Jacob Böhme, Philosophus
Teutonicus

Иван Рокин

Philosophus Teutonicus

Якоб Бёме:

возвещение и путь немецкого идеализма

Санкт-Петербургское общество Мартина Лютера
Издательство «Умозрение»
2019

УДК 101.9
ББК 87.3
Ф 74

Фокин И. Л.

Ф 74 **Philosophus Teutonicus Якоб Бёме: возвещение и путь немецкого идеализма.** — 2-е изд., переработ. и доп. СПб.: Умозрение, 2019. — X+646 с.

ISBN 978-5-9906730-9-0

В книге представлен целостный взгляд на учение величайшего христианского мистика и пророка немецкой Реформации *Якоба Бёме (1575–1624).* Именно «тевтонский философ», как прозвали Бёме современники, явился провозвестником нового принципа *идеализма* в истории философии – в противоположность также возвещенному в это время в Англии принципу *эмпиризма* английского мыслителя *Фрэнсиса Бэкона (1561–1626),* а также принципу философского метода *рационализ-ма* француза *Рене Декарта (1596–1650).* «Якоб Бёме был первым *немецким* фило-софом, его философии присущ подлинно *немецкий* характер» (*Хегель*).

Настоящее издание представляет собой одну из первых попыток представить российскому читателю этот еще неизвестный и едва по-настоящему сознаваемый, подлинно религиозный и *христианский* Исток всей немецкой философии Нового и «новейшего» времени. Первое издание в настоящем объеме состоялось в 2014 г. При подготовке нынешнего издания были учтены некоторые неточности и внесе-ны незначительные поправки.

Книга рассчитана прежде всего на исследователей и преподавателей классической немецкой философии, истории и теологии протестантизма в современных российских университетах.

ISBN 978-5-9906730-9-0

© Санкт-Петербургское общество Мартина Лютера, 2019
© Фокин И. Л. , 2019
© Издательство «Умозрение», 2019

Предисловие к изданию 2014 г.

Freunde, der Boden ist arm,
wir müssen reichlichen Samen Ausstreun,
daß uns doch nur mäßige Ernten gedeihen.
Novalis[1]

Философия, как и религия, полнее всего выражает дух и характер народа.

«**Народ,** – утверждает Хегель, – **неизбежно имеет *плохие законы, плохое государство и плохое правительство,* если у него господствуют *плохие представления и понятия о своей религии***».[2]

* * *

В «советский период» российской истории именно *религия* и разъясняющая ее *философия* подверглись небывалому искоренению. Философия, в силу немногочисленности своих представителей, была упразднена уже в первые годы советской власти (*«Философский пароход» 1922 г.*), а христианское вероисповедание прочно заменил «*диалектический и исторический материализм*», на верность которому были обязаны присягать несколько поколений российских интеллигентов. На месте религии, методично дискредитируемой «материалистической философией» нового *светского* государства, и свергнутой христианской Церкви появился новый – псевдонаучный и псевдорелигиозный – *большевистский Вавилон,* со своим «*вероисповеданием*», миллионами *верующих*, съездами-«*соборами*» *КПСС* и даже со своим «*безгрешным папой*» – прямым наследником марксистского «первоапостола» Ленина, генеральным секретарем ЦК КПСС. Не было недостатка и в мучениках *за новую веру* в «светлое коммунистическое будущее», и в новой «*лже-теологии*» – идеологии коммунизма.

---

[1] Друзья, наша почва бедна,
Потребуется обильное сеяние,
Чтобы собрать достаточный урожай.
Новалис

[2] *Хегель Г.В.Ф.* Лекции по философии религии. Берлин, 1821–1831.

По этой идеологии, проникающей собой всю светскую науку и все светское искусство, защищались диссертации, заново перестраивались прежние «академии наук», «академии художеств» и «университеты», росло поколение за поколением «стойких борцов и строителей коммунизма», а с 1960-х годов, также и «ученых» – *светских* академиков и профессоров «*научного* коммунизма».[1]

Бесконечно прав оказался *Герхард Шульце-Геверниц,* еще в 1908 году распознавший подлинную антихристианскую природу учения Маркса, который видел в религии исключительно «*опиум народа*», а в атеизме – мощное оружие для борьбы с современным государством. Согласно Марксу, «у пролетариата нет отечества», «государство отмирает», «свобода совести – буржуазный принцип».

«**Истинный марксизм,** – пророчески заключал Шульце-Геверниц, – **требует не „отделения Церкви от государства", но *сознательного вытравливания последних остатков религиозной веры* при помощи принудительного *светского* воспитания. В этом смысле *атеистический фанатизм* Бебеля гораздо более соответствует духу марксизма, нежели**

[1] Поэтому, когда сегодня речь заходит о «светском» университетском образовании, всегда следует предложить вопрос: ***что собственно следует понимать, скажем, под «светской» (советской) философией?*** Ведь суждение о том, что наше образование является *светским,* как правило, не ограничивается периодом с 1991 г. по настоящее время, но, скорее, отсчитывается с октября 1917 г. И, утверждая несовместимость *религии* и *науки* в «светском» *(статском)* университете, наверное, следует ясно сознавать, что официально признанной и ***подлинно светской философии в СССР никогда не было***, а ее место занимала ***псевдо-теология «научного атеизма»,*** основанная на «научно-материалистическом мировоззрении». – Таким образом, противопоставление нашими сегодняшними *светскими учеными* «науки» и «религии» представляет собой всего лишь отголосок и плохо усвоенное повторение основ «марксистско-ленинской философии», которая в СССР представляла собой не более, чем *коммунистическую идеологию* (хотя и замешанную на плохо и односторонне усвоенных основоположниками марксизма философских учениях – прежде всего Хегеля – *о Боге и государстве)*. – Отсюда важный вывод для дальнейшего понимания сущности *университетской теологии*: **советская коммунистическая «теократия», пришедшая на смену православной монархии, представляла собой вовсе не «*секулярную модель социума*», а новую фантастическую (т.е. *не* историческую) форму *псевдо-теократии*** (имеющей свою святую «троицу» Маркса-Энгельса-Ленина, свою «софианскую ересь» в лице четвертой ипостаси – Сталина, заклейменной «партийным собором» XXII съезда КПСС и т. д.).

принцип социал-демократической программы, что религия есть *„дело совести индивида"*».[1]

Таким образом, понятие «*светская философия*» оказалось в СССР вполне тождественным понятию «*советская религия*». Каково было «светское государство» – такова была и его «советская философия». Отсюда становится более понятным другое важное положение Хегеля: «**По существу понятие *свободы* в религии и в государстве – *одно и то же***».

* * *

Единственной почвой для систематического изучения философии в России всегда было *государство*, благодаря которому философия у нас только и существовала на философских факультетах. Ведь вся наша *университетская философия* (как и сами университеты) изначально возникла и существовала исключительно по инициативе *государства*. Сперва – по личной инициативе и усилиями Петра I, мудро привлекшего из Германии гениального *Лейбница*; затем – как «*историко-филологические*» факультеты просветительской эпохи Александра I; затем, несмотря на запрет университетской философии в *николаевскую* эпоху, возникла замечательная плеяда университетских *философов истории* – «славянофилов» и «западников»; и только после этого, вплоть до катастрофы 1917 г., в России стала действительно складываться своеобразная и во многом *оригинальная* философия.

Наконец, начиная с 1930-х годов научная философия у нас стала формально существовать уже как «академия марксистско-ленинской философии» и как *идеологически мотивированные* «философские» факультеты, на которых вплоть до конца 1980-х годов единственно признанной и «научной» считалась так называемая «марксистско-ленинская философия».[2]

---

[1] *Шульце-Геверниц, Г.* Маркс или Кант? *(Ректорская речь, прочитанная 9 мая 1908 г.) // Цит. по:* Фауст и Заратустра. СПб., 2001. С. 78–79.

[2] До конца 1930 гг. в советской философии наблюдалась еще какая-то вялотекущая «полемика» между представителями того или иного понимания «материализма»; однако после выхода в 1938 г. «*Краткого курса ВКП(б)*» И. В. Сталина, в котором решающей *для* «*светской философии*» была глава «*О диалектическом и историческом материализме*» (написанная, по мнению некоторых исследователей, советскими «философами-академиками» Митиным и Кацем), всякая «полеми-

* * *

Сегодняшнему поколению студентов невозможно даже *представить*, через какую жестокую школу «научно-материалистической» инквизиции пришлось пройти их предшественникам, особенно в первые десятилетия существования этой «светской философии». Слишком быстро в духовном отношении пал этот *фантастический* Вавилон, и как-то сразу переменились и названия кафедр наших философских факультетов. Кардинально изменилась и та «идеологическая» роль, которую *светской* философии предписывалось прежде неукоснительно исполнять в лице *«научного коммунизма», «научного атеизма», «диалектического материализма», «исторического материализма», «истории КПСС», «критики современной буржуазной философии»* и т. д. Сначала буква, а постепенно и сам темный дух этой «философии» окончательно выветрился и был просто *предан забвению* без какого-либо ***критического переосмысления и интеллектуального преодоления.*** Вместе с тем исчезла и какая-либо попытка выработать то понимание философии, которое можно было бы признать *своим*.

В результате сегодня в подавляющем числе университетов, после «культурологическо-философского» образования, молодые «магистры» и «бакалавры» едва способны ответить на самые серьезные и конкретные философские вопросы – например, ***о свободе, о Боге, о бессмертии души.***

* * *

Мы слишком хорошо знакомы с тем плачевным положением в блеклой сфере российской академической жизни, чтобы иметь хоть малейший повод к сомнению в том, что только серьезная реформа ***религиозно-философского*** образования в российских университетах могла бы принести духовные плоды. Только мудрое и своевременное введение ***университетской теологии*** может *оживить* и *преобразовать* холодную почву нашего образования для систематического культи-

---

ка» в среде философов-материалистов была властно прекращена. В стране наступил затяжной период всеобщей «катехизации» и проповеди нового ленинско-сталинского «евангелия» большевизма.

вирования и развития *философии*. Та духовная катастрофа, которая длится в России уже целое столетие, к сожалению, не исчезла и после разрушения большевистского царства. Очень стыдно и больно сознавать, что спустя столько лет российская университетская философия едва сохранила волю и чувство к *самым насущным проблемам* подлинно человеческого – *духовного бытия*.[1]

[1] Весьма показательно, что первыми этот недостаток нашего однобокого светского образования заметили некоторые церковные богословы, в прошлом также представители *светской* науки. И тем более замечательно, что уже ***в 1906 г.*** профессор Духовной Академии, протоиерей *П.Я. Светлов,* полагал, что ***теология*** «имеет громадное научно-образовательное значение в качестве одного из важных моментов *университетского* научного образования, содействуя в своих границах выработке миросозерцания и довершению общего научного образования учащейся молодежи» (*Светлов, П.Я.* О необходимости богословских факультетов в университетах. Киев, 1906. С. 6-7). – При этом проф. Светлов с горечью вынужден признать, что без образования самостоятельного ***теологического факультета,*** равноправного с другими университетскими факультетами, теология обречена «на тяжелое и неблагоприятное для нее одиночество в семье университетских наук, при котором становится затруднительным не только ее процветание, но и самое существование… Богословие в настоящем своем положении становится открытым для возражений, какую бы мы ни давали ему постановку. *В обычной своей постановке* богословие очевидно для всех теряет право на место в университете и является внешним наростом на организме университетского образования, когда оно хочет быть органом *религиозно-нравственного воздействия православной церкви на слушателей университета*. Кроме того, в такой постановке университетское богословие перестает быть *обязательным предметом* в университетском курсе после Высочайшего указа 17 апреля 1905 г. о свободе совести» *(Светлов, П.Я.* О необходимости богословских факультетов в университетах, с. 6–7). Статья проф. Светлова в высшей степени интересна и важна для сегодняшней реформы университетского образования в сфере теологии и философии, которую все мы с таким нетерпением ждем уже более 20 лет. Мы настоятельно рекомендуем всем заинтересованным лицам ознакомиться с основными положениями этой небольшой статьи, которая сейчас имеется в открытом доступе в интернете. Особенно лицам из профессорско-преподавательского состава наших *светских* университетов, которые, как правило, совершенно не в состоянии судить об университетской теологии с точки зрения вышеупомянутой «полноты университетского образования». В этом отношении гораздо разумнее выглядят сегодня представители как раз церковно-богословского образования (в частности, *Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет,* во главе с его ректором, прот. *В.Н. Воробьевым,* уже столько лет почти в одиночку бьется с «министерством науки и образования» за придание теологии статуса равноправной *университетской* науки), которые глубже осознают, что «все наше богословское образование разорвало связь с жизнью, не отвечает действительным нуждам и практическим пастырским целям, наша духовная лите-

* * *

Предлагая вниманию российских читателей второе, более полное издание книги *о тевтонской философии Якоба Бёме*, мы прекрасно сознаем все ее возможные недостатки. Тем не менее, учитывая почти полное отсутствие *историко-философских* и *теологических* исследований о Якобе Бёме в нашей науке, мы не сомневаемся в необходимости подобных изданий.

Указать на существенно *христианские* основания первого немецкого философа и возвестителя нового принципа *идеализма* в мировой философии – таков основной мотив издания настоящей книги.

Иван Фокин,
Санкт-Петербург, 7 февраля 2014 г.

ратура, начиная с академической, нимало не старается о том, чтобы служить жизни… Бедность нашей духовной журналистики в вопросах жизненных прямо поразительна. *Вот признание самого духовенства!*» (*Светлов, П.Я.* О необходимости богословских факультетов в университетах, с. 19). «***Единственным исцелением от этого зла может быть только введение богословских факультетов в университетах. С учреждением богословских факультетов в университетах высшее религиозное образование перестает быть привилегией одного сословия, делается общим достоянием всех христиан без различия сословий, духовенства и мирян, теряет узкий кастовый характер, столь противный всеобъемлющему духу христианской религии; кастовому устройству духовенства к великому благу церкви и родины наносится решительный смертельный удар.*** *Богословская наука в новых условиях университетской жизни встает от своего многовекового паралича и спячки и поднимается на высоту, которая для нее была невозможна при убогих материальных средствах академий, заживо погребенных в монастырских стенах под спудом „преданий старцев" и многовековой сословной и школьной рутины.* – Если для университетской науки желательно соседство с науками богословскими в лице богословских факультетов, то оно столь же необходимо и для богословия вследствие того, что „светские" науки имеют громадное значение как вспомогательные средства для изучения богословия. В этом отношении общее *юридическое* образование, напр., необходимо для канонического права, знакомство с *восточными языками* – для церковной истории, *классическое филологическое образование* – для экзегетики, изучение естествознания – для апологетики и т.п. ***Наша богословская наука страдает от разобщения с университетской наукой,*** и духовные академии всегда сознавали вред его и изыскивали способы к выходу из того неудобного положения, которое создано ***разобщением с наукой и университетом»*** (*Светлов, П.Я.* О необходимости богословских факультетов в университетах, с. 20–21).

Philosophus Teutonicus

Якоб Бёме:

возвещение и путь немецкого идеализма

Введение

1
Историческая перспектива

Wird Christus tausendmal
Zu Bethlehem geboren
Und nicht in dir:
Du bleibst noch ewiglich verloren.

Angelus Silesius[1]

Реформация христианской Церкви, совершенная в XVI веке немецким народом, явилась важнейшим событием во всемирной истории со времен появления христианства. И подобно тому, как само *Явление Христа* означало поворотный пункт в развитии человечества, впервые познавшего Бога как триединого, т.е. существенно в качестве Духа, так и *Реформация Мартина Лютера* означала полное обновление и освобождение духовной жизни всемирно-исторических европейских народов.

* * *

На протяжении десяти столетий, начиная с VI века после Рождества Христова, когда молодые германские народы *западной* части распавшейся Римской империи только приступали к усвоению начал доставшейся им христианской цивилизации, и вплоть до конечного, завершающего этапа этого тысячелетнего усвоения, религия германцев пребывала в состоянии непрерывного реформирования, непрекращающейся борьбы народного духа во имя осуществления *универсального* христианского идеала. Христианскому учению, сильно замешанному на партикулярной истории «богоизбранного народа», вступившему на почву языческих германских народов уже в качестве вполне сформированной силы *всемирно-*

[1] Родись Христос в Вифлееме тысячу раз,
Но если Он при этом не родится в тебе самом,
Ты все же пропадешь навеки.
Ангел Силезский

исторического развития, в качестве *Церкви*, предстояло в этой новообращенной среде как бы заново пережить период борьбы между *Петром* и *Павлом*, страстно волновавшей христианство первых веков, принципиальный спор между *иудео*-христианским и *языческо*-христианским направлениями в религиозном сознании.

В то время как народы *восточной* части Римской империи во главе с греческой Византией приняли христианство, уже обладая античной культурой, народы *западной* части Римской империи представляли собой нецивилизованную массу германских племен, все историческое предназначение которых, по-видимому, состояло лишь в том, чтобы на останках былого величия усвоить *чужую* культуру. И тем не менее, несмотря на такой разительный контраст *цивилизации* и *варварства*, восточное христианство постепенно приходит в полный нравственный упадок индивидуальных и общественных сил. И хотя, по словам Гердера:

«Не одному варварскому народу Константинополь даровал семена культуры, письменность и христианскую веру»,

все же,

«украшенные христианским православием, на этом троне царили жестокость и сластолюбие, лесть и гордая наглость, неверность и мятеж… Повсеместно империю предают, распродают по кусочкам, а для самых верных слуг не находится у нее лучшей награды, как выкалывать им глаза, обрезать уши и нос или вообще заживо зарывать их в землю. Так самый умный и проницательный народ, какой только жил на земле, стал самым презренным племенем людей – вероломным, невежественным и суеверным… Наконец, пал этот гордый, роскошный, утопавший в богатстве Вавилон, потерпев сокрушительный разгром, и все сокровища его перешли к диким и энергичным мусульманским завоевателям…».[1]

С этих пор задача *осуществления* абсолютной универсальной истины христианства была возложена на *германские* народы.

[1] *Гердер, И.Г.* Идеи к философии истории человечества, 1791. *Книга XVII. «Распространение христианства в греческих землях».* М., 1977. С. 495–502.

«На них, – замечает Хегель, – была возложена задача не только принимать понятие истинной свободы за религиозную субстанцию при служении мировому духу, но и *свободно творить в мире* исходя из субъективного самосознания… Вся дальнейшая история есть лишь *осуществление* этой конкретной свободы».[1]

В то время как *романские* народы, происшедшие из смешения германцев и римлян, продолжали, подобно Византии, коснеть в суеверии, слепо подчиняясь иерархии Соборов и духовенства, в простой глубине германской души постепенно созревало понимание того великого принципа духовной свободы, который, собственно, и подчинил когда-то христианству весь мир. Это понимание в конце концов претворилось в реформационное учение *о христианской свободе*, основывающееся на *вне*церковном (в смысле «Церкви» св. Петра) авторитете апостола *Павла*.[2] Ибо хотя к VI веку христианство уже существовало как вполне сформированное и систематизированное *церковное вероучение*, его внутренний основной принцип уже начал в нем умирать, и живые слова Евангелия превратились постепенно в мертвые затвердевшие догмы. Если когда-то Иисус сетовал, что на престоле Моисея воссели книжники и фарисеи, то в Средние века на *Его* Престоле восседали уже *папы* и *духовенство* римско-католической иерархии.[3]

---

[1] *Хегель Г.В.Ф.* Лекции по философии истории. Берлин, 1821. Часть третья. *Германский мир*.

[2] Противоположное значение «церковного» со стороны католической и протестантской Церквей хорошо разъяснил Фридрих Шеллинг. «*Реформация*, – говорит он в 36 лекции по *Философии Откровения*, – по своей глубочайшей сути была не чем иным, как наконец свершившемся возвышением Павла над неограниченным авторитетом св. Петра. Если протестантом считается тот, кто стоит *вне* Церкви, основанной на авторитете Петра, и держится независимо от нее, то апостол Павел – первый протестант, и древнейшим документом, который должен представить протестантизм, его magna charta является *вторая глава Послания к Галатам*». – *Шеллинг Ф.В.Й.* Философия откровения. Том 2. СПб., 2002. С. 345–346.

[3] «*Греческая Церковь* не может противостоять Римской, ибо у нее точно такие же притязания, неосуществленные лишь потому, что ее захлестнуло мусульманство, которое воспрепятствовало ее дальнейшему развитию, хотя тем самым впоследствии защитило ее от Римской Церкви и хранит как живое противоречие той *вселенскости* (кафоличности), которую последняя дерзновенно приписала себе, в связи с чем греческие отцы Церкви уже давно, хотя и напрасно, старались

* * *

Конечно, во все времена в Германии находились смелые, независимые умы, которые пытались духовно противостоять ортодоксально-церковническим канонам догматического учения. Сперва посредством *неоплатонизма*, а затем, особенно начиная с XIV века, и средневековой *мистики*, эти самостоятельные умы отчаянно пытались прорваться к духовной свободе сквозь затвердевшие, искаженные формальным рассудком догмы. Но все их отдельные титанические усилия вразумить римскую курию, этих, по словам Лютера, «негоднейших людей на земле», были тщетны, теряясь в сером, обезличенном океане «мирян». Так продолжалось тысячу лет, до тех пор, пока наконец мощный поток Реформации не поднялся и не унес во мглу веков омертвевшую традицию, чтобы влить в христианство новую жизнь.

Лишь с этих пор начала самостоятельно развиваться мысль нового мира. И хотя формальный рассудок был достаточно развит благодаря обращению к Античности (прежде всего благодаря церковному канонизированию учения Аристотеля) уже в Средние века, однако *свое истинное содержание* мышление получило лишь благодаря вновь пробужденному Реформацией личному самосознанию абсолютного Духа.

С этих пор в германце пробуждается доверие к своим собственным силам, и он, отбросив костыли ложной схоластической образованности, сперва робко и нерешительно, но со временем все уверенней старается идти уже собственными ногами, исполненный непосредственной благодатью Св. Духа.

«*Не позволяй дурачить себя лицемерам, ученым лишь исторически, которые щеголяют иностранными языками, желая снискать себе этим почтение! Ведь языков этих они вовсе не знают, не разумея и родного своего языка. Ибо если бы они по-настоящему постигли его дух, то познали бы в нем Натуру*».[1]

истолковать слова Христа, обращенные к Петру («Ты – Петр, и на сем камне…» и т. д.) не в личностном плане». – *Шеллинг Ф.В.Й.* Философия откровения. Том 2. СПб., 2002. С. 352–353.

[1] *О тройственной жизни человека, 1620*. Гл. II. *Об основе вечной Родительницы*, § 2 // *Якоб Бёме.* О тройственной жизни человека. СПб., 2007. С. 23. (Уфа, 2011. С. 20).

Впервые германский мир решается заговорить о делах религии и науки на своем родном языке, в котором уже явственно узнается голос человека Нового времени, могучими и ясными звуками родной речи пробуждающего великие силы оцепеневшей народной души.

* * *

Лютер, провозгласив принцип свободы духа в форме традиционного учения, особенно опираясь на место из Послания к Римлянам, трактующее Евангелие как силу Божию[1], вернул христианству *Библию* как достоверный источник христианского учения и указал истинный путь *ко Христу* как к подлинному Автору Священной Книги, к ее *Первоисточнику*, из которого струится живая вода божественных сил в глубине каждой человеческой души. Однако эпоха, непосредственно следующая за Лютером, не смогла мирно продолжить проповедь об истине христианской веры и завершить религиозное дело, начатое Реформацией. Реформационная *протестантская* и *конфутатская*[2] Германия после смерти Лютера снова впала в ожесточенную религиозную распрю, приведшую в конечном итоге к кровопролитнейшей Тридцатилетней войне (1618–1648).

* * *

Лютер, разумеется, не мог, в силу исторических условий своего времени и образования, полностью разрешить все во-

[1] Послание к *Римлянам* (I, 16–17).

[2] Тут, вероятно, следует напомнить, что в ответ на ***протестацию***, врученную на Аугсбургском сейме Карлу V князьями, сочувствующими Лютеру, императору была также вручена ***конфутация*** (т.е. *возражение*) со стороны противников Реформации. Та путаница, которую повлекло за собой название «протестантов», укрепившееся с тех пор за реформаторами, была бы, вероятно, не столь велика (во всяком случае, учение евангельских христиан рассматривалось бы не столь односторонне, не как «раскольническое» и «еретическое»), если бы, в полном согласии с истиной и исторической правдой, сохранилось также и название «*конфутантов*» за представителями противоположной партии. К сожалению, однако, латинское слово «протест» более органично вошло в русский язык, нежели «*конфутация*», выражающее в католическом мире движение, которому в истории Русской Православной Церкви начала XVIII в. соответствовало бы, пожалуй, явление «старообрядчества».

просы, поставленные перед духовным взором обновленного христианства. Его знаменитое *sola fide* понимается им еще вполне в духе своего времени, т.е. как нечто предполагающее предание и авторитет, хотя и освещенный божественном светом Св. Писания. В результате в среде протестантски обновленного христианства понятие «единой веры» превратилось со временем в почти механическую и лишенную жизни *формулу*, впоследствии окончательно затвердевшую в «*Формуле Согласия*» (1577).[1]

Так, после смерти Лютера в реформаторском движении постепенно возникла новая, затвердевшая в буквальной вере и нетерпимая *протестантская ортодоксия,* ревностно относящаяся ко всему новому и лучшему, призванному выразить живое движение вечно становящегося живого Духа. На это время и падает жизнь Якоба Бёме, религиозное предназначение которого состояло в том, чтобы завершить начатое Лютером преобразование христианства, примирив *науку* и *веру*.

* * *

Однако помимо *внешних* препятствий, вставших на пути Бёме в лице ограниченной буквой протестантской ортодоксии, следует иметь в виду еще и *внутреннюю* зависимость его мысли, также еще скованной в известном смысле внешне историческим библейским содержанием, из-за чего он, подобно Лютеру, мог лишь несовершенно выразить свой свободный, подлинно-

[1] Разумеется, можно согласиться с доктором теологии и философии из северо-американского штата Индиана *г-ном Робертом Пройсом (Robert Preus)* в том, что лютеранские богословы, создававшие этот трактат во второй половине XVI в., желали «лишь уладить споры и сохранить верность своему лютеранскому наследию», «что им явно удалось». Однако что касается основного вопроса – отвечает ли этот «документ» *истинному духу* лютеранской веры, то ответ тут не может быть столь же «прост», даже «очень прост», как представляется Пройсу: «очень прост… потому что мы, лютеране, вот уже на протяжении четырехсот лет руководствуемся в вере, учении и проповеди этими Вероисповеданиями». (*Роберт Пройс.* Введение в Формулу Согласия. СПб., 2000. С. 5–7). Оказывается, чтобы быть «лютеранином» надо исповедовать «Формулу Согласия», написанную через тридцать лет после смерти самого Лютера! Впрочем, что касается содержания, то брошюра Пройса написана живым человеческим языком и может быть рекомендована для примерного объяснения на кафедрах «религио- и историоведения», когда речь зайдет о Германии периода религиозного раскола (1555–1648).

христианский дух, возвысившийся над своей эпохой. Отсюда его великая борьба за ясность и понимание, непрекращающееся, постоянно чувствуемое в его писаниях противостояние истинного и мнимого, живого и мертвого. Отсюда же и великое непонимание и непризнание его идей современниками. Лишь небольшая *община* последователей и единомышленников (в основном тех, которых позже назвали «мечтателями» и которые, по существу, спасли от забвения его мысли и сочинения) почитала и ценила его при жизни, и даже впоследствии, вынужденно покинув родину и найдя приют в реформатской *Голландии*, продолжала бороться за развитие и распространение его учения, в то время как в самой Германии долгое время почти не знали его сочинений.[1]

Но пришло время, когда пророка признали и в своем отечестве. В конце XVIII века *протестантская* теология в лице *Ф. Х. Отингера (1702–1782),* а затем *Х. Юнга-Штиллинга (1740–1817)* не только снова открыла, но и возродила, пусть и не без некоторых оговорок клерикального характера, уважение к теософским и *натурфилософским* взглядам Якоба Бёме. Это движение и подготовило ту духовную атмосферу, в которой в XIX веке возросли великие системы немецкого идеализма Шеллинга и Хегеля.[2] Именно XIX век возродил в Германии почитание и, главное, *понимание* основных мыслей философии Бёме, проложив тем самым глубокое русло для бесчисленных дальнейших исследований.[3]

---

[1] Так, еще в начале XIX в. Хегель, в письме от 11 июля 1811 г., благодарит своего голландского ученика Ван Герта за присланный из Амстердама подарок – роскошное голландское издание сочинений Бёме 1715 г., благодаря которому у него впервые появилась «возможность *точнее* изучить Я. Бёме».

[2] См., в частности: *Schneider R.* Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen. Würzburg, 1938. – В России знакомство и усвоение идей Бёме было особенно глубоким в начале XIX в. под влиянием его французского приверженца и переводчика *Луи Клода де Сен-Мартена (1743–1803),* переводы и собственные сочинения которого были очень популярны во Франции и среди образованных людей высшего общества в России; позднее сочинения Сен-Мартена появились и в русском переводе. Что касается дальнейшего возрождения интереса к философии Бёме в XIX в., то здесь следует безусловно упомянуть также немецкого католического философа *Франца фон Баадера (1765–1841).*

[3] Конец XIX века славен, прежде всего, именами *Хамбергера, Мартенсена* и *Рохоля*. – См., напр.: *Hamberger, J.* Jakob Böhme. Leipzig, 1878; *Martensen, H.* Jakob Böhme. Leipzig, 1882; *Rochol, R.* Der christliche Gottesbegriff. Göttingen, 1900.

Исходя из глубокого уважения к философской рецепции XIX и первой половины XX столетий, попытаемся и мы немного приблизиться к раскрытию Великой Тайны, уповая когда-нибудь также насладиться «спелыми янтарными гроздьями», собранными из откровений тевтонской мудрости Якоба Бёме.[1]

2
Мистицизм Бёме

> «Одна бедная душа вздумала выйти из рая и пришла в царство мира сего. Тут встретил ее дьявол и спросил: *чего ты хочешь, слепенькая?*
>
> *Душа:* Хочу осмотреть твари мира сего, созданные Творцом».
>
> [В духе популярного неокантианства и современного естествознания Дьявол ей отвечает:]
>
> «Как хочешь ты их осматривать, когда не можешь знать, из какого существа и свойства они сотворены? Ты смотришь на них только как на картину и больше познать их не можешь.
>
> *Душа:* Как же могу я познать их в существе и свойстве?
>
> *Дьявол:* Если вкусишь от того, из чего сотворены все твари, добрые и злые, то глаза у тебя откроются и ты будешь как Бог и узнаешь, что есть Творец».[2]

Как и всякий искренний лютеранин, Якоб Бёме очень серьезно относился к молитве. Однажды в юности, во время молитвы, с ним произошло «в духе» перемещение в другое состояние. Первый биограф Бёме, *Абрахам фон Франкенберг,* описывает это состояние, достигнутое Якобом в результате

[1] В России, после невероятного оскудения и вытравливания философской и богословской мысли, в настоящее время, разумеется, не приходится говорить о серьезном возрождении интереса к творчеству тевтонского философа. И отсутствие этого интереса продлится по меньшей мере до тех пор, пока мы не научимся (наряду с изучением самих произведений Якоба Бёме, по большей части еще не переведенных на русский язык) по-настоящему ценить также и великую *рецепцию* этого учения, имевшую место, прежде всего, в учениях Шеллинга и Хегеля, с одной стороны, Сен-Мартена и Баадера — с другой.

[2] *О просвещенной и непросвещенной душе, 1624.* § 1 // *Якоб Бёме.* Christosophia, или Путь ко Христу, 1622–1624. Книга VIII. *Пер. с нем. Александра Лабзина.* СПб., 1815.

молитвы, как «субботу», т.е. праздничный день души, как «божественную созерцательность» и «царство радости». Подобные выражения можно встретить и у самого Бёме. Однако что касается этого первого «видения», то речь идет, судя по всему, скорее не о «видении», а о чем-то таком, что можно назвать необычайно сильным *душевным волнением*. Настоящее «видение» случилось у Якоба Бёме только в 1600 году, на 25 году жизни, во время работы в сапожной мастерской, когда Бёме, согласно свидетельству Франкенберга, засмотрелся на отражение от цинкового кувшина, мерцание которого и послужило непосредственной причиной для последующего «видения».[1] Это действительно было важнейшее «мистическое» событие в его жизни, которое многое объясняет в последующем мышлении Якоба Бёме.

Итак, видение 1600 г., в отличие от «первого» видения, оставившее Бёме в состоянии полного умиротворения и блаженного покоя, повело Бёме дальше, поскольку оно открыло ему возможности нового и неизвестного до сих пор познания. Франкенберг полагает, что от того, что Бёме засмотрелся на свет, излучаемый от «сапожного шара», он слегка обезумел и поэтому вышел из дома, добрел до близко расположенных от своей мастерской городских ворот и очутился на лоне природы. Здесь-то, среди зелени полей и лугов, он и познал в мистическом свете внутреннее устройство и движение качеств всех вещей. Интересно, что, стараясь описать это новое состояние Бёме, Франкенберг использует пансофические представления. Согласно его рассказу, Бёме видит «сигнатуры», «фигуры», «линии», «цвета», т.е. внутренний образ, который раскрывается только посвященным. Согласно Франкенбергу, Бёме и стал таким «посвященным пансофом» благодаря этому видению. Франкенберг ссылается также на произведение *De signatura*

[1] О каком «мерцании» на самом деле идет речь в этом видении Бёме с давних пор заставляло исследователей и биографов Бёме выдвигать все новые догадки и предположения. Наиболее вероятно, что это было простое «отражение» света, которое, после долгого воздействия на зрение Бёме, способствовало в конце концов его внутреннему «прорыву». Некоторые исследователи приходят к выводу, что Бёме в процессе своей работы был вынужден постоянно смотреть на «сапожный шар» (т.е. на стеклянный сосуд, наполненный водой), который ремесленники ставили обычно перед свечой для увеличения и равномерного распределения света от горящей свечи.

rerum («Об обозначении вещей», 1623), в котором Бёме изложил свое учение о природе. При этом Франкенберг говорит, что после этого видения Бёме также стал отрешенным и умиротворенным и с тех пор вел спокойную, мирную жизнь.

Однако если сравнить эти высказывания Франкенберга с описанием Бёме своего состояния, то можно увидеть весьма серьезное отличие, которое должно способствовать более определенному пониманию природы мистики Бёме. В XIX главе *«Авроры» (1612)* чрезвычайно сильно в языковом плане и также в отношении самого содержания говорится об этом состоянии души самого автора. При этом Бёме вовсе не упоминает подробностей «мерцающего света», вызванного цинковым кувшином или «сапожным шаром», но говорит о совершенно всеобщих вопросах, которые встали перед ним во время и после «видения» – он вдруг узнал, что во всех вещах есть добро и зло, и что безбожным приходится в этом мире совсем не хуже, чем набожным. Ни одно сочинение, из доступных ему, не смогло дать ему на это ответа, отчего он впал в глубокую меланхолию.

«Когда же в такой печали дух мой (о котором я тогда мало или ничего не разумел, что он такое) решительно воздвигся к Богу как бы с великою бурей, и все мое сердце и весь ум со всеми прочими мыслями и со всей волей сосредоточились на том, чтобы неотступно бороться с любовью и милосердием Божиим и не отступать, пока Он не благословит меня, т.е. не просветит меня своим Святым Духом, чтобы я мог уразуметь Его Волю и избавиться от своей печали: тогда дух мой пробился. Когда я в упорном рвении моем так жестоко выступал против Бога и против всех врат адовых, как если бы сил моих было еще больше, в готовности положить жизнь свою (чего я, конечно, не был бы в состоянии сделать без содействия Святого Духа Божия), то вскоре, после нескольких жестоких боев, дух мой пробился сквозь врата адовы до самого внутреннего рождения Божества и был там объят любовью, как жених обнимает возлюбленную невесту свою. Каково же было ликование в духе, я не могу ни описать, ни высказать: и это не может быть сравнено ни с чем, как лишь когда посреди смерти рождается жизнь; еще можно сравнить с воскресением из мертвых».[1]

Бёме пытается подробно изложить то, что он видит в своем «видении»:

[1] *Aurora, 1612.* Гл. XIX. *О сотворенном Небе,* § 10–12 // *Якоб Бёме.* Aurora, или Утренняя заря в восхождении. М., 1914. С. 271–272.

«В этом свете дух мой вскоре проник зрением все. И во всех тварях, а также в зелени и траве, познал Бога, кто Он есть, и как Он есть, и какова Его воля: и вскоре в том же свете выросла и моя воля в великом побуждении описать существо Божие. Но так как я не был в состоянии тотчас же охватить глубокие рождения Божии в их существе и постигнуть их в своем разуме, то прошло добрых 12 лет, пока было дано мне истинное разумение».[1]

В то время как Франкенберг в своем рассказе о видении Бёме делал акцент на выход его на природу, сам Бёме не придает этому обстоятельству большого значения. Он рассказывает лишь о том, что глаза его раскрылись и что Бог повсюду – «в зелени и в траве» – стал открываться его познанию. Таким образом, в отличие от предшествующих мистиков, видение Бёме не заставляет его «умолкнуть», и он не довольствуется «блаженным наслаждением», но стремится посредством своего видения *к познанию*. Это самое существенное отличие мистики Бёме от всей предшествующей мистики: в своем видении он познает присутствие Бога во всех вещах. Бог не является ему только как «свет» или «светлое существо», парящее над миром; такого Бога невозможно было бы как-то понять, Им можно лишь экстатично наслаждаться. Но для Бёме Бог является скорее как освещающая внутренняя сторона всех вещей, и этот внутренний взгляд на мир можно полностью «описать» и даже попытаться систематично представить. Разумеется, в самый момент видения Бёме не разглядел всех подробностей, ему доступно оказалось лишь подавляющее Целое. Но вместе с тем он признается, что в нем тут же возникло желание «в великом побуждении описать существо Божие».

Таким образом, в своем мистическом видении Бёме – одновременно со своей мистикой – превращается в теософа. Но ему потребовались долгих 12 лет, чтобы в 1612 году выразить это видение в своем первом изложении – в «Авроре». Это первое произведение Бёме, можно сказать, посвящено раскрытию и изложению того, что явилось автору «в течение четверти часа».

[1] *Aurora, 1612.* Гл. XIX, § 13–14.

* * *

Выдающийся исследователь творчества Якоба Бёме, доктор теологии *Хайнрих Борнкам*, в своей ректорской речи «*Протестантизм и мистика*», не без основания утверждает, что «в наше время мистика природы (Naturmystik) занимает то место, которым обладала мистика культа (Kultusmystik) эллинистически-восточных мистерий в Древнем мире, а затем в Римской и еще более в Греческой (прежде всего, в Русской) Церкви. Naturmystik (мистика природы) развивалась по мере того, как в чувстве природы (Naturgefühl) человек освобождался от догматического несовершеннолетия [учений] Аристотеля и средневековой Церкви – скорее в Италии Ренессанса, нежели в Германии. В то время как Дж. Бруно (1548–1600), – продолжает Борнкам, – уже излил свой рокочущий пантеизм Бесконечного, мистики в Германии еще упорно придерживались античных представлений о влиянии звезд и скарба алхимического колдовства».[1]

Таким образом, к началу XVII века немецкие мистики еще не были в состоянии проникнуть в своем созерцании и оживить уже готовые понятия Николая Кузанского и Парацельса.

Лишь Якобу Бёме удается выразить эти предчувствия эпохи.

---

[1] *Heinrich Bornkamm.* Protestantismus und Mystik. Giessen, 1934. S. 7. – На сегодняшний день в российской науке нет четких определений «идеализма» и «мистицизма», благодаря которым можно было бы рассчитывать на всеобщее понимание. Если в определении понятия «идеализм» мы достигли за последние десятилетия значительного прогресса – в основном вследствие полного краха марксизма-ленинизма и связанного с ними значительного прогресса «материалистического» мировоззрения, то в понятие «мистицизма», или «мистики», до сих пор вкладывается, как правило, весьма разнородное поверхностное содержание. В принципе отсутствие четких и недвусмысленных границ в серьезных философских определениях какое-то время допустимо. Каждая эпоха должна как бы заново добывать для себя ясность по отношению к казалось бы давно всем известному содержанию серьезных философских вопросов. К сожалению, вся история человечества показывает, что философское познание не является раз навсегда добытым имуществом. Даже великие, философски наиболее одаренные и признанные народы, такие как греки и немцы, свидетельствуют о том, что народ на протяжении своей долгой жизни и деятельности во всемирной истории способен даже со временем забывать многие казавшиеся ему «вечными» истины, которые со временем предаются своеобразной анафеме и полностью изгоняются из системы его духовных, т.е. научных и культурных ценностей. Такова была судьба, в частности, в двадцатом столетии греко-латинского слова «идеализм» в немецком языке. Еще более трагическая судьба постигла «идеализм» в *русском* языке в «советский» период его многовековой истории.

* * *

Во многих работах Бёме говорит о мистическом опыте переживания божественного «просвещения» познающей души, *стремящейся познать Истину,* но наиболее подробно лишь в своих поздних трактатах, которые впоследствии составили сборник *«Путь ко Христу» (1622–1624).*[1]

Эти трактаты занимают во всем собрании сочинений Бёме особое место, поскольку были написаны в совершенно личном и задушевном тоне. Бёме говорит здесь, по существу, о самом себе, о своем собственном пути. Перед городским советом в своем родном городе Гёрлице он признался: «В этой книжице показан *мой собственный процесс*, посредством которого я достиг своего дара от Бога». Бёме желает этим изданием «Христософии» лишь помочь преодолеть то религиозное и теологическое невежество, которое начало распространяться по всей Германии вследствие начавшейся в 1618 году *религиозной войны* (1618–1648). И побороть это «христианское» невежество он стремится путем личного *поучения* об основах христианской веры. Поэтому все трактаты, вошедшие в сборник, содержат главным образом лишь те мысли, которые были уже известны из других, как протестантских, так и католических, писаний этого жанра *духовного поучения*. Поэтому произведения, вошедшие в сборник под общим названием *«Путь ко Христу»*, так доступны и популярны.[2]

---

[1] ***Christosophia, или Путь ко Христу*:**
1 книжица. *Об истинном покаянии, 1622.*
2 книжица. *О святой молитве, 1622.*
3 книжица. *Ключ для Божественных Таин, 1622.*
4 книжица. *Об истинном отрешении, 1622.*
5 книжица. *О возрождении, 1623.*
6 книжица. *О сверхчувственной жизни, 1623.*
7 книжица. *О Божественном Созерцании, 1623.*
8 книжица. *О просвещенной и непросвещенной душе, 1624.*
9 книжица. *О четырех комплексиях, 1624.*
Переводчик *Александр Лабзин* немного изменил последовательность работ сборника *«Christosphia, или Путь ко Христу» (СПб., 1815).*

[2] Известно, что бёмевские произведения не сразу были напечатаны, и редкое исключение в этом отношении и составляет как раз сборник «Путь ко Христу», который – единственный из всех произведений – увидел свет в печатном виде уже при жизни автора в 1624 году. И когда в 1682 г. появилось первое издание печатных трудов Якоба Бёме, произведение «Путь к Христу» имело уже к тому времени 12 переизданий.

Тем не менее трактаты, входящие в сборник «Путь ко Христу», – хотя и являются «лишь поучительными писаниями», многообразными и даже противоречивыми по форме, – представляют собой настоящее *введение к мышлению Якоба Бёме*. Уже названия книг сборника указывают на различные направления его содержания: *«Об истинном покаянии», «О святой молитве», «Об истинном смирении», «О новом возрождении», «О сверхчувственной жизни», «О божественном созерцании», «Разговор просвещенной души с непросвещенной», «Рассуждение о четырех комплексиях (темпераментах)»*. Бёме по видимому, здесь мало заботился о систематизации своих мыслей. Из их многообразия можно вывести, пожалуй, лишь *три* главных направления (*«пути»*) человека к Богу: путь *покаяния,* путь *примирения* и путь *«мистики» Софии.*

В покаянии Бёме различает две ступени: подготовительную ступень и сам процесс покаяния. Прежде всего, человек должен иметь или пробудить в себе потребность совершить покаяние, и лишь потом он должен направиться по пути. На первом этапе это означает:

> «Когда человек хочет приступить к покаянию и обратиться с молитвой о том к Богу, то прежде всякой молитвы он должен, во-первых, рассмотреть себя: как ум его отвращен от Бога, как он сделался неверным Господу, как устремлен единственно к временной, преходящей, земной жизни и не имеет прямой любви ни к Богу, ни к ближнему».[1]

Таким образом, Бёме требует духовного рассмотрения своей собственной души и называет для этого ряд следующих положений: человек должен представить, что в нем пребывает гнев Божий; что он снова искушаем дьяволом к лицемерию и жадности, зависти и ненависти; что из-за своих грехов он должен умереть; что его ждет вечное покаяние и т. д. Христианин, который глубоко все это осмыслит и представит свои грехи наглядно, как в зеркале, неминуемо утратит свою ложную уверенность и самоуспокоенность. Тогда только он станет, согласно поучению Бёме, поистине *готов* к покаянию.

[1] *Об истинном покаянии, 1622.* § 1 // *Якоб Бёме.* Christosophia, или Путь ко Христу, 1622–1624. Книга I. // *Пер. с нем. Александра Лабзина.* СПб., 1815.

Каждый отдельный христианин должен изменить свое сердце, поэтому Бёме всегда обращается в своем первом поучении лично и доверительно. Мистика покаяния, согласно Бёме, может быть исключительно внутренней, ибо *истинное покаяние* исходит только из глубины нашего сердца – никакие внешние («общественные») молитвы не годятся, согласно этому, для понимания *истинного* покаяния. Все люди в отношении своего покаяния для Бёме равны, и само их «общественное» или «культурное» различие несущественно перед Богом.

Тридцатилетняя война принесла невиданную нужду и ужасы всей Германии, так что ее скорейшее окончание становится в это время предметом горячей веры. Поэтому, создавая свои трактаты, Бёме отвечал также и потребности своего времени. При этом необходимо всегда помнить, что Бёме верит, будто он живет именно «*в конце времен*», когда сбываются пророчества Откровения. Однако речь у Бёме никогда не шла о буквальных указаниях из этих пророчеств, и он сам никогда не пытается понимать их буквально по отношению к своей исторической эпохе. Его эсхатология затрагивает не «историческое», но скорее само религиозное познание.[1] Однако у него не встречается никаких упоминаний ни на современные военные события, ни на связанные с войной голод и чуму, сопровождавшие несчастное население в это кровопролитное время. Дело в том, что все эти события для Бёме еще не являются знамениями, призывающими к покаянию. Поэтому, когда он упоминает о Суде Божьем, он имеет в виду Суд, который ожидает всякого умирающего, а не скорое завершение истории благодаря тогда еще только начавшейся *межконфессиональной (христианской!)* войне (1618–1648).

Проповедь покаяния борется преимущественно с религиозной косностью и безразличием. Есть и другие ситуации, служащие исходным пунктом для покаяния. Так, в одной из книг сборника «Путь ко Христу», названной «*Утешительное сочинение о четырех комплексиях, или Наставление во время искушения для печального искушаемого сердца*», Бёме говорит о четырех темпераментах, пытаясь натурфилософски обо-

[1] Хотя очевидно, что современники понимали предостережения из его сочинений все-таки именно как актуальное предостережение *Истории как Суда Божия.*

сновать четыре различные «комплексии», т.е. свойства этих темпераментов. Уже само название говорит, что здесь рассматривается в основном *меланхолия*, поскольку люди с меланхолическим темпераментом более всего подвержены депрессии и нуждаются в *утешении*. Бёме со всей серьезностью рассматривает меланхолию как некое душевное страдание, которое может довести человека до самоубийства. Особенно человек религиозный, но не вполне уверенный в милости Божией, легко впадает в отчаяние меланхолии. Бёме это знакомо из личного опыта, поскольку он и сам обладает, по своему собственному признанию, «депрессивным» характером. Поэтому он хорошо знает, как и чем можно помочь таким людям. Он дает им «Рецепт от черного дьявола», т.е. от депрессии, говоря сегодняшним языком. Чтобы избежать меланхолии, человек должен вести простую, «бюргерскую» жизнь, не быть одиноким, но вступать в общение с людьми и выходить в свет, дабы прекращалось его внутреннее «раздумье». Вино, конечно, его развеселит, но это средство окажется скоропреходящим весельем, после которого он впадет в еще более глубокую депрессию.

Есть и чисто *религиозная* помощь от депрессии: при приближении депрессии нужно взять в руки *Библию*. Не следует, говорит Бёме, читать в это время «теологические трактаты», которые часто лишь увеличивают неуверенность и сомнения. И, кроме того, нужно *молиться,* ибо страдающий от меланхолии имеет дело не с самим собой и не со своими грехами, а с *дьяволом.* Давление, которое свойственно меланхолии, может оказаться столь великим, что никаких сомнений не остается – за этим может стоять только *сила зла*.

Сам Бёме часто выдерживал «борьбу с дьяволом», так что ему было известно, что ни один человек, желающий прийти к Богу, не может этой борьбы избежать.

«И с великими святыми случалось, что они долго подвизались о победном венце. Никто не венчается, если не подвизается; венец присвоен душе. Но стоит во втором начале, а душа стоит в первом».[1]

[1] *О четырех комплексиях, утешительное послание к непрестанно искушаемому и скорбящему сердцу, 1624.* § 80 // *Якоб Бёме.* Christosophia, или Путь ко Христу, 1622–1624. Книга IX. *Пер. с нем. Александра Лабзина.* СПб., 1815.

Бёме принимает во внимание в основном только *личные факторы* для покаяния в меланхолии, поскольку, согласно его пониманию, покаяние – это не однократное действие, имеющее свое «мгновенное начало и конец», но – процесс, который должен длиться всю жизнь.[1] Вначале должно иметь место решение воли, ибо, согласно Бёме, кто внутренне будет предельно собран и «всей душой» сконцентрируется на своей цели, тот непременно ее достигнет! Покаяние, таким образом, лишь *начинается* с внутреннего освобождения человека от мира, от мирской власти и почестей, и смиряется выглядеть перед людьми «бедным и глупым». Это отречение есть лишь *первый шаг* в следовании Христу. Кающийся должен «со всей душой» уйти от красоты и от наслаждений мира сего и претерпеть страдание и смерть Христову:

«Когда человек почувствует и увидит в себе сей глад к покаянию, но не обнаружит, однако, настоящего раскаяния в совершенных грехах, лишь чувствуя глад к такому раскаянию… то он не может сделать ничего лучше, как собрать все свои чувства и ум, вместе со всем своим разумением, в одно единое целое, и, наблюдая себя, при первом же позыве

[1] Это явно свидетельствует о лютеранском традиционном понимании Бёме значения покаяния для жизни каждого христианина. Недаром *первый тезис* Мартина Лютера «*О силе индульгенций*» (1517) гласил: «Учитель и Господин наш Иисус Христос, говоря: *покайтесь* etc., хотел, чтобы вся земная жизнь верующих в Него была постоянным и непрекращающимся покаянием». *Мартин Лютер.* 95 тезисов. СПб., 2002. С. 3. Правда, надо сказать, что и в церковно-протестантской, и в церковно-католической практике покаяния указывается еще всегда на предварительное *крещение* как на «предшествующее воздействие Бога», Который *уже принял и благословил* человека. Видимо, Бёме недостаточно принял этот церковный постулат во внимание, и отсюда возник упрек – по крайней мере, со стороны католической Церкви – его «мистицизму» (впрочем, как и всякому мистицизму вообще), состоящий в том, что эта форма исключительно внутреннего покаяния есть лишь человеческая попытка «*спасти самого себя*». Однако Бёме полагает «*мистическое событие*» покаяния не изолированным, но вовлеченным *в божественный и мировой процесс*: молящийся переживает не только видимую близость и непосредственность Бога, но он также участвует (*«приобщается»*) – *на самом деле* – во вселенской Инкарнации, которая началась еще в древние времена и закончится «*в Новом Иерусалиме*». Согласно этому воззрению, Божественное Деяние есть нечто предшествующее внешнему течению дел. (При этом, правда, может возникнуть другое «конфессиональное» сомнение, на этот раз со стороны *протестантской* Церкви, а именно: согласуется ли его рассмотрение с реформационным учением *об оправдании*? Но здесь, наверное, позволительно не вдаваться более подробно в этот рационально-теологический аспект).

раскаяться, со всей мочи положит себе с этого часа, с этой самой минуты *войти в покаяние*, сойти с безбожного пути и не стремиться отныне к власти и почестям мира сего, и где бы он при этом ни находился, оставить все ради покаяния, и почитать сие за ничто… и пусть он даже при этом будет выглядеть дураком в глазах всего мира, он все же уведет душу свою из прелестей и наслаждений этого мира, дабы войти в смерть и страдание Христовы и претерпеть под Его крестом».[1]

Человек должен «в своей душе» отвратиться от мира, но при этом Бёме не уточняет, какие именно «поступки» или «образ жизни» должны соответствовать этому отвращению: для покаяния «уединение и одиночество» вовсе не имеют значения! Равно как и пост, самобичевание, нищенствование или «паломничанье через всю страну». Это уже звучит вполне в духе Лютера, как и то, что Бёме также требует от кающегося меланхолика примирения с обществом и участия в общественной («бюргерской») жизни!

При этом Бёме и сам сознает себя «меланхоликом», и для преодоления своей депрессии, при своем собственном покаянии ведет себя подобным же образом. Он не стремится в своей частной жизни походить ни на Франциска Ассизского, ни на кого бы то ни было из предшествующих христианских мистиков. Оберпастору, обвинявшему его в ереси, он сообщает только, что регулярно посещает церковь, причащается Св. Таинств и живет вполне моральной жизнью. Одним словом, его жизненная цель как частного лица состоит не в «христообразной», а лишь в совершенно нормальной христианской жизни. И хотя у него случались «видения», но это не были какие-то «обращения», которые изменили бы его жизнь.

«На всякий случай», – видимо, чтобы оградить себя от возможных ортодоксальных нападок, – Бёме везде старается лишний раз упомянуть о своем христианском credo:

Положения твердой христианской веры

«Мы, христиане, веруем и признаем, что Вечное Слово Божие Отца (ИИСУС ХРИСТОС) стало истинным самостоятельным человеком,

[1] *Об истинном покаянии, 1622.* § 12–13 // *Jakob Böhme.* Christosophia, oder Der Weg zu Christo, 1622–1624. *Erste Büchlein. Von wahrer Busse, 1622.* § 12–13.

с телом и душой, в теле Девы Марии, без помощи человека. Ибо мы веруем, что Он был воспринят от святого Духа и родился из тела Девы, без повреждения ее девственного целомудрия.

II. Также мы веруем, что Он по своему человеческому телу был умерщвлен и погребен.

III. Также мы веруем, что Он спустился в ад, разбил ковы дьявола, которые держали человека, и освободил его душу.

IV. Также мы веруем, что умер Он добровольно и ради наших грехов, что Он примирил Своего Отца и привел нас к Его Милости.

V. Также мы веруем, что Он на третий день после смерти вновь воскрес, и вознесся на Небо, и воссел там одесную Всемогущего Отца.

VI. Также мы веруем, что Он возвратится в День Страшного Суда, чтобы судить живых и мертвых, и возьмет к себе свою Невесту и проклянет безбожных.

VII. Также мы веруем, что Он имеет Христианскую Общину повсюду на земле, которая рождена как одно тело во многих членах, о которой Он заботится и правит в ней своим Духом и Словом, и объединяет ее всегда святым Крещением Своего присутствия и чрез Таинство Своего Тела и Крови в едином Теле в Нем Самом.

VIII. Также мы веруем, что Он охраняет и защищает ее, и сохраняет в едином Смысле (Sinn).

Итак, согласно этому глубокому основанию, мы хотим изложить здесь то, что теперь необходимо по нашему исповеданию».[1]

В то время было множество странствующих проповедников, и Бёме, очевидно, никогда не приходил к мысли присоединиться к ним или выступить с подобными проповедями. Лишь в конце жизни он осмеливается впервые сравнить себя со Христом. Так, в своей *«Апологии» (1624),* в которой он защищает сборник *«Путь ко Христу»* от нападок оберпастора Рихтера, он говорит, что:

«Христос обратился к своим ученикам и сказал: *„Слушайте, Я посылаю вас как овец среди волков“,* – дабы указать, что где откроется Христос людям, там обязательно должны быть Его враги, непрестанно желающие искоренить и умертвить Христа… Подобно тому, как это происходит и с автором этой напечатанной книжицы, из-за которой Сатана поднимает бурю против Святого Духа, не желая терпеть Христа в

[1] *De tribus principiis,* или *Описание трех Начал Божественного Существа, 1619.* Гл. XVII. *Об ужасном, плачевном и жалком падении Адама и Евы в раю. Зеркало человека,* § 111 // *Jakob Böhme.* Beschreibung der drey Principien Göttliches Wesens, 1619. Cap. XVII, § 111.

Его членах, как это видно в этом враждебном пасквиле г-на Рихтера, которого Сатана поставил судией над Божьим делом».[1]

Хотя, завершая свою речь, Бёме еще раз скромно и с достоинством заявляет:

«Я не учитель и не проповедник, я не учу и не проповедую, но только отдаю отчет в моем даровании и познании, как я к нему пришел. И, по моему мнению, тут нечего бояться образования приверженцев и последователей, ибо своим талантом я соприкасаюсь не с простолюдинами, но с докторами, проповедниками и дворянами, которые являются образованными людьми».[2]

Из этой *«Защитной речи против оберпастора Грегора Рихтера»* можно сделать вывод скорее о том, что Бёме вообще не заботится об учениках и не основывает никакой «общины», тем более «школы». Скорее он склонен считать, что современные школы теологии не способны к духовному постижению христианства и Св. Писания, хотя в университетах думают по-другому:

«Любезный господин Судья, почему Вы пренебрежительно полагаете, будто я, простолюдин, лишь возомнил о высоком, Божественном и естественном, познании? Или Вы мните, что Св. Дух *привязан* к Вашим университетам?».[3]

* * *

Наряду с путем *покаяния* Бёме указывает также на другой путь (ко Христу), которым должна пройти страждущая душа: путь через *отрешение*. Этот путь достаточно подробно изложен им в трактате *«Об истинном отрешении» (1622)*. Отрешение являлось типичной целью немецкой мистики *Мастера Экхарта, Таулера, Сузо,* а также неизвестного автора *«Немецкой теологии» (ок. 1350)*, открытой и введенной Лютером в протестант-

[1] *Apologia, или Защитная речь против Грегора Рихтера, оберпастора города Гёрлиц, 1624.* Предисловие // *Jakob Böhme.* Apologia contra Gregorium Richter, oder Schutz-Rede wieder Gregorium Richter, Oberpfarrer zu Görlitz, 1624. *Vorrede.*

[2] *Ответ на III часть пасквиля г-на Рихтера,* § 18 // *Jakob Böhme.* Apologia, oder Schutz-Rede, 1624. Teil III, § 18.

[3] *Ответ на I часть пасквиля г-на Рихтера,* § 5 // Там же. Teil I, § 5.

скую теологию.[1] В этой связи Бёме уже говорит не о страданиях, смерти и подражании Христу, а о предании своеволия и о «превращении в ничто». Субъектом этого пути к отрешению является «разум». Бёме относится к разуму, с одной стороны, как к Богом данной способности, а с другой стороны, он сопоставляет разум прямо со злом. Все зависит от использования разума – используют ли его для добра, или для зла. Если человек духовно не возрожден, то его разум, согласно Бёме, необходимо является греховным и испорченным. В таком случае основной чертой «разума» является «самость» (Selbheit), т.е. стремление присваивать себе, заставлять себе служить все блага, в том числе духовные и «спасительные». Это стремление есть грех. «Естественный свет» (lumen naturale), т.е. разум, который Бог даровал человеку, используется тогда против Бога, и этот процесс начался уже в грехопадении, и даже еще ранее – при падении Люцифера.

Таким образом, под разумом Бёме понимает не только познавательную способность человека, но *всего* человека – *личность*. Если разум человека ложен, то ложно и его существование. Бёме указывает путь, по которому должен идти человеческий разум, дабы избавиться от грехов и достичь милости. Если вначале человеческий разум представляет собой только «самость» (Selbheit), то в конце пути он должен стать полным отсутствием самости и отрешением. Цель человека и его разума состоит не в том, чтобы точнее познавать или обнаруживать более глубокие истины, но весь человек должен преобразиться и обновиться. Бёме упоминает при этом о милости Божией, которая дарована нам во Христе. Хотя, рассматривая его рассуждения чисто логически, особенно это касается его описания *Пути* через *отрешение,* та форма мистики, которая здесь представлена, имеется, помимо христианства, также и в исламе, и в индуизме, и в буддизме, и, пожалуй, вообще во всех мировых религиях, затрагивающих самое всеобщее отношение души к Богу.

Особенно эта связь всех религий чувствуется у Бёме в шестой книге сборника: «*О сверхчувственной жизни*» *(1623)*, имеющей также подзаголовок: «*Разговор учителя с учеником*».

[1] *Anonymous.* Theologia Teutonica // *Мартин Лютер.* О Вавилонском пленении Церкви. СПб., 2017. С. 251–341.

С самого начала этот разговор очень напоминает беседу индийского гуру со своим учеником. «Учителем» здесь выступает сам Бёме, правда, учителем, просвещенным *свыше*, не «совершенным» учителем, а скорее борющимся и преодолевающим многие внешние и внутренние препятствия на своем «пути ко Христу», который, по его собственному убеждению, был для него еще далеко не закончен. Этот «Разговор учителя с учеником», как и сам сюжет разговора, очень показательны для понимания мистики Бёме.

Сам «Разговор просвещенной души с непросвещенной», т. е. *Разговор учителя с учеником* начинается словами:

«*Ученик* обратился к учителю: как достичь мне сверхчувственной жизни, чтобы узреть Бога и услышать речения Его?

Учитель: Ты услышишь глаголы Божии, когда воспаришь туда, где нет никакой твари.

Ученик: Далеко это или близко?

Учитель: Это в тебе».[1]

Подобным образом продолжается эта беседа и дальше. В целом речь здесь идет о том, как достичь мистического состояния, при котором уже здесь на земле возможно обладание вечной жизнью, так что человек, достигший этого состояния, уже ничего не потеряет и через саму смерть, которая способна уничтожить лишь его внешнюю оболочку. Ибо раз душа пребывает в Боге, то она пребывает в Нем вечно. Если же она живет под гневом Божиим, то она навечно обречена чувствовать в себе адский огонь. Такое истолкование вечной жизни, разумеется, не всегда совпадает с библейскими представлениями. Так, Бёме, по-видимому, здесь отказывается от представлений о «воскресении плоти», о «последнем Суде» и вообще о конечном временном завершении. И хотя он пытается отдельными намеками сообщить и об этих традиционных представлениях, но в основе – все эти исторические и «плотские» аспекты при достижении вечной жизни оказываются, согласно его толкованию, весьма несущественными. Самое главное

[1] *О сверхчувственной жизни, 1623.* § 1 // *Jakob Böhme.* Christosophia, oder der Weg zu Christo, 1622–1624. *Sechste Büchlein. Vom übersinnlichen Leben, 1623.* § 1 // *Якоб Бёме.* Christosophia, или Путь ко Христу, 1622–1624. Книга V. *Пер. с нем. Александра Лабзина.* СПб., 1815.

и решающее на пути к вечной жизни должно произойти в самой человеческой душе: произойти здесь на земле, в вечном «теперь».

Это очень напоминает учение Йоханна Фихте *о блаженной жизни*, достичь которой многие напрасно надеются в «светлом будущем», т. е. за гробом.

«Опускаясь на дно могилы, не достигаешь блаженства», – так говорит Фихте, призывая к более истинному и достойному человека пониманию «блаженства».[1]

«*Об истинном отрешении*» и «*О сверхчувственной жизни*» являются у Бёме весьма похожими проповедническими сочинениями об истинном понимании блаженства. Поэтому здесь он почти не затрагивает чисто исторический аспект библейского содержания, но дает указание исключительно внутреннего, т.е. *мистического* пути, который должен привести к обращению *разума*. Ибо, согласно Бёме, глубочайший смысл мистики состоит вовсе не в том, чтобы «погасить» разум и Я вообще, как это утверждал средневековый мистицизм, проповедующий поглощение всего индивидуального и особенного абстракцией «Сверхиндивидуального» и «Единого». Важным является то, что преображенная цельная сущность человеческой души в своей второй, высшей Природе неразрывно связана с самим Божеством как единым и истинным действием, полагающим «объектом» своей деятельности самого себя.

«Мы показываем вам, что *вечное Существо подобно человеку*, и сей мир также подобен человеку: вечность порождает лишь себе подобное, ибо она не содержит ничего иного. Вечность неизменна, иначе она бы прешла или перешла в иное, что невозможно. И подобно тому, как вы видите и чувствуете, что человек *есть*, так можно увидеть и почувствовать, что есть *вечность*. Рассмотрите человека в душе и теле, в добре и зле, в радости и печали, в свете и тьме, в силе и немощи, в жизни и смерти. Небо, земля, звезды и стихии, *все есть в человеке*; есть в нем

[1] *Наставление к блаженной жизни, или Учение о религии, 1806 // Fichte, J.G.* Anweisung zum seligen Leben, oder Die Religionslehre, 1806 // *Фихте, Й.Г.* Наставление к блаженной жизни. М., 1997. *Чтение первое. С. 7–20.*

и *Божественная Троица*. Не назвать ничего, чего бы не было в человеке! В человеке пребывают *все* творения как этого мира, так и ангельского; с целой Сущностью всего существующего мы представляем собой *единое тело во многих членах*, где каждый член представляет само Целое в своем особенном роде и назначении».[1]

Истинно индивидуальное столь же бессмертно, как и само Сверхиндивидуальное, ибо одно немыслимо без другого.

Такова «мистика» Якоба Бёме.

3
Первый немецкий философ

Приступая к изучению Якоба Бёме, необходимо подготовить себя к погружению в ту самую «бездонную» Глубину, в которой пребывал его великий дух. Чтобы только *прочувствовать* и самостоятельно *помыслить* те проблемы, которые его занимали, нужно научиться выходить за пределы не только современного, но и вообще всякого собственно «исторического контекста», который не столько разъясняет величие и смысл всякой и особенно *бёмевской* метафизики, сколько его затемняет. Если это погружение удастся, если глубина бёмевской мысли станет не только привычной для нашего понимания, но и достаточно просторной для нашего разъяснения, то нам не потребуется другое, гораздо более утомительное «погружение» в биографические подробности и многочисленные детали внешней историографии современной ему эпохи, и учение Бёме, как бы заново пробужденное в нашей собственной глубине, само откроет нам все тайны своего «мистицизма», столь притягательного и недоступного для всякого внешнего описания. Тогда, возможно, место этого поверхностного «точного» описания займет более глубинное и целостное историческое видение подлинно исторического образа мыслителя и его учения. Только на этом пути сверхисторического рассмотрения можно до известной степени преодолеть ограниченность нашей собственной исторической эпохи.

---

[1] *О тройственной жизни человека, 1620*. Гл. VI. *Другие врата мира, а также рая,* § 48–49 // *Якоб Бёме.* О тройственной жизни человека. СПб., 2007. С. 134. (Уфа, 2011. С. 111–112).

Разумеется, дух прошедшего, который мы предполагаем, приступая к исследованию Якоба Бёме, достигается всегда лишь из духа настоящего. Любая интерпретация – тоже дитя своего времени, особенно при оценке прошлого. Сегодня, несмотря на многочисленные предстоящие и уже свершившиеся научные революции и перевороты, мы все-таки по-прежнему пребываем в как бы раз и навсегда *унаследованной* атмосфере «несомненной научности» так называемых «точных» наук, во главе с математикой, с одной стороны, и полностью дискредитировавших себя «гуманитарных», т.е. сильно политизированных псевдонаучных и полурелигиозных доктрин – с другой.[1]

Говоря о мировой мысли вообще, Бёме *стал* для нас непонятен. Говоря об отечественном научно-философском и теолого-религиозном сознании, он *остался* для нас неизвестен: между обычной исторической известностью его имени и подлинным видением его духовного образа существует стена совершенного незнания его творения. К этому присоединяется довольно путанный стиль его мышления, а также неясность его терминологии, самостоятельно им выработанной, но не доведенной до завершения и потому весьма неудачной в научно-эстетическом отношении. Бёме выражается и в самом деле порою весьма витиевато, если не сказать вычурно, его рассеян-

[1] Трудность настоящего положения дел в духовной сфере такова, что в отечественной философии, вопреки всякой логике развития и изменения, вслед за политическим поворотом конца прошлого века не произошло ровно никакого методологического поворота. Прежний научный идеал «точности» так называемых естественно-математических наук до сих пор еще не исчерпал себя для научного сознания нашей эпохи. Мы еще на пути к методу подлинной *интуиции*, которая только и способна научно преодолеть идеал математической «точности», заместив его идеалом глубокого созерцания, проникающего в сердцевину всего феноменального и разрозненного в этом мире. Сегодня от науки, т.е., в конечном счете от философии и от *истории философии* уже требуется выйти из абстрактного пространства вышеуказанной феноменологии «историчности», в которой она могла позволять себе обходиться с духовными деяниями и личностями как с мертвыми объектами. Сегодня даже в традиционно «точной» математической науке все явственнее и настойчивее пробуждается уже новое «эстетическое» требование, именно – вместо каталогизирующего энциклопедического идеала «точности» – осуществить новый идеал, которому присущи *художественные* черты. Это, в свою очередь, предполагает целостный пересмотр всего прежнего *теле*ологического характера излишне математизированной науки.

ные и образные мысли прямо-таки поражают воображение человека, впервые приступающего к изучению его сочинений. Особенно это чувствуется в первых его печатных неадаптированных изданиях первой трети восемнадцатого столетия, в частности первого полного собрания его сочинений 1730 года, изданного в Амстердаме его последователем *Хансом Георгом Гихтелем (1638–1710).* Множество повторений, недосказанностей и, вследствие этого, противоречий и несоответствий не позволяют сразу понять и говорить о какой-либо «научной» систематичности его учения. Такое мышление действует динамически, подобно динамическому действию *барочного* стиля.

Бёмевское творчество в целом так и следует понимать: как переплетающееся и повторяющееся «барокко» несоответствий и противоречий, «всех этих ангелов, духов и качеств, от которых порою просто голова идет кругом» (Хегель). Такова была первая решающая форма разрыва со средневековым (антикизированным) преданием и традицией *неоклассицизма*. Подобно тому, как барочный стиль, говоря по-бёмевски, «вспенивается» и «дыбится» в камне, а затем «застывает» в барочной переливистой мелодии, так происходит и с мышлением Бёме, противоположным известной бессодержательности мышления Возрождения, отсылающего к Античности. Платоновско-аристотелевские системы схоластики уподоблялись античным храмам. Холодные, ясные, соразмерные до последних деталей, они представляли собою триумф «формально-логической» архитектуры. Вместе с Реформацией в мышлении прорвались новые, иррациональные элементы, которые можно в полном соответствии с исторической правдой назвать специфически *германскими*.

Стилю мышления соответствует и действительность языка. В Средние века ученые писали исключительно на латыни, в то время как государственные деятели и дипломаты употребляли французский, а затем итальянский языки. Лишь мистики и нищенствующие монахи говорили на немецком языке, дабы быть понятными народу. И такое положение немецкий язык имел вплоть до Реформации, когда в Германии в немецком языке начали уже видеть его самостоятельное значение и ценить как таковой. Говорить по-немецки становится уже

предметом известной гордости, от уважения и предпочтения родного языка постепенно рождается и национальное самосознание немецкого народа.

Так и Бёме сознательно говорит по-немецки, порой весьма явственно, в угоду своему национальному чувству, обособляясь от античного влияния латинизированных ученых и теологов посредством своего «*натурального*» немецкого языка. На примере этого отношения Бёме к своему родному языку проясняется также духовное и религиозное изменение, сопровождающее в науке Нового времени изменение ее «научного» языка.

* * *

Две основные немецкие черты присущи *philosophia teutonica* Бёме – *целостность* и *глубина* миросозерцания. Здесь ничего не могло быть почерпнуто из книг, составлено из абстракций или сконструировано по искусным схемам рассудка, но все присуще самому *духу* и его духовной природе. Можно сказать, что здесь ничего не «*сделано*» вообще, но все лишь *живет и действует согласно своим собственным законам.* Все существенные мысли Бёме были рождены и развиты именно из самых сокровенных и оригинальных созерцаний и переживаний самого мыслителя. Бёме постоянно повторяет, что для понимания его философии необходима *целостная картина мира*, доступная лишь духу, истинно «отрекшемуся» от единичных явлений ради «божественной науки» *Целого*. Отрекшемуся таким образом духу открывается тогда «гораздо более, нежели он оставил» в своем отрешении. Ибо в своей воле он обладает и постигает лишь нечто особенное, в отрешении же он вступает в Целое как в основу всего.

«Если человек обратится, выйдет из самости и вступит в волю Божью, то и добро, которое он произвел в самости, освободится от им произведенного зла. У *Исайи* сказано: „*Если будут грехи ваши яко багряное и червленое, но вы обратитесь и сотворите покаяние, то я их как снег и волну обелю*"».[1]

[1] *Об истинном отрешении, 1622.* Гл. I, § 47 // *Якоб Бёме.* Christisophia, или Путь ко Христу. Перевод Александра Лабзина. СПб., 1815.

«Кто хочет произвести нечто совершенное и доброе, о чем бы он мог вечно радоваться, тот должен выйти из самости, т.е. из собственного вожделения, войти в преданность и волю Бога, и действовать *с Богом*… Каждой твари нужно оставаться в том состоянии, в коем Бог ее сотворил, иначе она поступит против воли Божьей и введет себя в мучение. Тварь, сотворенная для тьмы, не терпит муки от тьмы, подобно как ядовитая змея не терпит муки от своего яда, ибо этот яд есть ее жизнь; но ежели она потеряет свой яд и в нее введется что-нибудь доброе, то сие доброе обратится для нее мукой и смертью. Так и зло есть мука и смерть для добра».[1]

Это мистико-германское стремление к связи с Целым – также типичная черта для философии Бёме. Его близкий друг, ученейший человек своего времени, доктор Бальтазар Вальтер первым назвал его на латинский манер *Philosophus Teutonicus*, видимо, чтобы тем самым подчеркнуть основной характер его учения, наиболее соответствующий именно немецкому духу.[2]

Но целое познается только из духа целого, поэтому и учение Бёме всегда следует рассматривать именно из духа всего совокупного мировоззрения, присущего его философии. Тогда любое отдельное событие из его жизни, любое отдельное высказывание из его произведений получат свое верное значение в целостном образе его личности. Насколько было важным для самого Якоба Бёме это Целое, которого он так страст-

[1] *Об истинном отрешении, 1622.* Гл. II, § 1, 6.

[2] Почти всякое мистическое направление того времени уже задолго до Бёме носило название *philosophia teutonica*, поэтому, несомненно, д-р Вальтер назвал своего друга и учителя «немецким философом» именно в этом общепринятом смысле всей тогдашней мистико-теологической «немецкой философии». Хотя в этот «немецкий образ мысли» Якоба Бёме не следует, конечно, привносить излишне преувеличенное трактование его «немецкости» со стороны некоторых его современников и ближайших потомков. С другой стороны, вплоть до середины прошлого XX в. учение Бёме, несмотря на его чисто немецкий постреформационный характер, также пытались связать с теологическими представлениями «эманационирующего Божества» неоплатоников, с античным гностицизмом, равно как и с современным ему магическим и алхимическим тайным учением, даже с еврейским каббалистическим учением, будто бы родственным Бёме особенно в его толковании Ветхого Завета. Из современных исследований с указанными тенденциями см., например: *Weiss, V.* Gnosis bei Jacob Böhme. Zürich, 1955. *Edel, S.* Die individuelle Substanz bei Böhme und Leibniz. Die Kabbala als tertium comparationis für eine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung. Stuttgart, 1995.

но пытался достичь в своем миро- и Богопознании, свидетельствует как раз полнота и страстность его личности, о которой можно говорить как о почти совершенном слиянии в нем ученого и человека. Когда в 25-летнем возрасте, в силу «мистического озарения», Якоб первые испытал этот прорыв духа к Целому, он до сокровеннейшей глубины своего существа проникся *чувством* этого Целого, так что на какое-то время, по его собственному признанию, «*обратился в хаос, в котором словно таилось и пребывало все сущее*». Последующие двенадцать лет ему казалось невозможным выйти из этого «хаоса». Это сперва неразличимое чувство Целого постепенно начало в нем приходить к своему «саморазличению», развиваясь в более устойчивые определения или «качества», как их называет сам Бёме. Наконец, к 1612 году, это еще не совсем ясное и определившееся чувство властно заговорило в нем своим языком, которому Бёме попытался придать также письменное выражение. Именно в своем первом сочинении, в «Авроре», написанной им в 1612 году как бы в едином вдохновенном порыве, Бёме возвестил о рождении нового первоначала мировой философии, рожденной из мистического слияния с Богом в духе самой познающей *теогонической* души, вместе со своим познанием переживающей это единение с Целым и пытающейся его описать. Оттого стиль этого первенца «тевтонского философа» с самого начала резко и принципиально отличен от всей предшествующей и последующей западноевропейской философии.

«*Я вынашивал это двенадцать лет и ощущал в себе как некое томление духа, которое наконец проявилось во мне словно ливень, который если уж польет, так польет! Так было и у меня*».

Тевтонский философ словно не мог абстрагироваться от своего «предмета исследования», сделаться ему чуждым, чтобы «объективно» описать его «актуальность» и «степень разработанности темы» другими исследователями. Но дело в том, что *тогда* других исследователей еще *не было* на этом новом пути. По этой причине «понятийное разъяснение» в современном смысле, или «научная система», никогда не было основопо-

лагающим фактором его философии, но лишь отчасти присуще форме последующего «описания» им своих мыслей, прорвавшихся откуда-то изнутри «*словно ливень*».

* * *

Какая противоположность всей традиционной учености проявляется при этом, видно особенно хорошо на примере сравнения с философией *Рене Декарта (1596–1650)*. Хотя Декарт также был реформатором и решительным противником формальной схоластической учености, однако он жил и формировался как мыслитель в иезуитской среде католической схоластики, и мы знаем, как тяжело и порой невозможно изжить те догмы и особенно те формы и образы нашего мышления, которые с юных лет внушают нам наши учителя. Так и Декарт, как и вся последующая европейская картезианско-спинозовская философия, по сути выступают наиболее яркой противоположностью «метода» философствования Якоба Бёме и отчасти также всего последующего немецкого идеализма. Без понимания этой высшей противоположности Бёме картезианской философии как наиболее представительному направлению западноевропейского мышления второй половины XVII века, пожалуй, невозможно верно понять то влияние, которое бёмевская философия имела на становление и развитие всей дальнейшей немецкой философии Лейбница, Канта, Якоби, Хамана, Отингера, Фихте, Шлейермахера, Баадера, Шеллинга и Хегеля и тем самым для всего философского умонастроения в Германии конца XIX – первой трети XX века.

И в нашей отечественной, так называемой «гуманитарной» науке, пока мы будем следовать еще с советских времен (приблизительно с 40-х гг. прошлого столетия) укоренившемуся штампу, превратившемуся со временем в историко-философский предрассудок, будто начало «новой философии» для всей Европы исходит от Фрэнсиса Бэкона, с одной стороны, и Рене Декарта – с другой, и после этого игнорировать собственно «тевтонскую философию», как равноправную, а по отношению ко всему последующему развитию «новейшей философии» немецкого идеализма даже наиболее значи-

мую линию европейской мысли, то мы вместе с подобным игнорированием оставим для себя до конца неведомыми также и самых выдающихся немецких мыслителей в их подлинно самобытном и национальном своеобразии. Для верного понимания немецкой линии развития европейской философии следует усвоить также и то, что сам *де Карт* (как порой произносил его имя Шеллинг) был представителем прежде всего французского народа, *«race française»*, по выражению известных французских исследователей его творчества.[1]

* * *

Что же принципиально отличает картезианскую философию от почти современной ей «тевтонской философии» Якоба Бёме?

Чтобы правильно ответить на этот вопрос, попытаемся сперва дать краткую характеристику основных положений учения Ренэ Декарта.

Прежде всего, у Декарта, в отличие от Якоба Бёме, с самого начала бросается в глаза отсутствие какого-либо основополагающего религиозного переживания и, как следствие, метафизического убеждения в необходимости целостности вообще. Напротив, картезианская философия как бы происходит из двух совершенно отдельных и независимых истоков, которые сливаются между собой лишь приблизительно к 1630 году. Это изначальное раздвоение первоначала в философии Декарта явилось основным и решающим фактором неспособности для всего последующего картезианства мыслить в духе единого целого всей своей философии, лишенной уже при своем рождении единого Первоначала. Конечно, единство первого Принципа в системе Декарта присутствует, особенно после 1630 года, иначе бы он просто не был философом, но оно у него всегда выступает как некое искусственно созданное построение, лишенное единого фундамента и органической целостности. Такое построение неизбежно должно было дой-

[1] Например, таких как *Ипполит Тэн* (1828–1893), *Этьен Жильсон* (1884–1978), *Анри Гуйе* (1898–1994). Этот чисто французский рациональный характер картезианской философии совершенно упускается из виду нашими отечественными историками философии.

ти в лучшем случае лишь до строго регламентированной методики исследования, направленной исключительно на *объекты* и их определения.

Интересно, что у раннего Декарта метафизические и физические рассуждения также совершенно оторваны друг от друга и развиваются своим путем, как две совершенно независимые друг от друга параллельные линии. Точка объединения была им впоследствии найдена в допущении «сотворимости», а следовательно, простой «непрерывности» всех так называемых «вечных истин», равно как и всех истинных («математических») положений. Тем самым метафизическое учение о Боге было соединено с математическим естествознанием таким образом, что это естествознание должно было оправдать свою собственную ценность и состоятельность из метафизики учения о Боге, а не наоборот (как это было принято в так называемом «научном атеизме» двадцатого столетия). В дальнейшем, разумеется, эти основания Декарта были весьма поверхностно интерпретированы не только «пролетарской» философией марксизма-ленинизма, но и самими последователями философа.

* * *

Об этом хорошо говорит Куно Фишер в своей подробной биографии и библиографии сочинений Декарта:

«Декарт боится не только противников, но и школы, которая могла бы примкнуть к нему и исказить его творение; он хорошо знал, что делали школы каждой эпохи из их создателей и уже заранее остерегался „картезианцев". Он открыто предупреждает потомство, чтобы оно не считало картезианством ничего, кроме того, что написано им самим. Самыми вредными являются именно те ученики, которые не только повторяют, но хотят разъяснить учителя, дополнить его и знать более, чем он сам. Они подобны плющу, который поднимается не выше деревьев, его поддерживающих, и даже часто, достигнув вершины их, спускается вниз; мне кажется, что, подобно ему, идет вниз, т.е. спускается ниже уровня простого невежества тот сорт учеников, который не довольствуется взглядами учителя, а приписывает ему все, что только возможно, – разрешение многих проблем, о которых он ничего не говорил и, быть может, никогда не думал. Эти люди довольствуются темными понятиями, имея которые можно очень удобно философствовать, очень смело говорить и бесконечно спорить; они кажутся мне слепцами, которые хотят без ущерба для себя бороться со зрячим и для этой

цели сходят в самую глубь совсем темного подвала; они должны радоваться тому, что я не издаю свои „Начала (Principia) философии" (1644), потому что они настолько просты и очевидны, что, сделай я это, я, так сказать, открыл бы окна и напустил бы света в тот подвал, куда они спустились для того, чтобы драться».[1]

Декарт с самого начала стремится к построению философии, которая могла бы доказать бытие абсолютно свободного и безусловно всемогущего Бога и тем самым метафизически оправдать религиозную веру, вообще характерную для французского церковно-политического абсолютизма того времени. Однако, с другой стороны, он стремится также к обоснованию тех основоположений, которые легли впоследствии в основание современной физики, из которой благодаря ему окончательно изгоняются так называемые целевые причины (causae finalis), так что становится возможным судить о происхождении природы и обо всем происходящем в природе уже чисто механистически, исходя лишь из действующих причин (causae efficientes) и исключительно на основании точно-математического расчета, не прибегая к какой-либо телеологии, т.е. без метафизического понятия *цели*. Такова была вся *scientia nova*, начиная уже с *Галилео Галилея (1564–1642).*

Первое знакомство Декарта с метафизикой произошло в иезуитской школе в форме строгого томизма. *Фома Аквинский (1225–1274)* был, таким образом, первым учителем французского мыслителя. Согласно этому учению, всякое метафизическое мышление, соединимое с верой, должно было приводить к аристотелевской телеологии и к почитанию дискурсивного метода рассмотрения. И хотя всякое мистическое или даже просто интуитивное созерцание здесь не ценились, тем не менее, согласно этому иезуитскому пониманию, подлинная метафизика должна была все же состоять, по-видимому, в полной противоположности ко всякому механистическому и математическому естествознанию. Иезуиты прекрасно понимали, что строго проведенное механистическое постижение природы приводит метафизические выводы подобной физики

[1] *Книга I. Жизнь и сочинения Декарта* // *Фишер, К.* Декарт. СПб., 1994. С. 233.

лишь к атеизму. Таким образом, с юных лет Декарт, по-видимому, стремился соединить абстрактно принятые предпосылки господствующей философии с современным пониманием естествознания, преодолеть метафизически-теологическое воззрение, с одной стороны, и механистически-атеистическое рассмотрение природы – с другой, дабы в преодолении этих односторонностей построить новую философию, в которой телеологически-свободная метафизика была бы соединима с механистическим и *не* атеистическим естествознанием.[1]

* * *

Только теперь становится возможным окончательно отделить протяженный мир (res extensae) от мыслимого мира (res cogitantes) и трактовать мир протяженных вещей чисто механистически, т.е. без какого-либо допущения целевых причин. С другой стороны, именно вследствие математического метода и употребляемых при этом «врожденных идей» познание телесного мира лишь прочнее укореняется в учении о Боге, так что всякое атеистическое естествознание оказывается тем противоречивее, чем более оно пользуется математическим вспомо-

[1] Подробнее см.: *Куно Фишер*. Декарт, его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1994. В главе «о вторичном пребывании Декарта в Париже» с 1621 по 1628 г. Фишер, говоря об Ораториуме и его учителях, замечает, что здесь Декарт приходит к убеждению, что «всякая истина может быть открыта только при помощи *методического* мышления и должна выдержать испытание им. На *кардинала Берюлля* все это произвело величайшее впечатление». Действительно, подкрепление этому новому целостному воззрению Декарт получил около 1628 г. именно в Ораториуме, благодаря кардиналу *Пьеру де Берюллю* (1575–1629) и его ученику *Гилему Гибиофу* (1585–1650). Пример ораторианцев показал молодому Декарту возможность не традиционно-иезуитской томистско-аристотелевской метафизики, но метафизики, построенной на началах учения Августина и неоплатоников, т.е. такой метафизики, которая, с одной стороны, допускала бы резкое разделение телесного и душевного мира, а с другой стороны, делала бы возможным признание «врожденных», т.е. от Бога происходящих идей, не полагая при этом эти идеи в самой природе в качестве имманентных целевых причин. Берюлль, продолжает Фишер, «признал в Декарте ум, прокладывающий новые пути и призванный к реформированию философии, признал в нем реформатора науки, который мог бы ***быть для Франции тем же, чем был Бэкон для Англии***; в одной приватной беседе ***он его буквально обязывал написать и издать сочинение о своем методе.*** Внушение такого человека должно было укрепить философа в созревшем уже намерении с этого времени всецело посвятить жизнь изложению своего труда». (Там же. С. 198).

гательным средством. Лишь из установления этого положения происходит собственно картезианство. Дальнейшее образование «картезианского метода», доказательство бытия Бога, учение о суждении, теория материи и т.д. – все это нуждалось лишь в постепенном расширении рамок, установленных зимой 1629/1630 года, чтобы уже окончательно создать «картезианскую философию», какой она нам известна. Но каким бы завершенным ни выглядел конечный результат, именно позднейшее построение философии Декарта, составленное в строгом порядке, оказывается, тем не менее, лишь искусственно сконструированным целым. Вместо органически развитого Целого, рожденного из единого основоположения и религиозного убеждения, получилась весьма компромиссная конструкция, получившая впоследствии наименование «жизненной мудрости». И здесь уже угадывается последующее основание коренного отличия стиля блестящего, но все же поверхностного остроумия великого француза Декарта от изначальной органической глубины и «темноты» нового немецкого мышления Якоба Бёме.

* * *

Теологические мысли, которые Декарт встречает в Ораториуме и позднее преобразует для собственного применения, приводят как бы под одно русло его разделенные до этого метафизические и физические воззрения. Однако теологическая конструкция настолько слабо связана с основным характером мышления Декарта, что оказывается по-существу внешней. Декарт почти не упоминает об этой теологической составляющей своей философии в тексте своего главного сочинения – «Начала философии» (1644). Даже то, что он подробно разъясняет в своем учении о Боге (например, в своих «Размышлениях о методе», 1637), не вполне согласуется с общим характером его системы.

Куно Фишер верно указал на существо проблемы само- и Богодостоверности у Декарта:

«Положение „Deus cogitatur, ergo Deus est" должно стать столь же достоверным, как и положение „cogito ergo sum". Метод требует дедуктивного соединения истин, поэтому между обоими этими положениями должна существовать ясная непосредственная связь, и так как по-

ложение „cogito" незыблемо, то его следует понимать как основание положения „Deus cogitatur". Наше представление о Боге необходимо, если оно непосредственно заключено в представлении о нашем собственном мыслящем бытии и дано нам через него, если наше самосознание и Богосознание образуют две стороны одного и того же созерцания, которые относятся друг к другу совершенно так же, как правое и левое, вверх и вниз. Эта связь между „cogito" и „Deus cogitatur", между самодостоверностью и Богодостоверностью является подлежащим доказательству и освещению пунктом, без которого учение Декарта останется непонятым.

Нельзя, как это обыкновенно происходит, понимать и излагать это учение так, что оно *сначала обещает метод*, затем не сдерживает своего обещания, а делает ***скачок*** *от принципа самодостоверности к принципу причинности* и далее *к онтологическому доказательству бытия Бога*, из существа Бога выводит некоторые его свойства, в том числе и истинность, и затем смело переходит к познанию вещей.

Если бы с развитием идей Декарта дело обстояло так, то в нем не заключалось бы никакого методического прогресса и имело бы полную силу возражение Эпистемона, что с положением самодостоверности не тронешься с места: „В самом деле, прекрасное познание! Вы обладаете методом, который позволяет все подвергнуть сомнению для того, чтобы не оступиться, и поэтому топчетесь на одном месте, не делая ни одного шага вперед!". Эпистемон говорит то, что влагает ему в уста Декарт! Философ знал это возражение.

Чтобы открыть методическую эволюцию мысли от самодостоверности до Богодостоверности, нужно положение первой – „cogito" или „sum cogitans" – понимать именно в том смысле, какой имеет в виду философ. Потребность в истине требует самоанализа, приводящего к выводу, что мы действительно обманываемся в столь многих случаях – а потому возможно, что и постоянно, – что не имеем основания считать какое-либо из наших воззрений истинным, а, напротив, находимся в состоянии сплошной неуверенности и совершенно лишены истины. На этом самопознании основывается то всеобъемлющее сомнение, которое допускает возможность обмана во всех без исключения случаях и ясно познает, что нам недостает истины. Картезианское сомнение есть не что иное, как достоверность этого недостатка, этого нашего сплошного интеллектуального несовершенства. В одном и том же акте сомнение открывает нам и нашу мыслящую природу, и нашу несовершенную интеллигенцию. Не напрасно „cogito ergo sum" следует непосредственно из „de omnibus dubito".

Существо, бытие которого мне непосредственно явствует, – это я сам; существо, в обладании которого истиной я всецело сомневаюсь, относительно умственного превосходства которого я совершенно заблуждаюсь, тоже я сам. Кто в картезианском „cogito", в этом самодостоверном выражении собственного мышления, не усматривает вместе

с тем (что относится к настоящему состоянию мышления) признания своей полной интеллектуальной нищеты, тот не понимает, каков смысл упомянутого положения, и не знает ни его темы, ни его происхождения. Самодостоверность собственного мыслящего бытия проистекает из сомнения и проникнута убеждением в том, что наше мышление лишено познания, не обладает истиной и несовершенно.

Познать собственное несовершенство – значит стремиться к совершенству и потому представлять его. Идея совершенства поэтому необходимо и непосредственно связана с актом, который удостоверяет нас в нашем несовершенстве, и даже заключена в нем. Именно в этом состоит глубокая и теперь очевидная связь между картезианским „*cogito*" и „*Deus cogitatur*"».[1]

* * *

Мысль о Боге в дальнейшем не играет у Декарта вообще никакой роли, особенно после того, как, благодаря «божественной правдивости», им было найдено прибежище для доверия нашим ясным и очевидным познаниям, особенно для уполномочия нашего восприятия телесного мира. Перефразируя известный афоризм современника Бёме и возвестителя новой *эмпирической* философии *Фрэнсиса Бэкона (1561–1626)*[2], можно сказать, что картезианская философия в дальнейшем своем развитии словно удаляется от Бога, а не приближается к Нему. Вследствие этого религиозный пыл ораторианцев со временем у Декарта исчезает. Он уже нигде в своих сочинениях не приходит к настоящему «переживанию» действительности Бога, упоминая лишь об «идее Бога», которая имеет у него рассудочный смысл (или «понятие») абстрактного тождества. То же самое относится к его «доказательствам существования Бога», которые представляют собой чисто рассудочные рассуждения, не имеющие отношения ни к внутреннему религиозному пробуждению, ни к «отрешению от себялюбивой и своевольной самости», ни к «истинному самопреданию» всей души Богу. В этом принципиально различном отношении к своей *религии* и к своей *вере* немецких и французских гениев XVII столетия также можно усмотреть ту глу-

[1] *Куно Фишер*. Декарт, его жизнь, сочинения и учение. С. 341–343.

[2] «Поверхностное изучение философии, – говорит Бэкон, – *удаляет* от Бога; в то время как глубокое ее изучение *приближает* к Нему».

бокую противоположность между *французским* и *немецким* мышлением, которая выступила в философии конца XVIII – середины XIX века.[1]

И не только Декарт, но даже и религиозные убеждения ораторианцев совершенно иного рода, чем «переживание» реальности Бога у Якоба Бёме.[2] Во французской школе ораторианцев речь идет всегда лишь о том, что Лютер называл «*теологией прославления*» (*theologia gloriae*), которую он считал неприемлемым послаблением религиозной веры и жизненной борьбы. Хотя Декарт почти совершенно секуляризировал религиозное мышление своих ораторианских учителей, предав забвению именно их «теоцентризм», приписав мысли о Боге лишь преходящее значение при обосновании системы и избрав методическим исходным пунктом своего рассмотрения именно положение *cogito* («я мыслю»), следовательно, положив началом своей философии как раз «*антропоцентризм*» (который, конечно, у него еще не опускался до такого вульгарного эмпиризма, как в современной «антропологии»), а не «*теоцентризм*».

Лишь романско-католическая, преимущественно иезуитская *theologia gloriae*, а не немецко-лютеранская *theologia crucis*

---

[1] Также и у *Йоханнеса Кеплера (1571–1630)* все *созерцание Природы* совершенно иного рода, нежели у Декарта. Все «научное» созерцание Кеплера рождается прежде всего из глубины его религиозной *веры*. Благодаря такому созерцанию «естества», человек, согласно Кеплеру, должен *естественно* приходить к Богу.

[2] Кардинал *Пьер де Беруль (1575–1629)* жил почти в те же годы, что и *Якоб Бёме (1575–1624)*. Об обоих учениях также говорят обычно как о «мистике». Оба требуют религиозного «самозабвения». Только Якоб Бёме говорит об этом как об «отречении», а Беруль как о «совершенном забвении самого себя и всего существующего» (parfait oubli de moi-même et de tous êtats). Но именно это требование Беруля *отвращения* или *отказа* также от своих собственных переживаний показывает, что ораторианский «теоцентризм» есть нечто совершенно иное, нежели «набожность» Якоба Бёме. Немецкий мыслитель требует предварительного «отречения» именно как глубокого переживания собственных потрясений, борьбы со страхом, нуждой и отчаянием. Лишь из такой муки в нас порождается «великая жизнь»; ибо, как говорил уже молодой Лютер в «Гейдельбергском диспуте» (1518), к Богу нет прямого доступа, открытого чрез познание Его дел **(manifestus ex operibus)**, но только через познание того, что сокрыто в Его страданиях **(absconditus in passionibus)**. Согласно Якобу Бёме, лишь во внутреннем переживании человека «при шторме и непогоде, при позоре и насмешках» возрождается та форма души, которую Лютер утверждал как «*теологию Креста*» (theologia crucis).

могла подвергнуться подобной секуляризации именно в картезианской философии. Этот контраст выразил и сам Бёме (имея в виду, разумеется, не Декарта и не ораторианцев, с которыми не был знаком в силу исторических условий):

«Дух должен быть испытан Крестом и печалью, – говорит он исповеднически в своей Aurora, – *и я не имел недостатка в телесных нападениях, но всегда принужден был находиться в борьбе»*.[1]

Лишь проникнув до этой глубины религиозно-метафизического различия веры и убеждения, можно понять коренное отличие *philosophia teutonica*. Из этого же отличия можно объяснить и «тевтонского философа» Якоба Бёме, не останавливая слишком пристального внимания на отдельных мыслях и положениях его «тевтонской философии», основывающейся на лютеранской *theologia crucis* – «*теологии Креста*».

[1] *Aurora, 1612.* Глава XXV. *О всем теле рождения звезд, то есть, вся астрология, или все тело сего мира,* § 8 // *Якоб Бёме.* Aurora, или Утренняя заря в восхождении / Пер. Алексея Петровского. М.: Мусагет, 1914. *С.* 371.

A
Учение о триедином Боге, природе и человеке

I
«Лесные врата» в тевтонскую мудрость

Немецкий автор, *Якоб Бёме,* живший два столетия назад и который рассматривался современниками как самый выдающийся из всех философов, чьи труды были обращены к Божественному, оставил в многочисленных сочинениях (приблизительно в тридцати различных трактатах) наиболее удивительные и исключительные открытия касательно нашей первоначальной природы; источника зла; сущности и законов Иного; происхождения бремени; того, что он называет семью «колесами» или силами природы; происхождения воды; природы преступления ангелов тьмы; того же касательно человека; о способе принятия Вечной Любовью, для восстановления человека в его правах; и т.д.

Думаю, что окажу читателю услугу, посоветовав ему ознакомиться с этим автором; порекомендовав ему, однако, вооружиться терпением и отвагой, чтобы не отторгать его из-за необычной формы его работ; из-за чрезвычайно малопонятной природы предметов, к которым он обращается; и из-за сложности, которую автор (по его же собственным признаниям) испытывал, выражая свои идеи, по той причине, что многие из рассматриваемых вопросов не имеют сходных названий в наших обыкновенных языках.

Кроме того, немецкий автор, *Якоб Бёме,* чьи первые две книги я перевел, «*Aurora*» *(1612)* и «*О трех Началах Божественного Существа*» *(1619),* дополнит все недостающее в моем изложении.

Луи Клод де Сен-Мартен,
«Руководство для Духовного человека»

* * *

Приступая впервые к изучению *philosophia teutonica* Якоба Бёме, мы испытываем, по выражению Хегеля, «странное чувство», граничащее порою с недоумением.

«Нужно быть хорошо знакомым с его идеями, чтобы отыскать истину в этом в высшей степени запутанном способе изложения».[1]

Стиль мышления Якоба Бёме, его идея родного «натурального» языка представляют собой в европейской философии Нового времени первый серьезный вызов дискурсивному картезианско-рассудочному мышлению, вполне осознанный и состоявшийся лишь в дальнейшем развитии немецкого идеализма.

1
От *lingua teutonica* к *lingua naturae*

К трудности изучения «тевтонской философии» Якоба Бёме добавляется еще темное изложение его особого *тевтонского языка*, формируя который он отчасти заимствует материал из старой средневековой немецкой (традиционно-*латиноязычной*) мистики, отчасти же выступает автором новых, едва постижимых слов и словосочетаний, необходимых для выражения совершенно неведомых до тех пор глубочайших мыслей и созерцаний, и потому то, что он должен был познать и возвестить, слишком не соответствовало ни одному из известных до тех пор способов изложения. Ни в предшествующей немецкой мистике Учителя Экхарта, Сузо и Таулера, ни в творениях «чудодейственного врачевателя» Парацельса, ни в новой лютеранско-реформационной мистике Вейгеля, ни тем более в современной ему церковно-протестантской теологии, к тому времени уже окончательно закосневшей в клерикальных неподвижных формах псевдолютеранской ортодоксии, – нигде Бёме не встретил достаточно эластичной языковой формы для своего живого душевного опыта и духовного познания. По этой причине он и заимствовал средства своего языка, а также некоторые формы своих построений у своих именитых предшественников. Поскольку же этого было недостаточно (ибо он заимствовал вовсе не ради выдачи чужих

[1] *Хегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Берлин, 1821. // См.: *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. Том 3. СПб., 1994. Часть третья. Новая философия. Якоб Бёме (с. 294–316). С. 297.

мыслей за свои, но ради лучшего изложения *своих* мыслей), то он посчитал возможным использовать действительность как понятие, взяв ее также из всех других областей, которые только входили в интересы науки того времени. Так что душевные состояния соединяются у него зачастую с алхимической символикой (signatura rerum), библейское содержание – с астрономическими теориями, а встречающееся порой «понятийное» мышление почти всегда облекается и даже переходит в раннехристианские образы Ветхого и Нового Заветов.

Таким образом, после первого знакомства *lingua teutonica* Якоба Бёме представляется скорее некоей внутренней способностью его «светло-огненного» духа, пытающегося все охватить и осветить в темной бездонной глубине его тевтонского созерцания, успевающего выразить и сотворить себя лишь в произвольно комбинированном *смешении* внешне на первый взгляд совершенно не связанных между собой областей. Порою может показаться, что исследователю его писаний нужно как будто уже заранее «обладать» органом всеобщей систематической мысли, чтобы, углубляясь в его мистические построения, среди всех этих неясностей и «смешений» действительно обнаружить положения той ясности духа и той достоверности познания, которые так привычны для современного картезиански-рационалистического мышления. Но при таком подходе можно упустить нечто существенное и изначальное, о которых постоянно напоминает Philosophus Teutonicus. Ибо, несмотря на это кажущееся преодоление «темноты» и «неясности», после некоторого отступления и мыслительной паузы, сделанной в отрыве от мира его образного мышления, со временем опять обнаруживаешь, что эти «темные» представления и «неясные» образы в дальнейшем уже не пускают «сквозь узкие врата» к подлинной глубине его спекулятивной мысли; лишь окунаясь снова и снова в эфирный дух бёмевских представлений, по возможности полностью отрешившись от привычных законов ясного и линейного латино-романского мышления ради северо-германской ночной глубины, спустя некоторое время начинаешь обнаруживать исключительно внутреннее откровение Вечной Мудрости, и то, что в этом «смешении» ка-

залось сперва столь чуждым и разнородным, удивительным образом служит в конечном итоге для прояснения нового оригинального содержания. Нужно только стараться вместе со словами бёмевского языка удерживать также и свои собственные созерцания и *«созвучия»,* о которых он говорит, и если это удается, то невольно поражаешься ясно созерцаемой бездонной глубине «Ока Божьего», созерцать которое уже не мешают никакие недостатки «варварского» литературного стиля и словообразования. И как почти всегда бывает в немецкой философии раннего Нового времени, на помощь внешнему рассудочному пониманию приходит религиозное чувство:

«Итак, поймите нас верно: мы не принимаем в Причастии другого творения с новой душой, нет! Мы принимаем только *Тело Христово* (наполняющее небо) *в нашу душу*, которая уже изначально есть вечное творение: душа вкушает Плоть Христову и пьет Кровь Его, которая наполняет небо, и из того, что душа принимает и вкушает, произрастает ее *тело*. В этом теле душа пребывает *в руце Божией,* и с этим телом она может в конце мира без боли пройти сквозь огонь гнева Божия! И подобно тому как этот огонь не касается Христа в Троице, так не коснется он и нас, ибо огонь укрощается Божией и нашей кротостью, и превращается в нас в восходящее желание *любви*, так что наш огонь и горение в нас суть одно желание любви, ибо огонь становится сиянием Величия Божия! И, таким образом, мы пребываем в Боге и есть чада Божии, аллилуйя, аллилуйя, аллилуйя!».[1]

Ибо в основе тевтонского языка Якоба Бёме лежит внутренний опыт познания и развития в «Университете» своей собственной глубокой Души, собственного великого Я, преодолевшего ограниченный и конечный горизонт окружающего современного мира: *живая история его отношения к Богу,* описанная им как «*внутрибожественное кипение*». И состояния, тесно примыкающие к этому внутрибожественному и одновременно его собственному душевному процессу, повсюду – «во всех вещах, в дереве, камнях, земле и стихиях, равно

[1] *О тройственной жизни человека, 1620.* Гл. XIII. *О предостойных заветах Христовых,* § 23 // *Якоб Бёме.* О тройственной жизни человека. СПб., 2007: С. 299–300. (Уфа, 2011. С. 247–248.)

как и в человеке»[1] – имеют свои соответствия, которые Бёме называет *качествами (Qualitäten)*.

«Качество, – говорит он, – есть *подвижность*, течение или *побуждение* всякой вещи».[2]

Более того, качества присущи прежде всего и самому *Богу*. Ибо Бог-Отец, согласно Бёме, вовсе не сидит где-нибудь «на небе» и не шествует «над небом», будто Солнце, механически описывающее над землею свой круг. Нет, Бог-Отец есть вечный живой процесс *порождения* и *постижения Самого Себя*, и поэтому в Себе Он испытывает *Муку (Qual),* подобную той, которая сопровождает вообще всякое рождение в этом мире, изначально *проистекающее* из вечного Рождества, которое Бёме также называет «*становлением качеств*» (in*qual*iren), отождествляя, таким образом, значение слов *Qual* (мука), *Quelle* (источник) и *Qualität* (качество).

«В общем Бёме, – замечает Хегель в своих лекциях 1821 года, – поскольку *Бог для него есть ВСЁ*, боролся за то, чтобы понимать *отрицательное начало*, зло, дьявола – *в Боге* и *из Бога*, за то, чтобы понимать Бога как *Абсолютное Существо*; эта борьба создает весь характер его сочинений и служит источником муки для его духа».[3]

Отсюда вытекает необходимость особенного душевного настроя при чтении бёмевских сочинений, при котором их понимание и усвоение достижимо уже с ранней юности, когда свежая мысль еще не загнана в тиски логических формул вышеупомянутого западноевропейского рационализма.[4] Разуме-

[1] *Aurora, 1612.* Гл. XIX. *О сотворенном небе и об образе земли и воды, а также о свете и тьме,* § 6 // *Якоб Бёме.* Aurora, или Утренняя заря в восхождении. М., 1914. С. 271.

[2] *Aurora, 1612.* Гл. I. *Об исследовании Божественного Существа в природе,* § 3 и сл. // *Якоб Бёме.* Aurora, или Утренняя заря в восхождении. С. 25.

[3] *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии. Том 3. С. 299.

[4] Но все же, наверное, этот настрой более соответствует зрелому возрасту, когда, разочаровавшись в повсеместно господствующем в науке дискурсивном методе, наше безусловное Я отказывается мыслить внешнюю реальность этого мира как последнюю стадию нашего изначального и непреходящего бытия, когда Божественное как чистая мысль становится единственной и подлинной *разумной действительностью* всего существующего в природе и в духе.

ется, здесь многое зависит от индивидуальных особенностей и талантов духовных учеников и последователей тевтонского философа, но, при соответствующем настрое, духовная встреча с идеей вечной Мудрости – *Софией* – обязательно состоится *на его языке* даже в русском переводе. Ибо при соприкосновении со столь мощным духом, при благородном «инфицировании» и перетекании (Inqualieren) его «интонирующих» качеств (Qualitäten) в собственный дух в сознание проникают уже не просто «слова», но воплощается дремлющее в нашей собственной глубине творческое и живое *интеллектуальное Созерцание*, открываемое из «центра» вечной глубины божественной Бездны. И тогда наш слух уловит прежде неслыханные «звучания» и «тона», чтобы через них слиться со всеми «семью источными духами» (Quellgeister) самого Божества.

«Ибо пойми только в точности свой материнский язык, – говорит Бёме, – ты найдешь в нем такое же глубокое основание, как и в еврейском или латинском, хотя ученые и кичатся ими, как безумные девы; это ничего не значит, наука их ныне на склоне. Дух свидетельствует, что еще прежде, чем настанет конец, иной мирянин будет больше знать и разуметь, нежели знают ныне умнейшие ученые: ибо врата небес отверзаются; и кто не будет лишь сам ослеплять себя, тот поистине увидит их».[1]

Неслыханное прежде заявление в ученом мире раннего Нового времени!

По существу, здесь поставлен под сомнение весь традиционно принимаемый научный авторитет и исключительность «ученого сословия» в сфере познания и мудрости, поскольку объявляется, что посредством углубления в свой родной язык человеку могут раскрыться те тайные до сих пор отношения Бога к миру и человеку, которые стремится познать «всякий ученый и ищущий ум». Это высказывание Бёме указывает также на решительный поворот в сфере науки на пути познания: отныне выдвигаются вперед не «академические» книжные ученые, не эти скучные «заслуженные» профессора, профессиональные толкователи чужой мудрости, но всякий искренний ум, даже ум «непосвященного», но искренне стремя-

[1] *Aurora, 1612.* Гл. VIII, § 73 // *Якоб Бёме.* Aurora, или Утренняя заря в восхождении. С. 99.

щегося познать истину человека! Этому верующему сердцем человеку и посвящена вся «Aurora, или Утренняя заря в восхождении». Не случайно Бёме все время повторяет, что он философствует лишь для «простых», т.е. *чистых сердцем и волей* читателей. Пожалуй, можно вообще утверждать, что, несмотря на поразительные результаты своих наблюдений за человеком и природой как за *«творением» Бога,* Бёме в своей «Авроре» выступает собственно не исследователем природы, не «астрологом», но его интерес основан, прежде всего, на *теологическом* аспекте употребляемого им немецкого – «материнского» – языка, обращенного к простой субстанции едва раскрепощенной народной души своих соотечественников. Только намерение раскрыть и показать всему христианству Божественное Триединое Праоснование Вселенной определяет основное направление его духовных исканий.

2
Парацельс. *Liber scripturae и liber naturae*

Первым непосредственным проявлением Бога для Бёме является Его Творение, т.е. *природа (Natur)*. Творение есть *воплощение* Бога. Стало быть, Бог *открывается* в своем творении.

«Бог есть Единое и Основа всего, – говорит Бёме в сочинении *„О выборе милости“ (1623),* – Око всех существ, причина всякой эссенции».[1]

Святая жизнь Бога не открылась бы без природы, будучи в вечной тишине. Тем не менее

«природа есть лишь орудие тихой Вечности, которым она формирует, созидает и разрушает, и постигает в этом себя в Царствии Радости».[2]

---

[1] *О выборе милости,* или *О воле Божьей над людьми, 1623.* Гл. II. *О Праистоке вечно изрекаемого Слова Божья, и об Откровении Божьей Силы, т.е. о природе и качестве,* § 3 ff. // *Jakob Böhme.* De Electione Gratiae, oder Von der Gnadenwahl, oder dem Willen Gottes über die Menschen, 1623. Cap. II, § 3 ff.

[2] *О выборе милости, 1623.* Гл. II, § 17 // *Jakob Böhme.* Vom Gnadenwahl, 1623. Cap. II, § 17.

Если Бог в творении открывается, то познание этого творения исходит от человека, поскольку именно человек представляет завершение и «крону» в Книге Природы (liber naturae). В Библии это имеет свое основание в том, что человек был создан «по образу и подобию Бога».[1] Поэтому подлинный ***оригинал*** Книги Божьей, согласно Бёме, пребывает в самом человеке. Книга, говорит Бёме, в которой пребывают все тайны, «Книга Существа всех существ», это – сам Человек. Ведь Человек есть «Образ Бога», стало быть, в нем самом пребывает и *Великое Таинство*. Только *Откровение* принадлежит «Духу Божьему».[2] Поскольку природа дает человеку возможность (с помощью Духа) проникнуть в тайны Божьи, постольку Книга Свящ. Писания (liber scripturae, собственно *Библия*) восполняется Книгой Природы (liber naturae). Таково, выражаясь языком Канта, отношение Бёме к исходным предпосылкам и «источнику познания».

Эту исходную позицию подготовил для цельной системы теологии, философии, естествознания и алхимии Бёме прежде всего *Теофраст Парацельс (1493–1541)*, развивший также в значительной мере учение о сигнатуре всех вещей и первый проложивший путь к «натуральному языку».

Бог, согласно учению о сигнатуре, точно так же как и природа, стремится к Самооткровению. Природа пребывает в непрерывном развитии, она охвачена многочисленными динамическими силами, в сигнатуре которых она уже представля-

---

[1] *Первая книга Моисея* (т.е. Бытия [*Genesis, Становления*]), 27.

[2] Эта мысль проникает все произведение Якоба Бёме *Mysterium magnum, 1623.* Вообще для всей средневековой немецкой мистики также и до Бёме было свойственно отношение к сердцу и душе человека, как к тому месту, в котором происходит встреча с Духом и Существом Божьим. Сердце, говорил, в частности *Себастиан Франк (1499–1542),* есть то место, где происходит воздействие Духа («вдохновение», inspiration), благодаря которому можно достичь истины без обращения к книжной учености. «Сердце верующего, – говорит Франк в своих *Paradoxa (1534),* – есть живая типография Святого Духа и существенная библиотека, в которой находятся все книги и Библия и в которой пишутся и издаются все истинные книги». Это – типичный для немецкой средневековой и реформационной мистики путь внутрь, поскольку он означает своеобразную «интронизацию» души как Книги, в которой записаны все тайны и которая по существу равна всем библиотекам. Таков был духовный климат в северной части Европы, в котором начали ценить уже не просто абстрактный «разум» или «рассудок» («raison»), но единое сочетание духа, души и сердца.

ет как бы потенциал истолкования своей божественной сущности. Это очевидно в самом Творении, как его дает Книга Бытия, где Творение есть «изречение Бога», т.е. *Глагол*, или *Язык Бога*. Сигнатуры, согласно Парацельсу, следует рассматривать как «знаки природы», т.е. по существу как *знаки языка*. Согласно такому теологическому воззрению все божественное Творение мира и рассматривается как *Изречение Бога*.

Таким образом, учение о сигнатуре (т.е. *сигнатурологию*) задолго до Бёме пытался обосновывать *Парацельс*.

«Как удивительно учит нас свет природы через внешнюю форму познавать внутреннее сердце вещей; это познание требуется только превратить в искусство!».[1]

Сигнатуры, согласно Парацельсу, компенсируют немоту природы, поскольку человек, который способен их прочесть в их семиотически духовной связи, познает их внутренний смысл. Тогда «он видит их насквозь» и для него это «как будто бы он говорит со сверхъестественным небом». Познание природы в ее таинственных знаках означает понимание природных вещей в их трансцендентном значении, т.е. в их сверхъестественном «семиотическом» контексте. Это познание, конечно, уже предполагает мистическое «просвещение» (или «озарение») Божье.

«Все, что говорится, пишется или преподается о Боге, – словно вторит своему предшественнику Бёме, – без познания Сигнатуры немо и не имеет смысла; ибо совершается лишь из исторического мечтания, с чужих уст, отчего ум без подлинного познания немотствует и глохнет. Лишь когда Духу открывается Сигнатура, он понимает изреченное Устами Другого, постигая далее, как дух из эссенции открылся голосом

[1] Парацельс вообще довольно своеобразно описывает Книгу Природы. «Все твари, – говорит он, – суть буквы творения, по которым можно прочитать, кто такой человек». Книга Природы, таким образом, согласно Парацельсу, читается только с помощью сигнатуры, которая обозначает все вещи по их сущности, т.е. во внешнем явлении выражает их внутреннюю сущность. Получается, что «внешнее» не есть нечто случайное, но представляет собой характерную форму, которая разъясняет само «внутреннее», т.е. душу. Таким образом, внутреннее выражает себя во внешнем. Согласно этому, весь мир есть не что иное, как желанная форма и выражение самого Творца, и, «стало быть, познание человека постигает внутреннюю его сущность посредством сигнатуры» (см.: *Okamura Y.* Schelling und Böhme. // Erkenntnis und Wissenschaft Jacob Böhme (1575–1624). Internationales Jacob-Böhme-Symposium. Görlitz, 2000. S. 58–72).

в Звучании (Hall). Ибо то, как о Боге говорят, учат, проповедуют и пишут, равно как и то, что я об этом слышу и читаю, не вполне для меня ясно; но то, как Его Звучание (Hall) и Его Дух входят в мой собственный образ из Его Сигнатуры и Образа (Gestaltniβ) и запечатлевают Его Образ в моем, таким я могу Его понять в подлинном основании, будет ли говориться или писаться о Нем. Ибо лишь тогда у Него окажется Молот, чтобы ударить в мой Колокол! – Тем самым мы признаем, что все человеческие качества происходят из Единого, что они имеют единый корень и единую матерь, ибо иначе один человек не смог бы понимать звучанием другого. Ведь посредством звучания или языка один образ дает знак другому, и родственный звук принимается от другого или движет его; ибо в звучании дух проявляет свой собственный образ… как это видно в Слове, в котором творил Дух... И с тем же самым обозначением он переходит к образу другого человека и пробуждает в другом также ту же самую форму в Сигнатуре».[1]

* * *

Таким образом, «методологически» Якоб Бёме изначально опирался в своем учении о сигнатуре на «понятия», выработанные и предложенные Парацельсом. Поэтому и для него, как и для его предшественника, природа выступает первоначально как исполненная символических указаний Божьих.[2] Как в видимой природе, т.е. в *этом мире*, так происходит и в мире сверхъестественном, т.е. в *существе Бога*. Поэтому Бёме говорит и о сотворении мира как об открывшемся в природе *Слове* Бога.

«Здесь, возлюбленная моя душа, помысли, *откуда* возникли свет и тьма, радость и печаль, любовь и вражда, а также царства неба и ада, добро и зло, жизнь и заключение смерти. Ты скажешь: „*Это сотворил Бог*". Да, правда; но почему ты слеп и не познаёшь этого, хотя ты – *подобие* Божие? Почему ты говоришь о Боге более, нежели знаешь и нежели открыто тебе? Почему ты измышляешь *законы* о воле Божией, о которой ты ничего не ведаешь, ибо не знаешь Бога? И почему ты зак-

[1] *О сигнатуре вещей,* или о рождении и обозначении всего существующего, 1622. Cap. I, § 1–4 // *Jakob Böhme.* De Signatura Rerum, oder Von der Geburt und Verzeichnung aller Wesen, 1622. Cap. I, § 1–4.

[2] Тем не менее, в отличие от Парацельса, понятие божественного откровения было для него всегда строго *христологично*. Основное, что он взял у Парацельса, это была идея параллельности и аналогии между микрокосмом и макрокосмом. Эту параллельность противоположных миров он и попытался постичь во всей ее закономерной систематичности.

лючаешь свою жизнь в смерть, в то время как можешь жить и познавать Бога, Который обитает в тебе? Ведь ты слышал от св. Иоанна, что *все было создано через Слово!* Но если и сам Бог есть Слово, которое сотворило все вещи, то Он должен быть во всем, ибо дух есть не сотворенное, но рожденное в себе самом существо, имеющее центр рождения в себе, ибо иначе он оказался бы тленным. Итак, центр должен находиться в вечном Творителе, ибо иначе он был бы преходящим. И как от вечности ничего не было, кроме одного только Слова, и Словом был Бог, то Он является своим собственным вечным Творцом, и, как Слово, должен сам себя изрекать из самого себя, как из своего Творителя: ибо где есть Слово, там есть и *Сказитель*, который Его высказывает. Если Его сказывает Его Отец, то Слово – Его Сын, сказуемый из центра Отца, и Отец в центре своем именуется „*пожирающим огнем*"; а Сын, будучи Словом, познается и именуется „*светом любви*", „*смирением*", „*кротостью*", „*чистотой*", „*святостью*", и поскольку так и называется *Отец Слова* во всем Писании, то нам следует рассмотреть *источник огня в центре Отца*, ибо Отец и Слово едины, и пребывают лишь в разных образах: ярость и гнев вместе с бездною ада находятся в центре Отца, поэтому св. Иоанн говорит: „*Все от Него и через Него, и без Него не было сделано ничего*" *(Ин I, 3)*. Ибо когда Слово хотело творить, и через Слово – *Отец*, то не было тогда никакой материи (Materia), из которой бы Он творил, ибо все было ничто: ни добро, ни зло, ни свет, ни тьма; существовал лишь *центр*, в котором заключалась *вечная воля*. Отец – это центр, а воля – сердце, Сын и Слово Его, – только это и было вечным Существом и вечным Связью, которая сама себя сотворила; поскольку же невозможно охватить Божество, ибо это вечное Существо выступает как различие и является в двух Началах, то мы хотим предложить вам основание, чтобы верно Его познать. И когда наша книга подойдет к концу, достигнув цели нашего предприятия, то вы воочию убедитесь, сколь слепо и невежественно вы столь многое толковали в писаниях святых, составляя бесконечные измышления о существе и воле Божией, совершенно, однако, не познавая Его Самого!».[1]

Для Бёме сигнатура есть в первую очередь звуковое явление, т.е. речь у Бёме идет о *звучащей* сигнатуре, «эссенция» которой проявляется прежде всего в *слышимой* форме. Все созданное и рожденное в этом мире, согласно Бёме, лишь по своему внешнему образу «немо и молчаливо», но по своей сути является также и (музыкальным) инструментом, приводимым к звучанию Духом. Потому, согласно Бёме, к процессу

[1] *О тройственной жизни человека, 1620.* Гл. I, § 39–44 // *Якоб Бёме.* О тройственной жизни человека. СПб., 2007. С. 18–19. (Уфа, 2011. С. 16–17).

наблюдения природы должно быть добавлено также ***слышание*** (помимо собственно «*ви́дения*»). Без «слухового» исследования природы «зрительное» исследование оказывается недостаточным и односторонним («однооким»), поскольку, согласно Бёме, субстрат (или «эссенция») природы выражается не только и *не столько* в видимой форме «цветов и красок» этого мира, но прежде всего в *слышимой форме «Звука» (Hall).*

Из учения о сигнатуре человек познает не только самого себя, но также и Существо всех существ, т.е. Бога, причем как в Его видимом «образе», так и в *«исходящем звуке, гласе и языке».*

«Поэтому сигнатура является величайшим разумением, благодаря которому человек узнает не только самого себя, но также и Существо всех существ; и по внешнему виду всех тварей, по их стремлениям и желаниям, по издаваемым ими звукам, по их голосу и их языку можно познать скрытый в них дух, ибо природа наделила каждую вещь своим языком (по ее эссенции и по ее виду)… Каждая вещь имеет свои уста для откровения и это составляет тот натуральный язык, которым каждая вещь говорит из своего качества и постоянно открывает саму себя, и представляет, для чего она полезна и хороша; ибо каждая вещь открывает свою мать, которая дает ей эссенцию и волю к образованию».[1]

* * *

Согласно теологии сотворения, Бог создал мир посредством творящего (творческого) Слова в буквальном смысле.

«Бог сказал: *Fiat – Да будет...* И стало так».[2]

Так что без вечного глаголания Божья мир бы просто не мог существовать. Именно поэтому божественное слово творения – *«Да будет!»* – ***Fiat*** – занимает центральное место в размышлении Бёме о мире. Божественное речение исполнено сущностью всего существующего, т.е. Глагол Божий одушевляет и пробуждает к жизни все творение. В этом смысле «слово» и «сущность» («или «вещественность», Wesenheit)

[1] *О сигнатуре вещей,* или о рождении и обозначении всего существующего, 1622. Cap. I. *Почему все, что говорится о Боге без познания сигнатуры, немо и неразумно,* § 16–17 // *Jakob Böhme.* De Signatura Rerum, oder Von der Geburt und Verzeichnung aller Wesen, 1622. Cap. I, § 16–17.

[2] *Первая книга Моисея* (Книга Бытия), I.

в натуральном языке всегда совпадают. Именно таким языком Адам в раю *обозначал* все вещи, «давая им их имена». Согласно учению Бёме о сигнатуре, вдохновенный и одухотворенный натуральным языком человек, предводимый самим Духом, изначально способен *изрекать вслед за Богом*, одушевляя и вызывая к жизни подобной творческой силой Слова.

«Выше мы показали вам основу натурального языка природы, на котором Адам дал имена всем вещам и на котором Бог обращался к Адаму, т.е. на языке рождения жизни, на котором мы отчасти говорим еще и сегодня. И если мы как следует поразмыслим об этом, то найдем всю эту основу на небе и в этом мире и вполне увидим земным телесным зрением, что это истинно так; ибо нам не нужно никакого иного свидетельства, кроме одной только великой Книги неба и земли, звезд, стихий и солнца, дабы вполне познать подобие Божества, и еще в сто крат более познать его в нас самих, познавая и рассматривая самих себя».[1]

Человек имеет силу высказывания, воспринятую им от невидимого Слова Божия, так что он вновь изрекает сокровенное Слово в видимых формах временных творений.

«Ибо образ означает *Бога*, т. е. *подобие Божие*, в котором Он открывает себя и в котором Он обитает».[2]

В этом и в подобных высказываниях ясно угадывается основание воззрения Бёме на натуральный язык по отношению к человеку; у Бёме здесь соединяется не только сам говорящий, точнее, *изрекающий* человек с вечным Создателем вселенной, но и само Слово соотносится напрямую – как изреченная эссенция внутренней души мира – с существом Бога.

Новозаветное формулирование Бога как Слова, которое было в Начале (Ин I, 1), составляет основоположение Бёмевской космогонии. Творческое слово *fiat («да будет»)* понимается им как «выдыхание вечного Единого», причем «это выдыхание» есть вечное Слово бездонного Божества, «изрече-

[1] *О тройственной жизни человека, 1620.* Гл. VI. *Другие врата мира, а также рая,* § 1 // СПб., 2007. С. 124. (Уфа, 2011. С. 103).

[2] *О тройственной жизни человека, 1620.* Гл. IX. *О тройственной жизни, о стремлении и о совершенном правлении человека в сем мире,* § 66 // СПб., 2007. С. 199. (Уфа, 2011. С. 165).

ние Бездны в основе» (т.е. явление Бога в этом мире). Посредством такого «выдыхания» Бога вечное Слово формируется в видимый образ. И точно так же происходит в человеческом слове. Ибо подобно тому, как Бог от вечности обладал существом этого мира, которое он высказал в мудрости, так и мы обладаем этим существом в нашем слове и высказываем его в чудесах Его мудрости.

«Тело не может объять душу, но душа объемлет тело и ведет его к любви и страданию. Так же следует понимать Слово и силу Божии, которые сокрыты для видимых чувственных элементов и тем не менее обитают в элементах и посредством них и действуют через чувственную жизнь и существо, как душа в теле. Ибо видимые чувственные вещи представляют сущность Невидимого; от Незримого, Непостижимого произошло Видимое и Постижимое: от изречения и выдыхания невидимой силы возникло видимое существо; невидимое духовное Слово божественной силы действует вместе и посредством видимого существа, как душа действует вместе с телом и посредством тела. Внутренняя духовная душа человека посредством *во-глаголания (Einsprechen)* или *вдохновения (Einblasen, ["вдыхания"])* невидимого Слова божественных сил *вговорена (eingesprochen)* в видимый образ; для понимания сотворенного образа, в котором заключается человеческая наука и познание невидимого и видимого существа».[1]

Благодаря такому согласию между словом Бога и словом человека язык приобретает совершенно новое звучание, поскольку речь представляет собой постепенный глубинный процесс: от возникновения слова внутри – через принятие им звукового образа «в устах» – и до собственно изречения. За всем этим процессом рождения слова стоит *воля*, которая помогает образованию *мысли*. Творящая воля «сжимается», и при этом возникает *Impression*, впечатление, понимаемое и описываемое Бёме как «*теснота*». Бёме называет это впечатление «*страхом*» и сравнивает его по внутренней напряженности с вынашиванием плода при беременности и со страхом перед рождением.

«И вот я все еще стою, – говорит Бёме, описывая свой собственный процесс словорождения при написании своей первой книги (1612), – подобно жене, мучающейся родами, и ищу совершенной услады, но нахожу лишь восходящее благоухание, и дух познает в нем, какая сила

[1] *Mysterium magnum, 1623.* Vorrede, § 3–5 // см. *Приложение* к наст. изданию, с. 412–413.

таится в настоящей усладе, и временно услаждается в своей болезненности этим совершенным благоуханием».[1]

Таково описание Бёме своей собственной жизни как образа и подобия «вечного самопорождения» божественной динамической экзистенции. Ибо когда Бёме говорит о «внутреннейшем рождении Божества», это выражение имеет всегда то же значение, что и у «образа и подобия Божия», когда «воля» (т.е. Бог) открывает себя в «выдыхании» (или «изречении»). Воля изрекает себя через «выдыхание», или откровение, и «выдохнутое» есть мудрость, которую она вечно «постигает» (или «охватывает», begreift) в центре жизни (или в «сердце») для своего обитания – чтобы вечно вновь ее изрекать из своего постижения, как из своей вечной формы.

«Таким образом, отныне человек получил от невидимого Слова Божия власть к *пересказыванию (Wiederaussprechen),* чтобы сокрытое Слово божественной Науки (Scientz)[2] снова высказать в тех формациях и различиях, которые соответствуют способу и форме существования временных творений; человек преобразует это духовное Слово соответственно животным и растениям, посредством чего невидимая мудрость Божия моделируется этим преобразованием в различные формы, как это ясно видно, когда человеческий ум высказывает все силы в их свойстве и всем вещам дает имена, по свойству каждой вещи, – благодаря этому познается сокрытая мудрость и понимается в силе своей, а сокрытый Бог делается открытым в видимых вещах ради удовольствия и игры божественной Силы, так что невидимое словно играет с видимым и приводит себя этим к восприятию и чувству самого себя».[3]

Здесь Самооткровение божественного Слова прямо полагается прообразом человеческой речи в слове. Согласно Бёме, звук имеет свое происхождение в сердце, исходя «из эссенций воли», и хотя непосредственно высказывается, конечно, устами, но первоначально «изрекается» все же из сердца. Поэтому

---

[1] *Aurora, 1612.* Гл. X. *О шестом источном духе в Божественной Силе,* § 28 // *Якоб Бёме.* Aurora, или Утренняя заря в восхождении. С. 122.

[2] Под ***Scientz*** Бёме понимает не собственно «науку» в современном значении слова, но сложное слово-выражение *zieh*eEns, т.е. скорее ***терпкое притягательное качество***. Поэтому *Scientz* выражает у него «науку» как некое *желание* или *вожделение* (Begierde).

[3] *Mysterium magnum, 1623.* Vorrede, § 6 // см. *Приложение* к наст. изд., с. 413.

слово, согласно Бёме, звучит из всего человека и указывает на то, что пребывает у него в воле.

«И вот этот видимый мир есть изреченное Слово, оформленное согласно Божьим любви и гневу, Великое Таинство вечной духовной природы, которое (как духовный мир) сокрыто в видимом мире; и поскольку душа человека есть искра из вечно-глаголющего Слова божественной науки и силы, а его тело есть звездное и элементарное существо, однако небесное по своей внутренней основе, т.е. по в нем сокрытому миру, то человек способен говорить о Великом Таинстве, из которого изначально произошли все существа. Поскольку нам благодаря Божьей Милости открываются великие Таинства о начале и происхождении всех вещей, дабы мы могли их понимать в истинном познании с помощью вдохновенного Слова божественной науки, т.е. через основание души, то мы хотим, насколько нам позволено, сохранить сие основание письменно в этой книге – как для нашей памяти, так и ради упражнения в божественном познании читателя».[1]

* * *

Творческое (или творящее) Слово Божье, и даже само Творение как проявление этого Слова, образуют философию языка Якоба Бёме. Можно сказать, что творческое Слово Божье есть всеодушевляющая Идея Бёме. Изреченное слово человека, поскольку оно отождествляется Бёме со Словом Божиим как Откровением, должно вести также к действию Бога в этом мире. Поэтому-то Бёме и полагает, что именно теософия (т.е. в данном случае *истолкование Библии*) способствует раскрытию всех тайн. На основании исключительно личного самонаблюдения и опыта Бёме и описывает различные проявления нашего человеческого (в его конкретном случае, конечно, *немецкого*) языка при произношении букв и слов.

Согласно Бёме, слово *fiat* сотворило весь мир, поскольку «форма этого мира от вечности пребывала в природе Божией, но невидимо, *нематериально*».[2]

На вопрос же о том, чем была эта «нематериальная» форма творения (Schöpfung) Божия, Бёме прямо отвечает:

---

[1] *Mysterium magnum, 1623.* Vorrede, § 9–10 // см. Приложение к наст. изданию, с. 414.

[2] *О тройственной жизни человека, 1620.* Гл. V. *О дорогой и высокоблагородной Деве Премудрости Божьей и об ангельском мире,* § 84 // СПб., 2007. С. 110. (Уфа, 2011. С. 92).

«Слово ***schuf*** (*сотворил*) подразумевает это по самому смыслу натурального языка. Если ты хочешь понимать этот язык, то примечай в мысли, как всякое слово сбирается от сердца к устам и что уста и язык делают с ним прежде, чем Дух вытолкнет его: если ты поймешь это, то постигнешь все уже по названию, почему каждая вещь называется именно так… Когда ты произносишь ***schuf***, то Дух собирается к устам, сводит зубы и шипит сквозь них, как горящий огонь, но затем Дух открывает губы и держит их раскрытыми; тогда происходит давление от сердца, верхние зубы опираются на нижнюю губу, а язык выгибается, наклоняясь к нижнему нёбу, – и тогда Дух выталкивает сквозь зубы слог ***schuf***».[1]

Разумеется, Бёме стремится не к написанию учебника по языкознанию, но он хочет наставить и вдохновить сердце читателя. В сущности ведь дело идет о том, что Бёме предлагает своим читателям и исследователям поглубже вслушаться в наше большей частью неосознаваемое употребление слов. И затем попытаться проследить возможное значение начала и завершения творческих динамических процессов в человеке и в божественном со-творении мира.

Вышеприведенное место из трактата «О тройственной жизни человека» и содержит такое глубокомысленное исследование и истолкование первого положения библейской истории, а также косвенно положение о сотворении человека и даже о вочеловечении Христа. «В начале сотворил (*schuf*) Бог небо и землю (*Erden*)». Действительно, при слове ***Schuf*** («сотворил») зубы как бы пытаются остановить дух (или воздух), но безуспешно. А в последнем слове *Erden* (т.е. «землю») буква ***R*** указывает как бы на «гневный звук», который необходим, поскольку весь процесс сострадательной Любви может состояться как Целое только при прохождении этой Любви через Гнев…

Такое рассмотрение языка было совершенно новым и непривычным, и важно не упускать из виду, что оно глубоко коренилось в теологических и теософских воззрениях самого Бёме. Вместо библейского традиционного основоположения, рассматривающего Бога-Отца как вечное Слово, Бога-Сына – как воплотившееся Слово, а Бога-Духа – как Слово, выдохнутое ими обоими в этот мир, – спекулятивное мышление Бёме

[1] *О тройственной жизни человека, 1620.* Гл. V, § 85–88.

делается самостоятельным в поиске *духовно-метафизического* значения звуков букв и слов языка.

* * *

При таком способе познания в свете природы, когда познающий ум наблюдает сквозь внешнюю форму явлений ядро и сущность творения, неудивительно, что Слово Творца (fiat), взятое из Книги Бытия[-Становления], часто употребляемое Бёме, постепенно трансформировалось в его учении в некое семиотическое основание всего сотворенного в этом мире. Истинное понимание, согласно Бёме, вообще возможно лишь посредством звука и тона, причем одна сигнатура должна заставить «звучать» другие.

Поясняя само понятие понимания, Бёме использует самые различные образы, и очень часто образы «колокола» и «молота» (или «молоточка», в зависимости от поясняющих примеров). Согласно этому пояснению, почва для понимания между людьми возникает лишь в том случае, если хотя бы один из них познает сигнатуру собеседника – тогда я могу его понять на верной почве, «будет ли что-то сказано или написано между нами» – он будет «иметь молот, чтобы ударить в мой колокол». В созвучии слова (Wort) и «анти-слова» (Ant-Wort), т.е. обращения и ответа, действует языковая совокупность человеческой и божественной силы, поскольку сигнатуры обеих сфер – и человеческой, и божественной – сходятся в созвучии и гармонии. И это так же предопределяет понимание людьми друг друга, как и встречу и общение человека с Богом. Ибо с помощью звучания или языка один образ дает знак другому и родственный звук принимается от другого или движет его. Ибо в звучании дух проявляет свой собственный образ, «переходит к образу другого человека и пробуждает в другом ту же самую форму в Сигнатуре».[1]

Человек содержит в себе («внутри») божескую сигнатуру и ожидает только момента, когда его коснется Дух и приведет эту сигнатуру в нем к звучанию. И в самый момент «одухотво-

[1] *О сигнатуре вещей, или О рождении и обозначении всего существующего, 1622.* Гл. I, § 4.

рения» человеческое слово может «влиться» («inqualieren») в божественное Слово. Тем не менее этот процесс не односторонний: когда Дух действует в человеке, то он заставляет звучать в нем не только божественное Слово, но прежде всего само Внутреннее существо человека, *его Душу*. Внутреннее (или душа) открывается точно так же *в звучании слова,* и в этом-то звучании, согласно Бёме, душа познает саму себя. Такое «говорение» есть уже *самовыражение* в подлинном смысле слова. И в этом самовыражении в человеке обнаруживается существо Самого Бога.

Таково высшее назначение творящего Слова, поскольку, интонируя собственной сигнатурой, оно становится местом встречи с Существом всех существ.

Если разъяснения Бёме понимать таким образом, то в них можно обнаружить «сокровенную поэзию» творящего Слова, которое творит нечто такое, чего прежде никогда не было.

* * *

Разумеется, Бёме, со своей аналогией божественного и человеческого начал, не мог явиться в истории человеческой мысли вне определенной исторической обстановки. Однако здесь главное не упускать из виду того оригинального, что он сделал в *духовной* сфере философской науки, повернув и направив всю ее дальнейшую историю в *идеалистическо-протестантском* направлении.

Эпоха Реформации вообще расширила горизонт мира посредством новых открытий, особенно касающихся неба и земли. Вместе с изобретением книгопечатания, с исследованием национально-исторического и культурного прошлого, с новыми воззрениями на происхождение Вселенной и мира эта эпоха вызвала к жизни совершенно новый дух – *дух Нового времени* в самом широком смысле слова. Универсальный ученый стал новым академическим идеалом (уже в самом начале этой эпохи выступили воззрения Кеплера, Тихо Браге, Эразма и Парацельса!). В гуманитарных науках к латинскому языку, вслед за древнегреческим и древнееврейским, присоединился со временем («натуральный») *немецкий* язык. И здесь, во время всеобщего расцвета всех наук и искусств, когда многосторонняя и универсальная ученость прорывает прежние грани-

цы познания, справедливо изменяя и преобразуя средневековые представления и облик всего старого мира, в духе определенного типа ученых людей происходит нечто необычайное. Себастьян Франк, Валентин Вейгель и Якоб Бёме испытывают сомнение и скепсис, обоснованные их глубокомысленной проницательностью, проникшей за внешнюю оболочку этой новой учености и увидевшей за ней духовную пустоту, а точнее, почти то же самое прежнее содержание духовно-несовершеннолетнего, «внешнего» человека. И этой пустоте они решились противопоставить, пожалуй, единственное имеющееся в то время духовное средство – свое религиозное воззрение, методологически состоявшее в пути вовнутрь, в «центр» и «сердце» самого человека, что во внешней форме проявилось как борьба религиозного воззрения против книжной учености (включая сюда, разумеется, и церковную книжную ученость).

И Франк, и Вейгель, и особенно Якоб Бёме также уже не вписывались в рамки прежней средневековой традиции. Благодаря этим протестантским теософам тип *религиозно-ориентированного* ученого также явился достойным представителем Нового времени, только по-иному выразившим его задачи. Говоря школьным языком, Якоб Бёме также «расширил горизонт и сознание своей эпохи», исполнив свою миссию в совершенно особенной *всемирно-исторической и теолого-философской сфере*.[1] Эта его заслуга была как следует осознана только в немецком романтизме и немецкой философии начала XIX столетия.

3
От учения о семи качествах к «понятию» Бездны и учению о «вечной Воле»

Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что *учение о семи качествах* и понятие Бездны (Ungrund) есть «Врата» для понимания Бёме вообще.

Конечно, и ***7 Qualitäten***, и ***Ungrund*** надо рассматривать именно в их *«ненаучном»* своеобразии ***Фантазии*** самого фи-

[1] К этому несомненно оригинальному достижению для его времени и относится открытие и разъяснение Бёме «натурального языка».

лософа, его в прямом смысле ***во-ображающего, «имагинирующего» Мышления и Языка.*** Надо всегда иметь в виду, что там, где в его изложении выступает чувственно конкретное «*качественное*» содержание, речь в действительности идет о духовном содержании, о *метафизических* «качествах». Следует всегда учитывать этот внутренний характер его «*натурального языка*» *(Natur-Sprache)*, который из глубины его созерцания руководит его мыслью. Поэтому для того, чтобы по-настоящему понять, *как* слово, употребляемое им, достигает «душевного» значения для обозначения казалось бы чисто эмпирических («телесных») явлений, «данных» в восприятии, этот внутреннейший процесс самого созерцания необходимо осуществлять одновременно в самом себе.[1]

Необходимость подобного проникновения в смысл бёмевского языка обусловлена еще и тем обстоятельством, что более сознательный отказ от *латинского* языка как единственного средства выражения теологическо-философских идей был вызван в начале XVII века (помимо духовно-национального влияния Реформации) новым воззрением на *происхождение* немецкого языка среди немецких ученых, обративших пристальное внимание на взаимопроникающее образование *слова* и *звука*. Ибо в этом переосмыслении было начато рассмотрение *сущности языка вообще*.

Как выявили в XX веке исследования немецких ученых, это переосмысление выступило, в свою очередь, как следствие *нового понимания языка* со стороны самого Бёме и его последователей. По глубокомысленному замечанию Эрнста Бенца, подлинное исследование бёмевской философии языка предполагает раскрытие ее основных мыслей, исходя из их *теологических* корней.

---

[1] Еще Герцен, говоря о языке Бёме как о «*вдохновенных иероглифах мистического самосознания*», отмечал, что принимаемые им образы «как *зеркало:* разуму отражают разум, а чувственности – чувственность; легкие и одухотворенные иероглифы в грубых руках чувственных мистиков, возвращающихся к материализму изуверством, делаются дивящими призраками; дух, их одушевлявший, религиозная мысль их отлетает; кружевное покрывало, едва колебавшееся между человеком и истиной, превращается в сырой, могильный саван, и яркая мысль, светившаяся в очах вдохновенного созерцания, заменяется мрачно-безумным взглядом мага и каббалиста» (*А. Герцен*. Письма об изучении природы, 1845. *Письмо пятое. Схоластика*).

«Бёмевская философия языка, – утверждает Бенц, – вводит в сущность самого языка и переходит в метафизическое толкование немецкого языка, которое может служить компасом и в *сегодняшнем* переосмыслении его сущности. Ибо последние теологические основы бёмевского воззрения на язык суть *христианское понимание Бога* и *христианский образ человека*, и есть все основания говорить *о христианской теологии языка (Sprach-theologie)* Якоба Бёме». Во всяком случае, «его понимание языка ни в одном пункте нельзя отделить от этого *христианского основного воззрения* и обобщить до некоей чисто формальной *„теории языка"*».[1]

Напротив, своей концепцией «натурального языка» Бёме вступил в академическую борьбу различных «теорий языка», заявив, что открытый им «язык натуры» есть не только «корень или мать всех языков, которые есть в сем мире», но имеет также и чудесное качество, благодаря которому «в нем пребывает всецелое познание всех вещей».

«Язык природы» – это «адамический» язык, язык первого человека, заговорив которым, Адам «дал имена всем тварям, согласно их качествам и присущим им действиям».[2]

Согласно Бёме, ближайшим к этому адамическому праязыку является язык *немецкий*, который скрывает в себе «сокровища», превосходящие по древности и ценности все остальные. Это признание немецкого языка по существу главным языком религии также явилось глубоко реформационным в тогдашней теологии. Долгое время до этого все немецкие ученые полагали, что древнейшим языком (а значит, наиболее близким к «натуральному») является *еврейский* язык. После воззрения на немецкий язык Бёме это отношение к еврейскому языку как к «естественному языку Библии» заметно изменилось. Немецкая теология все яснее и яснее стала осознавать существенную сторону слов Библии на своем родном языке.

Конечно, во многих своих сочинениях Бёме пользовался Ветхим Заветом как «логико-историческим» основанием своих мыслей. Однако моральное отчуждение от иудейских ска-

[1] *Ernst Benz.* Zur methaphysischen Begründung der Sprache bei Jacob Böhme // «Dichtung und Volkstum», 37. Bd., 3. Heft, Stuttgart, 1936. S. 340.

[2] *Aurora, 1612.* Гл. XX. *О втором дне,* § 90–97 // *Якоб Бёме.* Aurora, или Утренняя заря в восхождении. С. 302–303.

заний о коленном происхождении пробуждают в нем лишь некий глубинный «ужас», представляясь ему как некая возвышенная «ужасная тайна» (Mysterium trementum), как «первые врата» для разгадывания Великого Таинства в вечной Природе. Именно поэтому свой основной трактат *«Великое Таинство» (Mysterium magnum, 1623)* Бёме представляет как основательное «Разъяснение первой книги Моисея» (т.е. Книги Бытия). Неудивительно, что еврейские слова и имена Бёме истолковывает здесь с тем бóльшим своеобразием, чем более странно они звучат для его немецкого уха. Охотно пользуясь для этого истолкования своим «натуральным языком», Бёме вольно или невольно наделяет отдельные ветхозаветные сказания совершенно новым *немецким* смыслом.[1] Почти все эпизоды ветхой библейской истории Якоб Бёме истолковал в своем (т.е. в *немецком!*) смысле. Он неустанно подчеркивает, что Моисей был с «повязкою» на глазах, когда описывал возникновение мира как творение из пустого ничто, или даже просто как внешнее и ремесленническое деяние. Однако, говорит Бёме, по истине было как раз наоборот! – ***Міръ не был технически «сделан», но произошел из «кипения» (Gebärung) божественной «Бездны» (Ungrundes).*** Затем возникла и *органическая жизнь.*

Что есть Бог в своем «вечном безначальном кипении» и правлении, тем является и Его творение; только не в смысле «всемогущества» и «силы», но подобно яблоку по отношению

[1] Когда, например, страстный охотник обозначается Моисеем как «мощный охотник от Господа», то Якоб Бёме подчеркивает, что Моисей здесь (как часто и в других случаях) имел «повязку перед своим ясным взором». Ибо «что охотится пред Господом всех существ, то охотится не за зайцами или другими зверьми»; но здесь речь идет об охоте за высокомерными и надменными людьми, которые нападают друг на друга «как хищные звери». Страстный охотник есть поэтому «отец», или скорее «зеркало» (т. е. символ) «мирского господства» и нравственно-государственной мысли. (Здесь, очевидно, Бёме следует исторической позиции Лютера в вопросе о бунтовщиках-крестьянах, согласно которой государство должно твердой рукой прекращать всякое антисоциальное состояние, в котором «человек человеку волк» (homo homini lupus est), и само государство должно за нами охотиться, чтобы мы не погибли в бандитизме или чиновничьем произволе. Именно поэтому Лютер, в своем оправдании карающей «мирской власти», говорил, что чернью следует управлять силой, ибо «для лягушек должны быть и аисты».)

к яблоне, «которое не есть само дерево, но растет из силы дерева». Бог есть не «делатель», но лишь формирователь качеств, *Творец*.

«Когда же это вечное существо возжелало открыться, то должно было почерпнуть желающей воли; и поскольку нечего было желать, кроме сильного Слова, которого, однако, в тихой вечности еще не было, то должны были родиться *семь видов вечной природы*, которые суть *семь печатей Сына Божия*, как свидетельствует „Откровение“ Иоанна; и отсюда от вечности родилось сильное Слово, которое есть сила, сердце, жизнь и премудрость тихой вечности. И поскольку Слово родилось из семи печатей, или *видов природы*, то оно есть и Творец и Создатель всех вещей из существа природы, ибо нет ничего иного, что могло бы преодолеть природу, кроме *сильного Слова* в свете, ведь только оно побеждает ярость и обладает ключом к открыванию и прорыванию семи печатей яростной природы Отца и к раскрытию Книги Жизни Тому, Который сидит на вечном престоле. Прочти V главу Апокалипсиса».[1]

* * *

Таким образом, первое *метафизическое* толкование немецкого языка определено христианским основным пониманием *сущности и назначения человека, его Божественного Призвания в этом мире,* ибо человек есть *Образ, Откровение и Открыватель Божий*. Это означает, что рождение человеческого слова в человеческом духе есть *образ рождения Божественного Слова в Боге:* Человек говорит потому, что говорит Бог, и в *возникновении* человеческого слова выражается *теогония* Божественного Слова.

Слово есть первое дело Бога, *и потому* язык есть, согласно этому взгляду, первое дело *Его подобия, человека,* осуществляющего себя в своем слове, подобно тому, как Бог осуществляет Себя в своем Слове, как «*форме*» своего Существа. Глагол Божий есть, таким образом, одновременно *прообраз «глаголания» и мышления человека.* Именно поэтому библейская история сотворения, изложенная в первой книге Моисея, стала для Бёме *исходным пунктом рассмотрения сущности языка*. При этом

[1] *О тройственной жизни человека, 1620*. Гл. III. *О блаженном рождении любви, и о шестом виде природы; о желании добра и зла и какими они должны быть,* § 21–22. // *Бёме, Я*. О тройственной жизни человека. СПб., 2007. С. 52–53. (Уфа, 2011. С. 44–45).

Бёме полагает, основываясь на Моисеевом сказании о «Вавилонском смешении языков», что «натуральный язык» (Natursprache) был утрачен вследствие *наказания Божия*, посланного Им на возгордившееся своим познанием человечество, восставшее против Бога. Это «смешение языков» выражается, согласно Бёме, в формально-выхолощенном значении и употреблении наших слов, которые пришли на смену когда-то *живым и исполненным смысла* ***звукам***, «звучащим, словно *пение*, словам», которые из живых качеств духовного нутра человека когда-то созидали живые качества *самих вещей*, пока они не истрепались, превратившись в разменную монету. Поэтому единственный путь к пониманию и восстановлению натурального Праязыка в каждом народе проходит лишь через постижение и выражение всеобщей, Божественной сущности на своем *родном* языке. Ибо только родной язык образован из внутренних качеств *собственного народного духа*, и поэтому только он может вновь возродить все вещи в их подлинных качествах.

«Ибо Дух дает каждой вещи такое имя, которое указывает на то, ка́к она в рождении пребывает *в себе самой* и ка́к она в начале сформировалась *в творении*; точно так же формируют ее и наши уста: какой вещь рождена из вечного существа и осуществилась, таково и человеческое слово… подобно тому, как если бы дух *творил* такое существо, когда он изрекает виды творения».[1]

«Разумей это прямо и высоко: человеческий дух *в тройственном виде своем* имеет в себе все три начала: *Царство Божие*, *царство ада* и *царство мира сего*; и он изрекает из себя *источник*, *форму* и *вид* всех существ, небесных ли то, земных или адских. Как это от вечности в невидимом существе вечной природы было изречено в Слове Божием, *через Дух Божий* и пребывало без существа, как фигура или дух, *до* A и Ω и *в* A и Ω, в Начале и Конце, так и человеческий дух изрекает это в начало и конец, без существа (ибо существо было создано лишь в творении)».[2]

Язык натуры, согласно Бёме, есть корень или мать всякого языка, и

---

[1] *О тройственной жизни человека, 1620.* Гл. VI. *Другие врата мира, а также рая,* § 2–3. // СПб., 2007. С. 124–125. (Уфа, 2011. С. 103–104).

[2] *О тройственной жизни человека, 1620.* Гл. V. *О дорогой и высокоблагородной Деве Премудрости Божьей и об ангельском мире,* § 92. // СПб., 2007. С. 112. (Уфа, 2011. С. 93–94).

«если ты хочешь понимать этот язык, то примечай в мысли, *как* всякое слово сбирается от сердца к устам, и что уста и язык делают с ним прежде, чем Дух оттолкнет его: если ты поймешь это, то постигнешь все уже по названию, почему каждая вещь называется именно так. Однако для естественного языка ты должен иметь понятие *о трех началах*, ибо слово образуют трое: *душа, дух* и *тело*. Так это познается в языках всех народов, в каждом по-своему. И тяжкое падение Адама состоит именно в том, что мы утратили то, что имели в невинности и что обрели вновь лишь в возрождении Иисуса Христа по новому внутреннему человеку. Смотри, примечай, верно ли то, что я утверждаю о натуральном языке. Испытай и поразмысли не только о слове *Schuf*, но и о всех словах и названиях во всех языках и у всех народов, и при этом о каждом в его собственном смысле. (Хотя человеку тяжело от того, что он должен это знать; однако, поскольку он вышел из внутреннего *во внешнее* и пребывает ныне *в искании*, то он должен *снова войти во внутреннее*, дабы в этой тайне увидеть тайны Творения.)».[1]

* * *

Если рассмотреть в целом концепцию «натурального языка» Якоба Бёме, то можно выделить два основных момента, которые составляют основные понятия *бёмевского* мышления.

1. Между языком человека и изречением Бога имеется глубинная и неразрывная связь, которая наделяет человека, владеющего натуральным языком, своеобразным («сигнатуральным») *познанием*.

2. Это познание относится к сущности Бога *в Его отношении к сотворению мира*.

Таким образом, *язык* является важнейшим «средством общения» не только между людьми, но прежде всего ***способом взаимного общения Бога и человека.*** Как следствие этого общения с Богом, язык одухотворяет и облагораживает человека. И именно благодаря исключительному отношению человека (среди всех существ) к языку он занимает вершину в системе всего Творения. Ибо Творец снабдил свое творение, созданное Им по своему образу и подобию, способностью *языка*, который позволяет познавать Его вечное существо, т.е. вечную жизнь и со-творение Божье (как

[1] *О тройственной жизни человека, 1620.* Гл. V, § 85–87 // СПб., 2007. С. 125. (Уфа, 2011. С. 104).

прогрессирующий процесс жизни, движущийся от одного рождения к другому). Это творение возникает в космосе благодаря «движению или жизни Божества», представляемых Его изречением, посредством которого высказывается (или «постигает в Слове») «воля». Именно поэтому рассмотрение Бога со стороны человека вполне оправданно, и Бёме исходит в своей теософии от человека, заключая от него (точнее, наверное, *исходя из него*) к Существу всех существ. Самопознание выступает с этой точки зрения как Богопознание, ибо «поскольку человек действительно познает самого себя, то он познает также и своего Творца вместе со всеми творениями».[1] Совершенно в духе Парацельса и всей предшествующей немецкой мистики Бёме говорит об «обожествлении» человека благодаря его «проживанию» в Боге. Человек есть «Образ Бога и Божественная Обитель (Innewohne)».[2]

Наконец, Бёме еще более углубляет это понимание взаимопроникновения Бога и человека в представлении о той роли, которую оно играет в самом откровении Божием:

«Ибо подобно тому как Бог от вечности обладал бытием этого мира в *Слове Своем*, которое Он всегда изрекал в Своей Премудрости, так и мы обладаем этим бытием *в нашем слове,* изрекая его в чудеса Премудрости Его. Ибо Бог Сам есть Существо всех существ, и мы в Нем как Боги (als Götter in Ihme), через которых Он открывает Себя».[3]

«Вот, человек, прими этот самый свет жизни, который был и есть в Слове вечный свет, и рассмотри Существо всех существ, и особенно себя самого, ибо ты есть образ, жизнь и существо бездонного (unergründlichen)[4] Бога, Его Подобие».[5]

Таким образом, согласно Бёме, подлинное начало Богопо-

---

[1] *Jakob Böhme.* Beschreibung der drey Principien Göttliches Wesens, 1619. Vorrede, § 1.

[2] *Mysterium magnum, 1623.* Гл. I. *Что такое открывшийся Бог и о Троице,* § 1 // см. *Приложение* к наст. изданию, с. 416.

[3] *О тройственной жизни человека, 1620.* Гл. VI. *Другие врата мира, а также рая,* § 4–5. // СПб., 2007. С. 125. (Уфа, 2011. С. 104).

[4] *Unergründlich* означает у Бёме нечто [ничем извне] необосновываемое, собственно нечто «*бездонное*», т.е. присущее Бездне.

[5] *Mysterium magnum, 1623.* Гл. II. *О Слове или Сердце Божьем,* § 2 // см. *Приложение* к наст. изданию, с. 418.

знания находится в самом человеке, в его *самопознании*. Этого человек может добиться как самой милости Божией, говорит Бёме, и он сам достиг этой милости читать самого себя как Книгу и познавать самого себя как образ Божий. Так что поскольку человек себя так осознает, постольку он «читает» и Книгу Божью.

«Помысли же о времени и вечности, о небе, аде и мире, о свете и тьме, о боли и муке, о жизни и смерти, о Нечто и Ничто! Испытай себя, имеешь ли ты в себе жизнь и свет Слова, чтобы все узреть и постигнуть. Ибо и твоя жизнь была в Слове, и открылась в образе, который сотворил Бог: твоя жизнь была вдохнута в этот образ духом Слова. Возвысь же свой разум в свет своей жизни и рассмотри преображенное (geformte) Слово; проследи его внутреннее рождение, ибо в жизни света все пребывает открытым».[1]

В этом теософском отношении Бёме к Богопознанию, как к звучащей сигнатуре натурального языка-инструмента самого человека, также заключается глубинное сознание и убеждение человека Ренессанса и Реформации в том, что основной источник всякого познания находится *в нем самом*. Во внутреннем процессе порождения человеческой мысли и в выражении этой мысли в языке Бёме видит полное соответствие «вечному Рождению» Бога. Отсюда становится понятнее сравнение человеческой и божественной речи.

* * *

Живший немного позже Бёме знаменитый немецкий поэт *Филипп фон Цезен (1619–1689)* говорит в своем сборнике стихотворений «Розовый сад» (1640), что немецкий язык первоначальнее, нежели высокочтимые языки латинский и греческий, и что «немецкий язык возник раньше, чем греческий и латинский, каковые языки суть лишь речевые видоизменения немецкого языка – точно так же, как греческий и латинский народы возникли от немецкого народа, и таким образом греки и латиняне происходят от немцев, и язык их собственно

[1] *Mysterium magnum, 1623.* Гл. II, § 2 // см. Приложение к наст. изданию, с. 409–410.

есть лишь видоизмененный немецкий язык, разве что они придали ему такой образ и форму, что совершенно изменили до неузнаваемости».[1]

[1] *Филипп фон Цезен (Philipp von Zesen, 1619–1689)* – немецкий поэт, родился в семье лютеранского пастора 8 октября 1619 г. Вероятно, это обстоятельство также повлияло на то, что Цезен стал автором многих лютеранских церковных гимнов и песен. Славу и признание ему принесли также написанные им поэмы: Melpomene, 1638; Himmlische Kleio, 1644; Lustinne, 1645; Schöne Hamburgerin, 1668; Dichterisches Rosen- und Liljentahl, 1670. Некоторыми современными немецкими литературными критиками Цезен считается первым немецким профессиональным писателем («писателем по призванию», Berufsschriftsteller).

С 1639 по 1641 г. Цезен учился в Виттенбергском университете, изучая там риторику и поэзию. Знал древние и многие современные европейские языки, много переводил на немецкий.

В 1642 г. Цезен основал в Гамбурге «Языковой общество (Zunft)», которое через год (1643) было переименовано им в «Deutschgesinnte Genossenschaft» – «Немецко-мыслящее товарищество», ставившее одной из своих задач привить в Германии любовь к родному языку и родной литературе, а также очищение и охранение немецкого языка от иностранных заимствований. С этой целью Цезен «онемечил» многие принятые в немецком языке латинизмы, предложив к употреблению совершенно новые слова чисто немецкого происхождения. К примеру, благодаря Цезену в немецком языке появились такие (уже всеми современными немцами широко употребляемые и привычные) слова, как: *Ableitung* (вместо латинского слова Derivation), *Abstand* (вместо или наряду с латинским словом Distanz), *Angelpunkt* (вместо Pol), *Anschrift* (вместо Adresse), *Augenblick* (вместо Moment), *Ausflug* (вместо Exkursion), *Besprechung* (вместо Rezension), *Bücherei* (вместо Bibliothek), *Emporkömmling* (вместо Parvenü), *Entwurf* (вместо Projekt), *Farbgebung* (вместо Kolorit), *Freistaat* (вместо Republik), *Glaubensbekenntnis* (вместо Credo), *Gotteshaus* (вместо Tempel), *Grundstein* (вместо Fundament), *Kreislauf* (вместо Zirkulation), *Leidenschaft* (вместо Passion), *Letzter Wille* (вместо Testament), *Mundart* (вместо Dialekt), *Nachruf* (вместо Nekrolog), *Rechtschreibung* (вместо Orthographie), *Sterblichkeit* (вместо Mortalität), *Verfasser* (вместо Autor), *Vollmacht* (вместо Plenipotenz), *Wahlspruch* (вместо Devise), *Weltall* (вместо Universum).

В том же 1642 г. Цезен переезжает в Голландию, где работает переводчиком до 1648 г. Из его наиболее известных переводов с французского можно назвать: Lysander und Kaliste (1644), Ibrahim (1645), Die Afrikanische Sofonisbe (1647). В своем автобиографическом романе *Die Adriatische Rosemund (1645)* Цезен первым решился описать историю любви из настоящего времени и простыми красками современника. Этот роман 26-летнего автора считается первым великим романом «барочной литературы» (Barockliteratur).

Библейские сюжеты романов Assenat (1670) и Simson (1679), а также христианская лирика доставили известность Цезену в современной ему лютеранской духовной литературе. В 1649 г. он возвращается в Германию, в свой родной город Дессау, где его в том же году принимают в «Общество плодоносцев». С 1656 по 1672 г. Цезен опять в Голландии, где руководит издательством Elsevier. Известно художественное описание города Амстердама (1664), которое Цезен составил из горячей любви к этому свободному городу в знак благодарности за предоставленное ему гражданство.

В 1672 г., после женитьбы, он уже окончательно возвращается на родину, в Гамбург, в котором впоследствии и скончался в 1689 г.

Немецкая поэтика и все творчество Филиппа Цезена, так же как и творчество Бёме, вдохновляло романтиков. В середине XIX столетия им вдохновлялся великий немецкий композитор Рихард Вагнер. Многие партитуры Вагнера напоминают поэзию Цезена. Так, первые строфы одной из арий вагнеровской оперы «Лоэнгрин» (а мотивами даже из оперы «Таннхейссер») почти дословно повторяют «Шестнадцатую песнь» (1645) из автобиографической поэмы Филиппа Цезена:

Das sechzehende Lied

1. Rubinemund / Du zierde der jugend /
ach! Sonne / mahn / und stern /
welche mit hohen strahlen der tugend
stets blikket her von fern;
Dich o du Königin aller jungfrauen /
mus ich zwar meiden /
dännoch nicht neiden
dein schönes gesicht.

2. Rubinemund / Du kanst es nicht gläuben
was ich itzt leiden mus;
träu und beständig werd‘ ich verbleiben /
ob auch mein Himmelsschlus
mich schon entfernet und reisset von hinnen:
Liebe giebt Ehre
selten gehöre /
doch mus es hier sein.

3. Werd’ ich nicht wohl der stunden gedenken /
und auch das liebe feld
ewig mit tausend wündschen beschenken /
da Du / o zier der welt /
reitztest mit pfeilen mein schüchternes hertze /
ja es verletztest /
ewig versetztest
in leiden und pein.

4. Da mier dein erstes blikken und lachen
ein rechter liebesstrük /
der mier das hertz mit schmertzlichen sachen /
mit grauen / angst und schrik
füllte / verhüllte / ja stillte die freuden /
brachte mier leiden /
machte mich scheiden /
o Freiheit von dier.

5. Es hat zwar Utrecht manchen bestrükket /
ja Frankreich / Engeland
hat auch die härtesten hertzen verzükket
durch jäher liebe brand:

Далее Цезен дает доказательство чистоты и ясной твердости немецкого языка, того, что «наш язык ближе всех других приближается к природе». В этом также выражается родство немецкого языка с праязыком, который Цезен (как и Бёме) называет «Матерью языков».

«Ибо мать языков, хотя и посеяла во всех языках и наречиях подобную и почти у всех равную силу и свойство, взятые от себя самой, однако ни в одном эти сила и свойство не заиграли и не проявились столь ярко, как в нашем языке… Лишь самый первый адамический язык может быть признан матерью немецкого языка».

Цезен добавляет к свойству немецкого языка также еще и особый дар, позволяющий в созвучии его речи указать и проследить изначальное и незамутненное значение и выразить его во внешнем облике слова. Это – совершенно очевидное напоминание о концепции Бёме с его мыслью о «натуральном» устройстве языка, который собственно образует аналог природе.

«Подобно всему существу вещей, которое состоит не более чем из четырех праэлементов – т.е. воды, земли, огня и воздуха, – из которых все, имеющее тело, состоит на этой земле, так происходит и в человече-

---

doch hat kein Frauenbild können verwunden /
können verzükken /
können verstrükken
so eilend / als Du.

6. Rubienemund / dieweil Du mein leben
so sehr gekränket hast /
ei so vergönne / daß ich mag geben
Dier einen lieben gast /
daß ich in träue dein hertze mag küssen /
daß ich mag schertzen /
kühlen die schmertzen /
o *Schöne* / bei Dier.

7. So scheid' ich ab mit freudigem muhte /
dieweil mir deine gunst /
Liebstes Rubienchen / kommet zu guhte /
und lindert meine brunst.
Rubinemund / o Rubinemund lebe /
lebe vol freuden /

ском языке, в котором всего только четыре основных первоначальных звука (празвука), или празвучания, из которых произошли и состоят все остальные звуки, возникшие посредством смешения этих празвучаний, и таким образом возникает любая речь или язык. Эти празвучия суть ***а–е–и–о***. В празвуке ***а*** мы слышим проникающую силу воды, в празвуке ***е*** – погружение в землю, в ***и*** – мягкое поднимание и воспарение в воздух, а в ***о*** – высокую и поднимающуюся силу огня».

Как и для Бёме, для его последователя Цезена большое значение имеет в языке аналогия звуков, которая, как считает Цезен, во многом повторяя основные положения Бёме, отражает устройство природы и вообще космоса. Если еврейский язык Библии, говорит Цезен, уже сам по себе является «святым языком», то свои тайны он сообщает посредством немецкого языка. Характерно, что Цезен, подобно Бёме, описывает свое познание божественного откровения как нечто такое, «что мне указал мой Бог, раскрыв тайны природы».[1]

* * *

Уже в дальнейшем, благодаря популярности поэтических произведений Филиппа Цезена, идеи бёмевской концепции «натурального языка» были поэтически восприняты и переиначены немецким грамматиком и теоретиком языка *Юстусом Георгом Шоттелиусом (1612–1676)*,[2] почерпнувшим из них многое для понимания сущности языка. Работа Шоттелиуса – *«Подробный разбор немецкого языка» (Ausführliche Arbeit Von der Teutschen HaubtSprache, 1663)* – явилась эпохальным событием в теории языка того времени. Здесь Шоттелиус особенно подчеркивает то Бёмевское положение, что слово есть «сигнатура», которая в звуке открывает истин-

[1] *Zesen, Ph.* Rosengarten, 1640.

[2] *Justus Georg Schottelius (1612–1676).* В 1628 г. Шоттелиус поступил в Хельмштедтский, а в 1636 г. – в Виттенбергский университет. В 1638 г. он вынужден бежать из Виттенберга (перед опасностью наступления на город шведских войск) в Брауншвейг, где становится наставником и воспитателем принца Антона Ульриха Брауншвейг-Люнебургского. Здесь, в местном университете, Шоттелиус получил докторскую степень и в 1642 г. стал асессором (экспертом) при дворцовом суде. Все эти годы в Брауншвейге Шоттелиус посвятил в основном немецкому языку. В 1663 г. вышел основной труд Шоттелиуса *Ausführliche Arbeit Von der Teutschen HaubtSprache*.

ную сущность вещей, которую затем «верный дух», в слышании с божественным логосом, может истолковать. В этой книге все проникнуто духом Бёме, в частности утверждение, что язык представляет собой также некий «метафизический органон» в познании мира, так что «Бог завершил всю природу искусством языков, которые простираются над всеми тайнами природы; и если кто-нибудь познает хорошо эти языки, то он сразу перенесется через всю природу и сможет говорить о ней с самим Богом». Как и Цезен, Шоттелиус ввел в оборот немецкие лингвистические и грамматические термины («Einzahl» – единственное число, «Mehrzahl» – множественное число, «Stammform» – корневая форма и т.д.), перешедшие затем из немецких грамматик и в грамматики русского языка.

И у Шоттелиуса, и у Цезена учение о «натуральном языке» прежде всего направлено на то, чтобы обосновать духовное и религиозное значение языка. Цезен вообще, подобно Бёме, задумывает (в своем предисловии к «Розовому саду») в дальнейшем написать «вместе с Богом об этом значении языка книжицу», которую, он, правда, так и не написал. Тем не менее эта фраза показывает, насколько тесно стоял он в этом отношении к Бёме.[1]

Таким образом, каждая эпоха и каждый народ образуют свой язык согласно своим духовным качествам, а значит, и сущность вещей, формируемая этим языком, выступает для этого народа всегда в соответствии с основными чертами и характером его *собственной* сущности. В личном плане это означает, что на родном языке яснее проявляется Слово Божие, и потому, при надлежащем проникновении во всеобщую сущность, когда верное *слово* есть воплощение верного *познания*,

[1] То же самое можно сказать о многих других авторах эпохи барокко. Бёмевская атмосфера «натурального языка» способствовала тому, что в немецкой области языкознания в это время господствовало представление о материнском языке природы. Тем не менее, пожалуй, лишь революционное юношество XVIII столетия вывело практическое следствие из этой концепции. Именно в лице подготовителя «Бури и натиска» (а также романтики), в *Йоханне Георге Хамане (1730–1788),* метафора «*Книги в самом сердце человека*» была вновь серьезно воспринята и осветилась в своем обновленном значении (см., напр.: *Weber, R.* Die Lautanalogie in der Liedern Philipp von Zesens. Wiesbaden, 1972).

абстрактно-формалистический язык «искусственной» науки теряет всякий смысл и значение.[1]

* * *

Проникая до самой глубины в библейскую мифологию Ветхого и Нового Заветов, по сути углубляя и преображая их светом своего германского гения, Якоб Бёме вынужденно «описывает» свое созерцание вечного процесса познающего себя Триединства, *вечной Троицы*, во *временной последовательности* субъективного духа (Ichheit или Ichts, как он говорит), зачастую разделяя и рядополагая то, что, согласно его собственному глубокому воззрению, подлинно существует лишь в форме совершенного и гармоничного Всеединства. С этой оговоркой он и излагает свое учение *о первичных качествах Бога*, о божественных *источных духах*.

«Заметь: все семь духов Божиих рождаются друг в друге, один непрестанно порождает другого, и никто не бывает „*первым*", и никто – „*последним*", ибо последний таким же образом порождает первого, как первый – второго, третьего, четвертого и так до последнего. Если же один из них называется „первым" или „вторым" и так далее, то только в зависимости от того, кто из них бывает первым при образовании и сложении твари. Ибо они все семь *одинаково вечны* и ни один не имеет ни начала, ни конца: и из того, что семь качеств непрерывно порождают

[1] Интересно, что *Фихте*, в своих «Речах к немецкой нации» (1808), также указывает на эту связь *понятий* и *звуков* в языке. В духовной жизни, говорит он в шестой речи, усвоение сверхчувственного является уже после чувственного восприятия; а потому и в языке сперва проявляются обозначения *чувственных* предметов, а потом выражения для *сверхчувственных*. Причем эти сверхчувственные предметы *также чувственны* (уже потому, что они выражаются языком), и своим исходным пунктом они берут обозначения *чувственных* объектов, поэтому выражения сверхчувственного *образны*. Так возникает в языке *чувственно-образный* способ выражения. Усвоение сверхчувственного есть как бы духовное зрение, невольно приравниваемое к обычному зрению; поэтому представление о сверхчувственном греки называли «*идеей*», или *ви́дением*. Поэтому, чтобы достигнуть образного выражения, мы должны прибегнуть к нашему духовному органу; иначе слово (как выражение сверхчувственного) будет лишено значения и мертво, образы будут лишены смысла, в нас не будет соответствующего внутреннего созерцания и слова будут лишь мертвыми орудиями. «*Язык живет пока он ясен; он ясен, пока он выражает действительные, внутренне переживаемые состояния*» (*К. Фишер.* Фихте, его жизнь, сочинения и учение. СПб., 2004. С. 610–612) // *Фихте, Й.Г.* О немецкой Реформации Мартина Лютера, 1808 // Мартин Лютер. О Вавилонском пленении Церкви. СПб., 2017. С. 364–377.

друг друга и ни одно не бывает вне прочих, следует, что есть Единый, Вечный, Всемогущий Бог. Ибо когда что-либо рождается из Божественного существа, то оно бывает образовано не одним только духом, но и *всеми семью*: и когда такая тварь, подобная всему существу Божию, повредится, восстанет и зажжет себя в одном из источных духов, то она зажжет не одного только духа, но *все семь*».[1]

Итак, согласно Бёме, Бог может открыться лишь посредством выявления противоположности в Себе Самом – противоположности Божественного и противо-Божественного, «Да» и «Нет». Эта противоположность раскрывается в *гневе* и *любви* Божьей,[2] которые, согласно Св. Писанию, затем стали *семью источными духами* (Quellgeister), или *качествами* (Qualitäten), из которых *три первых качества* представляют собой *Божий гнев*, а *три последних – Божию любовь*, тогда как *среднее,* четвертое качество выступает как «*граница*» обоих Царств Бога, одновременно принадлежа им.

Эти семь качеств, или *квалитаций*, составляющие основную определенность «*вечной природы в Боге*», Бёме вынужден описывать красками этого мира, пытаясь передать внешними символами внутренние, источные духи Божественной Сущности, а также их взаимодействие друг с другом. Естественно, поэтому, что за описанием «терпких» и «сладких», «твердых» и «водянистых» качеств постепенно теряется какое-то строго последовательное основание этих различий.

В то время как *первые три* качества (1 – «терпкость», «твердость», «холод», «привлекание», «порочность»; 2 – «подвижность», «осязательность», «сладкое», «жало», «убегание»; 3 – «страх», «волнение», «колесо жизни») означают **первое Начало (Principium)** и соответствуют ***Отцу,***[3] качества *с четвертого по седьмое* (4 – «огонь», «источник жизни»; 5 – «свет», «любовь»; 6 – «звук», «разумная жизнь»; 7 – «воплощение»)

---

[1] *Aurora, 1612.* Глава X. *О шестом источном духе в Божественной Силе,* §§ 2–4 // *Якоб Бёме.* Aurora, или Утренняя заря в восхождении. С. 117.

[2] См. *Откровение (I, 4; IV, 5.)*

[3] Все природные силы и качества «проистекают от Бога-Отца, всякий свет, зной, холод, воздух, вода и все силы земли, горькое, кислое, сладкое, терпкое, твердое, мягкое и каких нельзя даже и перечислить – все берет свой исход от Отца» (*Aurora, 1612.* Гл. III. *О преблагословенной, торжествующей, Святой Троице,* § 9 и сл.).

означают **второе Начало** и соответствуют ***Сыну***.[1] Под **третьим Началом** Бёме понимает, с одной стороны, *взаимопроникновение* первых двух Начал, что соответствует ***Св. Духу***,[2] а с другой – *телесную природу,* проистекшую из всех семи качеств.[3]

---

[1] «Ибо подобно тому, как солнце стоит посредине между звездами и землей и освещает все силы, и есть свет и сердце всех сил, и вся радость мира сего, вся красота и приятность берет начало в свете и силе солнца, – так и Сын Божий в Отце есть сердце Отца и светит во всех силах Отца, и сила его есть подвижная, кипящая радость во всех силах Отца и светит во всем Отце подобно солнцу во всем мире», так что «в Отце вся глубина светла от сияния Сына Божия» (Там же, § 20 и сл.).

[2] «Бог-Дух Святой есть третье лицо в торжествующем святом Божестве и исходит от Отца и Сына, святой кипящий родник радости во всем Отце, приятное, кроткое и тихое дуновение из всех сил Отца и Сына… Теперь заметь: три стихии – огонь, воздух и вода – имеют троякое движение или *качествование*, но одно только тело. Вот смотри: огонь, или зной, возникает (рождается) из Солнца и звезд, а из зноя возникает (рождается) воздух, а из воздуха – вода. И в этом движении или качествовании – жизнь и дух всех тварей, а также все, что может быть названо в сем мире; и оно знаменует Духа Святого» (Там же, § 24 и сл. Ср. также: *Aurora*. Гл. IX–XI, гл. XXI: *О семи духах Божиих и их действии в земле,* § 73–117).

[3] Описывая **1 качество**, Бёме говорит в основном о «*терпкости*» (Herbe, Herbigkeit), «*твердости*», «*холоде*», «*притяжении*» (или «*привлекании*», Ziehen), а также о «*похоти*», или «*порочности*», (от Begierlichkeit, или begehren – желать, вожделеть). **2 качество** означает у Бёме «*подвижность*», «*чувствительность*», «*сладкое*», «*жало*», «отталкивание». **3 качество** возникает из первых двух и называется «*страхом*», а также «*кипением*» (Wallen), «*колесом жизни*» и т. д. В этих *трех первых* свойствах, утверждает Бёме, заложено основание «*гнева*» и «*ада*», как и всего того, что «*свирепо*». **4 качество** есть «*огонь*», «*источник жизни*», «*вожделение*», которое есть «горение *гнева*» по отношению к предшествующим качествам, и «горение *любви*» по отношению к последующим качествам. Эти *три*, следующие за «*горением*», качества образуют *вечное Божие царство радости.* **5 качество** – «*свет*» и «*любовь*». **6 качество** – «*звук*» *(Schall),* «*разумная жизнь*». Наконец, **7 качество** означает у Бёме идеальную «*телесность*», или «*воплощение*», которую, однако, следует мыслить не «телесно», но «существенно» и «созерцательно». «Седьмой Дух Божий в Божественной силе есть тело, порождаемое из шести прочих духов; в нем пребывают все небесные образы, и в нем все образуется и слагается, и в нем восходят вся красота и радость. Это есть *истинный дух природы*, даже сама *Природа*; …и в нем состоит *вся природность, какая есть во всем Боге.* Если бы не было этого духа, то не было бы также ни ангела, ни человека и Бог был бы неисследимым существом, которое состояло бы лишь в неисследимой силе». (Aurora. Гл. XI, § 1). Такова вечная, существенная мудрость Божия, совокупность «всех форм, цветов и красоты». «И если ты – разумный дух Меркурия, – доверительно говорит Бёме, – проникающий сквозь все семь духов Божиих, и испытующий их, и созерцающий их, каковы они, то ты поймешь при объяснении этого седьмого духа *действие и существо всего Божества* и постигнешь в мысли». (Aurora. Гл. XI. *О седьмом источном духе в Божественной Силе,* § 2).

* * *

Трудно указать подлинные мотивы создания учения Бёме о качествах. Основываясь на его разделении Божьего царства на «сферу» Божьего *гнева* и Божией *любви*, можно предположить, что любовь он нашел в интеллектуальной, или «*теоретической*», стороне природы – в *ви́дении, слышании* и *формировании*; именно там он обнаружил *свет*, *звук* и *телесность*, т.е. три последних качества, в то время как с «*практической*» стороной он связал те стихийные, противоборствующие друг с другом силы безжизненной, неорганической природы, которые он объединил под общим названием «*свирепствующей бессмыслицы*», которые предоставляют материал для первых трех качеств. Наконец, *центральное*, четвертое качество, *огонь*, есть центр природы, *centrum naturae*, находящийся между царствами тьмы и света, гнева и любви, злого и доброго, – *граница*, «угол, из которого воля может *взмахнуть* куда захочет», назад ли, в темный мир мрака, или вперед, в мир света и божественной любви. Воля свободна, и оба мира находятся в ее выборе.

Тем самым учение Бёме *о свободе воли* уже самой постановкой вопроса преодолевает формальную односторонность рационалистических систем Нового времени, вводя на место рассудочного понятия свободы воли живое понятие свободы как *способности к добру и злу*. Первым на эту принципиальную особенность понятия свободы обратил внимание *Фридрих Шеллинг*.

> «Именно в этом – глубочайшая трудность всего учения о свободе, чувствовавшаяся с самого начала и присущая не только той или иной системе, но в большей или меньшей степени всем системам».[1]

Эта свобода воли, однако, ведет также к *грехопадению*, которое состоит в «отпадении» собственной воли от воли Божьей. Падению Адама предшествует падение *Люцифера*, который был сотворен прекраснейшим небесным ангелом, но вместо того, чтобы полагать свое во-ображение (Imagination) в свет

[1] *Шеллинг Ф.В.Й.* Философские исследования о сущности человеческой свободы, 1809 // см. *Приложение* к наст. изданию, с. 505.

Божий и пребывать в Боге, он, в силу своей свободы, *своей свободной воли*, дерзнул восторжествовать над божественным рождением, «*выпорхнуть*» из сердца Божия и, таким образом, из любви Божией втянул самого себя в Божий *гнев*, склонился к темному миру с царством фантазии; иными словами, вышел из света в ограниченную сферу *четырех первых качеств*, которые, пребывая вне вечного света, суть *пропасть*, *гнев Божий* и *ад*.

Далее, на месте согрешившего, падшего Люцифера, говорит Бёме, используя историю сотворения Моисея, Бог создает *человека* как «полное подобие Бога, более совершенное, нежели *ангел*», которому предназначено господствовать над всеми творениями, ибо человек есть внутреннее существо и понятие *всех вещей*.

«Небо, земля, звезды и стихии – все находится в человеке, к этому еще божественная Троица; и нельзя назвать ничего такого, чего бы не было в человеке… Душа Адама была из *вечной воли*, из *центра природы,* где разделяются *свет* и *тьма*. Пойми! То была не отдельная искра, подобно частички от Целого, ибо это была не часть, но все целиком; подобно тому, как в каждой точке присутствует Целое».[1]

Итак, человек был помещен Богом *между* царством света и царством тьмы, чтобы, выбрав одно из них, осуществить свою свободу.

«Воля души свободна *л и б о погрузиться в себя и не обращать ни на что внимания*, вкушая от любви Божией, словно ветвь, процветающая и берущая соки от дерева, *л и б о по своей воле войти в огонь и быть самим деревом*».[2]

Но воля жизни отделилась, «отпала» от божественного основания и обратилась к чувственности, *от Единства – ко множеству,* и воспротивилась Единству как вечному единому покою, единому Добру. Дева Божественной Мудрости, прежде пребывавшая в самом человеке, от него удалилась,

[1] *О тройственной жизни человека, 1620.* Гл. VI. *Другие врата мира, а также рая,* §§ 49–50 // СПб., 2007. С. 134–135. (Уфа, 2011. С.111–112).

[2] *Psychologia vera,* или *Сорок вопросов о душе,* 1620. *Вопрос II: Что есть душа по ее эссенции, существу, натуре и свойствам?* § 2.

и на ее место ему была дана *«земная баба»,* вместе с которой и совершилось грехопадение, распространившись на все человечество, ибо:

«Души людей совокупно суть как бы *одна душа*».[1]

Таково было положение падшего человечества в этом мире. Однако *в нем* осталось еще и семя Спасения, которое проросло в Марии (в которую вошла вечная Дева, или Божественная Премудрость) в качестве *Спасителя*. И хотя одна лишь историческая вера в Христа есть только «искорка», которую надо еще зажечь, однако врата святого Божества находятся в каждом из нас. Зачем же рыскать тогда вдали? – спрашивает Бёме. Не в самой ли душе пребывает источник вечности?

«Итак, мой милый, ищущий и желающий ум! Рассмотри себя самого, ищи себя и находи, ибо ты – *подобие Божие*, образ, существо и собственность Его! *Каков ты, таково и вечное рождение в Боге; ибо Бог есть Дух, и твое правление в теле твоем также – Дух, ибо оно произошло и сотворено из правления Божия!* Ведь Бог *открылся* в человеческом духе, как в любви, так и в гневе Своем: там пребывают оба центра, а третий – с исходом духа – есть *всемогущество*, которым обладал бы дух мира сего, т.е. *третье начало*, если бы не соорудил в Адаме своей преграды, которую прорвало Рождество Христово, сотворив великое чудо Божие».[2]

* * *

Таким образом, в своей проблематике задача Богопознания с самого начала стояла для Бёме не как односторонне решаемая исключительно в области традиционной церковной догматики и рационально-схоластической теологии.

Особенно занимали Бёме теологически непреодолимые «лютеранские» вопросы:

---

[1] *О тройственной жизни человека, 1620.* Гл. XVI. *О молитве и о посте,* § 9 // СПб., 2007. С. 349. (Уфа, 2011. С.288).

[2] *О тройственной жизни человека, 1620.* Гл. IV. *О седьмом виде природы, бытии или телесности, а также о трех Лицах в Божестве,* §§ 75–76. // СПб., 2007. С. 88. (Уфа, 2011. С.74).

– Почему Бог-Творец, согласно Библии, есть Бог любви и вместе с тем *Бог гнева*?

– Почему Библия есть «Слово Божье», когда и *на каком языке* говорит Бог?

Традиционный церковный догматизм рациональной теологии (как формального лютеранства, так и его католического противника) не смог ответить на эти вопросы, несмотря на тщательное изучение Лютеровой Библии; Бёме, почти как и его натурфилософские предшественники эпохи итальянского Ренессанса, стал *вопрошать само творение* – природу и человека – *о его Творце*. В природе он постиг упорядоченную систему господствующих сил, которую отождествил с *божественной волей*. Но для того чтобы пробиться к началу всего творения, он нуждался в философски-спекулятивном мышлении, согласно которому Бог для Бёме предстал как «Бездна», т.е. *деятельное* Начало, не нуждающееся *ни в каком обосновании*:

«Бездна (Ungrund) есть вечное Ничто, которое, однако, образует вечное Начало (Anfang) как стремление (Sucht); ибо Ничто есть стремление [тяга] к Нечто. И таково вечное магическое Первобытие *[Первостояние Магии] (Urstand der Magiae),* которое сотворяет в себе Нечто, когда еще ничего нет. Оно сотворяет в себе самом Нечто из Ничего, но это Нечто есть лишь стремление Ничто, которое не имеет никакого места и приложения… Поскольку же в Ничто есть стремление, то это стремление сотворяет в себе самом Волю к Нечто, и эта самая Воля есть Дух как Мысль, которая исходит из стремления и есть поиск стремления (der Sucht Sucher)… Поймите, воля есть дух… стремление только объемнее воли… Стремление есть *Magia,* а воля – *Magus*; воля есть *ум* стремления».[1]

Бог в себе есть сила воли и стремящееся («ищущее», suchende) движение. Бог есть все и познается как вечное, неизмеримое, «необъятное Единство». Бог есть Бездна (Ungrund) и «дно» (основа, Grund) всех вещей, вечное Единое, в котором нет «дна» (основания), или «места».

«Бог есть тьма и свет, любовь и гнев». [2]

[1] *Jakob Böhme.* Mysterium pansophorum, oder Gründlicher Bericht vom irdischen und himmlischen Mysterio, 1620. Text I, § 1: Text II, § 1–2.

[2] *Об истинном самопредании, 1623.* Гл. II, § 9 // *Якоб Бёме.* Christosophia, или Путь ко Христу, 1624. Книга IV. / *Пер. с нем. А.Ф. Лабзина.* СПб., 1815.

В «Signatura rerum» Бёме говорит:

«Бог сотворил все вещи из ничто, и это самое Ничто есть Он сам».[1]

Этот Бог охватывает все возможности: ничто и все, и хаос всех мыслимых противоположностей. Уже Хегель выявил этот сущностный принцип бёмевского представления о Боге:

«Основная мысль у него есть стремление все сохранить в абсолютном единстве, – абсолютно божественное единство и объединение всех противоположностей в Боге».[2]

4
Основные этапы творчества

Традиционно многие исследователи наследия Якоба Бёме отмечают, что в его рукописях почти отсутствует четкое различие между точками и запятыми. Наверное, можно добавить, что и в последующих *печатных* публикациях Бёме его грамматическая неопределенность также является дополнительным препятствием для точного понимания, перевода и изложения его мыслей. Очень часто в этих изданиях, начиная с первого амстердамского издания Гихтеля конца XVII века, запятая отделяет второстепенное предложение таким образом, что оно может быть по смыслу присоединено как к предшествующему, так и к последующему абзацу. При этом, конечно, Philosophus Teutonicus всегда мыслит и творит *в* Целом и *из* Целого, и потому он просто не в состоянии, по его собственному признанию, высказать что-то «отдельно стоящее», чтобы вместе с тем не добавить к этому других «частностей», необходимых для обозрения Целого. От этого порой кажется, что Бёме хочет высказать сразу «ВСЁ» (Хегель), словно оговаривая стилистические детали духовно мыслимого и созерцаемого *вездесущего* Содержания.

---

[1] *Jakob Böhme.* De Signatura Rerum, 1622. Гл. VI. *О рождении елея и воды, о вегетативной жизни и произрастании,* § 8.

[2] *Гегель, Г.В.Ф.* История философии. Том 3. С. 300.

«У меня не было времени обдумать здравым рассудком букву, но все было направлено духом, который часто так спешил, что у пишущего с непривычки дрожали руки. И если я не мог описать все красивое и понятное, то причина в том, что горящий огонь часто гнал слишком быстро, принуждая едва последовать за ним руку и перо, а потом он шел словно *ливень,* который если уж польет, так польет. Если бы было возможным все постичь и написать, то это было бы в три раза более и глубже обосновано, но это было невозможно».

«И третье Начало мира сего рождено и сотворено из первого, то есть магически, как это ясно изложено в нашей второй и третьей книгах [т. е. в „*Описании трех Начал Божественного Существа*" *(1619)* и в „*О тройственной жизни человека*" *(1620)*]. А это лишь введение к ним, первое, что было написано автором, и недостаточно постигнутое с первого раза; хотя оно и являлось вполне ясным, однако не могло быть всецело охвачено; и это был как пронесшийся ливень, после которого начинается рост».[1]

Получается, что постоянная попытка Бёме представить сразу и непосредственно все Целое (или ВСЁ) достигается как бы за счет отсутствия ясности в частностях. Конечно, тем самым еще не происходит никакой «путаницы», однако возникает очень непривычный – особенно для господствующего у нас *картезианско-рационалистического* мышления – и в высшей степени своеобразный род *ясности,* который в противоположность общепринятому можно назвать *немецко-теософским мышлением в духе Целого*. Ибо благодаря этому роду мышления каждое истинное пояснение частностей, которое действительно заслуживает своего названия, достигается вообще *только благодаря Целому*, – *только в Целом и из Целого.*

В самом начале, в «Утренней заре в восхождении» (1612), этот *дух Целого* еще едва осознается самим Бёме. Поэтому его *Aurora* обрекает нас на единственную возможность лишь *текстуального* следования и разъяснения философствования первого тевтонского мыслителя, что означает лишь постепенное как бы распутывание из клубка нити, подобно тому как это сделал впервые и в таком объеме единственный раз Х.А. Грунски, показав строгую последовательность мыслей

[1] *Aurora, 1612.* Гл. XI. *О седьмом источном духе в Божественной Силе,* § 47 // *Якоб Бёме.* Aurora, или Утренняя заря в восхождении. С. 141.

Якоба Бёме из всех его сочинений.[1] Однако для этого «метода» рассмотрения Бёме годится лишь вдохновенный и *конгениальный* ум, например такой, как Ханс Грунски, заслуга которого в деле разъяснения тевтонского философа у нас почти не известна и еще недостаточно оценена в самой Германии. Целое же, о котором говорится в философии Бёме, недостаточно «просто» и, говоря по-бёмевски, слишком богато и наполнено образами и «качествами», чтобы его выразить с помощью «ясного и очевидного» научного (т.е. строго *прямолинейного*) метода.

Язык, вместе с его следованием времени, вообще отказывается служить смыслу, когда пытаются выразить в форме следования друг *за* другом то, что поистине существует лишь в друг *в* друге. Вот и приходится говорить «по частям» о том, что существует, однако, *лишь как Целое*, сетует Бёме.

«Нет, я пишу так лишь для того, чтобы показать, *как научиться понимать божественное Существо*; ибо мы не способны перевести [на наш язык] ангельские слова; и если бы даже перевели их, то все равно в этом мире все тварно и *креатурально* (*creatürlich*); и потом, для земного ума все является по-земному. Ибо и мы уже не являемся частью (Particular) Целого и не можем целостно рассуждать (ganz reden), но лишь по частям (stückwerck), о чем читателю следует поразмыслить. Далее, только Божественный Ум в сердце Божием есть Целое, и больше ничто; все остальное состоит в эссенциях, и единственно Бог свободен. Поэтому мы говорим лишь о части, а Целое постигаем в уме; ибо не имеем языка для его изречения, но ведем читателя как по лестнице. Если же прямо и непосредственно писать или говорить о Боге, то следует говорить *о свете и о пламени Любви*, ибо в Любви постигается Бог».[2]

Но хотя Бёме, по его собственному признанию, стремится

[1] На сегодняшний день, пожалуй, самый подробный и вместе с тем глубокий труд о философствовании Якоба Бёме изложен именно Грунски: *Grunsky, H.* Jakob Böhme. Stuttgart, 1956. – Наперекор всем мыслимым и известным «методам» историко-философского рассмотрения Ханс Грунски своим исследованием доказал, что даже такой «отдельной нити» может оказаться достаточно, чтобы объяснить целый «клубок», – точнее, наверное, *клубок Целого* – философию Бёме, – если только за этой «нитью» мыслей следить внимательно, полностью и до конца. Само собой разумеется, что для подобного «метода рассмотрения» требуется иметь постоянно перед глазами (и понимать!) *все* сочинения Якоба Бёме.

[2] *О тройственной жизни человека, 1620.* Глава II. *Об основании вечной родительницы,* §§ 66–68 // СПб., 2007. С. 40. (Уфа, 2011. С. 34).

лишь представить смысл, «доступный пониманию читателя», тем не менее для него *язык* – это не просто «обозначение», чуждое самой сути дела. И сам Бёме использует свой родной язык только потому, что на чужом языке не может выразить сущность своей *немецкой* философии. Поэтому язык для Бёме это не чуждое самой его Мысли «обозначение», но выражение *подлинной его Натуры* – не простой «знак» (signum), но действенное «*обозначение вещей*» *(signatura rerum).*

* * *

Якоб Бёме, подобно Лютеру, считал, что спасение человека невозможно без внутреннего, духовного перерождения *верой*. Лишь перерождение внутреннего человека способно на восстановление того вечного Начала, которое, согласно Бёме, было когда-то утрачено человеческим родом.

«Кто подменил истинное, чистое учение Христово и всегда и везде нападал на него? Ученые, папы, кардиналы, епископы и именитые люди. Почему мир следовал за ними? Потому что у них был важный, напыщенный вид и они величались перед миром: такой безумной блудницей стала поврежденная человеческая природа. Кто вымел в немецкой земле из Церкви сребролюбие папы, его нечестие, мошенничество и обман? Бедный, презираемый монах. Какою властью или силою? Властью Бога и силою Бога-Духа Святого».[1]

[1] *Aurora, 1612.* Глава IX. *О блаженной, приветной и милосердной любви Божией,* § 6–7 // Бёме Я. Aurora, или Утренняя заря в восхождении. С. 107. – Если в иезуитской Франции XVII столетия у Декарта не без основания возникали сомнения, является ли он до конца честным и искренним христианином и членом Римско-католической Церкви, особенно это касалось открытого признания им некоторых религиозных и теологических мыслей его эпохи, то сама постановка этого вопроса не вызывает сомнений у современных людей, обремененных двадцативековым опытом идеологически отравленной атмосферы современного мира. И конечно, нам, духовно надломленным россиянам, пережившим удивительную смену политических декораций, знакомым не понаслышке о «марксистско-ленинской» инквизиции и «ордене» коммунистической партии СССР, становится при первом же знакомстве с признаниями Декарта совершенно ясно: Декарт всю свою жизнь вынужденно носил на самом деле *глубоко чуждую ему личину «примерного сына Католической Церкви»*, дабы не подвергнуться опасности со стороны агрессивного иезуитского духовенства. В то же время по отношению к Якобу Бёме никогда не было основания сомневаться в его ***полной искренности в религиозных вопросах!*** – Таков главный пункт различия этих двух основных направлений философской мысли Нового времени – романо-рационалистической и германо-мистической, *Декарта* и *Бёме.* Следуя мысли Хегеля, философию Бёме можно считать «темной» и «запутанной», даже «фантастической», но невозмож-

Однако для Бёме было уже вполне очевидно, что «поврежденная человеческая природа» не в состоянии внутренне возродиться, – особенно в условиях нарождающейся протестантской ортодоксии, уже вполне к тому времени духовно иссякшего, «послеконкордийного» (1577) лютеранства. И Бёме, после многолетних мучительных поисков и сомнений, пророчествует о наступлении новой, Второй Реформации, призванной по замыслу Божию точно так же послужить делу возрождения закосневшего христианства, как этому когда-то послужила Реформация Лютера – первое великое благодеяние самого Божества ради возрождения христианства.[1] Однако ус-

---

но приписать ей какую-либо *неискренность*. Если же принять ее по-настоящему и всерьез, как она и требует от читателя, тогда в этой philosophia teutonica неизбежно обнаруживается основа всего последующего немецкого идеализма.

[1] Понимание Реформации как величайшего *Деяния Бога,* а Мартина Лютера – как *Его Орудия,* является одной из основополагающих тем церковно-лютеранского оправдания Бога в истории (*Теодицеи*). Вплоть до начала двадцатого столетия, и даже позже, в лютеранских церквах можно было услышать проповеди о Реформации именно в таком теологическом смысле. Так, знаменитый проповедник Людвиг Хармс, на День Реформации 31 октября 1867 г., сказал:

«***Реформация,*** или очищение Церкви от всех душегубительных лжепреданий и злоупотреблений, введенных папами, **есть со времен апостольских *наиважнейшее событие*, которое произошло на земле;** и я думаю, что если бы Божией милостью не произошла *Реформация*, то посредством этих лжеучений, злоупотреблений и человеческих установлений пап вся Церковь уже давно бы испортилась, истлела и разрушилась, что *Бог не мог бы более ее терпеть на земле, и она была бы искоренена!* Подумайте лишь об ужасном учении, о том, что *отпущение грехов* папой и его священниками продавалось за деньги, что папа под угрозою сурового наказания, даже под страхом смертной казни, запретил читать *Библию*, что он и его священники обучали народ *молиться святым*, т.е. Матери-Марии, апостолам и другим умершим благочестивым и набожным людям, стало быть, исповедовать *откровенно-языческое идолослужение!* Или что он (народ) может якобы *заслужить блаженство и искупить грехи* посредством милостыни, поста, пилигримства и другими *внешними делами!* Представьте, что даже *Святые Таинства* были фальсифицированы, что христианам не разрешалось во время Св. Вечери принимать Кровь Христа, но учили, будто лишь священникам позволено получать благословенную Чашу, а обычным христианам довольно принять одно лишь Тело Господа! Если бы эти отвратительные учения (поистине происходящие *не* от Христа, ибо в Библии стоит как раз противоположное этому, но от дьявола) сохранили свое незыблемое господство, то могла бы тогда устоять Церковь? Не превратилась бы с неотвратимостью тогда вся земля в застенок, полный грехов и грязи? Не были бы этим открыты все двери всем порокам и бесчестиям? Тогда можно было бы спокойно валяться во всех грехах и пороках, и тогда можно было бы за пару грошей, а в худшем случае за несколько талеров, купить себе «отпущение грехов»! Покаяние, обращение, вера и святой образ жизни были бы тогда уже не нужны, чтобы попасть на Небо!

ловия и требования весьма изменились. Оказывается уже недостаточно простого «исторического» изучения Библии, ибо бесконечное чтение и истолкование Св. Писания – в этом Германия за прошедшие сто лет вполне убедилась – ведет только к бесконечным спорам и распрям.

«*Что остается еще скрытым? Истинное учение Христа?* – полемически восклицает Бёме, – Нет, но философия и глубокая основа Божия, небесное блаженство, откровение о сотворении ангелов, откровение о мерзостном падении дьявола, откуда происходит зло, сотворение мира сего, глубокая основа и тайна человека и всех тварей в сем мире, последний суд и изменение мира сего, тайна воскресения мертвых и вечной жизни».[1]

И не кто иной, как сам Бёме – «не для того, чтобы хвалиться собою, ибо высок один Бог» – является призванным к этому богодухновенным Пророком.

«Для чего Бог делает это? По своей великой любви и милосердию ко всем народам и чтобы показать этим, что отныне настало время воз-

---

Да и как это могло быть лучше, если человеку вообще не разрешалось читать Библию, стало быть, если он и не мог достичь никакого знания об истинном христианстве! Как могло быть лучше, если народ вообще приучили молиться людям, вместо того, чтобы молиться *живому Богу* и *Спасителю*! Разве может молитва людям дать Божией Силы для *возрождения*, *обращения* и *спасения*? Итак, вы видите, что без Реформации весь мир оказался бы огромным болотом грехов, порока и тьмы, и должен был бы погибнуть. И потому это чистая правда, как я сказал до этого, что ***со времен апостолов Реформация была величайшим и важнейшим деянием Бога, прекраснейшим Благодеянием, которое Господь оказал людям…*** И познайте как следует, как чрезвычайно важна Реформация из библейского текста; ибо здесь видим мы, что наш Господь Иисус в Откровении, которое Он дал Своему Апостолу Иоанну на острове Патмос, предсказал и возвестил об этом великом Своем Деянии уже за 1,5 тысячи лет до этого! Усмотрите же отсюда, как *любит* Бог грешных чад человеческих, насколько Он не хочет, чтобы они пропали. Ибо Он так чудесно возвестил свое откровение, что Свет вновь воссиял из тьмы! Но рассмотрите при этом также и то, что Реформация была делом *не* человеческого разума и силы, и еще гораздо менее деянием так называемого «слепого случая». Реформация не была и «делом Лютера», но произошло именно так, как возвестил Бог, давший *откровение о Реформации* ап. Иоанну. ***Бог возвестил Реформацию, Бог ее и исполнил.*** Мартин Лютер был лишь благословенным *орудием*, выделенным и сделанным пригодным самим Богом, дабы Он совершил посредством Лютера то, о чем Он и предсказал апостолу за 1,5 тысячи лет до этого события [в нашей истории]. Давайте же сегодня рассмотрим слова предсказания Господа Иисуса Христа о Реформации». – *Ludwig Harms.* Predigten über die Evangelien des Kirchenjahrs. 17. Auflage, Hermannsburg, 1909. S. 945–961.

[1] *Aurora, 1612.* Гл. IX. *О блаженной, приветной и милосердной любви Божией,* § 8.

вращения того, что утрачено, время, когда люди будут созерцать совершенство, и наслаждаться им, и ходить в чистом, светлом и глубоком познании Бога».[1]

И поэтому Бёме предупреждает читателя, «чтобы он прилежно читал эту книгу и не соблазнялся простотой автора».[2]

Однако этому предостережению вняли далеко не все.

Как только один из списков этого его первого сочинения попался в руки гёрлицкого оберпастора, г-на Грегора Рихтера, Бёме был – по решению Городского совета – почти сразу заключен под стражу, а потом изгнан на какое-то время из своего города. И хотя впоследствии ему было разрешено вернуться, он, однако, должен был дать обещание не браться более за перо. Спустя шесть лет он, несмотря на непрекращающуюся опасность со стороны ортодоксального протестантского духовенства, печатает (1618–1624) одно за другим свои главные произведения.[3]

---

[1] *Aurora, 1612.* Гл. IX, § 9.

[2] *Aurora, 1612.* Гл. IX, § 11.

[3] Основные произведения Якоба Бёме:

1. ***Aurora, или Утренняя заря в восхождении, 1612;***

2. *De tribus principiis, или Описание трех Начал Божественного Существа, 1619;*

3. ***De triplici vita hominis, или О тройственной жизни человека, 1620;***

4. ***Psychologia vera, или Сорок вопросов о душе, 1620;***

5. ***De incarnatione verbi, или О вочеловечении Иисуса Христа, 1620;***

6. *De signatura rerum*, или *О рождении и обозначении всех существ, 1622;*

7. *Mysterium magnum,* или *Разъяснение первой Книги Моисея, 1623* ***[I–VII гл.];***

8. *De electione gratiae*, или *О выборе милости, 1623.*

9. ***Christosophia, или Путь ко Христу, 1622–1624.***

(*Выделенные* произведения переведены в настоящее время на русский язык).

Таким образом, Бёме не оставил своего внутреннего призвания быть новым немецким пророком Великой Реформации, начатой когда-то Лютером, и оставался ему верен до самой смерти. В мае 1624 г., после очередных нападок со стороны влиятельного оберпастора, Бёме откликнулся на дружеское приглашение саксонского курфюрста посетить Дрезденский двор, при котором наконец обретает высоких покровителей своего дела. «Достаточно лишь зайти в книжные лавки Дрездена, – радостно сообщает он в письме друзьям, – чтобы увидеть свидетельства *новой* Реформации, которая в богословском аспекте соответствует сделанным мной описаниям». Но, к сожалению, радость продолжалась недолго. Уже в августе того же года он заболел, и 17 ноября, в возрасте 49 лет, скончался.

Уже к 1619 году, нарушив, таким образом, запрет 1612 года со стороны гёрлицкого духовенства излагать письменно свои мысли, Бёме, следуя внутреннему велению сердца, в общем и целом нашел решение остающихся в его «системе» миро- и Богосозерцания проблем, о чем и поведал своим верным читателям в сочинении «О трех Началах (Prinzipien) Божественного Существа». При этом решающим фактором разрешения проблем было собственно *метафизическое* развитие всего его христианского умозрения о Троице.[1] Развитие понимания Триединого Бога здесь состояло, прежде всего, в том, что основной принцип всей философии Бёме – *Противоречие,* которое уже начиная с «Авроры» предполагается фактически в «качественности природы», Бёме превращает теперь в основной принцип *всего Бытия*. В сочинении *«О трех Началах Божественного Существа» (1619)* он делает это с помощью трех принципов:

– *злого*,

– *доброго* и возникающего из этих двух,

– *«материального»* принципа (на основе которого возник «земной мир»).

Только теперь можно уже говорить о некотором основоположении в философии Бёме, поскольку приданием всеобщего характера принципу Противоречия теперь в его рассмотрении всех единичных явлений есть всеобщий (метафизический) основной закон, с помощью которого он может выводить их как необходимые не только генетически, но и *понятийно.* И это всеобщее обоснование всего возможно лишь благодаря освобождению основной противоположности – *абсолютного Противоречия* – от еще присущей ей в «Авроре» случайности. Теперь, по выражению *Ханкамера*, Бёме «еще менее милосердной видит повседневную действительность

[1] Определенное влияние алхимических представлений, которые в это время получили в Силезии особое распространение благодаря сочинениям Парацельса, оказало в этом отношении чисто внешнюю форму заимствований новой «научной» терминологии, что, конечно, не могло существенно повлиять на бёмевское понимание основоположения его «системы». Так, по сравнению с «Авророй», у Бёме появились термины: *limbus, matrix, quinta essentia, Tinktur, Sal, Sulphur.* – Все эти термины, конечно, существенны для дальнейшего способа изложения Якобом Бёме своей «системы», но им не присущ характер решающего фактора развития собственно его *метафизики*.

жизни в образе природы, наглядно свидетельствующего об изначальной гамлетовской запутанности всякого чувства. Однако именно эта безутешная правдивость противоречивого мира окончательно убеждает Бёме в верности его духовного и нравственного решения, которое созидает именно здесь Смысл и Закон и тем самым новую жизненную возможность для так-познающего и всё-таки-любящего исследователя».[1]

Таким образом, Якоб Бёме углубляет основной принцип своей философии, делая его более всеобщим и универсальным.

«Поскольку человек ведь теперь знает, что он есть двоичный человек, наделенный добром и злом, что ему свойственны вместе и добро, и зло, и что он есть тот самый человек, добрый и злой, и что он должен ожидать за оба эти свойства вознаграждения и расплаты, к чему он здесь в этой жизни пристанет, туда тотчас и отправится его душа после смерти, и что он в своей работе, которую он здесь делает, в силе предстанет в Судный День, и в ней будет жить вечно, также в ней будет прославлен, и что это же самое будет его вечной пищей и мукой: поэтому для него в высшей степени нужно, чтобы он себя самого изучал и познавал:

– Как он создан?

– Откуда в нем происходят доброе и злое побуждения?

– И что же в нем самом представляют собой доброе и злое?

– Также о том: что же собственно является истоком всего Доброго и всего Злого?

– Отчего же или посредством чего зло вошло в дьявола и человека, как и во все Творение? Ибо дьявол был св. ангелом и человек также был сотворен добрым.

– Но почему тогда такое неприятие обнаруживается во всех тварях, что все друг друга кусает, бьет, толкает, давит и враждует, – т. е. во всех творениях пребывает ***Противоволие***, так что ***каждое тело разъединено (uneins) с самим собой,*** что можно наблюдать не только в живых творениях, но и в звездах, стихиях, земле, камнях, металлах, листве, траве и дереве, ***во всех есть яд и злоба?***

И обнаруживается, что ***так и должно быть,*** потому что иначе не было бы ни жизни, ни движения, а также цвета, свойства, толстого или тонкого или какого-либо восприятия вообще, но все было бы Ничто».[2]

---

[1] *Paul Hankamer.* Jakob Böhme. Gestalt und Gestaltung. Bonn, 1924. S. 125.

[2] *De tribus principiis, или Описание трех Начал Божественного Существа, 1619.* Предисловие, § 13 // *Jakob Böhme.* Beschreibung der drey Principien Göttliches Wesens, 1619. *Vorrede, § 13.*

С одной стороны, без «яда и злобы» нет «ни жизни, ни движения, ни цвета, ни качества, толстого или тонкого или какого-либо восприятия». С другой же стороны, Бёме приходит теперь к тому выводу, что любая противоположность (в том числе в самой естественной и нравственной жизни) основана на *логической* необходимости, которую Бёме яснее всего выводит в своем следующем сочинении «*О тройственной жизни человека*» (1620): ширина и узость, воля и противоволие составляют здесь одно целое.

«Эти два вида суть вечные эссенции, и вечная связь, которая создается сама собой, и никак иначе, ибо великая бесконечная ширь жаждет тесноты и вместимости, где бы она могла открыться; поскольку в ширине и тишине не может быть никакого *Откровения*, то должно быть *привлечение* и *заключение в себя*, из которых явится Откровение. Также должно быть и *противление* (*Widerwille*); ибо ясная и тихая воля подобна пустому бесплодному ничто, и ничего не рождает. Но дабы воля рождала, она должна пребывать в *нечто*, в котором бы она все формировала и порождала; ибо ничто есть лишь вечная неподвижная тишина, в которой нет ни света, ни тьмы, ни жизни, ни смерти. Но мы ясно видим, что свет и тьма существуют, и что также есть вечное движение и формирование, что наши чувства не только пребывают в этом мире, но распространяются в неизмеримую бесконечность, – туда, где ангельский мир не заперт во тьме, но является в своей чистоте. Поэтому нам следует возвысить свою мысль к этому ангельскому миру, который хотя находится и не вне мира сего, однако же в ином движении свойств или источнике, и в вечном свете; и однако света бы не было, не будь родительницы».[1]

Этическое отступление от этой мысли встречается уже в «Описании трех Начал Божественного Существа»: Адама *надо было искушать,* поскольку его дух должен был прийти к господству надо всем; т.е. к полной свободе духа принадлежит *рядоположенность* добра и зла.

«И вот спрашивается: почему выросло тогда земное дерево познания Добра и Зла: если бы его не было, то Адам бы не съел запретного плода? И почему Адама *нужно* было искушать? Послушай, спроси свой

[1] *О тройственной жизни человека, 1620*. Гл. I. *О происхождении жизни, § 35–37* // СПб., 2007. С. 17. (Уфа, 2011. С. 15).

ум: почему тотчас родилась и охватила Его мысль о гневе, как и о любви? Скажи о слухе или о зрении. Да, конечно, это все уже знал БОГ, поэтому Адама нужно было искусить, ибо центр ума свободен и рождает волю от слушания и созерцания, от которых возникает Imagination (Воображение) и желание».[1]

«Здесь сокрыто жемчужное дерево. Смотри, мой любезный разум, жемчужное дерево посеяно не во внешнем человеке, он тоже недостоин этого, он принадлежит земле, и человек греха скрыт в нем. И дьявол часто делает своим местопребыванием внешнего человека, строя в нем дом для гнева и злобы, часто совращает бедную душу в порок, которого она не хочет, так что тело схватывает то, чему душа противится».[2]

Как видно из слов самого Бёме, здесь возникают те «простые» вопросы, которые остались неосвещенными в «Авроре». Вместе с первым Началом (Prinzip) в Боге и в мысли о Боге теперь как будто возникает ограниченная область, содержащая в себе также *Зло*.

Согласно этому, в Боге пребывают две сущности, «в едином (вечном) без конца и без происхождения» – как *вечный свет,* который есть Бог или Добро, и как *вечная тьма*, которая есть мука (Quall), в которой, однако, «не было бы муки, если бы не было света»:

«Как мы часто сообщали: БОГ есть Существо всех существ, в котором пребывают два существа в Одном, вечно и без конца, и без происхождения:

– как (1) *вечный свет*, т.е. БОГ, или Благо;

– и как (2) *вечная тьма*, т.е. мука (Quaal): и в Нем не было бы муки, если бы не было света».[3]

Но хотя обе противоположные стороны *необходимо* принадлежат друг другу, они все же, согласно Бёме, существенно различны, ибо только доброе призвано быть оправданным относительно Бога.

«Ибо в ярости состоит исток жизни и всякого движения; поскольку же эта суровая ужасная мука ярости возжигается светом Божиим, то яростность исчезает, и ужасная ярость превращается в радость».[4]

---

[1] *De tribus principiis,* или *Описание трех Начал Божественного Существа, 1619.* Гл. XI. *О всех условиях искушения, § 10 // Jakob Böhme.* Beschreibung der drey Principien Göttliches Wesens, 1619. Cap. XI, § 10.

[2] Там же. Глава XXIV. *О праведном истинном покаянии, § 39.*

[3] Там же. Глава IX. *О рае и о происхождении всякого творения, § 30.*

[4] Там же. Гл. I. *О первом Начале Божественного Существа,* § 2.

Из другой, противоположной стороны первого Принципа *также* произошел дьявол. Однако дьявол при этом, конечно, не является «свойством» Бога:

«Ты не можешь найти чего-то, что бы нуждался БОГ в какой-либо материи, из которой Он создал бы дьявола, – иначе дьявол себя оправдал бы тем, что Бог создал его злым, или из злой *materia*. – Ибо Бог создал его из ничего, только из Своего собственного Существа, как и других ангелов, как это написано в св. Писании: *„Ибо все от Него, Им и к Нему“* (*Рим XI, 36*); и лишь *Его есть „Царство и сила и слава во веки“* (*Мф VI, 13*); и все – в Нем, согласно Св. Писанию; если было бы не так, то ни дьяволу, ни человеку не вменялся бы грех в осуждение, ибо тогда они были бы сами вечны, в Боге и из Бога».[1]

Тем не менее Бёме уже недвусмысленно утверждает то, о чем он еще не решался говорить в «Авроре», именно, что после первого принципа адовой пропасти «Он возжелал падения человека»:

«Да, действительно, согласно первому Принципу пропасти ада, Он *желал* падения человека; однако это царство ада не называется *„Богом“*. Есть еще второй Принцип и крепкая связь между ними. Ибо во втором Начале, в котором является БОГ, Он его [этого царства ада] не хотел. Хотя все есть Божье, но первое Начало есть связь вечности, которая сама себя делает. Из него БОГ-Отец вышел из вечности во второе Начало, в котором Он породил свое Сердце и Сына и в котором исходит Святой Дух от Отца и Сына, отсюда, а не из первого Начала (Prinzip); и во втором Начале (Prinzip) был сотворен человек».[2]

Тем самым в отношении противоположности было установлено совершенно новое их соотношение в самом понятии Бога.

Бёме подчиняет *зло,* точно так же как и *природу*, первому Началу (Prinzip) и тем самым делает различие между Богом и Его природным деянием. Ибо подлинный Бог совпадает лишь со вторым принципом, который – как выражается Бёме – есть «конец природы».

---

[1] *De tribus principiis, 1619.* Гл. IV. *О настоящей вечной Природе,* § 37.

[2] Там же. Гл. XVIII. *Об обетованном семени жены и о Змее-искусителе; исходе Адама и Евы из рая, § 15.*

«И смотри, милая душа, таково Божество; оно содержит в себе второе, или среднее, Начало (Prinzip), и потому БОГ исключительно добр, – Любовь, Свет и Сила. И подумай, что в Боге не было бы таковой вечной Мудрости и Науки, если бы ум не пребывал во тьме. Ибо в ней находится страх рождать в воле; страх есть качество (Qualität), которое создает ум, и ум опять создает множество».[1]

«И вот страх в себе обладает первым Началом, поскольку он стоит во тьме, т.е. он второе Существо, поскольку Существо есть в свете, где пребывает лишь любовь и кротость, и не видно никакой муки (Quaal). И качество, которое рождается в Центре Света, есть не качество, а вечная наука и мудрость, что есть от света в страхе. Эта мудрость и наука всегда теперь помогает охваченной воле в страхе, и делают в ней снова Центр рождением, так что опять порождаются растения, т.е. сила, и из силы – огонь, а из огня – дух, и дух делает в огне опять силу, так что это есть неразрывная Связь. И из этого ума, который пребывает во тьме, БОГ родит ангелов, которые освещены пламенем огня, но со светом Божиим. Ибо в этом уме может и хочет родиться дух, и иначе в Ничто. Ибо для себя в Сердце и Свете Бога никто не может родиться, ибо это – ***конец природы (Natur-Ende)*** и не имеет качества. Поэтому также ничто не пребудет более внешне, но останется неизменным в вечности, и, возникнув в уме качества тьмы, тьма не сможет это объять».[2]

«Ибо поскольку человек должен быть вечен, постольку он должен также быть от Вечности. Ибо из родника Сердца Божьего ничто не сотворится; ибо ***Он есть Конец Природы,*** и у него нет таковых эссенций, и ничто ощутимое не входит в Него. Иначе была бы та же полнота и тьма, и этого быть не может. Итак, от вечности не произошло ничего другого, кроме муки (Quäll), в которой всегда так же пребывает от Вечности Божество, как ранее сообщалось».[3]

При этом в «Описании трех Начал Божественного Существа» отношение обоих принципов остается тем же самым, что и в «Авроре»: природа и Бог-Отец *соприналежат друг другу* как тело и душа. Таким образом, получается, что Бёме как бы приравнивает Бога-Отца с первым принципом, благодаря чему в Троицу входит момент, который, собственно, не является БОГОМ.

---

[1] *De tribus principiis, 1619.* Гл. X. *О сотворении человека и его души, и о Вдуновении Божьем, § 39.*.

[2] Там же. Гл. X. *О сотворении человека и его души, и о Вдуновении Божьем, § 41.*

[3] Там же. Гл. XV. *О понимании Вечности, § 63.*

«Итак, нельзя сказать, что целый БОГ со всеми тремя Началами (Prinzipien) пребывает в единой Воле и Существе – есть разница, поскольку первое и третье Начало не зовется „Богом", и также не является Богом, и тем не менее это – Его Существо, в котором Божий Свет и Сердце всегда порождается от вечности и есть единое Существо, как тело и душа в человеке».[1]

Если в «Авроре» различные «рождения» внутри природы являются как помещенные друг за другом формы, которые пребывают *в Боге*, то уже в «Трех Началах» Бёме представляет их ряд как развитие *из Бога*. В результате чего появляется третье Начало, *земная природа*, как продукт противоположности первого и второго Начал Божественного Существа. Все, что сюда относится, не пребывает более *в Боге*, «только лишь видно то, что оно *из Него* возникло»:

«Ибо нельзя сказать, что в Боге есть огонь, горькое или терпкое, еще менее – воздух, вода или земля; можно лишь видеть, что это все из Него возникло. Также нельзя сказать, что в Боге есть смерть или адский огонь, или печаль, – известно только, что это произошло из Него. Ведь Бог не создал из себя Дьявола, но дал жизнь в радости ангелам для Его радости. Но мы видим, что ангелы стали бесами, и к тому же врагами Бога. Таким образом нужно исследовать исток этих причин – что́ есть *prima Materia* зла? И какова она в Божьем истоке? Какова в творениях? Ибо в первоистоке все есть одно, все создано из Бога, из Его Существа – согласно Троице, как Он – единым в сущности и троичным в Лицах».[2]

«Материя» уже более отделяется от Бога, чем это было в «Авроре»:

«Таким образом, нам известно, что Бог есть Все во всем и все наполняет, как написано: „*Не Я ли Тот, Который все наполняет?*".[3] Итак, мы знаем, что чистый Святой Элемент в Раю есть его жилище, т.е. второе Начало, которое можно видеть во всем. Но вещь как первое темное порождение этого не ведает. Подобно тому, как горшок также не знает и не постигает Горшечника. Ибо я не могу утверждать, что я что-то постигаю,

[1] *De tribus principiis, 1619.* Гл. X. *О сотворении человека и его души, и о Вдуновении Божьем, § 36.*

[2] Там же. Гл. I. *О первом Начале Божественного Существа,* § 5.

[3] Верное по смыслу сведение высказываний из разных мест Св. Писания.

что я объемлю святой Элемент вместе с Раем и Богом; но я постигаю порождение, царство этого мира, то есть третий Принцип (Начало) и его существо; и тем самым не затрагиваю Божество. Таким образом, нам надо познать Святого нового Человека, сокрытого в ветхом и, однако, не отделенного от него временной смертью».[1]

Вместе с тем Бёме сильнее подчеркивает «доброе Божество», которое есть «непостижимый свет» (или *Дух*):

«Что́ же, ты полагаешь, было до времени мира, из чего возникли земля и камни, звезды и элементы? То был корень того, из чего все возникло. Но что́ это – корень этих вещей? Посмотри – что видишь ты в этих вещах? Ничего иного, кроме огня, горечи, терпкости, и все это суть лишь Одно, из которого рождены все вещи. Но подобным образом до времени мир был единым Духом, в котором ты не обнаружишь трех лиц, и это еще не Бог, но *чистое Божество*, – свет, который не постижим, также и не ощутим, также Всемогущ и Всесилен.

Где же найти БОГА?

Открой свою благородную душу и созерцай, исследуй далее».[2]

Таким образом, «Описание трех Начал Божественного Существа» (1619) в первый раз ясно представляет замкнутый напряженный процесс отношения *Бога и природы,* который пребывает в *противоборстве* первого и второго Начал (Principia).

«Здесь поймите правильно: сила есть небесная Дева, ибо она есть Милосердие Божие, и Святое в ней есть Центр, то есть вечное Рождение Святой Тройственности и Святой Дух, который исходит из Центра Божия, затенил *Mariae* человечества. Ты не должен думать, что поврежденное человечество постигло святое Божество, так что мы можем утверждать, будто Мария в своем поврежденном человечестве равна Богу. Нет, хотя чистый Элемент вместе с Раем под Богом, и хотя порожден от Его силы, однако он субстанциален, а Бог есть чистый Дух. Ибо имя Божие происходит из Центра Духа и не на Небе, и лишь свет в Центре является Святым, и не имеет Центра, ибо он есть Конец всего Сущего».[3]

---

[1] *De tribus principiis, 1619.* Гл. XXII. *О новом возрождении во Христе и ветхого Адамического человека, § 39.*

[2] Там же. Гл. IV. *О настоящей вечной Природе,* § 32.

[3] Там же. Гл. XXII. *О новом возрождении во Христе и ветхого Адамического человека, § 42.*

Бёме описывает эту борьбу противоположностей в самом Боге как результат изначального робкого стремления мрака к свету.

«Свет делает то, что тьма страшится света, и этот страх его исток (Quell) гнева Божия, или Адский Огонь, в котором обитают бесы, от чего также БОГ зовется «гневным», «ревностным» Богом. Имеется два Начала (Principia), о происхождении которых мы не знаем, мы знаем только рождение в них, непрерывную Связь».[1]

Если в «Авроре» Божество было исполнено предустановленной «гармонией», «играющей борьбой», или дружественным состязанием семи природных духов[2], то «Описание трех Начал» говорит уже *о необходимом противоборстве* метафизических основных принципов, в результате которого происходит развитие от преимущественно *натурфилософского («объективно»-космологического) понятия* Бога в «Авроре» по существу к *нравственному («субъективно»-духовному).*

---

[1] *De tribus principiis, 1619*. Гл. IX. *О рае и о происхождении всякого творения, § 30*.

[2] *Aurora,* 1612. Гл. XI. О седьмом источном духе в Божественной Силе, § 48–52: «Теперь в этом восхождении шести духов восходит вместе и меркурий, звук, или звон, всех шести духов, и в седьмом он пребывает как в матери: и тогда седьмой порождает различные плоды и цвета, сообразно действию шести…. Но Божество не останавливается, но непрерывно действует и восходит ***как бы в любезном борении, движении или битве, наподобие двух тварей, в великой любви играющих друг с другом, обнимающихся и борющихся между собою: то одна лежит поверх, то другая; и когда одна победила, то уступает и дает другой подняться на ноги.*** Ты можешь уразуметь это на примере того, как если бы семь человек затеяли дружескую радостную игру, в которой один побеждал бы другого, а третий приходил бы на помощь побежденному; и была бы, таким образом, между ними приятная и дружеская забава, и хотя все они имели бы любовь между собою, однако боролись бы друг с другом ради забавы или любви. Таково и действие шести духов Божиих в седьмом: то один бурно восходит, то другой, и так борются они в любви между собою. И когда в этом борении восходит также и свет, то Дух Святой вступает в силе света в игры шести прочих духов; и тогда возникают в седьмом различные плоды жизни, а также различные цвета и произрастания. И по качеству, которое сильнее других, образуется и тело плода, а также цвета; в этом сражении или борении Божество слагает себя в бесконечно и неисследимо многообразные роды, виды и образования». – *Якоб Бёме.* Аврора, или Утренняя заря в восхождении. М., 1914. С. 141–142.

«И вот, милая душа, взгляни в самое Себя, и во все вещи: что́ находишь ты в этом? Ты не находишь ничего, кроме страха, и в страхе – качество (Qualität), и в качестве – ум, и в уме – волю расти и порождать: и в воле – силу, и в силе – свет, и в свете – его произрастание или движущий Дух, который заставляет волю вновь породить ветвь от дерева, каковым она является. И это я называю в своей книге *Centrum* (Центром), когда рожденная воля стала единым Существом, и рождает снова такое Существо. Ибо такова Мать Родительницы».[1]

* * *

Когда Якоб Бёме в апреле 1624 года вынужден был защищаться от нападок Грегора Рихтера, возобновившихся с новой силой после выхода в свет первого уже печатного сборника произведений «*Путь ко Христу*» *(1624),* который обвинял его на сей раз среди прочего также и в распространении «одних чудаческих и темных мыслей», он ответил:

«Говорю по истине, что я не написал ничего чудаческого! *Я писал лишь о том, что такое природа и человек*».[2]

Действительно, органическое раскрытие человеческого духа в природе и опосредованное природой происхождение («рождение») этого духа от Бога является, собственно, основной темой всех его произведений. Ибо, осмысляя положение человека в мире, его высшее назначение как «*чада Божия*», Бёме никогда не ограничивается исследованием простой «антропологии», но стремится вместе с тем проникнуть в безусловную сущность человеческого духа, коренящегося в конечном счете в самом Боге, имеющем *в человеке* Свой Образ. С другой стороны, описывая предысторию сотворения мира и вечную жизнь природы, Бёме постоянно ссылается на процессы нашей собственной душевной жизни, тем самым всегда возвращая всякий, по видимости, чисто «*космологический*» и «*теологический*»

[1] *De tribus principiis,* или *Описание трех Начал Божественного Существа, 1619.* Гл. X. *О сотворении человека и его души, и о Вдуновении Божьем, § 40.*

[2] *Apologia contra Gregorium Richter,* oder Schutz-Rede wider Gregorium Richter, Oberpastor zu Görlitz am 10. April, 1624. § 70. Интересно, что издание «Пути ко Христу» было встречено весьма характерным отзывом этого ортодоксального чиновника: «В этой книге, – с ревностью замечает оберпастор, – столько же богохульств, сколько строчек!».

ход рассуждения к конкретной действительности *нашей собственной мысли и жизни* в процессе Богопознания.

Уже в работе 1619 года, в самом начале «*Описания трех начал Божественной Сущности»,* Бёме подчеркивает, что для человека нет ничего «полезнее и нужнее, чем то, что он как следует будет познавать самого себя: *что́ он есть, откуда и от кого, для чего он был создан,* и *каково его назначение (Amt)?*».

«Человеку в сей плачевной юдоли на земле, – как бы продолжает эту мысль Бёме в следующей своей работе, – нет ничего нужнее и полезнее, чем познавать самого себя, что он есть, откуда и куда он стремится? Чего он добивается, и куда отправится после смерти? Это полезнее всего знать каждому, ибо внешнее поведение остается в сем мире, а что сердце принимает в себя, то человек заберет с собою».[1]

И, прежде чем приступать к обсуждению сотворения материального мира и человека, Бёме описывает в первых трех главах «вечное Рождение» (или Рождество), которое словно «предшествует» этому сотворению, производя в самом Боге «вечную Природу». При этом речь идет вовсе не об абстрактно-изолированном процессе, «прошедшем» как бы сам по себе, т.е. в конечном итоге безотносительно к существованию (и, стало быть, самопознанию) человека. Нет, утверждает Бёме, «вечное Рождество» никоим образом не ограничено временем и не есть однажды свершившееся, «прошедшее» событие. Напротив, оно – в качестве «Источника» (Qual), в качестве «происхождения» (Urkund), – представляет собой вечный процесс, поистине вездесущий в абсолютно настоящем, вечном Времени, и, таким образом, не является простым «Началом».

«И если я везде здесь написал, будто это берет какое-то Начало, то ты не должен здесь понимать никакого [временного] Начала; ибо таково вечное Рождение, и Исхождение (Urkunde)… И в конце моего изложения человек узнает, что он такое, и что есть Бог, небо, ангел, дьявол и ад, Божий гнев и адский огонь».[2]

---

[1] *О тройственной жизни человека, 1620.* Глава XII. *О христианском житии и хождении,* § 1 // СПб., 2007. С. 270. (Уфа, 2011. С. 223).

[2] *Описание трех начал Божественного Существа, 1619.* Предисловие Автора, § 1.

Таким образом, познание истинного Начала следует, согласно Бёме, понимать не только «теоретически-объективно», или «исторически», – *вечное время* не имеет дела с «историей», – но оно должно служить прежде всего практическому *самоопределению* человеческой воли, и побуждать человека к серьезному отношению к жизни и своему Божественному Призванию в этом мире. Этот нравственный призыв к «читателю» постоянно возникает у Якоба Бёме, – даже в, по-видимости, чисто «объективных» его изложениях «картины мира» и истории сотворения мира, грехопадения, жертвенной смерти Христа и Страшного Суда, которые служат у него той же цели внутреннего пробуждения и «возрождения» человека через просветление истока его подлинного и высшего бытия и самоопределения его «Божественной Жизни».

Дабы «читатель не держался пустых букв и не превратил наши сочинения в исторические описания».[1]

Таким образом, в «Описании трех начал (Principien) Божественного Существа» (1619) высшая цель человеческого бытия – *познание Божественной Сущности* – по-прежнему выступает основной темой исследования, его внутренней душой и скрытым «методом». И хотя некоторые мысли работы 1619 года в последующих работах 1620 года несколько «перегруппируются», эта цель остается в них всегда неизменной.

Таковым было, насколько это можно вкратце представить, существенное изменение в philosophia teutonica Якоба Бёме уже в самом начале «второго» периода его творчества (1619–1620) – прежде всего *в понимании Бога*, природы и человека. Действительно, само *понятие* Бога, Его отношение к природе и человеку уже довольно сильно изменилось в сочинении *De tribus principiis, 1619,* по сравнению с пониманием, изложенным в *Aurora, 1612.* В «Описании трех Начал» Бёме отныне представляет (необходимую саму по себе) связь между Богом и природой так, что в Своей Мудрости Бог свободен от всякой

[1] *Appendix,* или *Приложение к Описанию трех начал Божественного Существа: Основательное и истинное описание тройственной жизни человека, 1619.* § 2 // *Jakob Böhme.* Appendix, oder Zusatz zur Beschreibung der drey Principien Göttliches Wesens, 1619. § 2.

природы, и благодаря этому понимается уже действительно вечным и в себе пребывающим *триединым* Богом. Природные вещи «не присутствуют *в* Боге, хотя и произошли *из* Него» – пожалуй, это является ключевым определением метафизической «перемены» всего созерцания Тевтонского Философа.

В сочинении «*О тройственной жизни человека*» (1620) это определение, данное в прежнем сочинении, переносится также на Бога-Отца:

«Но если мы говорим об источнике огня и возжжении его, понимая под этим огонь жизни, то мы знаем наверное, что этот огонь пребывает в источнике прежде возжения и пребывает только в двух видах, имеет лишь одну единую мать, которая терпка (herb), и влечет к себе; хотя она также и в себе самой есть не что иное, как *воля вечного Отца в вечной природе*, которую Он положил в Себе, дабы открыться и показать чудеса Свои».[1]

«Когда я говорю о *ярости* и *гневе Божием*, то я не подразумеваю такого существа, которое находилось бы *вне* Бога; я не полагаю также, что оно есть *чистое* Божество, неизменное и доброе во веки веков; оно не этой природы, но Слово рождается из Природы Отца, как *второе растение*, которое не воспринимается в природе. Поэтому оно и есть *второе* Лицо, хотя и рождается из первого (разумей *первая воля*, которая пребывает вне природы и которая свободна от природы, но природа рождается в ее вожделении)».[2]

«Объясняем вам, что в ангельском мире свойство Отца – это не тьма, ибо тьма рождается в суровом вожделении, но *светлая свободная вечность*, обладающая волей к природе, и этой светлой волей в природе является *молния в эссенциях*, которая обостряется в яростной жесткой терпкости и доходит до *четвертого* вида, когда молния свободы в остроте является *огнем* и делится на два начала (одно – *пред собою*, с суровой мощью огня, другое – *в себе*, в свободе светлой вечности), придавая светлой свободе сияние».[3]

Бог-Отец также освобождается от природы, как и от второго Начала, в то время как *внутренняя противоположность* Природе еще принимается *в Бога в себе*:

---

[1] *О тройственной жизни человека, 1620.* Глава II. *Об основании вечной родительницы,* § 26 // СПб., 2007. С. 29. (Уфа, 2011. С. 13).

[2] Глава III. *О блаженном рождестве любви и о шестом виде природы; о желании добра и зла и какими они должны быть,* § 19 // СПб., 2007. С. 52. (Уфа, 2011. С. 44).

[3] Глава V. *О дорогой и высокоблагородной Деве Премудрости Божией и об ангельском мире,* § 20 // СПб., 2007. С. 97. (Уфа, 2011. С. 81).

«Подобно тому как *Бог-Отец* Сам есть все, – и *Троица Божества*, и *Величие*, и *тихая Вечность*, – **Он в то же время есть и *природа,*** и в ней – гнев и любовь. *Гнев* есть основание Его мощи и крепости, а также причина жизни и всякого движения, ***как яд в человеке;*** а *любовь* – основа Его сердца и Его величия, а также Троицы и трех начал. И мы знаем, как уже было сказано выше, что огонь есть причина *света*, ибо без огня не было бы света, а без света не было бы *любви*. Свет есть любовь, ибо он кроток и дружелюбен; но мы видим, что свет и огонь находятся в двойном источнике, ибо огонь – колюч, яростен, едок и пожирающ, а свет – приятен, сладок и стремится к телу. Любовь желает тела так же, как и огонь желает тела для своей пищи, однако огонь *пожирает тело*, в то время как свет *облекает его*, и стремится его *наполнить*; свет не забирает ничего от тела, но лишь облекает его и делает дружелюбным».[1]

Таким образом, здесь является уже часть того не различенного и принципиально *не различаемого* Божества, отождествление Которого с определенным Лицом в Троице, с *Отцом*, содержит противоречие и служит прототипом того основного понятия, которое в том же 1620 году Бёме находит в следующем своем исследовании «*О вочеловечении Иисуса Христа*» – в определении *Ungrund («Бездна»).* Пока же, в сочинении *De triplici vita hominis, 1620,* Бёме одновременно с этим в первый раз нашел и особенное наименование для определения Бога «*вне природы*» – *Majestät («Величие»)*:

«Вне природы Божество называется ***Величием (Majestät),*** а в природе Оно зовется по-разному: *Отец, Сын, Св. Дух, Чудо, Совет, Сила.* Ибо то, что́ находится вне природы, не поможет мне ни в чем, я никогда не смогу ни видеть его, ни ощущать, ни исследовать, потому что я пребываю в природе и от нее рожден».[2]

«Вы видите, что корень, живущий в земле, есть нечто иное, нежели стебель, растущий из корня; так же разумейте и о праведной святой душе: она растет, словно стебель из корня – из *центра естества*, но она есть нечто иное, нежели центр, хотя центр рождает ее. Душа в полном всемогуществе воспаряет над центром и господствует над ним, словно Бог над природой, хотя *имя* Троицы коренится (urständet) в вечной природе. И подобно тому как Бог свободен от природы, хотя природа

[1] Глава VII. *Как нам вновь обрести потерянное,* § 41 // СПб., 2007. С. 159–160. (Уфа, 2011. С. 132).

[2] Глава IV. *О седьмом виде природы, бытии, или телесности. Также о трех Лицах в Божестве,* § 87 // СПб., 2007. С. 90. (Уфа, 2011. С. 76).

принадлежит Его существу и неотделима от Бога, так и душа свободна от естества и есть господин природы, ибо составляет *единый Дух с Богом*, хотя цветет и растет из природы. Однако полностью сравнивать Бога с душою нельзя, ибо вечная воля Божия есть причина и начало природы; но **душу можно сравнить с *Величием Божиим*,** сияние которого возникает из остроты вечной природы, подобно *молнии вечной свободы*, от которой природа в своем остром рождении получает сияние, возвышающееся в огне и преобразующееся в торжествующий высокий свет. По этой причине вечная свобода вне природы стремится к природе, ибо она хочет быть открыта в *чуде* и получить величие во всей славе и мощи! Ибо если бы не было природы, то не было бы славы и мощи, и тем более – *величия*, а также какого-либо духа, но была бы одна только бесплотная тишина, вечное Ничто без сияния и блеска. Так в природе являются сила, мощь, слава, величие, Троица, воплощение, откровение вечного Существа. Если душа, т.е. дух, открыта и взята из этого Существа, то она также содержит в себе *два* вида. Один есть *природа*, а другой – *божественный цветок*, или растение из природы, возвышающееся над ней, которое в себе самом есть дух; подобно тому как Бог есть Дух в Себе Самом, как это видно на примере огня. Ибо огонь происходит из природы, а сияние с воздухом, исходящие от огня, есть Дух со всей силой природы огня, хотя находятся выше нее; ибо природа огня не может охватить его. Природа огня также не устояла бы, если бы дух воздуха снова не воздувал огня. Так огонь порождает дух (вместе с сиянием) и вновь с силой устремляется к нему, непрерывно втягивая его в себя, хотя и не удерживая его; ибо воздух есть *жизнь* огня, а сияние возникает из *остроты* огня; хотя в сиянии нет никакого чувствования, однако *силу* имеет сияние, а не огонь. Ибо от силы сияния, а не от огня, всходит и растет растение, как это видно на примере сияния Солнца».[1]

* * *

Основным «*антропологическим*» произведением Якоба Бёме, в котором наиболее ярко выражено его учение о человеке, является сочинение «*О тройственной жизни человека*», *1620*.[2] Здесь Бёме описывает прежде всего положение самого

[1] Глава XVI, § 37–38 // СПб., 2007. С. 368–369. (Уфа, 2011. С. 304–305).

[2] В ноябре 1619 г. Якоб Бёме сообщает *Карлу фон Эндеру,* что скоро пришлет ему «совершенно удивительную книжицу *о жизни человека*, которая – если будет угодно Господу и если Его Рука будет держать меня – ясно откроет, что такое человек и что ему нужно делать, чтобы достичь высшего блага; ибо это совершенно выясняется благодаря трем принципам и указывает на единое основание, почему человек, если даже он слеп сам, тем не менее может познать Бога и Царство Небесное, как и самого себя, а также наше жалкое падение и возрож-

человека и особо подчеркивает его высшее божественное назначение и *призвание (Beruf)*. Ибо в этой жизни мы находимся «*не дома*», наблюдая ее «начало и конец, а также полное разрушение и истление нашей плоти», без какого-либо «возвращения в эту жизнь после смерти»[1], и потому мы находим в нашей душе стремление к «высшей и лучшей жизни», как к «высочайшему благу», которое зовется «*Божественной Жизнью*».[2]

«И хотя мы не ведаем происхождения Божественного Существа (ибо Оно его не имеет), однако знаем *вечное Рождество*, которое никогда не имело никакого начала. А если Оно не имело никакого начала (Anfang), то Оно и ныне таково, каким было всегда от вечности; потому мы и приступаем к тому, что видим сегодня и что познаем в свете Божием. И никто не должен считать нас несведущими, ибо Сам Бог дает нам познавать собственное Существо Свое».[3]

В процессе такого познания, «дарованного из благодати Божией в любви Его», наша душа поистине пребывает в познании «чудес Божиих»,

«и говорит не о далеком и чуждом, но о том, в чем она пребывает сама, и о себе самой; ибо она прозревает тогда в свете Божием, и познает самое себя».[4]

«Каков ты, таково и вечное Рождение в Боге; ибо Бог есть Дух, и твое правление в теле твоем также – Дух, ибо оно произошло и сотворено из правления Божия!».[5]

«Искать в звездах и стихиях и думать, что обретешь тайну природы – напрасный труд, ты сыщешь не более, чем одним глазом, и будешь видеть лишь однооко».[6]

дение в Жизни Иисуса Христа… И хотя я, пожалуй, еще недостаточно познал все основание того, что будет, я, тем не менее, вижу его в великой глубине и надеюсь на Божию милость. Поэтому я не оставлю это исследование, пока не завершу его, а также другие обещанные сочинения, которые задерживаются из-за гонителя».

[1] *О тройственной жизни человека, 1620.* Гл. I. *О происхождении жизни,* § 1 // *Якоб Бёме.* О тройственной жизни человека. СПб., 2007. С. 7. (Уфа, 2011. С. 7).

[2] Там же, § 5.

[3] Там же, § 23.

[4] Там же.

[5] Глава IV. *О седьмом виде природы, бытии, или телесности; также о трех Лицах в Божестве,* § 75 // СПб., 2007. С. 88. (Уфа, 2011. С. 74).

[6] Глава X. *О сотворении всех существ,* § 1 // СПб., 2007. С. 209. (Уфа, 2011. С. 173).

«Поэтому если хочешь созерцать Бога и вечность, то обратись своей волей во внутреннее, и тогда ты будешь как Сам Бог!», ибо, «будучи образом и подобием Бога, ты исследуешь всякую вещь, раскрывая пребывающее сокровенным, ибо ты вновь обретаешь ее в вечности и видишь, как она предстояла в фигуре при порождении».[1]

Таким образом, основанием вечной Связи, которая соединяет человека с вечной природой, и, стало быть, также с Богом, выступает воля самого Бога, которая «вечна и исходит только из самой себя, и если бы ее не было, то все было бы ничто, – ни свет, ни тьма»:

«Ибо когда Слово хотело творить, и через Слово Отец, то не было тогда никакой материи (Materia), из которой бы Он это делал, ибо все было ничто: ни зло, ни добро, ни свет, ни тьма; существовал лишь центр, в котором заключалась вечная воля. Отец – это центр, а воля – сердце, сын и слово Его, – единственное вечное Существо и Связь (Band), которая сама себя сотворила».[2]

«Поскольку мы не можем сказать, что Бог имеет творца (Macher), то и воля не имеет творца, ибо она сама вечно творит себя. Однако – это отнюдь не „творение“ (Machen), но *вечное Рождение*, Слово в Отце. А дух, исходящий в силе, есть *жизнь Божества*. Итак, мы видим, что цель находится в центре; ибо Бог есть также гневный и ревнивый Бог, *поглощающий Огонь*; и в этом источнике, в этой муке находится бездна ада, гнев и ярость всех бесов, а также яд всех тварей. И вот обнаруживается, что без яда и ярости нет никакой жизни, и отсюда возникает превратность всех споров; обнаруживается, что строжайшее и лютейшее есть вместе с тем и *наиполезнейшее*, ибо оно все творит и есть единственная причина движения и жизни. Ибо вечное Слово, как выше сказано, есть вечная воля Отца – Творца всех вещей, а вечный Отец есть сущность воли, исходя из которой Слово все сотворило. И эту сущность составляют эссенции, которые являются причиной воли. Пойми, здесь две воли в одном существе, которые являются причиною двух начал: *любви* и *гнева*, т.е. *источника ярости*. Первая воля называется не «Бог», но *Natura*, а вторая воля во веки веков называется *A* (альфа) и *Ω* (омега), *Начало* и *Конец*. В одной воле природа сокрыта, но другая открывает ее, ибо она есть сила в крепости, и одна без другой была бы ничто. А поскольку воля Отца в вечности есть первая воля, то Он есть и первое Лицо в Троице, являясь ее центром. И эта воля, или центр, именно и состоит в желании порождать слово, или сердце, и иначе ничего не бывает, ибо нельзя ничего назвать прежде *желания в воле*. Так

[1] Глава X. *О сотворении всех существ,* § 26.
[2] Глава I. *О происхождении жизни,* § 43.

глубоко мы обосновываем в уме и находим, что желание *терпко* и *притягательно*, ибо оно есть суровая мощь, повсюду открывающаяся и расширяющаяся. Ибо иначе бы во всей глубине не было и не возникло ничего, но был бы только вечный покой».[1]

Таким образом, воля вечного Отца «исполняется» посредством своего «притяжения» (Anziehen); она «беременеет», и оказывается тем самым во «тьме», от которой, тем не менее, хочет освободиться (или «избавиться»):

«Итак, желание влечет к себе, однако ничего, кроме себя, не имеет; привлеченное же составляет *бремя желания*, наполняет его и есть не что иное, как *тьма*, ибо привлеченное *толще* воли, и потому оно есть тьма тонкой воли; ибо воля тонка, как Ничто, и совершенно тиха, но желание делает ее полною [т.е. *исполняет* ее (machet ihn *voll*)]. Притяжение в желании составляют *эссенции*, т.е. *жало чувствительности*, которое воюет против *заключения*, которого желание также не может вынести и потому влечет к себе еще сильнее; так жало увеличивается и свирепствует против притяжения, однако не может от него избавиться (ибо его порождает желание) и в то же время не может его терпеть; тогда наступает вражда, подобно противодействию *жары* и *холода*. Если желание, которое в себе есть *стремление*, возбуждает своим стремлением такую свирепость (столь жалящую в тихой воле), то стремление становится очень терпким и привлекающим, дабы удержать жало, благодаря которому оно, будучи жизнью побуждения, дает движение. В нем стремление испытывает первый ужас трепета, от которого происходит обратный страх, ибо в страхе стремления, в жестком притяжении, возникает сильная стужа, и *влечение* (*Ziehen*) есть ее терпкое, горькое жало, ужасная суровая мощь, которую жало не может вынести, хочет вырваться, но не может, ибо его удерживает собственная матерь его, которая его порождает; и если оно не может вырваться, то делается вертящимся как колесо и расторгает терпкость, отчего возникает множество эссенций. Таков истинный *центр*; ибо в колесе возникает природа движения и эссенций; такова неощутимая и неосмысленная *связь Духа*, которая в этом виде называется только „*центром*“, ибо она представляет собой *круг жизни*, заключенный желанием из тихого пространства в тесноту, хотя этот круг необъятен и повсюду существует только как *Дух* и *виды природы*».[2]

Лишь после этого следует изложение семи первоначальных «духов», или качеств *(Ur-qualitäten, Gestalten, Quell-geister),*

[1] Гл. II. *Об основании вечной родительницы,* § 7–12.
[2] Там же, § 13–15.

вечной природы, которые образует в Боге «вечная воля», которая есть их порождающая «Матерь».[1]

* * *

Таким образом, в сочинении «О тройственной жизни человека» еще яснее обнаруживается «психологическая» и «антропологическая» сторона того же самого Процесса «вечного Рождения», рассмотрение которого в «Описании трех принципов Божественной Сущности» было как бы подчинено «космологической» и «теологической» точкам зрения.

«Далее, если бы вечная свобода не породила природного существа, то не было бы и *Отца*, но одно лишь Ничто. Но лишь потому, что она рождает природное существо, Родитель называется „*Отцом*", из Которого оно порождается. „*Свет во тьме светит, и тьма не объемлет его*", – говорит евангелист *Иоанн (I, 4–5)*. Таким образом, свет и тьма противостоят друг другу, и свет есть господин тьмы, [составляя с ней] вечную Связь, где одно без другого не существовало бы; и здесь мы должны как следует рассмотреть вражду против силы во свете Божием, откуда произошла каждая [противоположность]».[2]

В этом и состоит, собственно, «новая», «измененная» точка зрения Бёме так называемого второго, или «переходного», периода его творчества, который обычно устанавливают начиная от прекращения его 7-летнего молчания (1619) до разработки мысли о «Бездне» (в сочинении *«О вочеловечении Иисуса Христа», 1620*). Хотя, говоря о «периодах» творчества Бёме, следует всегда помнить, что подобно тому, как он постигал свои мысли не «по отдельности», рядополагая их одну за другой, чтобы потом из них искусственно складывать «Целое», но скорее обозревал их все сразу, как бы выводя их из уже предполагаемого, интеллектуально созерцаемого Единства, так и свои сочинения он писал не «друг за другом», но зачастую работал над многими одновременно, «извлекая» их посредством (хронологически едва уловимых) взаимоотношений этого единого созерцания. Вследствие этого многие ра-

[1] Гл. II. *Об основании вечной родительницы,* § 16 и сл.
[2] Там же, § 88–89.

боты Я. Бёме представляют собой, собственно, не «периоды развития», но скорее различные формы выражения всего его *евангельско-профетического* созерцания.[1]

[1] Бёме подчеркивает внутреннюю взаимосвязь этих трех сочинений, созданных в течение полугода. Первая – «Описание трех принципов Божественной Сущности» (1619), «после которой была составлена, около 60 листов, следующая, которая трактует о тройственной жизни человека и обо всем творении, великие отверстые врата Mysterii (Тайны) и Чудо над всяким разумом, которому я сам изумляюсь в своем разуме, и чего, однако, хочет Бог, дабы таким способом использовать для столь важных вещей столь негодное орудие; ибо в этой книге открывается тайна, о которой мир со времени тяжкого падения Адама спорил и которую он всегда искал; но подобного основания еще не появлялось на свет, хотя оно понятно не миру, но детям Божиим, как стало известно. – И потом, в-третьих, мне были посланы 40 вопросов от замечательного ученого и образованного человека, также любителя Тайны (Mysterii) и великого ее родственника, [Бальтазара Вальтера], который просил ответить согласно этому Дару и Духу на высочайшие вопросы о первостоянии душ и всякой таинственности Таинства, о многих великих и глубоких Тайнах, на что родился такой ответ, которому мир по-справедливости должен радоваться, если бы гнев и злость дьявола не воспрепятствовала этому».

По отношению к «Авроре» большая ясность этих трех только что названных работ признается и самим Бёме: «В других трех книгах Вы обнаружите Тайну основанной намного яснее и выше (каждая из этих книг в десять раз выше первой), и, стало быть, четвертая [т.е. «40 вопросов о душе»] есть почти что ясное зеркало, ибо в ней дети Божии узнают Тайну уже совсем ясно и очевидно». «То же, что Вашу Светлость и других людей возможно привело к непониманию и показалось неверным в книге об „Утренней заре“ (1612), полностью объясняется в третьей и четвертой книгах, в которых описаны отверстые Врата Тайны всякого существа; и во всей природе нет ничего такого, что бы не могло быть обосновано на этом пути». «Я говорю не о себе, но о том, что производит во мне Дух, которому никто не может противостоять, ибо он стоит в своем всемогуществе, а не лежит в наших безумствах или волях, как это прекрасно показывает четвертая книга этих писаний, которая могущественно обоснована в свете природы и может быть доказана во всем».

Насколько Бёме сам чувствовал и признавал писания своего так называемого «второго периода» взаимосвязанными, свидетельствует также его письмо от 22 мая 1622 г. (К. Линднеру), в котором он говорит о том, что «*Описание Трех Начал Божественного Существа*» есть «ключ и алфавит всех тех, которые хотят понять мои писания, но книга „*О тройственной жизни человека*“ – это ключ от верха и от низа всех тайн, куда бы ни направилось сердце. Она показывает все основание трех принципов и служит каждому по своему свойству; и на этом основании можно осветить почти все вопросы, которые способен изобрести разум. Эта книга – самая необходимая, которая могла бы Вам послужить в этом». **Поэтому книга «О тройственной жизни человека»** – «*почти самая главная в Учении*». В ней, например, «после долгого времени разбирается», что Христос приял в себя «эссенцию нашей души и снова возродил к жизни поблекший образ». Но это не может быть сообщено просто извне, посредством «внешнего разума», как будто этот разум, например у Якоба Бёме, больший, нежели

В дальнейшем, согласно ходу бёмевской мысли, должно проясниться, «*откуда произошла душа от начала мира?*».[1] Как всегда у Бёме, здесь также познание начинается с воли Бога к самораскрытию в природе и в духе:

«*И* хотя о Боге нельзя сказать, что чистое Божество есть Натура, но Оно есть Величество в Троице; посему должно признать, что *и в Натуре пребывает Бог*, хотя она и не постигает Его, как воздух не постигает блеск солнца; таким образом, Натура рождена в воле Его и есть *ИСКАНИЕ*, простершееся из вечности: ибо где нет воли, там нет и искания. Но в Боге есть вечная Воля, и Он Сам есть эта Воля – алкая, рождать Свое Сердце, или Сына: и сия Воля есть причина движения или исхождения из воли Сердца, каковое исхождение есть *Дух*; так что Вечность состоит из трех вечных видов; сии же виды называются *Лицами*, как мы ясно описали это в третьей книге наших сочинений [т.е. в сочинении *„О тройственной жизни человека", 1620*]».[2]

«В духе же находится движение в силе и бесконечная и бесчисленная множественность… Ибо что не имеет конца или дна, то и числа не имеет, и препятствия, и какого-либо заточения; и что есть внутри себя, то постижимо и познаваемо не извне, но изнутри *духом*: так внутреннее побуждает себя к проявлению и открывается в фигуре, иначе Бог оказался бы непознаваем. Посему Бог есть одновременно Единый Дух и состоит от века и во веки веков из трех начал и концов, но только в Самом Себе; для Него не открыто никакое место, и даже в Нем Самом

у других людей, и как будто он должен поэтому чему-то «учить». Нет, мы должны обнаружить в этом сочинении мысли собственного сердца, если мы хотим его поистине понять. Ибо «мы сами суть Тайна Божия»; и поэтому нам не требуется Существенное для нас познавать впервые «внешним разумом», и мы вообще не можем его достичь на этом пути; но как «дети Божии» мы должны его усваивать подобно тому, как сын, наблюдая в доме за отцом, понимает и перенимает тем самым уже без всяких лишних слов его ремесло и дело. «А кто… полностью и от всего основания желает познать то, [что изложено в этом сочинении лишь „кратко", тот может] поискать в предшествующих сочинениях, особенно в третьей части», т.е. в сочинении «*О тройственной жизни человека*»; «там имеется все основание Божественной Сущности, как и Творения всех вещей, Вечного, и также Разрушимого и Тленного, и каким образом все возникло и происходит, и чем оно в конце станет; ибо там внутри находится ключ Великой Тайны (Mysterii Magni), насколько это может быть постижимо и выносимо для твари».

[1] *Psychologia vera,* или *Сорок вопросов о душе, 1620.* Вопрос I: *Откуда произошла душа от начала мира?* § 1–353. // *Якоб Бёме.* Истинная психология, или Сорок вопросов о душе, 1620. *Перевод с немецкого Августина Кирхнера, СПб., 1828. // Издательство* «София». Москва, 2004. С. 19–120.

[2] Там же, § 5–6 // М., 2004. С. 20–21.

нет ничего, что уподобилось бы Ему; и также нет ничего, что могло бы искать или открыть более, кроме Духа Его, который открывает себя во веки веков. Он есть вечный искатель и открыватель себя самого… Ничто не подобно Ему и ничто не может Его найти, кроме того, что себя Ему и в Нем усвоит, то только в Него входит… Ибо есть лишь единая воля в вечном ничто, и однако она пребывает во всем, как и сам Дух Божий».[1]

При этом оказывается, что вечно свободная воля Бога и небесная Дева София, а также семь качеств *соотнесены друг с другом* и что они поэтому могут быть объяснены лишь друг через друга, и «можно видеть, как все произошло от Начала, и так одно из другого всегда происходит».[2]

Но, согласно вопросу Доктора Вальтера в «Сорока вопросах о душе» (1620), в центре изложения находится все же лишь непосредственное происхождение души из Бога, благодаря чему оказывается возможной и ее «вечная Судьба». Вследствие этого воля Божия раскрывается в главном деле уже независимо от «семи качеств» и тем самым также независимо и от «вечной природы».

«Из всего этого можно ясно видеть нынешнее наше состояние, и где находится наше истинное Отечество, – не в сем видимом, а в двух внутренних мирах: в каком из них мы действуем в сей жизни, туда и войдем в смерти… Прошу читателя несколько более подумать об этом, ибо здесь гораздо большее, чем кажется, ибо под сим скрыто разумение всех Трех Миров».[3]

Поэтому Бёме особенно подчеркивает: «*свобода Бездны – вне Начала (Principio)[Огня]*», «*великая Тайна Бездны*», где Божественная Сущность «*в Зеркале Мудрости порождает в Основании самое себя*», полагается на первое место в схеме «Философского Шара», посредством которого Бёме пытается разъяснить свои основные мысли.[4]

---

[1] *Psychologia vera, 1620.* Вопрос I: *Откуда произошла душа от начала мира?* § 54–57 // М., 2004. С. 32–33.

[2] Там же, § 318 // М., 2004. С. 109.

[3] Там же, § 239–243 // М., 2004. С. 89.

[4] Там же, § 162–250 // М., 2004. С. 59–91.

* * *

В следующем сочинении – *De incarnatione verbi,* или *О вочеловечении Иисуса Христа (1620)* – Бёме более подробно останавливается на понимании «Зеркала Божественной Мудрости», говоря уже в основном о «Зеркале *Девственной* Мудрости из *Свободы* Божьей»:

«Сияние Величия (Majestät), однако, не содержится в себе самом, но постигается из Зеркала Девственной Мудрости, из Свободы Божьей. Ибо если не было бы Зеркала Мудрости, то нельзя было бы породить никакого огня или света: Всё берет свое происхождение от Зеркала Божества. Это еще предстоит понять».[1]

В этом сочинении выступает уже почти завершенная и окончательная система Бёме.[2] Основополагающее понятие «позднего периода» Бёме, понятие *Бездны (Ungrund),* впервые появляется именно в этом сочинении «среднего периода» творчества философа. Вместе со всем многообразием «Божественного Движения», которое самому понятию «БОГА» придает более живой и динамичный характер.

В начале сочинения *De incarnatione verbi,* в первой части Бёме еще словно находится в тех же представлениях о Божественном Существе, что и в «Трех Началах» (1619):

---

[1] *О вочеловечении Иисуса Христа, 1620.* II часть: *О Христовых страданиях, умирании и смерти.* Глава III. ***Очень настоятельные Врата. Отчего Бог не открыт вне Principio (Начала) огня; также о вечном Существе и бездонной Воле,*** § 4.

[2] Сочинение ***De incarnatione verbi,*** или ***О вочеловечении Иисуса Христа, 1620*** состоит из трех частей:

I часть. ***Как вочеловечилось Вечное Слово;*** *и о Деве Марии, кто она была по своему происхождению, и какой матерью она стала при зачатии Сына своего Иисуса Христа.*

II часть. ***О Христовых страданиях, умирании и смерти:*** *как должны мы входить в Христовы страдания, умирание и смерть, и из Его смерти с Ним и благодаря Ему воскреснуть, и становится подобными Его Образу, и жить в Нем вечно.*

III часть. ***Древо Христианской Веры;*** *истинное преподавание, как человек может быть единым Духом с Богом, и что ему должно делать, чтобы осуществлять Дело Божье. Также что такое Вера и Учение? Открытые Врата великого Таинства Божия, из Божественной средством трех Principia Божественного Существа.*

Особенно преобразование всего учения Бёме и *понятие Бога* в его «системе» начинается со II части – «*О Христовых страданиях, умирании и смерти*».

«Человек был полностью сотворен подобием Божьим; Бог открыл себя в человечестве в Образе, который должен быть как Он сам; ибо Бог есть все, и от Него все произошло, и все потому не было названо „Богом", что не все является „добрым". Ибо что касается чистого Божества, то Бог есть пламенеющий светом Дух, и не живет нигде, кроме самого себя, и Ему ничто не равно. Но что касается свойства огня, из которого рождается свет, то мы признали свойство огня для Натуры, который есть причина жизни, движения и духа, ибо иначе не было ни Духа, ни света, ни существа; но вечная Тишина, ни цвета, ни качеств, но Бездна без существова».[1]

Однако, начиная уже со второй части сочинения – «*О Христовых страданиях, умирании и смерти*», – Богосозерцание Бёме переживает решительное изменение:

«В вечности, как в *Бездне (Ungrund)* вне Природы, нет ничего, кроме Тишины без существования; там также нет ничего, что могло бы дать нечто, но есть лишь вечный Покой, и никакого „Подобия", – одна только Бездна, без конца и начала. Там нет никакой цели или мысли, никакого „искания" или „нахождения", или чего-то вообще, что было хотя их возможностью».[2]

«Забременение происходит не в Зеркале, но в воле, в Воображении (Imagination) Воли. – Зеркало остается навеки Девой без рождения, но воля забеременивает от взгляда (Anblick) зеркала; ибо воля есть Отец, и забременение в Отце, т.е. в Воле, есть Сердце или Сын, ибо это есть основа воли, т.е. Отца, ибо дух воли пребывает в основе, и из воли в Основе исходит в девственную Мудрость; итак Imagination воли, т.е. Отца, производит в себе видение (Vision) или образ зеркала, т.е. чудо силы, цвета и качества, и таким образом становится беременным от зеркала Мудрости силой и добродетелью. Таково сердце воли, т.е. Отца, когда бездонная воля получает основу в себе самой *через* и *в* вечном бездонном Imagination.

Так мы познаем обременение Отца для Центра (Centrum) Духа Вечности, когда вечный Дух всегда охватывает, ибо воля есть начало и движение или притяжение в Imagination, т.е. в Зеркало Мудрости, есть вечный бездонный Дух, который предстоит в воле, и постигает себя в *Centro* Сердца, в силе привлекаемой Мудрости, и есть жизнь

---

[1] *De incarnatione verbi*, или *О вочеловечении Иисуса Христа, 1620.* I часть. *Как вочеловечилось Вечное Слово.* **Глава III. *Врата сотворения человека,*** § 3. // *Jakob Böhme.* De incarnatione verbi, oder Von der Gnadenwahl, oder der Menschwerdung Jesu Christi, 1620. I. Theil. Cap. III, § 3 // Срвн.: De incarnatione verbi, 1620. Уфа, изд. ARC, 2014. С. 66.

[2] Там же. II часть. *О Христовых страданиях, умирании и смерти.* **Глава I. *О происхождении жизни из огня; также о вечном Духе в вечной Деве Мудрости Божьей; также о том, что такое вечное Начало и вечный Конец,*** § 8 // Срвн.: De incarnatione verbi, 1620. Уфа, изд. ARC, 2014. С. 225.

и Дух Сердца. Ибо если бы вечная бездонная воля в нем самом была безмолвной, то постигнутое из Мудрости (называемое Сердцем или Центром) Слово воли, ибо оно есть звучание или сила, и есть уста воли, т.е. Отца, который изрекает движением Духа силу в Зеркале Мудрости, и вместе с этим Изречением из воли исходит Дух, – от Слова Уст Божиих, т.е. из Центра Сердца, в Изреченное, т.е. в Девственное Зеркало, – и открывает слово жизни в зеркале Мудрости, т.е. в Мудрости открывается тройственная сущность Божества».[1]

В понятии Бездны Бёме продолжает развитие тех тенденций в определении Бога до сотворения мира, которые уже присутствовали в предыдущих сочинениях: в «*Авроре*» *(1612),* в «*О трех Началах Божественного Существа*» *(1619),* в «*Истинной психологии*» *(1620),* в «*Тройственной жизни человека*» *(1620).* Только теперь Бёме обрел наконец нераздельное Единство в самом понятии Бога.

«Таким образом мы познаем вечно бездонное Божественное Существо и в Нем три Лица, где ни одно не есть другое, как вечную Волю, которая есть причина всякого Существа, которая есть первое Лицо; оно, однако, есть не само Существо, но – причина Существа и свободно от Существа, ибо оно есть Бездна: ничего нет до него, что́ бы создало Его, но Оно создает самое себя, о чем мы не ведаем. Бездна есть все, и однако как такое Единое в себе без существа содержит Ничто; и из единой воли Бездны через Imagination (Воображение) или Желание происходит вечное Начало, и в желании беременеет сама Воля из Ока Мудрости, которое пребывает с Волей в равной вечности, без Основы и Начала, как сообщалось выше.

Это самое обременение есть основа Воли и Существа всех существ, и есть Сын Воли, ибо Воля вечно порождает этого Сына, и Он есть ее Сердце, или ее Слово, т.е. Звучание или Откровение Бездны безмолвной Вечности, есть Уста или Ум Воли. И справедливо называют второе Лицо «*Отцом*», ибо Оно есть *откровение* Отца, Его *основа* и *существо*; ибо воля еще не есть существо, – лишь *Imagination* делает Существо.

Итак, второе Лицо есть Существо Божества (понимай – Существо Св. Тройственности), Уста или Откровение Существа всех существ и сила жизни всякой жизни. Третье Лицо есть Дух, который вместе с постижением воли через Воображение (Imagination) исходит из Силы Речения, из Уст Отца – в Око, т.е. в Зеркало Мудрости, ибо он свободен от Воли и от Слова… как воздух от огня».[2]

---

[1] *О вочеловечении Иисуса Христа, 1620.* II часть. **Глава II.** ***Истинные высокочтимые Врата святой Тройственности, Око (вечного) сияния жизни. О Божестве вне природы,*** § 2–3 // Срвн.: De incarnatione verbi, 1620. Уфа, изд. ARC, 2014. С. 229–230.

[2] Там же, § 4–6 // Срвн.: De incarnatione verbi, 1620. Уфа, изд. ARC, 2014. С. 230–232.

Бёме выражает это вечное Единство как «*Свободу вне муки*» (Qual):

«Милые чада Христовы, если мы рассмотрим смерть, как мы должны прийти к жизни через смерть, то мы найдем другую жизнь, которая происходит из смерти; и скоро выясним, почему Христос должен был умереть, почему мы тоже должны умереть в смерти Христа, в Нем воскреснуть и вместе с Ним и через Него войти в Царствие Божие. И если мы хотим обрести Царствие сие, то мы должны рассмотреть вечность в основе (Grund) и Бездну (Ungrund), иначе не будет никакого обретения, ибо мы должны найти то, что есть. Ибо хотя от вечной Основы *наше Прабытие (Urstand)* имеет Образ Бога в нас, т.е. в душе и ее подобии, но мы введены во временное и ломкое (Zerbrechliche), т.е. в муку (Qual)… Вечность, т.е. Бездна, есть ***Свобода вне муки***… такова подлинная жизнь, которая здесь существует ***без муки***».[1]

На эту «Свободу вне муки» Бёме уже указывал в сочинении «*О тройственной жизни человека*» в своем понятии «*Величие*» (Majestät), только теперь Бёме само это понятие помещает в Бездну, утверждая, что «*Свет Величия пребывает в Бездне*»:

«*И поскольку Свет Величия (Majestät) обитает в Бездне,* он не охватывается природой и свойством огня, и он нами мыслится только вместе с огнем и светом; огонь имеет и делает ужасную и пожирающую муку, и в этой муке он тонет, наподобие умиранию или добровольному отрешению; и это самое добровольное самоотрешение попадает в свободу вне муки, т.е. в смерть, которая все же не есть смерть; там оно углубляется еще более внутрь себя и становится от муки огня бесстрашной (Angstfrey); и однако сохраняет *остроту огня* – но не в страхе, а – *в свободе*».[2]

Этим ясно высказано не только отделение от природы, которая по отношению к Богу «остается в себе другим миром»:

«Первая воля, т.е. Бог-Отец, Который есть и остается вечно свободным от муки страха (Angst-Qual), есть воля в самой себе; однако она забеременивает желанием, и в желании возникает природа со своими видами (Gestalten), и природа обитает в воле (в Боге), а воля – в при-

---

[1] *О вочеловечении Иисуса Христа, 1620.* II ч. Гл. I. *О происхождении жизни из огня*, § 3–4 // Срвн.: De incarnatione verbi, 1620. Уфа, изд. ARC, 2014. С. 223.

[2] Там же. I часть: *Как вочеловечилось Вечное Слово.* **Глава III. *Врата сотворения человека,*** § 4 // Срвн.: De incarnatione verbi, 1620. Уфа, изд. ARC, 2014. С. 66.

роде. Но тем не менее они не смешиваются, ибо воля столь же тонка, как ничто, поэтому она непостижима и не охватывается природой; если кто ее и мог бы охватить, то это было бы только одно Лицо в Божестве. Воля есть причина природы, но она все же есть и остается в вечности также *иным миром* в себе, ибо пребывает в силе *Эссенции*, из которой происходит сие Начало (Principium): ведь ясное Божество в Величии (Majestät) пребывает не в Эссенции или Principio, а *в Свободе вне Природы*; однако сияющий свет из сего Principio делает непостижимое и бездонное Божество *открытым*».[1]

Но также преодолено противоположение первого и второго Начала, света и гнева из этого последнего глубинного основания Божества: Бездна также не является ни доброй, ни злой:

«Поскольку же мы пребываем в природе, то мы не познаем (основание) в вечности, ибо в воле само Божество есть все, и вечное Прабытие (Urstand) его собственного духа и всякого существа. В воле Он всемогущ и всеведущ, и все же в этой воле не зовется и не познается „Богом", ибо в ней нет ни добра, ни зла; такова желающая воля, которая есть начало и конец: ибо конец делает также начало этой воли, и начало – опять конец. Итак, мы находим, что все существа заключены *в едином Оке*, которое подобно Зеркалу, в котором воля видит саму себя, что́ она такое».[2]

Чуть далее Бёме говорит:

«Итак, мы должны познать вечное Существо, т.е. вечный Дух, вне огня и света, ибо он есть *вожделеющая Воля*, которая себя саму делает *Духом*. И этот Дух есть вечная возможность Бездны, ибо Бездна ведет себя к основанию, из которого происходит всякое существо. Ведь каждый образ в Духе есть Imagination (Воображение), создающая воля, желающая себя открыть. Каждый образ обременяет свое воображение, и также каждый образ желает открыть себя; поэтому взгляд Зеркала есть чудо Существа всех существ, и чудесам нет ни числа, ни основы, ни конца, – это просто Чудо, постижение которого нельзя описать. Ибо только душевный Дух, который происходит из этого Чуда, понимает это».[3]

---

[1] *О вочеловечении Иисуса Христа, 1620.* II часть: *О Христовых страданиях, умирании и смерти.* **Глава III.** ***Очень настоятельные Врата. Отчего Бог не открыт вне Principio (Начала) огня; также о вечном Существе и бездонной Воле,*** § 4 // Срвн.: Уфа, 2014. С. 236.

[2] Там же. **Глава I.** ***О происхождении жизни из огня; также о вечном Духе в вечной Деве Мудрости Божьей; также о том, что такое вечное Начало и вечный Конец,*** § 9 // Срвн.: Уфа, 2014. С. 225–226.

[3] Там же. **Глава III.** ***Очень настоятельные Врата. Отчего Бог не открыт вне Principio (Начала) огня; также о вечном Существе и бездонной Воле,*** § 2 // Срвн.: Уфа, 2014. С. 234–235.

Тем самым проблема Зла приобретает тот вид, который ей будет свойственен уже в более зрелой системе Бёме, в его «поздний период» творчества (1623–1624).

«Поскольку мы потом познаем, что ***вечное начало в Бездне есть вечная Воля в себе самой,*** чье Прабытие (Urstand) само по себе не познает ни одно творение, то нам все же нужно знать, и в Духе должно быть дано познавать основание, которое Бездна делает в себе самой, и в котором она пребывает. Ибо воля тонка как ничто, поэтому она вожделеет; она хочет быть чем-то, чтобы открыться в себе. И поскольку ничто является причиной воли, то она является вожделеющей *чего-то*. Вожделение есть Imagination (воображение), т.е. воля смотрит в Зеркало Мудрости и *имагинирует* (воображает) из Бездны в самое себя, создавая в воображении (Imagination) основу в себе самой, и беременеет воображением от мудрости, т.е. от Девственного Зеркала, которое есть Мать без рождения, и без воли».[1]

Хотя похожие высказывания – то, что *Бездна есть Воля* – можно найти уже в сочинении «О тройственной жизни человека» (1620), тем не менее именно *во второй части* сочинения *«О вочеловечении Иисуса Христа» (1620)* Бёме впервые полагает внутри самого понятия Божества *Различие*, так что *Божественная Дифференция* (и *Дифференцирование*) становится отныне основополагающим Созерцанием в его теософии, более определенно сформулированным уже в позднейших его работах.

Бездна обладает способностью отражать себя самое, и делает она это в «*Мудрости*». Отсюда объясняется также и особое обозначение Бездны как «*Ока*». Ибо сущность глаза состоит, согласно Бёме, в том, чтобы быть своим собственным зеркалом:

«Сама Бездна подобна Оку, которое есть вместе и зеркало себе самой; у этой Бездны нет ни существования, ни действования, также ни света, ни тьмы, и она есть по преимуществу *Magia*, которая имеет *Волю*, которую мы не можем ни наблюдать, ни исследовать, и это только за-

[1] *О вочеловечении Иисуса Христа, 1620.* II часть. **Глава II.** ***Истинные высокочтимые Врата святой Тройственности, Око (вечного) сияния жизни. О Божестве вне природы,*** § 1 // Срвн.: Уфа, 2014. С. 229.

блудит (turbiret) нас. Под этой самой волей мы понимаем *основу (Grund)* Божества, ни от чего не происходящую, ибо она охватывает себя в самой себе; но об этом мы лучше помолчим, ибо это вне Природы».[1]

Поэтому Ее Воля становится «*вожделеющей Существа, которое есть Она сама*»:

«И в этом созерцании ***Воля становится вожделеющей Существа, которое есть Она сама.*** Вожделение есть притяжение (Einziehen), следовательно, должно быть нечто, которое могло бы быть притянуто. Однако воля в вожделении притягивает себя саму и формирует (modelt) себя в своем вожделении, делаясь тем, чтó она есть; и эта самая форма (Model) есть зеркало, где воля видит, чтó она такое. Ибо таково подобие воли: и мы также познаем то же самое зеркало, (в которое воля всегда смотрит и сама себя показывает), за вечную Мудрость Бога, ибо она есть вечная Дева без существа; и все же она зеркало всех существ, в котором все вещи созерцаются в вечности, и видно все то, чтó могло или должно было возникнуть».[2]

Воля охватывает саму себя, Бездна (Ungrund) становится *дном* (или *основанием*, Grund), Отец постигает свое *Сердце*, т.е. *Сына*. Таким образом осуществляется Тройственное Божественное Различение.

«И так нам следует понимать существо Божества и вечной природы, и вездесущее Божественное Существо в свете Величия: ибо кроткий свет делает суровую природу Отца кроткой, милой и милосердной. И Отец Милосердности называется ***по своему Сердцу или Сыну;*** ибо свойство Отца стоит в огне и свете, и само есть Существо всех существ. Он есть Бездна и Дно (Основа) и разделяется в вечном Рождении на три свойства, т.е. на три Лица, также и на три Начала (Principia). Поскольку в вечности в его Существе пребывают лишь два, то третье есть *зеркало* первых двух, из которого создан *сей мир*, т.е. осязаемое в начале и в конце существо».[3]

---

[1] *О вочеловечении Иисуса Христа, 1620.* II часть. *О Христовых страданиях, умирании и смерти.* **Глава I.** ***О происхождении жизни из огня; также о вечном Духе в вечной Деве Мудрости Божьей; также о том, что такое вечное Начало и вечный Конец,*** § 8 // Срвн.: Уфа, 2014. С. 225.

[2] Там же. § 9.

[3] Там же. I часть. *Как вочеловечилось Вечное Слово.* **Глава I.** ***О том, что ни Личность Христа, ни Его вочеловечение, не познаются из природного остроумия, или из букв Священного Писания, без Божественного Просвещения,*** § 14 // Срвн.: Уфа, 2014. С. 53.

По отношению к этой Воле в желании возникает *противоволие*, а из противодействия друг на друга обоих образуется далее природа вместе со своими видами (или «чудесами»):

«Эта бездонная воля вечно желает именно *открыть себя*, себя обосновать, что́ она есть, дабы ввести чудо в существование и себя открыть в чудесах. И желание есть Воображение (Imagination), когда воля рождает в себе и беременеет, и воображением (Imagination) скрывает себя саму, так что из свободной воли возникает *противоволие*, дабы быть свободным от сокрытия, т.е. от тьмы.

Ибо вовлеченное есть тьма свободной воли, где она вне Imagination стала бы свободной, и все же также в себе самой вне Imagination была бы Ничто, что и происходит с первой волей – в желании противоволия. Ибо желание есть привлекающее, а первая воля тиха и в себе самой без существа, но беременеет собой вместе с желанием; так что она есть полное сокрытое существо, т. е. чудо и сила, созидающая из себя во тьме, когда в привлеченных силах приходит другая воля, дабы выйти из темной силы к свободе. Эта вторая воля есть воля Сердца или Слова, ибо она есть причина того Начала, благодаря которому возникает огонь Колеса Страха. Тогда она проходит сквозь страх, т.е. огонь, с помощью сияния света, т.е. Величия, в котором потом открывается Существо Св. Тройственности, и получает везде дражайшее имя *БОГ*».[1]

Таким образом Бог охватывает в природе Основу (Дно, Grund) и Бездну (Безосновное, Ungrund), божественное Единство и Деление в Откровении:

«Итак, подобным образом нам надо поразмыслить над сущностью вечности, т.е. Св. Тройственности, которую мы познаем в свете величия за Божество и в огне – за вечную природу, как это достаточно разъяснено в других наших сочинениях. Ибо Всемогущий Дух Божий, с обоими Началами, от самой вечности был всем; ничего не было до Него, Он сам есть Основа (Grund) и Без-*осно́вное* (Без-*дна*, Un-*Grund*). И все-таки Св. Божественное Существо – преимущественно познается как единое Существо в себе самом, которое обитает вне огненной природы и свойства – в свойстве света, и называется *Богом*: не по свойству огня, но по свойству Света, хотя оба свойства и нераздельны. Так мы понимаем этот мир, в котором невидимо пребывает скрытый огонь в глубине природы и во всех существах; ибо иначе не появился бы никакой и внешний огонь. И мы видим, как кротость воды пленяет в себе этот

[1] *О вочеловечении Иисуса Христа, 1620.* II часть. *О Христовых страданиях, умирании и смерти.* **Глава III. *Очень настоятельные Врата. Отчего Бог не открыт вне Principio (Начала) огня; также о вечном Существе и бездонной Воле,*** § 3 // Срвн.: Уфа, 2014. С. 66.

скрытый огонь, так что он не может открыться: он словно потонул в воде, – и потонул, хотя и не субстанциально, но *эссенциально,* и познается в пробуждении, и делается *качествующим (qualificierend),* и все было бы ничто и Бездна без огня».[1]

Внутри Троицы, т.е. Тройственности или Троичности, в которой формирует себя Бог, то же самое происходит теперь и во *внутри*божественном развертывании; яснее всего в Отце, ибо в себе Он свободен от природы, однако в Откровении Его свойство (или качество) есть свойство огня, тьмы, первого Начала (Principio):

«***Бог Отец есть в себе Свобода вне природы***, однако Он делает себя откровенным в природе **посредством *огня***; Его качество есть *огненная природа*, но в себе самом Он есть *Бездна*, в которой никакое чувство не выражает никакой муки, хотя Он и ведет свою вожделеющую Волю к муке и создает себе в муке другую Волю, дабы снова изойти из муки в свободу вне муки».[2]

Этим здесь определеннее развито понятие Бога, данное в сочинении «О трех Началах Божественного Существа» (1619).[3]

* * *

Таким образом, в сочинении Бёме *De incarnatione verbi (1620)* хотя еще и отсутствует детальное описание внутреннего соотношения Природы, Бездны и ее вечной Воли, в целом достигнута точка зрения его «поздней системы», сформированной в сочине-

---

[1] *О вочеловечении Иисуса Христа, 1620.* I часть. *Как вочеловечилось Вечное Слово.* **Глава I. *О том, что ни Личность Христа, ни Его вочеловечение, не познаются из природного остроумия, или из букв Священного Писания, без Божественного Просвещения,*** § 9 // Срвн.: Уфа, 2014. С. 48–49.

[2] Там же. II часть. *О Христовых страданиях, умирании и смерти.* **Глава V. *О Начале (Principio) в себе самом,*** § 7 // Срвн.: Уфа, 2014. С. 258.

[3] Разумеется, это различение Бёме не всегда проводит последовательно. Так, например, через несколько абзацев он опять говорит, что Бог-Отец есть «огненный мир»: «Божество есть вечная Связь, которая не может разрушиться. Она порождает себя саму от вечности в вечность, так что первое в ней есть всегда также последнее, а последнее – первое. И так **понимайте Отца за *огненный мир***, Сына – за *мир Света и Силы*, а Св. Дух – за исходящую ведущую Силу; и однако все это только единый БОГ, подобно тому как огонь и свет с воздухом есть лишь единое существо, однако разделяющее себя самое на три части, и ни одна из них не может существовать без другой». – Там же. II ч. Гл. V, § 9 // Срвн.: Уфа, 2014. С. 259.

ниях 1623–1624 годов, – особенно в *Mysterium magnum* и в *De electione gratiae (1623)*.[1]

Небольшие трактаты, написанные между этими периодами, практически не касаются «системы» его спекулятивных мыслей.[2]

Даже в *De signatura rerum, 1622,* Бёме не изменяет почти ничего в конструкции *De incarnatione verbi, 1620.*

Хронологическую последовательность сочинений Якоба Бёме этого важного переходного («второго») периода 1619–1620 годов. можно вывести из его переписки; хотя, как с изумлением отмечают все исследователи его творчества, несмотря на эти письменные свидетельства, трудно представить, как этот глубочайший мыслитель, будучи обременен многодетным семейством, распределял свое время, чтобы в течение одного только 1620 года завершить *семь* своих сочинений![3]

---

[1] Так, например, в *Mysterium magnum, 1623,* Бёме говорит: «Разве не должен был Бог снять (aufheben) первое Начало (Principium), т.е. огненную муку в элементе земли, из которой она была сотворена, дабы Свет получил свою силу? Ведь Отец, т.е. *огненный* мир (*Feuer*welt), порождает Сына, т.е. *светлый* мир (*Licht*welt); также и Слово в огненном мире сильно возжигается от Божьего Побуждения *творить,* как это видно на коагуляции (Coagulation) камней». – *Mysterium magnum, 1623.* Cap. XXV. *Почему Бог изгнал из рая Адама и Еву,* § 29. – Еще позже, в 1624 г., в «Ключе», Бёме так определит Природу по отношению к Богу: «Природа есть не что иное, как способность и сила к восприятию собственного возникшего желания; это желание возникает в разнообразии дышащего Слова, т.е. дышащего могущества и добродетели, в которых свойства превращают себя в Субстанцию; эта субстанция называется природной субстанцией и не является собственно Богом. Хотя Бог обитает во всей природе, природа осознает Его настолько, насколько единство Бога внедрено и сообщается с природной субстанцией и делает себя субстанциальным… Природа развивается из истекающего слова Божественного восприятия и знания; и это есть постоянное формирование и развитие наук и восприятия; то, что Слово вырабатывает при помощи мудрости, Природа обрамляет и оформляет в виде свойств; она подобна плотнику, который строит дом, ранее придуманный и рассчитанный разумом; это следует понимать именно так». – *Clavis, 1624 // Ключ,* или *Разъяснение основных значений и слов, употребляемых в сочинениях Автора. – Для лучшего их разумения начинающими, по божественному Откровению изложено самим Автором, в марте и апреле 1624 года* // Цит. по: *Герметическая космогония.* СПб., 2001. С. 194.

[2] Так, в 1622 г. Бёме занят был в основном выяснением отношений с «*мечтателями*» И. Штифелем (Stiefel) и Э. Метом (Meth).

[3] **1. *De triplici vita hominis,*** или *О тройственной жизни человека;*
2. *Psychologia vera,* или *Сорок вопросов о душе;*
3. *De incarnatione verbi,* или *О вочеловечении Иисуса Христа;*

5
Теософия Бёме

Говоря собственно о philosophia teutonica Якоба Бёме, или о его *теософии,* следует уделить особое внимание своеобразию и характеру его *мышления в целом*, т.е. по возможности *целостному продолжению и развитию* его мыслей, нежели останавливаться на отдельных высказываниях, взятых непосредственно из его сочинений. Хотя, конечно, без «интонационного» сопровождения «натурального языка» Тевтонского Философа любое описание его «системы» окажется неизбежно натянутым и даже, пожалуй, «не-бёмевским». Поэтому мы постараемся везде, где это представляется необходимым, давать подробные цитаты из сочинений Бёме.

Имеет смысл сперва разобрать понятие Бога, которое встречается в его «*Утренней заре в восхождении*» *(1612),* чтобы потом последовательно перейти к понятию Бога уже как мирового процесса, как его понимает Бёме в своих поздних произведениях 1623–1624 годов. – главным образом в сочинениях «*О выборе милости*» и «*Великое Таинство*». Это различие в понятии Бога для «*раннего*» *(1612)* и «*позднего*» *(1623–1624)* периодов творчества Бёме представляет собой определенное развитие.

Бёме начинает свое первое произведение словами:

«Хотя плоть и кровь не может постигнуть Божественного существа, но только дух, когда он просвещен и возжен Богом; но если кто хочет говорить о Боге, о том, что есть Бог, то должен прилежно размыслить о силах в природе, и обо всем творении, о небе и земле, равно о звездах и стихиях, и о тварях, которые произошли из них, также и о святых ангелах, о дьяволах и о людях, о небе и аде. При таком рассмотрении находишь два качества, одно доброе и другое злое, которые в сем мире во всех силах, в звездах и стихиях, равно и во всех тварях, пребывают неразлучно одно в другом, как нечто единое; и нет такой

---

4. *Sex puncta theosophica,* или *О шести теософских пунктах;*

5. *Sex puncta mystica,* или *Краткое разъяснение шести мистических пунктов;*

6. *Mysterium pansophicum,* или *Основательное сообщение о земном и небесном Таинстве;*

7. *Informatorium novissimorum,* или *Сообщение о последних временах.*

твари во плоти в природной жизни, которая не имела бы в себе обоих качеств».[1]

Таким образом, в начале своего сочинения *Aurora, 1612,* Бёме различает два способа отношения к Богу: либо человек непосредственно «просвещен и возжен Богом» – таков путь *мистики*; либо человек пытается познать и описать существо Бога, для чего, согласно Бёме, требуется исследование «сил в природе», как земных, так и небесных. Этот последний способ Богопознания и является *теософским*. Для Бёме, однако, мистика и теософия при всем их различии не существуют друг подле друга, но теософия должна развиться и как бы произрасти из самой мистики.

Первая глава «Авроры» содержит учение об элементах и качествах. Здесь пансофическое учение Бёме отчасти соответствует классической античной натурфилософии, которая также рассматривает основные элементы и их единство. Бёме говорит о «жаре», «холоде», «воде» и «воздухе». Жар и холод у Бёме соответствуют античным огню и земле, так что все четыре основные бёмевские стихии вполне соответствуют классической греческой «четверице», которая встречается уже у Эмпедокла. Конечно, здесь нельзя говорить о каком-то «духовном родстве» Бёме и античной натурфилософии, поскольку, скажем, тот же Эмпедокл допускает совершенно неподвижную и неизменную «материю» бытия. Согласно этому взгляду, отдельные вещи возникают в природе лишь посредством соединения различных «масс»: таково механическое соединение, которое может изменяться, и посредством этого изменения собственно и становится возможным движение, жизнь и смерть. Таким образом, Эмпедокл выходит за абстракцию неподвижного бытия Парменида, который, как известно, допускал лишь всеобщее и покоящееся в себе самом бытие.

Однако, согласно Бёме, и Парменид, и Эмпедокл, несмотря на их различное отношение к принципу жизни, все же оказываются оба в «мертвом мире». Ибо элемент для Бёме есть не-

[1] *Aurora, 1612.* Гл. I. *Об исследовании Божественного Существа в природе,* § 1–2 // *Якоб Бёме.* Aurora, или Утренняя заря в восхождении. С. 25.

что динамическое, т.е. нечто такое, что содержит в себе противоположные возможности. Так, «жар», который у него выступает вместо эмпедокловского «огня», может действовать не только разрушительно, но и «спасительно». В первом случае жар есть та сила, которая «сжигает» все, что к нему приближается. Во втором случае – в «спасительном» – жар делает холодное теплым, темное светлым и вообще всё в природе заставляет расти. Поэтому в «жаре» противостоят, согласно Бёме, «ярость» и «свет». Если свет, согласно Бёме, есть «добрая» сила, то ярость – «злая». Тем не менее обе силы существуют вместе и немыслимы в этом мире друг без друга. Свет должен смягчить ярость, т.е. сделать из «пожирающего» огня – огонь «согревающий». Ярость же делает свет «подвижным», т.е. реальным и действительным. Между обеими силами господствует продолжительная борьба, которая никогда не закончится в этом мире. Чистый свет без ярости мог бы быть лишь божественной потусторонностью, а чистая ярость без света оказывается «адом».

Схожим образом, как и о жаре, говорит Бёме о холоде. Холод точно так же представляет собой две возможности – «добрую» и «злую». С одной стороны, холод способствует сохранению жизни, например когда он смягчает жару и делает ее более переносимой; с другой же стороны, холод выступает как все замораживающая и умертвляющая «ярость». Из жара и холода выступают два остальных элемента бёмевской натурфилософии – *вода* и *воздух*. Где преобладает жара, там постепенно вода превращается в воздух, а где преобладает холод, там воздух превращается в воду. Но и эти новые элементы, согласно Бёме, содержат в себе две противоположные силы, из которых одна действует оживляюще, а другая разрушающе. О воздухе Бёме говорит, что он есть «*живое качество*»:

«Также и вода течет во всем живом и трепетном в сем мире: в воде – тело всех вещей, а в воздухе – дух, будь то в плоти или в произрастаниях земли; и оба они происходят из зноя и из холода и качествуют между собою как нечто единое. Но в обоих этих качествах надо отметить два особых вида, а именно живое и смертельное действия. ***Воздух есть живое качество***, когда он пребывает кротко в какой-нибудь вещи, и Дух Святой господствует в кротости воздуха, и всем тварям радостно в ней.

Но в воздухе есть также и яростность, так что он убивает и губит своим жестоким восстанием. Однако качествование берет начало свое от яростного восстания, так что во всем происходит течение и движение, откуда берет начало и чем держится жизнь; поэтому обоим им надлежит быть в сей жизни».[1]

Таким образом, от учения Эмпедокла об элементах у Бёме остались лишь самые общие черты. Элементы природы для него, в отличие от Эмпедокла, не являются неким строительным материалом, годным лишь для соединения в некое статическое целое. Скорее он их описывает как некие «живые клетки», живые элементы организма, которым присущи противоположные силы, так что каждый элемент уже можно обозначить как некое органическое противоречие в самом себе. Поэтому можно сказать, что для Бёме нет собственно четырех отдельных «элементов» («материй»), но имеется лишь один единый Элемент-«материал». Так, жара состоит из противоположности, и эта противоположность сказывается в отношении жары и холода. Таким образом, первые два элемента производят два других по одной и той же схеме. Но не следует думать, что Бёме хочет сохранить это противоречие элементов друг другу, поскольку для него выведенный элемент свидетельствует скорее о единстве и подобии противостоящих элементов друг другу. В сущности, Бёме видит лишь один *Праэлемент*, который заключает в себе единый «*Прамате-риал*» – собственно, не «материал», но некоторое внутреннее напряжение и подвижность, т.е. то, что он называет «*жизнью*». Эта жизнь, согласно Бёме, господствует повсюду – как в органическом, так и в неорганическом мире.

Таким образом, учение об элементах Бёме плавно переходит в его учение *о качествах*. Здесь Бёме пытается этимологически дедуцировать понятие качества. Его при этом не смущает, что слово *Qualität (качество)* первоначально является латинским, а *Quellen (истечение)* – немецким. Бёме убежден в существовании первоначального «натурального языка», из которого впоследствии возникли все остальные языки. Поэ-

[1] *Aurora, 1612.* Глава I. *Об исследовании Божественного Существа в природе,* § 15–16 // M., 1914. С. 27–28.

тому у Бёме часто встречается подобная «дедукция», особенно в поздних работах (в частности, в *Mysterium Magnum, 1623*). Слово Qualität, состоя из Quellen и Qual, представляет собой внутреннюю силу любой вещи – ее конституирующую «эссенцию», как выражается Бёме. Вообще качество (Qualität) особенно ясно указывает на динамический характер всякой сущности, в то время как слово *элемент* ограничивается скорее неподвижным и статичным миром.

* * *

Согласно Бёме, имеется четыре качества: «горькое», «сладкое», «кислое» и «терпкое». О первом из них он говорит, что горькое качество является «*сердцем всякой жизни*»:

«Горькое качество есть ***сердце всякой жизни***: подобно тому как в воздухе оно стягивает воду, а также и разгоняет ее до рассеяния, так и во всех тварях, равно и в произрастаниях земли; ибо листва и трава имеют зеленый цвет свой от горького качества. Если же горькое качество обитает кротко в какой-нибудь твари, то оно бывает сердцем или радостью в ней: ибо оно рассеивает все другие злые влияния и бывает началом или причиной радости или смеха. Ибо, подвигшись, делает оно тварь трепетной и радостной и восхищает ее вместе со всем телом: ибо оно есть как бы зрелище небесного царства радости, восхищение духа, дух и сила во всех произрастаниях земли, мать жизни. Дух Святой могущественно движется и побуждает в этом качестве, ибо оно есть часть небесного царства радости, как я покажу после. Но оно содержит в себе также и еще один вид, а именно яростность, которая есть истинный дом смерти, повреждение всего доброго, гибель и уничтожение всякой жизни в плоти. Ибо, чрезмерно восстав в какой-нибудь твари и воспламенившись в зное, оно разлучает плоть и дух, и тварь должна умереть смертью: ибо оно возбуждает и возжигает стихию огня, в которой никакая плоть не может устоять, в великом зное и горечи. Воспламенившись же и придя в движение в стихии воды, оно повергает плоть в длительную немощь и недуг и наконец в смерть».[1]

Горькое качество – подобно элементам – также может служить добру и злу. Горькое помогает растениям зеленеть и цвести, а также приводит человека в радостное возбуждение –

[1] *Aurora, 1612.* Глава I. *Об исследовании Божественного Существа в природе,* § 19–21 // М., 1914. С. 28–29.

и вместе с тем горькое зажигает огонь, в котором сгорает всякое творение, способствуя тем самым болезням и смерти. Точно так же противоречиво в себе и сладкое качество, но сладкое, помимо противоположности своего воздействия, еще и противостоит горькому, смягчая яростное начало, присущее горечи. То же самое можно сказать и об остальных качествах.

* * *

Таким образом, весь мир для Бёме состоит из сил, которые постоянно «качествуют» («квалифицируют»), т.е. развивают свое качество в противопоставлении другим. Всякая сила многозначна: в себе самой, поскольку она дуалистична, и вне себя, поскольку она пребывает в постоянной смене отношений. В мире нет ничего прочного и неизменного, поэтому Бёме, описывая какой-нибудь феномен, никогда в своем рассмотрении не приходит к какому-то твердому «определению», которое не было бы снова соотнесимо с последующими мыслями. Можно сказать, что изменение, согласно Бёме, – это единственное, что всегда остается в мире.

В этой связи Бёме говорит также о *добре* и *зле*. При этом он стремится говорить о них скорее в смысле онтологического соотношения, хотя, конечно, ему было известно, что противоположность добра и зла обычно рассматривается в этике. Следует заметить, что Бёме зачастую как будто не различает сферу человеческих действий и сферу внешней природы; поэтому добро и зло составляют для него некую универсальную противоположность. Отсюда становится понятнее, почему зло для Бёме столь же необходимо, как и добро – ведь только в напряженной борьбе добра и зла по-настоящему проявляется жизнь. Лишь по ту сторону жизни все уже решено. Все эти мысли встречаются в первых двух главах «Авроры». Лишь после этого начинается собственно учение Бёме о Боге. И только в конце произведения, говоря о творении (начиная с VIII главы), Бёме снова продолжает излагать учение о природе. Надо отметить, что этот порядок мысли в «Авроре» весьма значителен. Ведь учение об элементах и учение о качествах значимы, согласно Бёме, не только для познания природы, но и для Богопознания.

Бёме различает между божественным телом и Троицей. Троица, согласно этому, есть внутренняя душа Бога – сверхмировая сфера, недоступная для исследования. Напротив, божественное тело – это и есть мир, вполне доступный для теософского исследования. Хотя надо признать, что это различие между Троицей и телом Бога (миром) Бёме – по крайней мере, в «Авроре» – не всегда до конца выдерживает. Иногда кажется, что Бёме просто не решается описать сущность Бога, исходя из ее очевидных для него проявлений во внешнем мире. Однако здесь дело совсем не в нерешительности Бёме, поскольку уже в «Авроре» он утверждает, что саму Троицу можно распознать в земных вещах, – притом Троицу в ее конкретных внутренних отношениях Отца, Сына и Духа.

«Когда рассматривают всю природу в целом и ее свойство, то видят Отца; когда же созерцают небо и звезды, то видят Его вечную силу и премудрость. И как велико множество звезд под небом, к тому же неисчислимых и необъятных для разума, частью же и невидимых, таково множество и многоразличие сил и премудрости Бога-Отца».[1]

Если Отец – это «вся природа», то Сын – это «солнце», которое все освещает и заставляет расти, в то время как Дух является *«бурлящей силой»,* исходящей от Отца и Сына и все оживляющей. Вообще всякое единичное явление, согласно Бёме, отражает – разумеется, «феноменологически» – Троицу.

Таким образом, природные явления, как органические, так и неорганические, доказывают, согласно Бёме, действительное существование Троицы в этом мире. Природа и Бог мыслятся Бёме нераздельно, хотя он постоянно оговаривается, что этот мир является лишь «подобием Троицы». То есть речь все-таки не идет у него о пантеистическом тождестве Бога и мира. Можно сказать, что в «Авроре» еще не вполне ясно, насколько же отношение Бога и мира представляет собой неразрывное единство. Порой кажется, что Бёме утверждает полное отсутствие всякого различия между Богом и миром, порой – будто между Богом и миром все-таки существует

[1] *Aurora, 1612.* Гл. III. *О преблагословенной, торжествующей, святой, святой, святой Троице, Боге-Отце, Сыне, Духе Святом, Боге Едином,* § 8 // М., 1914. С. 40.

весьма фундаментальное различие. Эти колебания мысли можно проследить, в частности, на учении об элементах и на учении о качествах, когда Бёме их применяет к самому Богу и Его тройственной жизни. Тем не менее и для самого Бёме элементы и качества в Боге суть нечто другое, чем в природе. Указывая на это различие, Бёме ссылается на видение пророка Иезекииля, который описывает свое видение Иеговы, как тот ему явился на колеснице. Это видение во все времена традиционно воздействовало на мистиков, так что даже первоначально каббалу называли даже «*мистикой merkaba*» (т.е. «*мистикой колесницы*»).

В книге *пророка Иезекиля (I, 15–21)* описываются четыре колеса, которые таинственным образом вращаются друг в друге. И таким же образом, как эти колеса, так же и качества, согласно Бёме, образуют единство в Боге. Согласно Бёме, эти силы никогда не разделяются и в природе. Они образуют некое качествующее «Друг в друге» (qualifizierendes Ineinander). Лишь отдельные, возникающие из этих сил, явления оказываются «самостоятельными». И здесь также различие между Богом и природой выступает не совсем ясно. В главах с IV по XII «Авроры» Бёме рассматривает божественный мир, который он старается представить точно так же, как и природу. Духи или ангелы Божии имеют здесь те же качества и элементы, которые, согласно Бёме, имеются также и в земном мире. В плероме всегда преобладает свет и добро, хотя это еще не означает, что все там ясно и спокойно, – скорее, и здесь имеет место противостояние сил, т. е. борьба, которая не менее оживленна в самом Боге, чем в природе.

* * *

Бёме часто упрекали в своеобразном «спинозизме».[1] Разумеется, эти упреки не имеют исторического основания, поскольку, как известно, Спиноза родился только через 20 лет после смерти Бёме, но определенная справедливость в этих упреках все же есть. Только под «спинозизмом» здесь, очевид-

[1] Даже Отингер, обычно всегда защищающий Бёме от всевозможных нападок, отчасти соглашается с этим упреком, по крайней мере по отношению к «Авроре».

но, понимается некая пантеистическая система, т. е. учение, которое в самом широком смысле слова не делает различия между Богом и миром. Однако и сам Спиноза вовсе не отождествлял Бога и мир, поскольку Бог, т.е. Субстанция, имеет, согласно Спинозе, бесконечное множество атрибутов, в то время как мир состоит только из двух – из пространства и времени. Таким образом, Спиноза усматривает основополагающее различие между Богом и миром, хотя из его учения непонятно, какие именно атрибуты возвышают Бога над миром. Единственное, что нам известно, по Спинозе, это – пространство и время. Далее у Спинозы идет резкий переход к Богу, так что (после этого умозаключения) отличие Бога от мира действительно может показаться несущественным. Тем не менее известное родство Бёме со Спинозой (который, конечно, создавал совершенно другую систему) невозможно отрицать. Бёме также утверждает трансцендентного и непознаваемого Бога, но, в отличие от Спинозы, все старания Бёме направлены к тому, чтобы все-таки признать Бога существующим внутри мира, в известном смысле познать Бога как душу мира. Только таким образом Бёме полагает возможным достичь цели своей теософии – «описания» божественной сущности. Во всяком случае, Спинозе никогда не могла бы явиться эта цель как видение, явившееся Бёме в 1600 году.

* * *

Вообще Бёме всю свою жизнь был занят вопросом об отношении Бога и мира. Он и сам сознавал, что то решение, которое он дал этому вопросу в «Авроре», не было однозначным. Поэтому в дальнейших своих произведениях он пытается дать этому вопросу все новые и новые решения, хотя при этом сознательно не пытался изменить свои первоначальные воззрения. Вкратце это развитие можно представить следующим образом:

1) В «Авроре» различие между Богом и миром едва заметно; Бог рассматривается здесь лишь настолько, насколько Он является в мире, даже скорее насколько Он является *миром*.

2) У позднего Бёме Бог и мир скорее отторгнуты друг от друга. Очень показательно, что лишь в 1620 году, т.е. только

через 8 лет после написания «Авроры», Бёме употребляет понятие «Бездна» (Ungrund). Бездна означает у Бёме нечто такое, что пребывает в Боге как бы *до* или *за* Троицей и означает некую бездонную Глубину, из которой Бог порождает самого себя. Что такое Бездна, невозможно определить положительно. Лишь негативно можно высказать мысль, что Бездна пребывает по ту сторону всех противоположностей, включая и внутрибожественные противоположности.

Таким образом, Бога-Бездну невозможно «описать» с помощью тех натурфилософских «понятий», которые Бёме обычно использует в учении о Боге. Первоначальная задача в дальнейшем творчестве Бёме состоит уже в том, чтобы Бездну как-то опосредствовать с миром. Выяснение этого вопроса, который выступает ныне в форме так называемого «Богомирового» процесса, становится возможным только при исследовании отдельных моментов этого процесса.

Для начала нужно припомнить, как, согласно учению Бёме, «возник» Бог. В «Авроре» он еще не задается таким вопросом, однако в позднем своем творчестве Бёме всегда начинает свои исследования с выяснения самого рождения Бога. В начале всех вещей пребывает Бездна. Уже само имя Бездны показывает, что здесь речь идет о некоем парадоксальном феномене, который есть одновременно «дно» (т.е. условие, Grund) и «Не-дно» (т.е. безусловное, Бездна, Ungrund). Бёме говорит, что Бездна подобна «скрытому огню, который не горит, т.е. который есть и которого одновременно нет». Также он называет Бездну «*фигурой в бездонном вечном ничто*»:

«Безэссенциальная Воля есть безмолвное существо без понятия и жизни; и однако она есть ***фигура в бездонном вечном Ничто***, ибо она зависит от корпоральных вещей».[1]

---

[1] *Sex puncta theosophica,* или *О шести теософских пунктах высокое и глубокое обоснование,* 1620. I пункт: ***О возрастании трех Начал;*** *какое древо или жизнь каждое Начало порождает в себе и из себя самого. Как должно исследовать или познавать основание природы.* Текст I, § 4 // *Jakob Böhme.* Sex puncta theosophica, oder Von Sechs theosophischen Punkten hohe und tiefe Gründung, 1620. Der I. Punkt: ***Vom Gewächse der drei Prinzipien;*** *was ein jedes in sich und aus sich selber für einen Baum oder Leben gebäre. Wie man den Grund der Natur erforschen oder kennen soll.* Text I, § 4.

Бездна, таким образом, не есть некая абстрактная отрицательность, но «фигура», хотя, конечно, фигура в «вечном Ничто».

Разумеется, когда Бёме говорит так о Бездне, он не стремится точнее ее определить, но хочет лишь «известить» о ней как о невыразимой предпосылке всех вещей, как о темной сфере, на фоне которой разыгрываются все небесные и земные события. Можно сказать, что понятие Бездны вступает в определенное противоречие с классической логикой, поскольку в Бездне сущность (эссенция) и существование (экзистенция) как бы сосуществуют друг подле друга. Поэтому, говоря о Бездне, Бёме полагает всегда только собственно сущность Бездны, а не ее существование. О Бездне Бёме говорит довольно мало, переходя сразу к рассмотрению того процесса, который она порождает. Все его рассмотрение Бездны и состоит в этом постоянном ее самоосуществлении.

Понимая Бездну, с одной стороны, динамически, Бёме различает в ней противостоящие друг другу активную и пассивную силы. Это хорошо выражено у него в небольшом произведении *Mysterium pansophicum (1620),* в котором он кратко излагает свое учение.

«*Бездна (Ungrund)* есть вечное *Ничто*, которое, однако, производит вечное Начало (Anfang) как *стремление (Sucht);* ибо Ничто есть стремление к Чему-то. И поскольку есть Ничто, то имеется всегда также и Нечто; ведь само стремление и есть наличие того, чем является Ничто как лишь вожделеющее стремление. И таков вечный Ум Магии (Magia), которая творит в себе, поскольку другого ничего нет; она делает из Ничто Нечто, и это Нечто – лишь в себе самой; и однако это стремление также есть не что иное, как одна только *Воля*. У Воли же ничего нет, и ничего не может ей что-то дать; нет у нее и никакого места, где бы она могла находиться или поместить себя».[1]

Таким образом, Бездна, согласно Бёме, есть стремление, т.е. желание, которое, конечно, следует воспринимать таковым не в обычном смысле слова. Также и стремление относится к вечному и непознаваемому Ничто. Нечто возникает впер-

[1] *Mysterium pansophicum,* или *Основательное сообщение о земном и небесном Таинстве, 1620.* Текст I // *Jakob Böhme.* Mysterium pansophicum, oder Gründlicher Bericht vom irdischen und himmlischen Mysterio, 1620. Text I.

вые вместе с желанием Ничто и постольку Ничто его порождает; однако само Нечто находится внутри этого стремления. Ничто преобразует себя в бытие, но при этом сама Бездна не исчезает. Скорее Бёме допускает вечное со-бытие, в котором Бездна остается Ничто и, однако, непрестанно порождает из себя бытие.

Бёме пытается еще точнее дифференцировать силы и показать их взаимодействие.

«Поскольку же *стремление* пребывает в *Ничто,* постольку оно само преобразуется в *Волю к Чему-то,* и эта Воля есть Дух, как Мысль, которая исходит из стремления – есть *поиск стремления (der Sucht Sucher);* и она находит свою Мать в этом поиске. Теперь та же Воля есть *Magus* [*Маг, Творец*] в своей Матери; ибо она обрела Нечто в Ничто, как свою Мать, и поскольку таким образом она нашла свою Мать, постольку она имеет теперь место для своего обитания».[1]

Итак, стремление, согласно Бёме, выходит за пределы самого себя и порождает Нечто. Это Нечто уже не слепая воля, но сознательная воля, в которой «стремление» и «дух» соотносятся друг с другом как мать и сын, или, как говорит Бёме, как «магия» (т.е. небесная сфера бытия) и «маг» (т.е. управитель этой сферы). В классической истории философии в таких случаях обычно говорится: субстанция и субъект. Бёме впервые здесь, пожалуй, говорит о самосознании в плероме, о воле, которая напоминает уже личного Бога Библии. Только теперь можно говорить о некоей «божественной действительности», ибо Бог порождается из Ничто не однажды, но как вечное событие. Воля возникает непрестанно из стремления, котороя составляет ее бессознательную природу.

«И мы признаем таким образом вечный волю-дух за Бога, а движущую жизнь стремления – за Природу. Ибо прежде них нет Ничего, но оба пребывают без начала, и всегда одно есть причина другого и пребывает с ним в вечной связи».[2]

Мысль о том, что в Боге есть природа, в позднейшие времена получила всеобщее признание (достаточно вспомнить о натурфилософии Шеллинга). Бёме снова и снова пытается

[1] *Mysterium pansophicum, 1620.* Text II, § 1.
[2] Ibid. Text III, § 3.

описать рождение Бога. Так, например, он сравнивает Бездну с глазом и зеркалом, взгляд которого направлен на него самого, «ибо нет ничего до него, что было бы глубже, чем он сам»:

«Вечная Бездна вне природы есть Воля, подобная Оку, поскольку в ней пребывает сокрытой Природа, как скрытый огонь, который не горит, но одновременно есть и не есть. Это не Дух, но – образ Духа, словно отражение в зеркале, когда всякий образ Духа виден в отражении или зеркале, и тем не менее его нет, хотя глаз его и видит в зеркале. Однако его взгляд направлен на себя самого, ибо нет ничего до него, что было бы глубже, чем он сам».[1]

Поскольку «без Духа нет никакого видения», точно так же, как «без видения нет никакого Духа», постольку Око или Зеркало Бездны обращается внутрь себя самого, и в этой «самообъективации» Бездны, в ее Созерцании из Духа (в котором Дух является одновременно и Глазом, и Зеркалом) *отрывается ее Воля*.

«Ибо Созерцание образует Волю, в которой Бездна неизмеримой глубины не находит ни основы (Grund), ни цели; и потому ее Зеркало [Зеркало Бездны] обращается в самое себя и создает в себе основу (Grund), т.е. *Волю*».[2]

Бёме не утверждает, что рождение Бога происходит именно так. Он признается, что может представить лишь подобия этого рождения, и что даже эти подобия должны выглядеть для употребляемых нами обычных рассудочных категорий невозможными и парадоксальными. Неслучайно он называет этот предварительный процесс рождения *«великим Таинством»*.

Бёме не удивляется, что ортодоксальные представители лютеранской Церкви не склонны признавать его учение о Троице. Он смело и глубокомысленно пытается обосновать процесс взаимодействия трех лиц внутри Троицы. Он употребля-

---

[1] *Sex puncta theosophica,* или *О шести теософских пунктах высокое и глубокое обоснование,* 1620. I пункт: ***О возрастании трех Начал;*** *какое древо или жизнь каждое Начало порождает в себе и из себя самого. Как должно исследовать или познавать основание природы.* Текст I, § 9.

[2] *Sex puncta theosophica,* 1620. I пункт: *О возрастании трех Начал.* Текст I, § 12.

ет для этого те же понятия «воли», «зеркала», «глаза» и т. д., говоря:

«Зеркало вечного Ока является в воле и порождает в себе самом второе вечное основание (Grund): это основание есть его Centrum или сердце, из которого от вечности происходит созерцание и благодаря которому Воля становится подвижной и ведомой, [ведомой] именно тем, что́ порождает Centrum».[1]

Здесь можно вспомнить, что говорилось ранее, а именно, что Бездна «узрела» волю, или основу. Этот процесс теперь повторяется, поскольку и воля действует подобно глазу или зеркалу и создает себе основу. Вторая основа есть центр или сердце первой. Бёме полагает, что таким образом возникает Троица. Первая основа соответствует Отцу, который порождает вторую основу в качестве Сына. При порождении Отец входит в самого себя, и это «вхождение в себя» есть Дух, который от Сына снова возвращается к Отцу.

Отношения моментов Троицы описывается Бёме самым различным образом. Так, например, он называет Отца «*речью» (Sprechen),* а Сына – «*изречением» (Gesprochene),* Отца называет «*постижением»,* а Сына – «*постигнутым*» и т. д. Часто моментами Троицы у него оказываются также воля, слово и дух. Таким образом, для Бёме, в отличие от большинства гностиков, моменты Троицы не представляют собой никакой «иерархии» (разумеется, у гностиков речь идет о других «богах»). Поэтому, говоря о Троице, Бёме почти никогда не употребляет понятие «Лицо», поскольку «три Лица», как он отмечает, означают часто самостоятельные и друг от друга отделенные моменты. Наоборот, он подчеркивает лишь функциональное значение выражений «Отец», «Сын» и «Дух» в динамическом процессе самопорождения Бога. Как особую функцию он усматривает в этом процессе еще «Мудрость» как некое гипостазирование.

Эта Мудрость, говорит Бёме, открывается «*посредством исходящего Духа из Отца вечной Воли*»:

[1] *Sex puncta theosophica,* 1620. I пункт: *О возрастании трех Начал.* Глава I, § 13.

«Обращение-в-себя (In-sich-gehen) к Centro Основы (Grund) есть *Дух,* ибо он есть тот Открыватель (Finder), который от вечности всегда находит там, где ничего нет; он снова исходит из Centro Основы и ищет в Воле. Там открывается Зеркало Ока, т.е. Мудрость Отца и Сына. ***И эта Мудрость*** стоит перед Духом Бога, Который открывает в ней Бездну, ибо ее [Мудрости] Добродетель, в которой проявляются цвета и чудеса, ***открывается посредством исходящего Духа из Отца вечной Воли*** через центр Его Сердца или Основы».[1]

В этом предложении по существу выражен весь процесс Бога. Мудрость исходит от Отца, воздействуя через Его центр, т.е. через Сына, и восходит в Духе, дабы открыться в мире. Таким образом, «лица» Троицы выступают здесь лишь моментами единого движения, которое опосредствует Бездну и мир.

Тем не менее нельзя согласиться с некоторыми исследователями, будто у Бёме речь идет в конечном итоге не о Троице, но скорее «о Двоице», т.е. о противоположности. Хотя, конечно, принцип противоположности у Бёме играет в построении его системы решающую роль: «Отец», «Сын», «Дух», «Мудрость» и все остальные «Лица»-категории его учения о Боге возникли из противоречия и даже противостояния друг другу. Это также можно в известном смысле назвать методом всеобщей диалектики, наподобие хегелевской. Только для «диалектика» Бёме движущей силой выступает прежде всего противоположность «огня» и «света». Бёме говорит:

«Отец порождает первое Начало (Prinzipium), из первой воли в качестве природы, которая в огне доходит до высшего совершенства».[2]

Ранее говорилось, что Отец есть первая воля и первый принцип, – теперь все три момента различаются: Отец выступает как «порождающий», первое начало – как «Сын», а первая воля – как «основа», из которой рождается Сын. Бёме, таким образом, открывает три совершенно различные функции в тех моментах, которые обычно употреблялись у него как синонимы. Однако оказывается, что «синонимов» для мышления Бёме в последнем счете не существует, – точно так же,

[1] *Sex puncta theosophica, 1620.* Первый Пункт. *О росте трех Начал.* Глава I, § 16.

[2] Там же, § 33.

как нет для него и «прочных» дефиниций, но все определения так или иначе у него подвижны и органически взаимосвязаны, поэтому в живом ходе его «описания» они постоянно принимают все новые и более глубокие значения. Поэтому всегда очень трудно, почти невозможно для всякого исследователя представить учение Бёме систематически.

Итак, Отец, согласно позднему Бёме, является уже «как природа, которая в огне доходит до высшего совершенства». Природа, по Бёме, есть сильное стремление, которое можно «описать» лишь как ничто. Однако в Отце она становится действительной, поскольку ее действительностью выступает огонь. Далее, как Отец, так и Сын содержат в себе природный элемент, только у Сына этот элемент выступает в качестве света, подобного смирению, «*противостоящему огню первого Начала и гасящего его ярость*»:

> «Ибо там огонь первого Начала противоположен, и он гасит свою ярость, полагая ее в эссенциальное Существо, т.е. в вечную Жизнь, где Огонь сокрыт *в Свете*».[1]

Огонь и *Свет* не просто «соотносятся» друг с другом, но укрепляют и поддерживают друг друга. Свет приводит огонь в «эссенциальное существо», т.е. в вечную жизнь, в то время как Огонь «*сокрыт в свете*»:

> «Огонь сокрыт в свете, придавая ему силу, власть и могущество, и вместе ***Огонь и Свет составляют вечную Связь***, так что одно было бы ничем без другого».[2]

Процесс, который описывает здесь Бёме, уже по крайней мере дважды встречался у него до этого – при рождении Бога из Бездны и при возникновении Троицы. Здесь, таким образом, постоянно образуется противоположность, которая стремится выйти за пределы самой себя и порождает новую ступень действительности. Бёме усматривает здесь три различные ступни становления Бога. Хотя, собственно, здесь всегда речь идет об одном и том же рождении Бога, которое каждый раз выражается с различных точек зрения.

---

[1] Там же. Text I, § 33.

[2] Там же.

Для Бёме идея жизни неотрывна от идеи откровения. Ибо жизнь есть вообще раскрытие из тьмы к свету, из сокрытого и неведомого – к открытому и познаваемому. Но жизнь и откровение можно мыслить только как движение посредством противоположностей и через их опосредствование. Без противоположностей нет ни жизни, ни откровения. Без Другого есть лишь вечная неподвижность, тишина, безмолвие, в котором ничего не различимо. Поэтому поскольку Бёме хочет познать Бога как изначальную жизнь и *Источник Жизни*, постольку он хочет этим также познать Бога как *Дух*, открывающийся самому себе посредством своих внутренних противоположностей, внутренняя жизнь Которого есть Любовь. Познать и охватить все эти противоположности в божественном процессе жизни и откровения, не имеющего начала и конца во времени, но в котором Бог вечно порождает самого себя в блаженном и непрестанно обновляющемся круговороте.

Бёме желает такого Бога, который открывает себя в различенном, в противоположностях, в определениях *отношения*; только такой Бог для него истинен. И если традиционная средневековая мистика исключала из сущности Бога даже отдаленнейшую тень телесности, требуя, чтобы от познания Бога были удалены все образы, то Бёме учит *вечной Природе в Боге* и прилагает Богу *Фантазию* (или, как он это называет, *воображение, имагинацию, imago*), т.е. образующую, формирующую деятельность. Понятие Бога, которое ищет Бёме, образует, таким образом, прямую противоположность понятию Бога традиционной мистики. Ибо мистики, начиная с Дионисия Ареопагита и до Шлейермахера, определяют Бога как неразличенное, безымянное «Единое», которому неадекватно никакое дальнейшее наименование и которое выходит за пределы всякого понятия, поскольку каждое понятие содержит противоположности (а Бог, согласно этой мистике, пребывает *над* всеми противоположностями).

Бёме осознает, что если он хочет познать Сущность всех существ в жизни и откровении, то должно быть исключено все сотворенное, все относящееся к конечной жизни, чей внутренний источник жизни является лишь чем-то вторичным и производным. Он хочет познать *теогонический процесс*,

т.е. вечное Рождение (Рождество) и *Самовоспроизведение Бога*. Бёме не мог оставаться при этом в церковной традиции на представлении о троичности, ибо церковная традиция движется в абстрактных понятиях и в схоластических формулах, хотя здесь речь идет о динамическом процессе «*Богостановления*». Церковная традиция ничего не говорит чувству и созерцанию относительно понятия Троицы. Поэтому она лишена, согласно Бёме, «живого Бога» в полном смысле слова. И Бёме приходит к выводу, что только если теогонический процесс пройдет сквозь взаимодействие двух противоположных начал, принципа Духа и принципа Природы, мы можем надеяться прийти к *живому* Триединству. Под предпосылкой *вечной природы в Боге* Бёме предполагает познание Сущности всех существ, которая состоит не только в абстрактных, безжизненных понятиях, но в высшем «богатстве красок и в полнозвучии».

Также и некоторые другие мыслители Нового времени доходили до этой идеи о природе в Боге, хотя и в другой форме ее постижения. Они рассматривают природу в Боге как эту знакомую нам природу, как этот материальный универсум, в котором мы находимся. Согласно этому, личный Бог есть *идеальный* принцип мира, а сам мир – *реальная* сторона Бога, т.е. Его *Тело*. В известном смысле это учение можно назвать полупантеизмом, или личностным пантеизмом. Ибо тогда Бог как Дух есть лишь самосознательный Центр мира, лишь самосознательное Единство разделенного на время и пространство мира. Таков «Бог» *Джордано Бруно*, который признает материю в Боге в качестве чего-то такого, в чем Бог формирует свои идеи.

Конечно, здесь возникает та трудность, что эта вечная природа в Боге выходит за пределы нашего опыта и не может стать предметом нашего непосредственного созерцания, не говоря уже об опыте в так называемом «точном естествознании». Поскольку Бёме хочет познать Бога в Его внутренней жизни откровения, он столь же хочет познать Его также в Его откровении в мире, хочет из совершенного в себе самом Бога понять и объяснить сотворенный мир вместе со всеми его противоположностями. В особенности же при рассмотрении

мира Бёме чувствует «жало в душе» от проходящей сквозь мир борьбы, в которой воюют все против всех, так что «одно противоречит другому и губит его».[1]

Зло, зло не только в человеческом мире, но вселенское Зло во всем мире, именно оно в своем космическом значении есть тот вселенский Порок, который так тяжело лежит на его душе. Не переставая, Бёме борется с этим темным пунктом.

«Ибо нельзя сказать, что в Боге есть огонь, горькое или терпкое, еще менее – воздух, вода или земля; можно лишь видеть, что это все из Него возникло. Также нельзя сказать, что в Боге есть смерть или адский огонь, или печаль, – известно только, что это произошло из Него. Ведь Бог не создал из себя Дьявола, но дал жизнь в радости ангелам для Его радости… Ибо в первоистоке все есть одно, все создано из Бога, из Его Существа – согласно Троице, как Он – единым в сущности и троичным в Лицах».[2]

[1] *О тройственной жизни человека, 1620.* Краткое содержание сей книги, § 1 // *Якоб Бёме.* О тройственной жизни человека. СПб., 2007. С. 3. (Уфа, 2011. С. 3).

[2] *De tribus principiis,* или *Описание трех Начал Божественного Существа, 1619.* Гл. I. *О первом Начале Божественного Существа,* § 5.

II
«Бездна» (Ungrund)

Gott ist ein Geist, ein Feur,
Ein Wesen und ein Licht:
Und ist doch wiederumb
Auch dieses alles nicht.

Angelus Silesius[1]

1
Значение понятия «Бездна» (Ungrund) для понимания учения Бёме о вечной воле

В сочинении «*О вочеловечении Иисуса Христа*» *(1620)* заметно, прежде всего, последовательно проводимое абстрагирование понятия Бездны, когда она освобождается от «предиката» Бога-Отца, а Троица являет себя исключительно как ее внутреннее развертывание. В этом сочинении семь видов природы, Слово, различие двух миров (или Начал, Principia), падение Люцифера и вообще все прежде употребляемые понятия теперь преобразуются в некоторую познаваемую «*систему*».

Давно уже многими исследователями было замечено, что все учение Бёме о Бездне так переплетается с учением о Боге и человеке, об абсолютной свободе, что их трудно разделить не в ущерб пониманию всего учения в целом. Отсюда понятно, почему учение Бёме о Бездне, т.е. о беспричинной, безусловной, «бездонной», темной и предшествующей всякому наличному бытию *Свободе* есть также попытка ответить на основной вопрос о возникновении мира и о происхождении зла.[2]

---

[1] Бог есть огонь и дух, и свет и существо:
и ни один не есть из этого всего. *Силезский Ангел.*

[2] Определенная трудность в понимании Бёме возникает при столкновении со словом *Ungrund*, традиционно и не совсем верно переводимым как «Бездна». Понимаемое на современном языке философии, слово Ungrund означает, собственно, «Безусловное», или «Абсолютное», в значении Праоснования всей логи-

Николай Бердяев, из русских философов наиболее близко воспринявший учение Бёме, показательно признался, что в своем понимании он «склонен истолковать Бездну как изначальную, не детерминированную даже Богом меоническую свободу… Бёме хочет понять тайну миротворения как трагедию, трагедию не только человека, но и Бога… Учение о Бездне отвечает потребности Бёме постигнуть тайну свободы, происхождения зла, борьбу тьмы и света».[1]

Учение Бёме о Бездне – это область, лежащая за пределами обычного религиозного рационализма, и потому оно требует от нас выйти за пределы рассудочных понятий и категорий общепринятой и привычной традиционной теологии. По словам Бердяева, это учение относится к традиционной рациональной теологии (которая не хочет знать ничего соответствующего Бездне), как к теодицее, выработанной господствующими системами теологического рационализма, «превратившими отношения между Богом и миром в комедию, т.е. в игру Бога с самим собой, утверждая древнее рабство человека, его подавленность и испуганность... Все эти системы рациональной („катафатической“) теологии выражали в целом онтологию греха».[2] Если внимательно отнестись к этим словам нашего самого именитого бёмеанца двадцатого столетия, можно увидеть глубокий смысл в этих несколько эксцентричных и нетрадиционно смелых суждениях. В самом деле,

---

ки в самом широком смысле. Для примера такого философского основоположения из позднейшей философии можно указать на безусловное Я в системе Наукоучения Фихте, на абсолютное Тождество Шеллинга, на всеобщую Диалектику Хегеля, на абсолютный Дух и т.д.

[1] *Николай Бердяев.* Из этюдов о Якобе Бёме. Этюд I. Учение об Ungrund´е и свободе // ПУТЬ. *Органъ русской религіозной мысли.* Парижъ: № 20, Февраль, 1930 // См. *Приложение* наст. издания, с. 579.

[2] *Николай Бердяев.* Учение об Ungrund´е и свободе, 1930 // См. *Приложение* наст. Издания, с. 577. – Учение о Бездне у Бёме выступило не сразу, в зрелой и «окончательной» форме, пожалуй, только с 1622/1623 гг., с произведений *De signatura rerum («Об обозначении всего существующего»), De Electione Gratiae («О выборе милости»)* и *Mysterium magnum («Великое Таинство»)*. Хотя сам термин «Бездна» (Ungrund) уже встречается в первом бёмевском сочинении «Aurora, или Утренняя заря в восхождении» (1612) и особенно в произведении «О вочеловечении Иисуса Христа» (1620), тем не менее это учение об Ungrund´е (т.е. о Бездне, о Без-основе, как о *Необусловленном* и *Безусловном)*, раскрыто главным образом именно в *De signatura rerum (1622)* и в *Mysterium magnum (1623).*

разве не там встречается человек с Богом, где он в силу различных обстоятельств своей краткой и ограниченной жизни начинает как бы отказываться от своей ограниченности, дабы выйти к последнему разрешению в своей безграничной сущности? И разве эта бесконечная сущность открывается как-то по иному, нежели только путем преодоления и снятия человеком своей конечности? Из этой диалектики снятия и преобразования односторонне конечного и абстрактно-бесконечного и рождается понимание Божества.

Якоб Бёме обладал уникальным религиозным чувством, редко кому доступным даже путем передачи вторичного восприятия. Поэтому его представления о Боге-Бездне соответствуют такой форме божественной действительности, которая у большинства даже религиозных людей изначально просто отсутствует в системе их религиозного опыта. Но от этого живого опыта напрямую зависит наше представление о действительности (или «актуальности») Бога, поэтому очень важно для верного понимания учения Якоба Бёме иметь по возможности то «верное созерцание Бога», о котором он говорит.

Для этого нужно вместе с Якобом Бёме внутренне настроиться на глубочайшее созерцание и постижение всей целостной Динамики «Трех Начал Божественного Существа», без чего все дальнейшие рассуждения и представления о «беспричинной» и безусловной свободе, т.е. учение Якоба Бёме *о Божественной Воле Un-grund´a,* просто невозможны.

2
Бездна – Ничто – Становление

«*Бездна есть вечное Ничто*» – так первоначально определяется Бездна (Ungrund) в основном сочинении Бёме «Mysterium magnum» (1623):

«Размышляя о том, что́ есть Бог, я утверждаю, что Он есть Единое, по отношению к творению выступающее как *вечное Ничто*; у Него нет ни основы, ни начала, ни места; Он не обладает ничем, кроме лишь самого себя: Он есть *Воля Бездны*, Он есть в себе самом лишь Единое: Ему не нужно ни пространства, ни места: от вечности до вечности Он по-

рождает в себе самого себя. Он не подобен и не сравним ни с чем, и не имеет никакого особого места для своего обитания: лишь вечная Мудрость или Разум есть его Обитель: Он есть *Воля Мудрости*, Мудрость – есть *Его Откровение*».[1]

Бездна немыслима и невыразима, она есть внутреннейшее противоречие, ибо она есть вечное Ничто. И в то же время она «есть во всем»[2], ибо «она есть вечное Ничто и Всё».[3] В глубине вечности божественная Бездна есть бесформенное бесконечное бытие. Бытие Бога пребывает безмолвным и неподвижным в бесконечном в себе самом умиротворенном покое. Ни место, ни объем не ограничивает это божественное бытие, в котором Он есть бесформенная Всевозможность – бездонное Божество. «Тонкое как Ничто» витает Божественное в Бездне Вечного, «бурлит и переливается» в себе самом как светлое тихое наслаждение (Lust). Ничем не охваченное, без образования и сознания, бездонное Божество совершенно едино и неотделимо от всего, невыразимо на человеческом языке. На языке ионической натурфилософии этим Божеством выступала *«Вода»* как всеобщее и всепроникающее Первоначало. Непостижимое и непонятное для мышления всего созданного разносится вечное изначальное бытие – Первостояние (Urstand) – в бесконечности, представляя Всё исключительно собой, безгранично Всё собой наполняя и проникая.

«Если ты хочешь знать, где обитает Бог, то оставь натуру и креатуру, и тогда все будет Бог».[4]

И в сочинении «О сигнатуре вещей» (1622) Бёме также говорит о Боге как ничем не связанной *Воле* и называет бездонного Бога *«вечной Свободой»*. Ибо хотя Бездна есть Ничто, ничем не обусловленное «Око вечности», но вместе с тем она

---

[1] *Mysterium Magnum (Великое Таинство), 1623.* Глава I. ***Что такое открывшийся Бог, и о Троице***, § 2 // см. *Приложение* к наст. изданию, с. 416**.**

[2] Там же. *Предисловие, § 1.*

[3] *О выборе милости,* или *О воле Божьей над людьми, 1623.* Глава I. *О единой воле Божьей, и о введении Его Существа Его Откровения. Что такое единый Бог?* § 3 // *Jakob Böhme.* De Electione Gratiae, oder Von der Gnadenwahl, oder dem Willen Gottes über die Menschen, 1623. Cap. I, § 3.

[4] Там же. Cap. I, § 27.

есть воля – безусловная, бездонная, не детерминированная ничем Воля, воля как «Ничто, которое жаждет стать Нечто».[1]

Вечный Бог охватывает и вмещает все то, что в мышлении человека противоречит друг другу как противоположность. По существу Бог есть чистый абсолютный всеохватывающий Дух, «ни добро, ни зло, ни свет, ни тьма».[2] На переднем плане жизни встречается и борется то, что на ее заднем хаотическом фоне пребывает неразличенным и мирно единенным. Без борьбы и без движения заканчивается здесь изначально борьба всего живого. То, что Бёме видит как Первоначальное, есть безмолвный покой, тишина, в которую не попадает извне ни один звук. Таков Бог вечного Бытия Бездны, из которой все происходит и о которой никто не может и не смеет спрашивать. Только Бог понимает себя самого.

Лишь постольку, поскольку Бог раскрывает себя в Триединство, становится очевидно, что в Нем вечно пребывает самостоятельно формирующая себя воля «без начала и без конца»:

> «Вечная воля есть воля Божья… и свобода, которая имеет волю, есть сам Бог; ибо она есть сама вечность, и не что иное».[3]

Эта «пустая» воля выразима для человека лишь тогда, когда безосновный (бездонный) Бог себя обоснует.

> «Та самая бездонная [т.е. *безусловная. – И. Ф.*], необъемлемая, неприродная и несотворенная воля, только единая и не имеющая ничего ни перед собой, ни за собой, которая в себе самой есть лишь Единое, ничто и всё, зовется и является *единым Богом*».[4]

Такая воля есть единственное первоначало и подлинное содержание всеобщего «*бытия*» и – как *центр природы* (*centrum naturae*) – последнее глубочайшее основание всего существующего.

---

[1] *Mysterium magnum, 1623.* Сар. III, § 5 // см. *Приложение* к наст. изд., с. 422.

[2] *О тройственной жизни человека, 1620.* Гл. I, § 43 // СПб., 2007. С. 19. (Уфа, 2011. С. 17).

[3] *Psycologia vera,* или *Сорок вопросов о душе, 1620* // СПб., 1828. Вопрос I: *Откуда изошла душа от начала мира?* § 21.

[4] *О выборе милости, 1623.* Гл. I. *Что такое единый Бог?* § 4.

Таким образом, воление есть то темное и неопределенное изначальное, которое движет ничем не обусловленное ничто. Из воли происходит всякая жизнь, от нее начинается становление и осуществление всякого бытия. Ибо воля стремится всегда *что-то* совершить или пожелать, и в этом *нечто* она узнает самое себя. Изначальная единая бездонная безусловная воля, пребывая в себе в вечности, делает себя саму «зеркалом своего подобия», ибо она смотрит на то, что́ она есть. Она не находит ничего, кроме самой себя, и желает поэтому лишь саму себя, «приводя себя в вечное созерцание самой себя».[1]

Воля (которая есть, согласно Бёме, также «Любовь») к самому себе есть свидетель (т.е. показатель, signatura, «(при)знак») жизни и существования.

«В неприродном, нетварном Божестве нет более ничего, кроме единой воли, которая называется также единым Богом, Который также не хочет ничего, кроме как сообщать и постигать самого себя и исходить из самого себя».[2]

Так из божественной Бездны поднимается, «бурля», темный напор и слепое стремление необъятной («бездонной») неопределенной воли, еще неопределенно направленной на самое себя. У Божества-Бездны возникает «предчувствие» *самой себя* и сокрытое в глубине вечного воления «темное» побуждение себя возвестить и открыть. В стремлении к самой себе «дрожит» «божественная Душа» и прорывается бесформенно-вечное Бытие. Воля к самообразованию в Божестве пробуждена. При этом пробуждении «божественной воли» в самой Бездне уже «антиципируется» троичная природа самого Божества.

«Бездонная воля означает вечного *Отца*, а охваченная, рожденная воля Бездны означает ее рожденного или единородного *Сына*; ибо Он есть Единое Бездны, в котором Бездна (Ungrund) постигает себя в основании. Исход же бездонной воли через постигнутого Сына или Единого называется *Духом*; ибо Дух выводит охваченное Ens из себя к творению или жизни воли, т.е. к жизни Отца и Сына».[3]

---

[1] *О выборе милости,* 1623. Гл. I, § 5.
[2] Там же, § 9.
[3] Там же, § 6.

Таким образом, Бёме следует по пути такого богопознания, на котором делается различие между «Божественностью» и «Богом». Уже начиная с Мастера Экхарта эта идея лежит в глубине немецкой мистики. «Все, что Бёме говорит о божественной Бездне, – говорит Бердяев, – относится к теологии апофатической, а не катафатической. Ничто глубже и изначальнее чего-то, тьма глубже и изначальнее света, свобода глубже и изначальнее всякой природы».[1] Ибо Бог рациональной («катафатической») теологии есть уже «Нечто» и означает мышление о чем-то «вторичном». Таков теогонический процесс (т. е. процесс Богорождения в вечности, «вечного Рождества») в вечной мистерии, которая описывается по методу мистической («апофатической») теологии.

Бездонная воля (которая и есть свобода) есть начало всего – *чистое Бытие* как безусловная Воля в глубине Божества *до* сотворения мира и человека. В этом смысле можно, пожалуй, говорить, что Бездна *глубже* Бога и вместе с тем *«вне Бога»* (Шеллинг), ибо, согласно Бёме, в самом Боге оказывается отличный от Него принцип, или начало, поскольку божественная Бездна пребывает еще до возникновения в вечности Божественной Троичности. Бог порождает, реализует себя из Бездны, как из своей «Природы», из «бездонной глубины» своей неизреченной Божественности. И в то же время Бог как Творец мира и человека соотносим со своим Творением.

3
Идея бездонного Бога

«Как мифологии и теогонии народов предшествовали науке, – говорит Шеллинг, – *так и Бёме рождением Бога, как он нам его описывает, предшествовал всем научным системам новой философии».*[2]

Таково внутреннейшее определение Божественной Сущности, которая с нашей человеческой точки зрения теряется в бездонной глубине Безусловного, отчего Бёме говорит о Без-

[1] *Николай Бердяев.* Учение об Ungrund´е и свободе, 1930 // См. *Приложение* наст. издания, с. 581.

[2] *Шеллинг, Ф. В. Й.* Философия откровения. Т. 1. СПб., 2000. С. 168.

дне (Ungrund)[1], или о Безусловном, не нуждающемся для своего «обоснования» ни в чем другом. И далее Бёме «описывает» Божественную Сущность как «вечное Рождество» и как Волю вечного Отца в вечной природе, которую Он полагает в себе, дабы открыться и явить свои чудеса. Бог есть воля Бездны, т.е. Безусловного, безусловная воля. Он вечно порождает в себе самого себя.

«Эта Воля вечна и исходит из себя самой; если бы ее не было, то все было бы ничто, ни свет, ни тьма…».[2]

В этих словах Бёме уже узнается предшествующее определение Бога, данное им в «Авроре»[3] и в «Описании трех принципов Божественной Сущности».

Здесь еще нет никакого основания («дна», Grund), ничего основополагающего (Grundlegendes), никакого центра, никакого принципа, ничего определенного или определяющего. Ибо основа (Grund) может выступить лишь тогда, когда возникает различенное, определенное. Здесь нет еще ни света ни тьмы, ни света, ни огня, ни добра, ни зла; здесь нет ни высокого, ни глубокого, ни великого, ни малого, ни толстого, ни тонкого. Здесь есть Все и Ничто. Ибо Все есть тишина, в которой не движется ничего Действительного. В этой тишине пребывает вся Троица – еще не выступившие Отец, Сын и Дух – Бёме оправдывается, что вынужден говорить «чертовским образом», как будто Бог имеет начало! Ибо по-другому объяснить он не может. Здесь пребывает все Творение, со всем, что есть на небе и на земле. Эту Бездну (Ungrund, Urgrund или Abgrund), это Единство, которое есть Все и Ничто, Бёме часто обозначает как Mysterium Magnum (Великое Таинство), а также как вечный Хаос.[4] Бездна – это Единство, в котором все

[1] Еще раз напомним, что ни в «Авроре» (1612), ни в сочинении «О тройственной жизни человека» (1620) Бёме еще не нашел этого выражения для определения Бога, и потому слово «Бездна» (Ungrund), как существенно новое определение, появляется только в последующих работах: «*О вочеловечивании Иисуса Христа» (1620), «Об обозначении всего существующего» (1622), «О выборе милости» (1623) и «Великое Таинство» (1623).*

[2] *О тройственной жизни человека, 1620.* Гл. I, § 27 // СПб., 2007. С. 14. (Уфа, 2011. С. 13).

[3] *Aurora, 1612.* Глава I // Москва, 1914. *Переводъ Алексея Петровскаго.* С. 25–30.

[4] Здесь следует заметить, что в теософии хаос обозначает не беспорядок или путаницу, а «свернутую» полноту, которой еще предстоит развиться и «развернуться». Так, например, птичье яйцо на языке теософии обозначается как «хаос птицы».

пребывает еще в индифференции: индифферентное – и таинственное Единство – Mysterium Magnum. Но в глубочайшем нутре этой Бездны, этого Mysterium Magnum, пребывает бездонная (или безусловная, grundloser), не возникшая Воля, которую мы не можем исследовать непосредственно, ибо исследование невозможно во тьме индифференции, абсолютно лишенной определений и различий. Однако, с другой стороны, именно эту безусловную, беспричинную вечную Волю Бёме и желает исследовать, поскольку она выступает из ночи индифференции и определяет себя к своему откровению, придавая себе дальнейшие определения. В связи с этой Волей Бёме также говорит часто о «великом Оке». Это Око ничего не видит, поскольку оно вглядывается только в неопределенную в себе самой бесконечность, не встречая никакого предмета.

Так как помимо этой Воли ничего нет, то она может обращаться лишь на самое себя, постигая таким образом самое себя в своем «основании» (Grund), и в этом самопостижении вечной воли и состоит собственно «вечное Рождество», или изначальное самопорождение Бога.

«Если мы хотим сделать эту сущность понятнее для человеческого представления, – говорит Шеллинг, следуя теогонии Бёме, – мы можем сказать: это – ощущаемое вечным Единым *влечение к саморождению (Sehnsucht sich selbst zu gebären)*. Это *влечение (Sehnsucht)* не есть само Единое, но оно столь же вечно слито с ним. Оно хочет рождать Бога, т.е. непостижимое (unergründliche) единство, и постольку само еще не имеет в себе единства. Рассматриваемое в себе, оно есть поэтому *воля,* но воля, в которой нет *разума (Verstand),* т. е. несамостоятельная и несовершенная воля, ибо разум есть собственно подлинная *воля в воле*. Оно есть все же воля к разуму, т.е. влечение и стремление к нему, – воля не сознательная, а только предчувствующая – *предчувствующая разум воля*».[1]

Бёме утверждает путь от вечной свободной и несотворенной воли Бездны, то есть от абсолютной Безусловности, к природной основе (Grund, «дну») души. Природа всегда вторична и производна относительно сверхприродной свободы вечного теогонического процесса. Бог есть основа и безосновность,

[1] *Шеллинг Ф. В. Й.* Философские исследования о сущности человеческой свободы, 1809 // см. *Приложение* к наст. изданию, с. 511.

условие и безусловность, «дно» и «бездонность», т. е. собственно – *Бездна.*

«Бездонная воля означает вечного *Отца*».[1]

Первая ступень формирования, которая приводит из лишенного существа ничто к божественной Троице, наступила. Воля рождена как темное стремление необоснованного Бога к собственной Самости. В вечности, вне временного начала, возникает событие. Лишенная начинания и без разрыва вечной Связи, которая есть Божество, вечная воля постигает себя. Так она порождает вторую волю как своего Сына, которого Бёме называет «ощущением» вечной воли. Сын понимается в качестве воли, которая сознает самое себя, как ясная «постигнутая» воля к самой себе, к своему центру. Таким образом, Сын есть «центр и сердце Божества», есть направляющая воля к Богу, которая творит цель неопределенно стремящейся «притягивающей» воли Отца, ею руководит и ее определяет.

«Рожденная воля Бездны зовется ее рожденным или единорожденым *Сыном*».[2]

Всякое стремление есть Дух, и из Духа оно порождает формирование, в котором Дух открывает себя и пробуждает новое стремление. Первая ступень рождения Бога есть проясняющее очищение вечной воли к духовной Воле. Бёме рассматривает огненное стремление в бездонной Тьме как вечное начало всякой жизни. Это Стремление, согласно Бёме, есть нечто подлинно Изначальное, изначально Творческое. Отец, как рассматривает это Бёме, есть стремление к самому себе, к центру, и есть Дух, который еще не ведает своего содержания и своей цели. Эта «вторая воля» Бога-Сына есть проясняющееся восхождение Стремления к Самостности, к самочувствию «удовольствия открывать себя», к самоощущению «охватывающей силы», притягивающей все к себе и в себя, свидетельствующей и подтверждающей тем самым самое себя, свое «вечное стремление» как «Сына» первой воли. Первое чисто духовное самосознание Вечного в Отце и Сыне стало событи-

[1] *О выборе милости, 1623.* Гл. I, § 6.
[2] Там же.

ем, если дух в качестве воли к осуществлению в качестве стремления и силы к формированию Бесконечного выходит к новому образованию.

«Исход бездонной воли через постигнутого Сына называется *Духом*; ибо Дух выводит охваченное Ens из себя к творению или жизни воли, т.е. к жизни Отца и Сына».[1]

Дух есть воля к формирующему осуществлению Божественного, есть магия, побуждение к формированию, которое толкает «пустую» волю к ее полноте и наполнению. В Духе как воле завершается первое разворачивание бездонного Бога; в Нем и из Него одновременно начинается новый процесс. Дух хочет образа (формы), и в своем расщепленном единстве бездонного стремления и бездонного побуждения к форме он ведет к новому делению, дабы из нового погружения произвести новое разрешение.

* * *

Вместе с тем Бездна как воля есть *свобода*. Во тьме Бездны возгорается огонь – и это есть свобода, свобода «меоническая», по выражению Бердяева, потенциальная. Согласно Бёме, свобода противоположна внешней природе, но природа произошла от бездонной свободы. Свобода, как и сама Бездна, подобна Ничто, и от нее также происходит «Нечто». Безусловно необходимо успокоить голод необосновываемой «ничем» свободы, безосновной воли Ничто к Нечто.

«Свобода стоит и пребывает во тьме, но, вопреки темному вожделению, в желании света вечной волей охватывает тьму; и тьма пытается охватить свет свободы, но не достигает его, ибо она в себе запирается вожделением самой себя и делается в себе тьмою».[2]

Свобода Бездны есть ни свет, ни тьма, ни добро, ни зло. Свобода лежит во тьме и жаждет света. И свобода есть причина света.

---

[1] *О выборе милости, 1623.* Гл. I, § 6.
[2] *De Signatura Rerum, 1622.* Cap. XIV, § 22.

«Свобода есть причина света, а впечатление (Impression) желания есть причина тьмы и болезненной муки. Итак, поймите в этих двух вечных началах, как в двух принципах (Principia): одно начало пребывает в свободе в свете, другое – в боли и в муке тьмы; и каждое обитает в себе самом».[1]

Бёме, как хорошо замечает Бердяев, апофатически и антиномически описывает мистерию, происходящую в глубине бытия, в той глубине его, которая соприкасается с изначальным ничто. Во тьме возгорается огонь и брезжит свет, ничто становится «чем-то» (Etwas), безосновная свобода порождает природу. Свобода как ничто, как «меон» (*με ον,* в отличие от *ουκ ον*), не имеет в себе сущности. «Быть может, впервые в истории человеческой мысли, – замечает по этому поводу Бердяев, – Бёме увидел, что в основе бытия и до бытия лежит безосновная свобода, страстное желание ничто стать чем-то, тьма, в которой возгорается огонь и свет. То есть он является основателем своеобразного метафизического волюнтаризма, неведомого мысли средневековой и античной».[2]

* * *

Таким образом, то, чему Бёме неясно учил в первом своем сочинении – *Aurora (1612)* и чему он стал учить яснее в более зрелом периоде: в *De signatura rerum (1622), De electione gratiae (1623)* и *Mysterium magnum (1623)* – вероятно, к тому времени уже познакомившись с произведениями классической мистики *Экхарта, Сузо* и *Таулера* – это почти диалектической схеме тезиса, антитезиса и синтеза в виде внутреннего постижения рождения бездонного Божества. Это – то «тайное событие», которое он знает и ценит как происхождение всякой жизни: образование воли к себе самой, призвание. Глухое, переплетенное Друг-в-друге (Ineinander) нераздельных возможностей, и загадочное, полное таинственности основание, каковое впервые переживается творческим человеком, заставило Бёме рассматривать и полагать Бездну, лишенную существа

[1] *De Signatura Rerum, 1622.* Cap. XIV, § 24.

[2] *Николай Бердяев.* Учение об Ungrund´е и свободе, 1930 // См. *Приложение* наст. издания, с. 581.

и воли, как «Лоно» Бога и мира. Божество непостижимое, полное запутанности, полное плодовитых ростков и, тем не менее, в будущем бесформенное погнало его к формирующему самосознанию. Это Божество стремится к проявлению и к зрелой силе формирования. Воля познания, в смысле Бёме, как стремление к своему образу и есть постепенно производящее Прастремление, из которого в бездонном бытии начинается жизнь. Познание есть действующий мотив всех существ, поэтому побуждение к самосознанию есть для Бёме также и подлинное Начало всякого формирования, подлинно Первое и Изначальное.

Как воля к самому себе, из невещественного и умиротворенного покоя возникает стремящаяся, становящаяся жизнь. Воление проясняется из темного стремления бесконечной Бездны, устремляющейся из беспредельной многозначной возможности как сознающая собственная форма. Стремление к образованию как еще бесцельный натиск к самопостижению и самополаганию оказывается Праначалом. Первая ступень божественного рождения позволяет свершиться тому, чтобы стремление, которое стремительно возвышается в Бездне, и, непостижимо плутая, беспокойно пронизывает бурлением Хаос, постигает себя как воля к себе самой, как воля к собственному существу. Всеищущее, растекающееся желание, беспокойный, ибо содержательно-пустой и лишенный направления Натиск охватывает себя, ограничивает самого себя самим собой. В неопределенном, бесформенно-темнеющем, музыкально-ненастроенном бездонном предсуществовании Бёме в буквальном смысле усматривает постепенное возвышение сознающей, ясной, формополагающей и противостоящей воли. Из «спутанного и неясного» проясняется все. Только «Перепутанное» и еще совершенно Неразделенное, согласно переживанию самого Бёме, может породить вечный Дух и образовать из него мир. Ибо только из неясной и «глухой» нужды в «полноте» и в «богатой жизни», еще не ограниченной и себя ясно не сознающей, возможно подлинное Творение как *Творчество Изначального*. «Чудесно-обремененная» Бездна кажется законолишенной лишь потому, что она есть без внешних границ своего изобилия, но не без вну-

тренней формы, которая разворачивается только как вечно определенная форма, все яснее и яснее образующая закон собственного существования. Форма, закон Божества показывает, прежде всего, эту праволю Бездны как мучительно-бесцельную и беспокойную, пока она не постигнет себя как «Радость», в которой она сознает свой натиск как волю к действенному и самоформированию. Самодостаточность лишенного существования Бытия все более и более осознает себя в качестве Воли самого себя. Пока более ничего не свершилось в Бездне. Пока бессодержательный и без «натуры», как призывание без просвещения, проходит первый круг безвременного самоистолкования Бога. Получено лишь творческое стремление в качестве воли к осознанию.

Вплоть до этого момента божественного процесса, согласно уже самому зрелому воззрению Бёме, еще пока не рождено божественной Личности. Лишь единая воля Бездны с помощью первого вечного, безначального постижения разделилась в себе и для себя на тройственное действие, свершаемое, однако, лишь единой волей. Бог-Бездна есть еще, стало быть, не «существо» (Wesen), но только лишь *сила* (или *ум*) существа, как бездонная воля, в которой все пребывает и которая сама есть все.

«Бог есть Единое, по отношению к творению выступающее как *вечное Ничто*; у Него нет ни основы, ни начала, ни места; Он не обладает ничем, кроме лишь самого себя: Он есть *Воля Бездны*, Он есть в себе самом лишь Единое: Ему не нужно ни пространства, ни места: от вечности до вечности Он порождает в себе самого себя. Он не подобен и не сравним ни с чем и не имеет никакого особого места для своего обитания: лишь вечная Мудрость или Разум есть его Обитель: Он есть *Воля Мудрости*, Мудрость – есть *Его Откровение*».[1]

Бог еще не существует, но уже хочет, и в этом желании самого себя Божественное обретает свое собственное существование. Всплывает на поверхность образ Его чудесно обремененной Души. «Образы пролетают пред волей-духом как пред „оком эфира“, – прекрасно пишет об этом Ханкамер, –

[1] *Mysterium magnum, 1623*. Cap. I, § 2 // см. *Приложение* к наст. изд., с. 416.

и непостижимо невещественно проносятся мимо, подобно теснящейся полноте лиц, которые Бёме созерцал в своей душе как в великой глуби, когда неопределенный дух творения напористо овладевал им вместе с ностальгией по своей подлинной отчизне».[1]

«Вне природы Бог есть Тайна (Mysterium); это следует понимать так, что там Он пребывает в Ничто; ибо вне природы есть лишь Ничто, Око Вечности, т.е. *бездонное Око,* которое ни на чем не стоит и не видит ничего, ибо оно есть Бездна. Это самое Око есть Воля, которую следует понимать как стремление к Откровению, к обнаружению Ничто».[2]

Таким образом, в бездонном Оке Вечности созерцает себя сила бездонной Воли, которая уже в этом самосозерцании становится вожделеющей Существа, которое есть она сама. Из Духа, который здесь стремительно выходит к воплощению в свой образ, поднимается новый и завершающий круг жизни самого Божества, последний этап теогонического процесса: Божественное положило себя как *волю к Ячеству (Ichheit).* Такой дух воли желает осуществиться, «неподвижная тишина» стала стремительным, ищущим, исходящим Духом, и тройственно-единая воля стремится осуществиться в тройственной личности.

Поскольку божественное бытие понимает себя как волю, оно себя еще не совсем постигло. Ибо волевое побуждение в себе лишено существа и в этом смысле «пусто». В божественном бытии есть больше, чем воля, которая, таким образом, не исчерпывает Бездны. Если она является как воля, то Абсолютное необходимо является одновременно как не-воля, как противоволие. Это разделяет Бездну (т.е. Необосновываемое) на противоположность существующей природы и волевого духа, и из этого противоречия только и возникает живой Образ. Напряжение обоих полюсов жизни Бог познает как свою форму, как нечто положенное Им самим, если Он хочет стать образом и мудростью. Как живое Сущее Он полагает себя в раздвоении Природы («Натуры», Natura) и Духа-Воли,

[1] *Hankamer, P.* Jakob Böhme: Gestalt und Gestaltung. Bonn, 1924. S. 78.
[2] *De Signatura Rerum, 1622.* Cap. III, § 2.

бесконечной полноты существования и определяющим формальным стремлением, Души и Духа.

Божья воля стремится к «вечным чудесам Божиим». Таким образом, Бездна должна разделить себя, ибо сознание, жизнь возможны лишь из расщепленного праоснования – из воли и *противо*-волия.

Известное положение Хегеля, что «противоречие есть корень всякого движения и жизни», есть квинтэссенция теософии Бёме. Все живое распускается из порождающей борьбы двойственности. Бёме интеллектуально созерцает в Божестве Нечто, которое встречает Волю-Дух; он называет это «Природой» (Natur). По отношению к духу-воле постигнутой Бездны природа становится деятельной как его необходимая противоположность. Выход вечного бытия из самого себя как отказ от чистого, а также безжизненного и лишенного познания бытия есть тайна Божественного, есть его Свобода и существенная Необходимость как присущий Богу Закон. Единое бытие создает из себя Противоречие, пред лицом которого, как пред последним Прадеянием Вечного, смолкает человеческое мышление, принимая его как высший Закон и, по выражению Шеллинга, как «божественную Необходимость». Таким образом, божественное бытие хочет и может вечно становиться тем, чем оно вечно является: оно хочет осознавать и познавать себя *безусловной основой всего Живого*.

4
Попытка определения Бездны через ее 7 качеств, или 7 «источных духов»

Итак, первое звено в теософском ряду мыслей Якоба Бёме – это Единство, которое он обозначает именем «Бездна» (Ungrund), в которой все пребывает еще в индифференции. Психологический ориентир философии Бёме состоит в том, что при всей своей склонности к созерцанию он все-таки четко установил границу в одном существенном пункте. Вечное начало в Бездне, говорит он, есть вечная воля. Но откуда она возникает и где имеет свое «первостояние» (Urstand), об этом

«неведомо ни одному творению». Самое Изначальное есть Бездна – для нашего понимания *Ничто,* которое все-таки есть некое нечто, ибо из ничего не происходит чего-либо. В этом состоит Великое Таинство, Mysterium Magnum, которое мы, конечно, можем пытаться определить в основных чертах, но которое, тем не менее, всегда остается Mysterium.

«*Бездна (Ungrund)* есть вечное *Ничто*, которое, однако, производит вечное Начало (Anfang) как *стремление (Sucht);* ибо Ничто есть стремление к Чему-то. И поскольку есть Ничто, то имеется всегда также и Нечто; ведь само стремление и есть наличие того, чем является Ничто как лишь вожделеющее стремление».[1]

Таким образом, нужно исходить из того, что Бездна просто есть, не спрашивая «откуда» она произошла. Поскольку же все остальное сводится к Бездне, то ее следует понимать как Волю, которая, разумеется, не имеет никакого содержания, но является чистой формой. Этой Праволе противостоит лишь вечная Мудрость, но не как некое конкурирующее ей начало всякого бытия. Вечная Мудрость есть скорее нечто совершенно недействительное, которое не имеет само по себе никакого существования. Эта Прамудрость, подобно зеркалу, представляет собой совершенно бесформенную поверхность, которая отражает образы лишь тогда, когда нечто дано для ее отражения. Вот это Нечто и есть Праволя (Urwille), которая смотрится в зеркало Мудрости, благодаря чему она становится предметной для самой себя, и вот, как бы вдруг из великого Ничто Бездны, из «бездонного Ничего» возникло Нечто.

Воля имеет теперь содержание, она «беременеет» Мудростью и наполняется, созерцая в зеркале «чудеса сил, цветов и добродетелей». Эта «вторая» воля содействует первой, «пустой» воле в силе и звуке. Она есть ее слово, которое изрекают ее уста. Но здесь возникает еще нечто третье, «*охватывание воли посредством воображения (Imagination)*» силой речи, т.е. акт наполнения воли посредством Мудрости:

---

[1] *Mysterium pansophicum,* или *Основательное сообщение о земном и небесном Таинстве, 1620.* Текст I // *Jakob Böhme.* Mysterium pansophicum, oder Gründlicher Bericht vom irdischen und himmlischen Mysterio, 1620. Text I.

«Вожделение есть Imagination (воображение), т.е. воля смотрит в Зеркало Мудрости и *имагиирует* (воображает) из Бездны в самое себя, создавая в воображении (Imagination) основу в себе самой, и бременеет воображением от мудрости, т.е. от Девственного Зеркала, которое есть Мать без рождения, и без воли».[1]

«Итак, второе Лицо есть Существо Божества (понимай – существо Св. Тройственности), Уста или Откровение Существа всех существ, и сила жизни всякой жизни. Третье Лицо есть *Дух,* который вместе с постижением воли через Воображение (Imagination) исходит из Силы Речения, из Уст Отца – в Око, т.е. в Зеркало Мудрости, ибо оно свободно от Воли и от Слова… как воздух от огня».[2]

Этого Третьего не было бы без первой воли, которая начала весь процесс, а также и без второй воли, которая отреагировала на образ, отражаемый Мудростью. Таким образом, Третье Начало исходит как из первой, так и из второй воли, помогая им обрести ясность и сознание. Первая Воля есть Отец, вторая – Сын, третья – Святой Дух. В целом эти моменты представляют, однако, не временное следование друг за другом, но вечное «перетекание» друг в друга (Ineinander). Первая воля, Отец, благодаря созерцанию мудрости становится желанием и желает постижимости природы. Эта природа возникает в яростном рождении огня, которое в своей хаотической полноте боится самого себя и охотно бы избегло самого себя. Однако ему препятствует его собственная «терпкость». В муке (Qual) своего рождения она мучается (qualieret, «качествует»), все в ней бурлит и заливается (quillt). И чем более становится воля к бегству, тем более становится жало эссенций и множества. И вот, она уже не может «бежать», не может выйти из самой себя и постольку начинает «вращаться как колесо», в котором перемешиваются все эссенции.

«Таков истинный *центр*; ибо в колесе возникает природа движения и эссенций; такова неощутимая и неосмысленная связь Духа, которая в этом виде называется только „центром", ибо она представляет собой круг жизни, заключенный желанием из тихого пространства в тесноту, хотя этот круг необъятен и повсюду существует только как Дух и виды природы».[3]

---

[1] *О вочеловечении Иисуса Христа, 1620.* II часть. Глава II. *Истинные высокочтимые Врата святой Тройственности, Око (вечного) сияния жизни. О Божестве вне природы,* § 1 // Срвн.: De incarnatione verbi, 1620. Уфа, изд. ARC, 2014. С. 229.

[2] *Там же,* § 4–6 // Срвн.: Уфа, 2014. С. 231–232.

[3] *О тройственной жизни человека, 1620.* Гл. II, § 15 // *Якоб Бёме.* О тройственной жизни человека. СПб., 2007. С. 27. (Уфа, 2011. С. 23).

У Бёме мы постоянно встречаем очень высокое понятие о познании. Более того, Богопознание – первейшая обязанность человека, его божественное назначение как творения. Человек, по Бёме, и создан для познания Бога, своего Создателя. Согласно этому, познание духовного мира является уже пребыванием и жизнью в самом духовном мире. Бытие, согласно этому, не есть «объект», противостоящий «субъекту», но познание совершается в самом бытии, есть внутренний его процесс. Повсюду Бёме видит борьбу противоположных начал, борьбу света и тьмы, и познание для него также мотивировано мукой о судьбе человека и мира. «По ощущению силы зла и борьбы Бога и дьявола, света и тьмы, – отмечает Бердяев, – Бёме близок к истокам Реформации, к опыту Лютера».[1] Бёме видит «темную» природу в самом Божестве, для его метафизического чувства Бог есть не только любовь, но и гнев («ярость»). Поэтому он ощущает в Боге «горькое» и «терпкое» свойства, которые означают здесь, разумеется, духовные качества.

В скрытом символе телесного рождения Бёме опять изображает желанную и страждущую борьбу «чудом обремененной Природы» с образующим Духом, который хочет творить из природной Души личностный образ. Божество проживает творческую судьбу из глухого, кружащегося, волнующегося потока душевных стремлений, предчувствий и видений – ясный, четко очерченный и живой образ, дабы образовать Дух-Личность. Содержание этого нового «Дела-Действия» Божества, используя выражение Фихте, происходит как борьба любви Духа с глубоко в себе плененной и противоречащей себе божественной Душой. Бурно, в огненной повелительной страсти добивается Дух-Воля произвести Образ в бесконечной бесформенной полноте. В глубоком побуждении и муке противостоят друг другу Дух и Душа, пока в напряжении высшей силы Дух не проникнет в Душу.

Совершенно первый образ, не имеющий ничего предшествующего символ в тройственности, должен возникнуть из бездонного Бытия. Этот первичный символ, как образование в Мудрости Бога, есть мука изначального Становления, кото-

[1] *Николай Бердяев.* Учение об Ungrund´е и свободе, 1930 // См. *Приложение* наст. изд., с. 572.

рое происходит словно из первоначальной бесформенности человеческой творческой юности, но вместе с тем является жизненно необходимой ступенью действительности. Бог, словно от сна бессознательного действия и нерушимого душевного мира, возрастает сначала до ясного самоволия и, далее, словно в «Буре и Натиске», до ясного образования самого себя, – Он словно живет, указывая на противоречие собственной жизни, которая видит себя расщепленной и без ясного сознания о своей конечной цели. Пожалуй, можно вместе с Паулем Ханкамером утверждать, что «Бог Бёме символизирует темное страдание высокогероической, духовно глубокой юности. Страдание Бога есть необходимый переход Вечно-Всеобщего к личностно-ясному тройственному самостоятельному образу».[1] Борьбу и нужду новой рождающейся жизни Бёме узрел в Боге как в вечном Духе. Страхи юной души, которая хочет стать духовным образом и чувствует сперва свою полную обособленность, борется за нее и боязливо утаивает «судорожно сжатую самость изначальной формы»[2], Бёме увековечил в Боге в качестве *муки страха (Angstquall)*.

Лишь в последнем «возрасте» своего вечного становления Бог видит все болезненные муки своего существа в центре жизни уже звенящими как ликование. В этом живом объединении муки и радости Бог Бёме обосновывает свою «бездонную» Глубину. Вечная жизнь Бога покоится в Нем как бы на двух столпах, которые в ликующей радости Становления-Теогонии перегибаются в Нем в соединяющий поднебесный свод. Лишь когда из глубочайшей боли поднимется «звенящая радость», лишь тогда жизнь в последней страсти переживается в своей глубочайшей Глубине. Бёме обоготворяет пылающую страсть жизни, возвышающуюся и возвышающую над болью и радостью, обнимая их обе, делая ее откровением творящего Бога.

Борящаяся «игра любви» в Божестве расчленяется на семь вечных мгновений. Они воплощены в семи видах (или формах) природы, в семи источных духах Бога. Семь особенных фаз Бёме усматривает в Богорождении, семь своеобразных

[1] *Hankamer, P.* Jakob Böhme: Gestalt und Gestaltung. Bonn, 1924. S. 82.
[2] *Ibid.* S. 83.

настроений переживает его Бог в течение сочетания воли с природой, духа с душой, в течение образования тройственной формы Бога и мудрости. Духи природы, качества (Qualitäten) суть вечные силы и их носители. Они соединены в единое ритмическое построение и не существуют как единичные для себя. Лишь в своей совокупности и необходимой последовательности они имеют смысл, лишь тогда они объясняют единую божественную жизнь. Бёме сравнивает их с членами организма:

«Каково существо в Боге, таково оно и в людях и ангелах; и каково Божественное тело, таково и тело ангельское и человеческое. Однако с тем различием, что ангел и человек есть тварь, а не целое существо, которого оно породило: потому он справедливо подчинен целому существу, ибо он сын его тела».[1]

В той же «*Утренней Заре в восхождении*» Бёме говорит, что Бог пребывает в «семеричном образе и рождении», ибо Божество подобно колесу, сделанному из семи колес, вращающихся друг в друге, в которых не видно ни конца, ни начала.

«Когда рассматривают всю природу в целом и ее свойство, то видят Отца; когда же созерцают небо и звезды, то видят Его вечную силу и премудрость. И как велико множество звезд под небом, к тому же неисчислимых и необъятных для разума, частью же и невидимых, таково множество и многоразличие сил и премудрости Бога-Отца. Но каждая звезда на небе обладает иною силою и иным качеством, нежели другая. Что и производит такое многообразие различий в тварях и между тварями на земле и во всем творении. Силы же все, какие ни есть в природе, проистекают от Бога-Отца, всякий свет, зной, холод, воздух, вода и все силы земли, горькое, кислое, сладкое, терпкое, твердое, мягкое, и каких нельзя даже и перечислить, все берет свой исход от Бога».[2]

Единый акт Богорождения Бёме желает сохранить в этом членении как закон Судьбы. Он сознает их разделение лишь как средство человеческого дискурсивного мышления, кото-

[1] *Aurora, 1612.* Гл. VI, § 1 // Москва, 1914. С. 69.
[2] Там же. Гл. III, § 8–9 // Москва, 1914. С. 40.

рое разрывает даже внутреннейшее Единство. Бёме созерцает вечно становящегося живого Бога и хочет это становление сделать понятным в человеке и даже во всех природных явлениях.

«Таким образом находишь ты в человеке три родника: во-первых, силу во всем существе твоем, и она знаменует Бога-Отца; затем свет во всем существе твоем, и он знаменует Бога-Сына. Затем из всех твоих сил, а также и из света твоего исходит дух, и он разумен: ибо все жилы вместе со светом в тебе, а также сердце и мозг, и все, что ни есть в тебе, производит этого духа; и это душа твоя, и знаменует по справедливости Духа Святого, исходящего от Отца и Сына, и правящего во всем Отце; ибо душа человека правит во всем теле… Так же находишь ты троичность Божества и в животных: здесь нет различия; единственное различие в том, что человек создан из лучшего ядра природы самим Богом в подобие Его… и все имеет свой троякий источник в подобии троичности Божества: так же ты видишь троичность Божества в дереве и камнях, равно как и в зелени, листве и траве… Словом, природа не порождает чего бы то ни было в сем мире иначе как в троичности или по подобию Божию. Заметь теперь: в дереве, камне или растении есть три вещи, и ничто не может ни родиться, ни расти, если из этих трех будет недоставать в нем хотя бы одной. Во-первых, сила, из которой происходит тело; затем, сок, который есть сердце всякой вещи; в-третьих же, кипящая сила, запах (или вкус), то есть дух вещи, от которого она растет и прибывает».[1]

Таким образом, семь духов природы, семь ее качеств, форм, видов в своей внешней формуле суть единый элемент.

В неисчерпаемых вариациях описывает Бёме возникновение видимого и невидимого мира, четырех элементов вместе с quinta essentia, с «пятой сущностью», субстанцией звезд. Семь форм показывает нам природа. Ее первое свойство есть желание, из которого возникает терпкое, острое, твердое, холодное и вещество; второе свойство природы состоит в вовлечении желания, которое жалит, ломает и разделяет твердое и т.д. Третье свойство природы есть ощущение в разрушении терпкой твердости; четвертое свойство есть огонь, пятое – свет, шестое – звук (или тон).

[1] *Aurora, 1612*. Гл. III, § 41–47 // Москва, 1914. С. 48–49.

«Звук восходит во всех пяти духах, подобно приятной музыке, и остается, и пребывает в них, ибо терпкое качество иссушает его. И в этом исшедшем звуке, который теперь пребывает сухим, содержится сила всех шести источных духов, и она есть как бы семя шести прочих духов, которое они сплотили здесь воедино и сделали из него одного духа, обладающего качествами всех прочих духов».[1]

Седьмое свойство есть *Injektum*, т.е. совокупность остальных шести свойств, в которых оно действует как жизнь во плоти.

«И это есть седьмой дух Божий в Божественной силе. И этот дух пребывает в цвете своем, подобном небесной лазури, ибо он рожден из всех шести духов».[2]

Эти семь форм природы можно описать также как понятия: желание (Begehren), восприимчивость (Empfindlichkeit), страх (Angst или Gemüt), дух (Geist), любовь (Liebe), ум (Verstand), существо (Wesen), и все это в целом сравнить с горящей свечой. Первые три свойства суть само тело свечи (т.е. воск, материя), четвертое свойство, т.е. серединное, есть дух, которому соответствует огонь; три последние свойства соответствуют исходящему от огня свечи свету.

Первые три свойства природы вместе образуют мир мрака, последние три – мир света; между этими мирами пребывает огонь. Отсюда обнаруживается общий план Вселенной, состоящий из трех принципов. Первый универсальный принцип есть ад, мир мрака, второй – небо, мир света, третий – поле битвы между могуществом с высоты и могуществом снизу: наш видимый мир.

[1] *Aurora, 1612*. Гл. XI, § 10 // Москва, 1914. С. 133.
[2] Там же, § 10–11 // Москва, 1914. С. 133.

III
Учение о Троице

1
Ступени теогонического процесса

Очень трудно, если вообще возможно, разъяснить учение Бёме о Троице. Уже давно исследователи его творчества совершенно верно установили, что в учении о Боге так называемой «теософской мистики» (к которой относится помимо Бёме также его последователь Ф.Х. Отингер) царит большая неясность и запутанность языка. Почти все прежние исследования, особенно немецкие, пытались выяснить отношение этой мистики к учению Церкви, и, пытаясь сравнить ее богосозерцание с церковными представлениями, отказывали ему в церковной санкции. Дело в том, что теософская мистика, по сравнению с церковными представлениями, скажем, о Троице, основывается на совсем других принципах и потому приводит к совершенно другим результатам. Если в мистике тройственность в представлении о Боге и играет важную роль, особенно это касается представлений об «Отце», «Сыне» и «Духе», то все же к ним, как к полусемейным, полуантропологическим представлениям, мистика не допускает отношения как к лицам, полагая неуместным их «личностную» взаимосвязь. Вместо личного она полагает более уместным говорить о «моментах», «фазах», «потенциях» или «силах» божественного процесса Жизни.

Сам Бёме, правда весьма осторожно, отклонил церковное учение о Троице:

> «Ибо Бог есть Лицо *только во Христе*».[1]

Бог, согласно Бёме, не является ни Отцом, ни Сыном, ни Духом, в указанном личностном смысле, т.е. не является тремя «Лицами», но есть «*вечно-рождающая Сила* (Kraft)»:

---

[1] *Mysterium magnum, 1623.* Глава VII. ***О святой Троице и божественном Существе,*** § 5 // см. *Приложение* к наст. изданию, с. 447.

«Итак, мы теперь понимаем, что́ такое Бог и Его Существо. Мы, христиане, утверждаем: Бог троичен, но един в сущности; и то, что́ говорят обыкновенно о Боге тройственном в лицах, плохо понимается не только неразумными прихожанами, но частью даже учеными богословами. Ибо Бог есть Лицо *только во Христе*, а так Он есть *вечно-рождающая Сила* и Царство со всеми существами; Всё берет свое происхождение (Urstand) от Него. Однако когда о Боге утверждается, что Он есть Отец, Сын и Святой Дух, то это говорится верно: только нужно это объяснить, ибо иначе непросвещенная душа этого не поймет. Отец есть прежде всего *Воля Унгрунда*, Он есть помимо всякой природы или начал – Воля к Нечто, которая постигает себя в желании своего Самооткровения. И желание (Lust) есть сила, объятая волей или Отцом, а Его Сын, Сердце и местопребывание есть первое вечное начало в воле, и потому называется „Сыном", что Он в воле берет вечное начало вместе с самопостижением воли. Итак, воля изрекает из себя через постижение, т.е. выдыхание или откровение; и то же самое выхождение из воли в изречение или дыхание есть дух Божества, или третье Лицо, как об этом сообщали древние. А выдохнутое есть *Мудрость*, т.е. сила цветов и добродетелей воли, которые она вечно охватывает в центре жизни или сердце для своего обитания и вечно вновь изрекает из постижения, т.е. из своей вечной формы, и тем не менее также вечно вновь охватывает в центре своего сердца. Таково от вечности до вечности постижение воли, т.е. Отца, который постигает от вечности до вечности свое глаголющее Слово и изрекает его от вечности до вечности. Речение (Sprechen) есть уста откровения воли, исхождение речения или порождения есть дух оформленного Слова, а Изреченное (Ausgesprochene) есть сила, цвета и добродетель Божества, т.е. Мудрость. Здесь нет никакого основания утверждать, что Бог – это „три Лица"; но Он *троичен* в Своем вечном Порождении. Он порождает себя в Тройственности, и все же в этом вечном порождении Его надо понимать только как *единое* Существо и Порождение, – не как „Отца", „Сына" и не как „Духа", но как *единую, вечную Жизнь или Добро*».[1]

Поэтому, хотя Бёме и употребляет охотно и в самых разнообразных сочетаниях обозначение «Отец», «Сын» и «Дух», это следует понимать лишь как некую произвольную игру словами или, точнее, унаследованными представлениями, изначальная статичность которых совершенно преобразуется в процессе этого употребления в некую смысловую динамику. Самые же «прочные» и «неизменные» понятия бёмевского триединого понимания Бога представляют собой божествен-

[1] *Mysterium magnum, 1623.* Глава VII. *О святой Троице и божественном Существе*, § 5–11 // см. Приложение к наст. изданию, с. 446–447.

ные потенции, т.е. фазы живого триединого процесса в Боге, выраженные у Бёме словами ***«Бездна»*** (Ungrund или еще Urgrund, т.е. Праоснова), ***«Основа»*** (Grund, т.е. «Дно») и ***«Природа»*** (Natur).

Из довольно многочисленных разъяснений самого Бёме следует, что Бог – как ***«Бездна»*** – есть непостижимая Великая Тайна, Mysterium Magnum, в которой царят Тишина и Сокрытость. «Бездонный» Бог есть «бездонное», или необосновываемое, беспричинное (unergründliche) «*вечное Ничто*»,[1] если говорить о «Ничто» по противоположности с осязаемым существом, хотя Он есть Всё, и «Всё происходит (говоря по-бёмевски, *берет свое первостояние, Urstand*) из Него».[2] У Бога-Бездны нет какого-то определенного местонахождения, Ему не свойственны ни время, ни пространство.[3] Он подобен Колесу без конца и начала, но, тем не менее, Он есть «место всех существ и полнота всех вещей».[4] В своей равномерной замкнутости без борьбы, в своем неподвижном покое без стремления и обнаружения Бог есть «тихое, ясное, светлое бесплотное блаженство»:

«Итак, имеется *два* начала, и это потому, что кротость происходит из первой вечной воли, которая свободна в себе от природы (матрицы), тонка и тиха как Ничто; а что́ столь тихо и несущественно в себе, то́ не имеет в себе тьмы, но есть одно только ***тихое, ясное, светлое бесплот-***

---

[1] *Mysterium magnum, 1623.* Глава I. ***Что такое открывшийся Бог, и о Троице,*** § 2 // см. *Приложение* к наст. изданию, с. 416.

[2] Там же. Глава VII. *О святой Троице и божественном Существе*, § 5 // см. Приложение к наст. изданию, с. 446–447.

[3] *Jakob Böhme.* Sex punkta Theosophica, 1620. Шестой Пункт. *О жизни Тьмы,* Глава IX, § 34. Здесь Бёме говорит об этом также в связи с самим человеком: «Каждый человек несет в этом мире небо и ад в себе, – так начинается § 34, – какое качество он пробудит, такое в нем и горит, и к огню этого качества способна его душа. И когда умрет тело, душа никуда не сможет отправится, но будет отброшена к себе домой в адское правление, которое ей свойственно [в этой жизни]. Те же бесы, которые одного с ней свойства, ждут ее и принимают в свое правление, до самого времени Суда Божьего; поскольку же они не привязаны ни к какому месту, то они относятся к одному и тому же правлению и имеют одну и ту же *муку* (*Quaal* [т.е. *исток*]); ибо у Бездны (Abgrund) нет ни места, ни времени, ни пространства. Подобно тому ***как это было до времени сотворения мира, когда не было никакого «места»,*** *так* же это есть и вечно остается *в Бездне*».

[4] Там же. Первый Пункт. *О росте трех Начал (Prinzipien),* Глава I. *О первом росте и жизни, из первого Начала (Prinzipio),* § 19.

ное блаженство; и такова чистая, без всякой примеси *вечность*, которая прежде всего и называется ***БОГ***, ибо в ней нет ничего злого, и она не имеет никакого существа. Итак, поймите, если Бог-Отец пребывает в Себе Самом, но без имени, то Он есть в Себе светлая, ясная, чистая и бесплотная Вечность, – и тогда мы говорим лишь *о свете Божьем*. Если же Он не хочет быть бесплотным, то волю Его, которую Он в Себе восприемлет из Ничто, мы постигаем только из Него Самого и в Нем Самом; и разумеем в Его воле *желание*, а в желании – *центр родительницы*, в котором рождается существо».[1]

Абсолютное Величие (Majestät) – так называл Бёме Божество Бездны вне природы.

«Итак, верно разумейте нас о Троице Божией: мы полагаем только *одного* Бога в трех Лицах, *единое существо и единую волю.* О Троице же вам следует понять, что в ней пребывают *три центра*, познаваемые в вечной природе, а вне природы не познаваемые. Вне природы Божество называется *Величием (Majestät),* а в природе они зовутся поразному: *Отец, Сын, Св. Дух, Чудо, Совет, Сила.* Ибо то, что́ находится вне природы, не поможет мне ни в чем, я никогда не смогу ни видеть Его, ни ощущать, ни исследовать, потому что я пребываю в природе и от нее рожден. Но поскольку Величие породило природу и раскрывается в ней в трех Лицах, то я радуюсь в Его Откровении как творение, живущее в Нем от века! Ибо поскольку я родился из Божией природы, то она – мать моя и пища души моей; а душа моя – пища Божия, ибо я есмь хвала Его, которую Он приемлет от моего духа. Ибо моя душа открывает Его чудеса через Его деяние, что́ есть радость в Святой Троице в Ternario Sancto. Я говорю не только о себе, но *о всех* людях и тварях, в которых открыты чудеса Его, как в Его любви, так и в гневе; ибо и бесы пребывают в чудесах Божиих потому, что открывают печати гнева Его».[2]

Согласно этому, Бог есть некая бесформенная вечная «Всевозможность», и Его вечное Прадеяние состоит в том, чтобы *Бездна* («Без-основное», *Un-Grund*) сотворило в себе *основу* (*Grund*), чтобы Широта сотворила в себе узость, Непостижимость – постижимость и чтобы таким образом Сокровенное открылось. Для самооткровения единому Божеству необходимо *саморазделение.* Ферментом различения в таком «Боже-

[1] *О тройственной жизни человека, 1620.* Глава II: *«Об основании вечной родительницы»,* § 75–77 // СПб., 2007. С. 42. (Уфа, 2011. С. 35–36).

[2] Там же. Гл. IV. *О трех Лицах в Божестве,* § 86–90 // СПб., 2007. С. 90–91. (Уфа, 2011. С. 76).

стве» является *воля (Wille),* которую Бёме производит от *Wallen* (т.е. от «*бурления*»), которое он также называет «*Отцом*». «Необосновываемое» хочет обосновать самое себя, оно есть одновременно «видение» и «зеркало», в котором его образ, отражаясь, «порождает» форму:

«Поскольку же первая воля есть Бездна, которую можно понимать как вечное Ничто, то мы познаем ее подобным зеркалу, в котором Единый созерцает Свой собственный Образ, который подобен жизни, но который все же не есть жизнь, но фигура жизни и жизненного Образа».[1]

Бог вступает в «разделенность», поскольку Он сотворяет «подобие» или «противоволю» (Widerwille) себе самому. Никакая вещь, говорит Бёме, не может открыться себе самой без противоречия (Widerwärtigkeit). Ибо, не имея ничего себе противостоящего, она всегда выходит из самой себя и не возвращается в себя самое, а потому ничего не знает о своем Происхождении (Urstand).

«Яростность и болезненная мука есть корень Царства Радости, а Царство Радости есть корень вражды мрачной ярости: таким образом, хорошо, что имеется Противоречие (Contrarium), посредством которого открывается и познается Добро».[2]

Сам Бог есть это вечное Противоречие (Contrarium). Ибо Всеединый Бог *раздвоен в Себе Самом*, а в Себе раздвоенный Бог – в Себе Самом – *Всеедин*. Через «хегелевскую» диалектику *тезиса, антитезиса* и *синтеза* Бог-Бездна приходит к *воле, познанию* и *самопознанию,* и рождение Бога есть процесс творческого становления *Божественного Самосознания.*[3]

«Троица по-настоящему понимается впервые в своем вечном Откровении, когда Он открывается сквозь вечную Природу через огонь

---

[1] *Jakob Böhme.* Sex punkta Theosophica, 1620. Первый Пункт. *О росте трех Начал (Prinzipien),* Гл. I. *О первом росте и жизни, из первого Начала (Prinzipio),* § 7.

[2] *Mysterium magnum, 1623.* Cap. IV. ***О двух принципах, т.е. о Божьих любви и гневе, о тьме и свете,*** § 19 // см. *Приложение* к наст. изданию, с. 433.

[3] Именно этот бёмевский мотив стал основным и в диалектике Абсолютного Хегеля, для которого именно *противоречие* есть подлинная основа движения и жизни самого ***абсолютного Понятия*** (или ***абсолютной Идеи***).

в свете. Тогда понятны и три свойства в едином Существе, т.е. Отца – с миром огня [гнева]; Сына – с вожделением любви в свете, т.е. с миром света (или с великой кротостью в огне); и святого Духа – с деятельной жизнью в тинктуре, в елейной и водянистой жизни и правлении, которое открывается в огне и свете (т.е. в великом огненном пламени света и любви) по свойству свободного желания, т.е. по божественному свойству. И затем – в яростном болезненном свойстве муки (Quaaleigenschaft), согласно темному миру огня. И все же Бог есть лишь Единое: в свете Он есть огненное пламя Любви, а в возжигающем огне в природе – Он есть поглощающий Огонь, по которому Бог и зовется „О*гнем поядающим*"; а в темной яростной муке Он есть главный Ревнитель, в свойстве которого состоят духи темного мира. Отец называется *Святым Духом* только в Сыне (т.е. в силе света в божественном Царстве Радости, т.е. в великой Кротости и Любви), ибо есть Его настоящее Откровение, в котором Он называется „Богом". В огне Он зовется *гневным Богом*, в свете или в огне любви Он зовется *святым Богом*; в темной же природе Он не зовется Богом. Нужно соблюдать различие, ибо каждый мир имеет свой принцип, а также правление. И хотя все произошло из единого Праистока, однако все разделяется в двояком источнике, или муке, как мы это наблюдаем на примере огня и света, когда огонь мучителен и поядающ, а свет кроток и даруют, хотя один без другого оказался бы все же ничем. Огонь берет свое происхождение в природе; а свет – из свободного желания, т.е. из сил Божества. Воля Божья вводит себя в огонь только для того, чтобы открыть свет и силы, и вводит их в существо».[1]

Когда Бёме говорит об «основе» (Grund) или о «природе», то этим он полагает одновременно и переход сокрытого Бога-«Бездны» в откровение, т.е. в противоположность. Природа в Боге, как вечное самопорождение Бога, начинается тогда, когда Бог мыслится становящимся и пребывающим в противоположности. В то время как основа (Grund), которую Бёме также называет Сыном, означает процесс различения Бога в первой фазе формирования самого себя, это самоформирование проявляется ближайшим образом в том, что Бёме называет «природой» (Natura) в Боге. Эта божественная Natura выступает на более развитой стадии воли как «Ячество» (Ichheit).

«Поскольку я писал о видах природы (понимать следует *вечную* Природу), постольку здесь не следует понимать, будто Божество со-

[1] *Mysterium magnum, 1623.* Cap. VII, § 12–16 // см. *Приложение* к наст. изданию, с. 431–432.

стоит в цели и мере: Его Мудрость и Сила в божественном Свойстве пребывает без цели и меры, неисчислимо и невыразимо. Я пишу лишь о тех свойствах, которые Бог открыл во внутреннем и во внешнем мире, о которых по преимуществу можно сказать как о видах Его Откровения. Эти семь свойств обнаруживаются во всех вещах, и нет такого ума, который бы это отрицал. Эти семь свойств во внутреннем мире дают святой элемент, т.е. святую природную жизнь и деятельность, но в этом внешнем мире эта единая стихия разделяется на четыре открытых свойства, т.е. на четыре элемента, и так как имеется все же только один единственный, она делится, однако, на четыре источника (Quellbrunnen), т.е. на огонь, воздух, воду и землю. Из огня происходит воздух, из воздуха – вода, из воды – земля, или земное существо; и тем не менее они суть лишь одно откровение внутренней единой Стихии, и пред внутренней они суть как бы тлеющий дым или чад. И точно так же все созвездия суть не что иное, как выдохнутые силы из внутреннего огненного темного и светлого мира, из великой Души Божественного Откровения, и есть лишь оформленная модель, в которой великая Душа созерцает во времени Божественное Откровение и играет Сама с Собой».[1]

Учение о вечной Натуре в Боге разработано Бёме в дальнейшем в учении о семи видах природы (или о семи «источных духах», Quellgeister) Божией. Эти виды природы суть семь особенных ступеней Богопорождения и Богорождения, и одновременно – источные силы всякого бытия в мире.

2
Негативное в идее самого Бога

Бёме хочет не только решить вопрос, как возможен переход от Бога к миру, но и как произошла и раскрывалась сама Божественная Тройственность. Формулировки Бёме не всегда отличаются точностью, но важно то, что он повсюду в мире и человеке видит тройственное начало, отражение Божественной Троицы. Бёме учил о теогоническом процессе, о Богорождении, о движении в Боге. Его понимание Бога было в высшей степени динамическим.

Сравнивая Бёме с традиционными христианскими теоло-

[1] *Mysterium magnum, 1623.* Cap. VII, § 17–19 // см. Приложение к наст. изданию, с. 433.

гическими системам, которые выработали учение о Боге, пользуясь категориями греческой философии, *Николай Бердяев* справедливо отмечал, что:

«Учение о Боге как о чистом акте, не заключающем в себе никакой потенции, построено целиком на Аристотеле. Учение о неподвижном, самодовлеющем, статическом Боге христианская теология взяла не из Библии, не из христианского откровения, а из Парменида, Платона, Аристотеля. В ней отразилась статичность греческой онтологии. Неподвижный Бог, Бог как чистый акт, есть Бог-понятие, а не Бог-жизнь. Преобладающая теологическая доктрина лишает Бога внутренней жизни, отрицает в Боге всякий процесс, уподобляет Его неподвижному камню. Это идея идолопоклонническая. Не таков Бог Библии, Бог откровения. Он полон внутренней жизни и драматизма, в Нем есть движение. Трагедия в Боге и есть библейское и мифологическое, хотя и не теологическое, понимание Бога. Бог, переживающий крестную муку и страсти, Бог, приносящий жертву любви, есть Бог движущийся, а не неподвижный».[1]

«Теологическое учение о свободе воли носит педагогический, морально-юридический характер и не проникает в первозданную тайну свободы. Оно нужно лишь для того, чтобы было кого наказывать. Якоб Бёме был одним из немногих дерзавших возвыситься над этой рациональной теологией и понять тайну миротворения как трагедию, а не как комедию. Он учит не только о процессе космогоническом и антропогоническом, но и о процессе теогоническом. Но теогония, согласно Бёме, совсем не значит, что Бог имеет начало, возникает во времени, не значит, что Он становится в мировом процессе. Это значит, что внутренняя вечная жизнь Бога раскрывается как динамический процесс, как трагедия в вечности, как борьба с тьмой небытия».[2]

«Учение о Бездне и свободе и есть дерзновенная попытка понять миротворение из внутренней жизни Божественной Троичности. Миротворение причастно к внутренней жизни Божества, оно не может быть для нее совершенно внешним. Начало зла приобретает действительную серьезность и трагизм. Космогония и антропология Бёме насыщена христианским откровением, они не остаются ветхозаветными, они в новозаветном свете, в свете Христовом. Бёме учит о серьезном Quell des Abgrundes, о муке в темной Бездне, которую свет Христов должен победить».[3]

---

[1] *Николай Бердяев.* Учение об Ungrund´е и свободе, 1930 // см. *Приложение* к наст. изданию, с. 575.

[2] Там же. // см. *Приложение*, с. 579.

[3] Там же.

Постичь негативное, зло, в идее самого Бога, и, таким образом, постичь Его абсолютно, составляет важнейший пункт в учении Бёме. Поскольку до Бога или вне Бога нет ничего, то основа Его существования должна быть в Нем самом. Эта основа существования Бога, вслед за Бёме утверждает Шеллинг, есть природа в Боге:

«Неотделимая от Него, но все же отличная от Него сущность».[1]

В последней же, высшей инстанции нет иного «бытия», кроме воли.

«Воление есть прабытие, и только к волению приложимы все предикаты прабытия: безосновность (Ungrund), вечность, независимость от времени, самоутверждение. Вся философия стремится лишь к отысканию этого высшего выражения бытия».[2]

Исходя из такого всеобъемлющего понимания «Божественной Сущности», Бёме говорит о «втором» Начале (Prinzip), называя его миром «темного вожделения». Это «темное вожделение» есть тот же первоначальный процесс постигающей себя безусловной воли, превратившей первоначальное Безусловное (или Бездну) в «темное вожделение», а ее первоначальное самопостижение – в «сжатие» чего-то другого, чуждого ей самой. Что в первоначальном Богорождении было выхождением (или «выдыханием»), то в новообразовавшейся сфере темного вожделения выступает как притяжение. Таким образом, то, что в «первом» рождении Божества было свободной радостью и желанием, то здесь, в царстве темного вожделения, оказывается колесом страха, или мукой страха, в которой впервые возникает враждебное напряжение притяжения и отталкивания. Сама изначальная Бездна принимает в источнике страха новую форму темного вожделения, в котором, вместо беспрепятственного движения и становления Божества в свободной радости, выступает резкое противопоставление непримиримых противоположностей. Однако вожделение оказывается необходимо для самораскрытия Бога как метафизически преходящая ступень всеобъемлющего

[1] *Философские исследования о сущности человеческой свободы, 1809* // См. *Приложение* наст. издания, с. 510.

[2] Там же. // См. *Приложение* наст. издания, с. 503.

самопостижения Бездны и есть «зло» лишь как обремененное неразрешимым, противобожественным противоборством. Поэтому, говоря о царстве темного вожделения, принадлежащего самому Богу как необходимый момент Его самораскрытия, Бёме говорит здесь о развитии самого Божественного Существа лишь в другой, более развитой потенции того же самого процесса первоначального самопостижения. Это становление свободного желания вожделеющим, согласно Бёме, происходит потому, что Бог не хочет быть бесчувственным Существом. Бог (Бездна) хочет открыться, и поэтому Он стремится через вожделение «почувствовать», что́ она (Бездна) такое.

Таким образом, чувство самого себя возникает в Бездне как результат самопостижения Божества. При этом играет очень важную роль понятие страха. Нечто подобное этому «понятию» было использовано при выведении качеств, когда Бёме прибегает к понятию муки (Qual), которое можно у него понимать и как источник.[1] Это перемещение смыслов одного и того же понятия явственно выступает особенно при рассмотрении «перетекания» вечного Божества из Бездны в сферу темного вожделения. А именно поскольку Бездна у него вытекает (hinausquillt) из безмятежного, еще не «качествующего» свободного желания, просачиваясь (quellend) в сфере темного вожделения до «первостояния вражды, боли и муки». Именно здесь, в процессе мучительного напряжения источающей Бездны, выступают первые «чувственные» качества Бога, посредством которых Он чувствует самого себя. Эти качества (или *свойства Бога*) как таковые проявляются лишь в царстве темного вожделения в процессе *самоощущения* Божества. И хотя все богатство качеств содержится в нераскрытом виде уже в первоначальном «свободном желании» Бездны, которое поэтому оказывается одновременно также Бо-

[1] Как мы уже упоминали, слово *Qual* выражает у Бёме, в зависимости от смыслового значения, во-первых, как бы сокращение латинского слова *die Qualität,* означающего собственно качество, или свойство. Во-вторых, это понятие (вероятно, изначально производное все-таки от слова *Qualität*) преобразуется у него в слово *der Quall (родник),* близкое по значению немецкому слову *die Quelle (источник),* а также *das Quellen (истечение, протекание).*

жественной Мудростью, «вечным Смыслом», тем не менее собственное, качественное бытие Бога начинается лишь с самораскрытия Его сущности.

Таким образом, в процессе своего самопостижения воля Бездны выступает сначала как царство «вечной мудрости» (или «свободного желания»), а затем как царство «темного вожделения». Однако это существенно один и тот же процесс одного и того же царства, поскольку одно царство есть царство свободы и безмятежной радости различающей «теории» – видения Ока Божия, а другое – царство враждебного напряжения и страшной муки, в котором, тем не менее, соразмерно вечному смыслу, божественная воля сопрягает все моменты качественно разворачиваемого темного вожделения. Для примирения этих противоположных процессов в самом Божестве Бёме вводит понятие «гармонии». Эта гармония подобна «первому» царству свободного желания или радости, но, в отличие от него, она не столь свободна от напряжения. Гармония представляет то же самое становление чувственных сил, как и при темном вожделении, но только уже не во вражде, а «в гармонии». То же самое «взаимное вожделение друг друга» не приводит, как это имело место в царстве мрачного вожделения, к полному поглощению в ужасе, в «ужасе огня», но исполняется высшим взаимопроникновением этих противоположных сил в качестве «вожделения Любви». Бёме говорит здесь о взаимном вхождении друг в друга сил и качеств, о *втечении друг в друга (Ineinander-inqualieren)*. Это *втечение-друг-в-друга* сил и свойств, говорит Бёме, есть *прелестный вкус любви* – когда они восприемлют друг друга *в святой Конъюнкции*, когда одно пробует на вкус («вкушает»), чувствует, слышит и видит другое *в Эссенции*:

«Подобно тому, как мы наблюдаем в пятом виде природы: когда силы вечного Слова или Ума открываются с помощью вечного духовного огня в вечном свете величия, – так что каждая сила или свойство становится в себе самой откровенной и входит в чувствующее, обоняющее, осязающее, звучащее, видящее существо, которое проходит сквозь огонь, и все становится духовным и живым. И тогда одно свойство входит в другое, ибо все они произошли из одного, т.е. из свободного желания. Поэтому свободное желание пребывает во всем, и все

стремится снова войти в это свободное желание, т.е. в Единое; и когда одно вкушает, обоняет, чувствует, слышит и видит другое в эссенции, тогда они объемлют друг друга в святой Конъюнкции (Conjunctio), в которой состоит истинное Божественное Царство Радости».[1]

При этом *слышание* выражает особенное значение «царства Радости». Ибо слышание имеет в учении Бёме двойной смысл: с одной стороны, оно означает понимание, а с другой – восприятие чувственных звуковых ощущений. Поэтому для описания царства радости Бёме говорит о «звуке» (Schall) слышания, чувствования, вкуса и обоняния, который есть «истинная разумная жизнь». Ибо в звуке высшая мудрость впервые приобретает чувство самой себя, чтобы затем полностью раскрыться в чувственно-телесной форме «тонального звука» (tönende Schall), где Все понимает друг друга, слушая друг друга. Царство Гармонии и Радости есть исполнение, осуществление и воплощение вечной мудрости, т.е. «первой» формы явления Бога, в котором звук есть воплотившееся откровение вечной мудрости, невозможное без этапа темного вожделения, благодаря которому впервые возникает чувственное и «качественное» бытие. Таким образом, царство темного вожделения получает разумно-положительное значение. Чем более в его мраке совершается «возгорания», тем более возрастает свет царства Радости. Бёме поэтому подчеркивает, что о звучании царства Радости невозможно иметь ни малейшего представления, если не постигать одновременно («на одном дыхании») все те ступени, которые ведут к нему, начиная с первоначального «вечного рождения».

«И также не было бы никакого звука без постижения, поэтому все виды принадлежат к Звучанию (Schalle): 1) вожделение делает твердым, 2) жало движет, 3) страх постигает в эссенции в различии, 4) огонь превращает грубость первого постигнутого существа в своем поглощении в дух или звук (Klang), который 5) вновь постигает вожделение любви в его мягкости и кротости и формирует в звук (Hall) по силам, 6) а постигнутое и сформированное есть *звучание жизни (Lebensschall),* или ум всякой различенности».[2]

[1] *Mysterium Magnum, 1623.* Глава V. *О пяти sensibus или чувствах*, § 4 // см. *Приложение* к наст. изданию, с. 435.

[2] Там же. Гл. V, § 17.

Царство Радости представляет собой, таким образом, последнюю целокупность, тотальность всех предшествующих процессов, объединяющую, всепостигающую и осуществляющую в гармоничном соединении все силы и качества этих процессов: от «терпкого» и «твердого» – через «жало», «страх» и «молнию» – к «воде», «елею» и «свету».

Итак, темное вожделение оказывается ступенью самого Божественного Самораскрытия, которому, таким образом, присуще разумно-положительное значение необходимого негативного момента самого Божества. Напротив, адское царство Мрака уже с самого начала выражает не необходимо-негативный, но, так сказать, абстрактно-нигилистический характер отрицания царства Радости. И вот возникает совершенно новое противостояние светлого царства Радости и адского царства Мрака. Если царство Радости представляет собой свершившийся результат снятия всех предшествующих напряжений, придавая этим отрицательным энергиям разумно-негативный смысл Божественного Самораскрытия, то адское царство Мрака представляет собой в этом смысле «неудавшееся» разрешение необузданных напряженных противоречий. Все, что оправдывает и оплодотворяет эти противоречия, имеется в светлом царстве Радости. Напротив, адское царство Мрака выступает как неразрешимое противоречие, как «бесплодный» остаток, лишенный в себе всякой возможности плодотворного развития. В адском царстве Мрака бесплодные противоречия исторгнуты из Целого, ибо:

> «Они захватили себя самих как нечто собственное, выступая как великий страх перед светом и как вражда к свету: в этом и заключается истинное происхождение темного мира, т.е. пропасти, в которую изгнаны бесы и которую мы называем *адом*».[1]

Царство Радости есть исполнение «свободного желания» первоначального самораскрытия Бездны. Наоборот, адское царство Мрака есть вырождение и высыхание темного вожделения того же процесса. Однако этим противостоянием еще

[1] *Mysterium Magnum, 1623.* Гл. III. § 26 // см. *Приложение* к наст. изданию, с. 428.

не исчерпано Самооткровение Бога, и в результате в бёмевской картине мира – как разрешение последнего противостояния Света и Тьмы – выступает наш видимый внешний мир как последнее и высшее Самооткровение Бога, мир, который есть не что иное, как совокупность радостного и мрачного царства. «Этот мир», согласно Бёме, есть смешение Добра и Зла, Божественного и Анти-Божественного. И в этом противостоянии небесного царства Радости и мрачного бесплодного царства Ада кроется то же самое противоречие и высшее напряжение противоположных сил мира. Но если предшествующая потенция этого напряжения разрешалась благодаря «ужасу огня», то теперь этот «ужас» может искупить сей мир лишь в его сердце, в его центральном и высшем пункте, которым, согласно Бёме, является *человек*, ибо именно человек несет в себе ад и небо. Каждый человек есть свой собственный «Бог», а также свой собственный «Дьявол», ибо человеческая душа – это *средоточие («центр»)* Бога и вместе с тем *centrum naturae – центр природы*.

* * *

Таким образом, Бёме усмотрел взаимопроникновение добра и зла, их необходимую двойственность в жизни человека, как и всего живущего. И в самом Боге Его «гнев», пыл Его гнева, согласно Бёме, также есть мрак и зло, необходимое «дно», «основа», дабы могли возникнуть Его Свет и Его Добро, Божьи Любовь и Кротость «второго принципа». В Боге является нравственное противоречие, в муке которого Бёме видел в глубине «раздираемой» всякую жизнь. В этом смысле можно согласиться с Бердяевым – и в Боге также представляется деятельной нравственная «трагика жизни». Трагическая Божья жизнь такова здесь постольку, поскольку борющиеся стороны, составляющие Его Становление, из «демонически-своевольного» страстного ветхозаветного гнева, из титанического натиска преобразуются в смирении в любящего, светлого, духом проясненного Бога.

Отсюда переход Бога от первого ко второму принципу (от «темного вожделения» к «звучащей радости») подобен самоочищению и самоуяснению и есть нечто «самоосуществивше-

еся». Бог второго принципа сперва лишь «Сущий» и открыт как Бог «невинности». Но Божество-Бездна скрывает в глубине все «ужасное», всю следующую «вину» жизни и весь «ад». В Бездне также глубоко скрыты, хотя в преодоленной и несуществующей форме, все «ужасы» и вся «темнота» злых первоначальных сил, производящих всякую «демонию» жизни. Ибо в Боге, согласно Бёме, также есть некоторым образом «ад», также должно господствовать порождающее «зло».

«Тот образ, – говорит об этом Ханкамер, – в котором для Бёме явилось Божество, наложил изначально-вечную печаль, которую выражает только немецкая музыка. Бог Бёме проявляется, как и он сам, потрясенным дрожащей лихорадкой, хаотическими стремлениями, изнуренным *страданием и виной в своей бездонной Душе*, но также и оформленным спасительной волей к образованию и истинному обожествлению. Бог, Который опасно предрасположен ко злу, всегда окружен чарами демонов, но в то же время Чистый и Святой. Всеми силами одержимый, стиснутый Творец – и одновременно гармонически оформленный Бог».[1]

Итак, первый принцип несущественен для Божества. Он закрыт и запечатан в Нем самом:

«*И* согласно темному Impression называется *„адом" (Hölle),* или *„пещерой" (Höhle),* как ограниченная и закованная в себе самой, мучительная жизнь, которую по отношению к целой Бездне справедливо называется скрытой пещерой, которая не открыта в свете и, тем не менее, является причиной возжения света. Это следует понимать как пребывание *Дня* и *Ночи* друг в друге, хотя при этом ночь – это не день, а день – не ночь».[2]

Ночь в Боге преодолена Днем, однако она «живет» в Дне, подобно тому, как во всякой жизни упорствует смерть. В своем самообразовании и самораскрытии Троица полностью изменила зло. В ней зло пребывает существующим не само по себе, но лишь как необходимое средство для развития; оно есть не собственно злое, но лишь сила напряжения вследствие

[1] *Hankamer, P.* Jakob Böhme: Gestalt und Gestaltung. Bonn, 1924. S. 176.

[2] *О выборе милости,* или *О воле Божьей над людьми, 1623.* Гл. III. *О введении огненного Scientz [т.е. «терпкого притягательного качества»] в образ природы и существа; как Scientz вводит себя в огонь, что это такое и как возникает множественность,* § 15 // *Jakob Böhme.* De Electione Gratiae, 1623. Cap. III, § 15.

своего противоречия и потому в ней самой не становится деятельной как «злая сила». Тем не менее отрицание пребывает и в Троице. Бог Бёме понимает себя в третьем принципе, в Духе, как «злой» («гневный») и «добрый». Он есть в Духе Бог вновь обретенной невинности, который понимает себя существенно добрым лишь на мгновение, лишь как переход к своему противоположному «Первостоянию». Но «злое» оправдано и ценно не как само по себе, но поскольку оно изменяется и поскольку оно преодолено! Если оно как своевольное, своенравное «Нет» подчинено «Да», то в своем эгоизме из нерасчлененного Всеединства творит множественность. Ибо если в Вечно-Едином, говорит Бёме, не возникала бы природа, то все навсегда оставалось бы «тихим». Но природа направляется к «мучительности», восприимчивости и ощущению, дабы «вечная тишина» стала движимой и силы «огласились» в слове.

«Поскольку формы разнообразны и множественны, ибо одна воля производит другую из своего свойства, как и наоборот, то мы понимаем под этим ***Противоречие и Спор в Существе всех существ***, когда одно враждует с другим, жалит и убивает, то есть преодолевает его эссенцию и дух эссенции и вводит его в другую форму, из которой возникают страдания и боль, когда одна эссенция разрушает другую. И однако в этом противоборстве мы усматриваем также ***лекарство***, поскольку одно исцеляет другое и приводит к здоровью, так как если не было бы этого противоречия, то не было бы также никакой природы и никакой Воли, но только вечная Тишина. Ибо Противоволие порождает подвижность и способствует возникновению стремления, когда противоположная мука (Quaal) стремится к Покою, но в своем стремлении лишь возрастает и возжигается».[1]

Таким образом, «зло», отрицание присуще самому совершенному Богу. Разумеется, через Бога не познать то, что находится под «основой», «бездонное зло» – непознаваемо. В разрешающей, освобождающей и спасительной «молнии» из вечной воли свободной Бездны поднимается Бог первого Начала, который сквозь тьму и вину страсти идет вечно благословенный как Сын в своей святости. В Духе совершенно

[1] *О сигнатуре вещей,* или о рождении и обозначении всего существующего, 1622. Cap. II. *О Противоречии и Споре в Существе всех существ,* § 1–2 и сл. // *Jakob Böhme.* De signatura rerum, 1622. Cap. II. *Von der Wiederwärtigkeit und dem Streit in dem Wesen aller Wesen,* § 1–2 ff.

примирены Отец и Сын и более не открывается никакого противоречия. Никакой трагедии не происходит в центре жизни: из трагически-печальной опасности и светлой радости возникает светотень вечного мира. В centrum naturae происходит вечное торжество сверхтрагичного (но не нетрагичного) Mysterium – Таинства – Богорождения как «чудесного преобразования», посредством которого из первого отрицания («зла») возникает Добро и Бог «освящается» в Духе. «Зло», отрицание выступает в Бездне лишь как «темное основание», из которого выступает светлый, ясный, примиренный Образ Божий. Оба объединяются так, что в вечной гармонической мелодии Божества раздаются напряженные, грузные диссонансы, дабы получить большую полноту и более богатое содержание в разрешении противоположностей. В Троице, в «Святом Духе» должна быть такая полярность, которую Бог вечно в себе и для себя самого «нагружает» и одновременно от которой «освобождается», полностью постигая себя как Мудрость. Само «отрицательное», приведенное и преобразованное до чисто разумного, есть уже не «зло» в Духе. В силу познания истины из своей собственной жизни, Бёме видит Бога как бы проходящим сквозь зло. Такой Бог, в котором завершено и искуплено все живое, есть высшее подтверждение жизнепорождающей смерти и глубочайшее откровение тайны непрерывного превращения. Так первоначальный вопрос Бёме о действительности противоречия добра и зла нашел свой ответ в жизни, в его воззрении. Это противоречие он узрел в становящемся Боге, но только как преодоленное и преобразованное. Для образа мыслей Бёме необходимы в этом процессе также чувственные обозначения «зла», «материи» (как воплощения зла). Ибо материя, как и само «зло», также становится несущественной, т.е. преодоленной в четвертом качестве Богорождения.

* * *

Таким образом, для Бёме творение является *Становлением* из Бездны и Ничто. Само Ничто впервые проясняется из противоположности к нечто, поскольку ничто есть *стремление («голод») к нечто*, в котором Бездна осознает самое себя

и возникает божественная Воля, и наоборот, нечто впервые проясняется лишь из стремления к нему Ничто.

«Ибо если бы не было природы, то не было бы славы и мощи, и тем более *величия*, а также какого-либо духа, но была бы одна только бесплотная тишина».[1]

Так создается всякое наличное бытие – в «первом рождении» самого Бога как Воли.

«Бог есть вечное Единое и в самом себе, вне всякого движения и откровения, есть самая кротость, но движение Его, когда Он открывается в Троице и называется троичным, то есть триединым Существом, вечной Силой и Словом, есть главное основание всего бытия. И таким образом следует по порядку рассмотреть, как Божественная Воля образует сама себя в *нечто*, т.е. в силу, и, действуя в себе самой, в своем действии исходит из себя и сотворяет себе предмет, т.е. Премудрость, от которой все существа получили свое начало и происхождение».[2]

Познание бесконечности Вселенной стало для Бёме и его современников потрясающим духовным событием. Птолемеевская картина мира, которая покоилась на пространственном представлении о Царствии Божьем, обетованном верующему человеку как последнее Пристанище и Родина для его души, была разрушена. Пространственное разделение на земную и сверхземную сферы было упразднено вместе с познанием бесконечности мира. Если сравнить центральное положение природы у Бёме с отрицанием «греховного естества» в средневековой мистике, то духовный поворот в натурфилософии Бёме от средневекового мировоззрения становится наиболее ясным. Для односторонне ренессансного человека, каковым Бёме, конечно, не был, человек не мог уже подойти к Богу, не осмыслив реальности «бесконечной природы», т.е. бесконечности Вселенной. Тем не менее, согласно Бёме, природа также означает не только животный и растительный

---

[1] *О тройственной жизни человека, 1620.* Гл. XVI, § 37 // СПб., 2007. С. 368. (Уфа, 2011. С. 304).

[2] *Christosophia, или Путь ко Христу, 1624.* Книга VII. О божественном созерцании. Гл. III, § 44 // *Якоб Бёме.* Christosophia, или Путь ко Христу. Перевод *Александра Лабзина, СПб, 1815.* СПб., 1994. С. 163.

мир, но и вообще всю систему сил, деятельных в природе, равно как и Вселенную вместе с ее созвездиями.

Бёме сообщает об этом потрясении:

«Истинное небо, которое есть наше человеческое собственное небо, куда отходит душа, разлучаясь с телом (и куда отошел Христос, и откуда Он пришел и родился от своего отца, и стал человеком в чреве девы Марии), до сей поры было весьма скрыто от сынов человеческих, и о нем высказывались различные мнения. Ссорились из-за него и ученые в своих многих странных писаниях и таскали друг друга за волосы, осыпая насмешками и поношениями; и тем бесчестили святое имя Божие, и ранили Его члены, и разоряли храм Его, и оскверняли святое небо этими хулениями и враждою. Всегда и всюду люди полагали, что небо отстоит от сей поверхности земли на много сот или тысяч миль и что один Бог обитает в этом небе; и некоторые физики осмелились даже мерить эту высоту и сочинили диковинные вещи. Хотя и сам я прежде этого моего познания и откровения Божия также считал, что единственное настоящее небо и есть то, которое замыкается высоко над звездами светло-голубою окружностью, и думал, что Бог пребывает там один своим особым существом и правит в сем мире только лишь силою своего Святого Духа. Когда же это причинило мне немало тяжелых ударов, исходящих, без сомнения, от духа, имевшего склонность ко мне, я впал наконец в тяжелую меланхолию и печаль, созерцая великую глубину сего мира, а также солнце и звезды, равно и облака, дождь и снег и рассматривая в духе моем все творение сего мира».[1]

Конечно, средневековая мистика, например Экхарта и Таулера, имела уже более глубокие мысли о «небе» и «земле», нежели чувственные и пространственные представления средневекового «материализма», с которым как будто навеки сжилась Церковь. Но церковная власть и вера паствы явились решающим фактором для последующего ограниченного и косного клерикального консерватизма в чисто религиозных вопросах.[2]

---

[1] *Aurora, 1612.* Гл. XIX, § 1–5 // Москва, 1914. С. 270–271. (Ср. также: *Aurora.* Гл. II, § 26; Гл. XXV, § 17–20).

[2] Замечательно об этом противостоянии Нового времени и Средневековья пишет *Куно Фишер*: «Всюду, где только реформаторское дело прорывает плотину церковного образа мыслей и уничтожает его границы, на сцену выступает противоречие между старым и новым мировоззрением, но нигде оно не выразилось так резко, как в преобразовании всех прежних представлений о небе и о земле, которую дух нового Архимеда действительно сдвинул с ее места. Равным образом ни в каком пункте Церковь не имела столько союзников, как в утверждении

Хотя Бёме не развил свое понимание Троичности Вселенной в какую-то законченную натурфилософскую систему, но, с другой стороны, его попытка натурфилософской интерпретации представлений о Триедином Существе может быть признана вполне завершенной. Особенно в рассмотрении троичности Бога Бёме возвышает христианскую тройственность до философско-метафизической «формулировки» ее как диалектического Единства. Так у него Бог-Отец есть Ничто, «тьма», род потенциальной энергии, которая действует лишь по реализации. Этот первый принцип есть основа, на которой происходит становление и развитие мира. «Второй» принцип также является простой возможностью для существования этого мира: «вечный Отец» порождает своего Сына из своего темного ничто как из начала света, силы. Лишь третий принцип есть сотворение мира, в котором Бог, сотворяя природу, становится наличной действительностью. Эти три принципа всегда присутствуют и деятельны в каждом существе:

ограниченного и геоцентрического мира, о котором говорят наши чувства, авторитеты древности и свидетельства Библии. С аристотелевской и птолемеевской системами мира тут теснейшим образом связаны интересы веры. Они соответствуют друг другу, как сцена и действие: земля как центр мира, явление Бога на земле, Церковь как civitas Dei, как центр человечества, ад внизу, под землей, а небо над ней, осужденные на вечную муку – в царстве ада, блаженные – в Царстве Небесном по ту сторону звезд, где ряды небесной иерархии возвышаются до престола Божиего. Все это здание церковных представлений шатается и разрушается до основания, как только земля перестает быть центром мироздания, а небо – его куполом. Правда, существуют более глубокие, коренящиеся в христианской религии и сохранившиеся в мистике представления о небе и земле, чем эти чувственные, пространственные, но средневековое сознание церковной власти и вера паствы сжились с последними и неотделимы от них. Поэтому-то здесь и открывается между коперниканской и церковной системами огромное, фундаментальное, непримиримое противоречие, которое должно стать очевидным для общего сознания, – противоречие тем более серьезное, что основатели нового мировоззрения – вовсе не бросающие, как Бруно и Ванини, вызов Церкви свободные мыслители, а верующие и послушные сыны ее и вместе с тем глубокие, всецело преданные служению науке исследователи, которые вовсе не хотят поколебать церковного строя, а только хотят объяснить и действительно объясняют непонятные с прежних позиций загадочные космогонические факты». – *Куно Фишер*. Век Реформации и проложенный ею ход развития новой философии, 1889. // *см. Приложение* к книге: *Мартин Лютер*. О свободе христианина. Уфа, 2013. С. 622–623.

«Чистое Божество присутствует везде и всегда целиком, ибо повсюду есть рождество Св. Троицы в одном Существе, и также повсюду по всем концам простирается ангельский мир, куда ни помыслить, даже внутри земли, камней и каменных скал; также повсюду бывает и *ад*, или царство гнева Божия. Ибо яростное царство в гневе тьмы находится *в центре (im Centro)* и удерживает свой исток и правление *во тьме*; а Божество исходит в центре в Себя и творит Себе радость в Себе Самом, что́ необъятно или непостижимо тьме, ибо она отвергает второе Начало. Поскольку же *вечное Слово есть вечная Воля* (*причина вечной Природы*), а *вечная Природа есть вечный Отец*, в котором все вещи созданы через Слово (т.е. *в вечной Природе*), и если бы вечная Воля не создала иной воли в себе, дабы выйти к себе самой (как сияющий свет свечи горит и огонь не отклоняется от свечи), тогда пребывал бы один Отец и сплошная тьма; и этот мир, как *третье* Начало, также не был бы сотворен».[1]

Уже в «Утренней заре» Бёме разъясняет учение о Троичности Бога:

«Когда же говорят или пишут о трех лицах в Божестве, то не должен ты думать, что существуют три Бога и каждый из Них господствует и правит сам по себе, подобно земным царям. Нет, в Боге совсем не так: ибо Божественное существо состоит в силе, а не в теле, или плоти. Отец есть вся Божественная сила, откуда произошли все твари, и Он всегда был от вечности; Он не имеет ни начала, ни конца. Сын в Отце есть сердце Отца, или свет, и Отец рождает Сына от вечности и до вечности непрерывно, и сила и сияние Сына светит снова во всего Отца подобно солнцу во всем мире. И Сын есть иное лицо, нежели Отец, но не вне Отца, а также не иной Бог, нежели Отец; сила, сияние и всемогущество Его нисколько не меньше всего Отца. Дух Святой исходит от Отца и Сына и есть третье самосущее лицо в Божестве. Подобно как стихии в сем мире исходят от солнца и звезд и суть подвижный дух во всех вещах в сем мире, так и Дух Святой есть подвижный дух во всем Отце, и исходит от вечности и до вечности непрерывно от Отца и Сына, и наполняет всего Отца; Он нисколько не меньше и не больше, нежели Отец и Сын, созидающая сила Его – во всем Отце. Всякая вещь в сем мире возникла по подобию этой троичности. Вы, слепые иудеи, турки и язычники, раскройте очи ума вашего, я хочу показать вам на вашем теле и на всех природных вещах, на людях, зверях, птицах и гадах, как и на дереве, камне, зелени, листве и траве, подобие святой троичности в Боге».[2]

---

[1] *О тройственной жизни человека, 1620.* Гл. I. *О происхождении жизни, а также о вечном рождении Божественного Существа,* § 51–53 // *Якоб Бёме.* О тройственной жизни человека. СПб., 2007. С. 21–22. (Уфа, 2011. С. 19).

[2] *Aurora, 1612.* Гл. III. *О преблагословенной, торжествующей, Святой, Святой, Святой Троице,* § 32–36 // Москва, 1914. С. 47.

Такова же, согласно Бёме, и тройственная природа в человеке:

«Ты говоришь, что в Боге – единое существо, что Бог не имеет Сына. Раскрой глаза и взгляни на себя самого: ***человек создан по подобию и из силы Бога в Его троичности.*** Посмотри на твоего внутреннего человека, и ты увидишь это светло и ясно, если только ты не глупец и не неразумное животное. Заметь же: в сердце твоем, в жилах и в мозге пребывает твой дух; всякая сила, какая движется в твоем сердце, в жилах и мозге и в которой жизнь твоя знаменует Бога Отца; из той же силы восходит (рождается) свет твой, так что в той же силе ты видишь, понимаешь и знаешь, что тебе надо делать: ибо тот же свет брезжит и во всем теле твоем и все тело движется в силе и познании света, ибо тело помогает всем членам в познании света, который знаменует Сына Божия. Ибо как Отец рождает Сына из своей силы и Сын светит во всем Отце, так и сила твоего сердца, твоих жил и мозга порождает свет, который светит во всех твоих силах, во всем твоем теле. Раскрой очи ума твоего и поразмысли об этом, и ты найдешь, что это так. Заметь теперь: как от Отца и Сына исходит Дух Святой, который и есть самосущее лицо в Божестве и движется во всем Отце, так и из сил твоего сердца, твоих жил и мозга исходит сила, движущаяся во всем твоем теле; и из света твоего исходят в ту же силу разум, смысл, искусство и мудрость на управление всем телом, а также на различение всего того, что вне тела. И в правлении ума твоего оба эти исхождения суть нечто единое, дух твой: и это знаменует Бога Духа Святого; и Дух Святой, исходящий от Бога, господствует также и в этом духе в тебе, если только ты дитя света, а не тьмы. Ибо этим светом, рассудком и управлением человек отличен от животных и есть ангел Божий, как я это ясно покажу, когда буду писать о сотворении человека. Поэтому заметь себе точно и обрати внимание на порядок этой книги: ты найдешь, чего желает сердце твое или чего всегда вожделеет. Таким образом, находишь ты в человеке три родника: во-первых, силу во всем существе твоем, и она знаменует Бога Отца; затем свет во всем существе твоем, который освещает все существо, и он знаменует Бога Сына. Затем из всех твоих сил, а также из света твоего исходит дух, и он разумен: ибо все жилы, вместе со светом в тебе, а также сердце, и мозг, и все, что ни есть в тебе, производят этого духа; и это – душа твоя и знаменует по справедливости Духа Святого, исходящего от Отца и Сына и правящего во всем Отце; ибо душа человека правит во всем теле. Тело же, или животная плоть, в человеке знаменует мертвую, поврежденную землю, которую человек сам привел в такое состояние своим падением, как о том будет речь дальше в своем месте. [“Душа содержит внутри себя первое внутреннее Начало; и дух души – второе Начало *in Temario Sancto;* и внешний дух, будучи звездным, – третье Начало мира сего”]».[1]

[1] *Aurora, 1612.* Гл. III, § 37–43.

И в равной степени это истолкование Троичности действенно для растительного и минерального мира:

«Также находишь ты троичность Божества и в жилах животных: ибо как дух возникает и происходит в человеке, так возникает он в животном, и нет здесь различия; единственное же различие в том, что человек создан из лучшего ядра природы самим Богом в подобие Его и в ангела Его, и Бог господствует в человеке Духом своим Святым, так что человек может говорить, и все различать, и понимать. Животное же произошло из одной только дикой природы мира сего; звезды и стихии породили животных движением своим по воле Бога. Таким же образом возникает дух и в птицах, и гадах, и все имеет свой троякий источник в подобии троичности Божества: также видишь ты троичность Божества в дереве и камнях, равно и в зелени, листве и траве; только что все это земные вещи, – словом, природа не порождает чего бы то ни было в сем мире, хотя бы ему едва только час один предстояло пробыть или остаться, иначе как в троичности или по подобию Божию. Заметь теперь: в дереве, камне или растении есть три вещи, и ничто не может ни родиться, ни расти, если из этих трех будет недоставать в нем хотя бы одной. Во-первых, сила, из которой происходит тело, будь то дерево, или камень, или растение; во-вторых, сок, который есть сердце всякой вещи; в-третьих же, кипящая сила, запах или вкус, то есть дух вещи, от которого она растет и прибывает: когда же недостает одного из трех, то никакая вещь не может устоять. Так находишь ты во всех вещах, на что бы ни взглянул, подобие троичности Божественного существа; пусть же никто не ослепляет себя и не мнит, что это иначе, или не думает, что у Бога нет ни Сына, ни Святого Духа: впоследствии, когда я буду писать о сотворении, я докажу это гораздо яснее, светлее и чище, ибо я не заимствую моего писания и моей книги у других учителей. И хотя я привожу здесь много примеров и свидетельств святых Божиих, однако все таковое вписано мне от Бога в мое разумение, так что я всему этому, несомненно, верю, все познаю и вижу; но не по плоти, а по духу, в побуждении и движении Божием».[1]

Можно отчасти согласиться, что эта теософско-метафизическая интерпретация учения о Троичности была гениальной попыткой прорваться сквозь духовное окаменение ортодоксальной теологии своего времени. Поскольку, согласно этому пониманию, Бог становится реальностью также и в природе, то Бёме дает первой главе своей «Авроры» заголовок: «*Об исследовании божественного существа в природе*». Поскольку же вместе с космографическим расширением средневекового

[1] *Aurora, 1612.* Гл. III, § 44–48.

кругозора представление о Боге лишалось места своей определенной небесной обители, Бёме в своем дальнейшем развитии средневековой мистической традиции дал также требуемый ответ на вопрос о местопребывании и месте деятельности Бога:

«Ибо не надо тебе спрашивать: где Бог? Слушай же, слепой человек: ты живешь в Боге и Бог пребывает в тебе, и если ты живешь свято, то сам ты Бог; куда ты не взглянешь, везде Бог. Или, созерцая глубину между звездами и землею, ты, может быть, скажешь: „Это не Бог" или „Здесь нет Бога"? О бедный, поврежденный человек, позволь наставить тебя, ибо в этой глубине над землею, где ты ничего не видишь, и не познаешь, и говоришь, что там ничего нет, там равно пребывает в своей Троице светло-святой Бог, и там Он рождается, как в горнем небе над сим миром. Не мнишь ли ты, что во время сотворения мира Он отлучился со своего престола, на котором восседал от вечности? О нет, этого не может быть: и Он сам не может этого сделать, если бы захотел, ибо Он сам есть все; и как член тела не может сам отделиться от него, так не может быть разлучен и Бог».[1]

Таким образом, согласно Бёме, получается, что если Бог не является лишь однажды выступающим Творцом, но действует в природе всегда и постоянно, то уже с самого начала и в вечности Его нужно объяснять как *троичного Бога*.

В «Авроре» Бёме отождествляет Бога-Отца со всей совокупностью космических явлений и сил, Бога-Сына – образно отождествляет с Солнцем, как с центральной звездой и Светилом, а Святой Дух – как исходящую из обоих, сообщаемую человеку, в глубину продвигающуюся силу:

«Когда Спаситель наш Иисус Христос учил своих учеников молиться, Он сказал им: *„Молитесь же так: „Отче наш, сущий на небесах" (Мф 6, 9)*. Это не значит, чтобы небо могло объять или охватить Отца, ибо само оно создано из Божественной силы. 3. Ибо Христос говорит: *„Отец мой... больше всех" (Ин 10, 29)*, и устами пророка Бог говорит: *„Небо – престол Мой, а земля – подножие ног Моих; где же построите вы дом для Меня?" (Ис. 66, 1)*. И *„кто исчерпал воды горстию своею и вместил в меру прах земли?" (Ис. 40, 12)*. И далее: *„Господь избрал себе*

[1] *Aurora, 1612.* Гл. XXII. *О рождении звезд и творении четвертого дня,* § 46–48 // Москва, 1914. С. 331–332.

Иакова, Израиля в собственность свою" (Пс. 134, 4). А когда Христос называет Отца своего Отцом Небесным, Он разумеет, что сияние и сила Отца Его во всей ясности, светлости и чистоте является на небе и что над тою окружностью, или затвором, которую мы видим глазами своими и именуем небом, является вся торжествующая Святая Троица: Отец, Сын, Дух Святой. Тем самым отличает Христос также и Небесного Отца своего от отца природы, каковой суть звезды и стихии: они – наш природный отец, из которого мы созданы, и в чьем побуждении живем в сем мире и от кого мы получаем еду и питье. Небесный же Отец наш Он потому, что душа наша всегда томится по Нему и желает Его; да, она всегда жаждет и алчет по Нему. Тело алчет и жаждет по отце природы, каковой суть звезды и стихии, и этот отец действительно питает и поит его. Душа же жаждет и алчет всегда по Небесном Святом Отце, и Он также питает и поит ее Духом своим Святым и источником радости. Однако мы имеем не двух отцов, но только одного: небо создано из силы Его и звезды – из премудрости Его, которая в Нем и из Него исходит».[1]

В сочинении «*О выборе милости*» *(1623)* Бёме преобразует святую Тройственность своей философской интерпретацией Творения, поскольку все, что мы познаем, есть Божье рождение из Бога:

«Первая непосредственная единая воля, ни добрая, ни злая, рождает в себе единое, вечное Благо как воплощенную волю, то есть Сына вечной и безусловной (бездонной) Воли».[2]

Так, перенося проблему Троичности Бога в изначальный космогонический процесс, Бёме не «растворяет» Троицу в природе. Тем не менее даже *Христос,* согласно этой постановке проблемы Троичности, есть уже не поочередно выступивший момент, не «один из трех» божественных начал (или «принципов»), но выступает у Бёме как изначальная *Часть Бога.* То же самое относится к бёмевской трактовке Святого Духа. Отсюда становится понятнее, почему Бёме должен был позже отойти также от интерпретации Троичности как образа трех божественных «лиц», которого он еще придерживается в «Авроре».

[1] *Aurora, 1612.* Гл. III. *О преблагословенной, торжествующей, Святой, Святой, Святой Троице,* § 2–7 и сл. // Москва, 1914. С. 39–40.

[2] *De electione gratiae, 1623.* Глава I. *О единой воле Божьей, и о введении Его Существа Его Откровения. Что такое единый Бог?* § 5 и сл.

В своем комментарии книги Бытия, в *Mysterrium magnum («Великом Таинстве», 1623),* Бёме говорит, что:

«Бог троичен, но един в сущности; и то, что́ говорят обыкновенно о Боге тройственном в лицах, плохо понимается не только неразумными прихожанами, но частью даже учеными богословами. Ибо Бог есть Лицо *только во Христе*, а так Он есть *вечно-рождающая Сила* и Царство со всеми существами; Всё берет свое происхождение (Urstand) от Него. Однако когда о Боге утверждается, что Он есть Отец, Сын и Святой Дух, то это говорится верно: только нужно это объяснить, ибо иначе непросвещенная душа этого не поймет. Отец есть прежде всего *Воля Унгрунда*, Он есть помимо всякой природы или начал – Воля к Нечто, которая постигает себя в желании своего Самооткровения. И желание (Lust) есть сила, объятая волей или Отцом, а Его Сын, Сердце и местопребывание есть первое вечное начало в воле и потому называется „Сыном", что Он в воле берет вечное начало вместе с самопостижением воли. Итак, воля изрекает из себя через постижение, т.е. выдыхание или откровение; и то же самое выхождение из воли в изречение или дыхание есть дух Божества, или третье Лицо, как об этом сообщали древние. А выдохнутое есть *Мудрость*, т.е. сила цветов и добродетелей воли, которые она вечно охватывает в центре жизни или сердце для своего обитания и вечно вновь изрекает из постижения, т.е. из своей вечной формы, и тем не менее также вечно вновь охватывает в центре своего сердца. Таково от вечности до вечности постижение воли, т.е. Отца, который постигает от вечности до вечности свое глаголющее Слово и изрекает его от вечности до вечности. Речение (Sprechen) есть уста откровения воли, исхождение речения или порождения есть дух оформленного Слова, а Изреченное (Ausgesprochene) есть сила, цвета и добродетель Божества, т.е. Мудрость. Здесь нет никакого основания утверждать, что Бог – это «три Лица»; но Он *троичен* в Своем вечном Порождении. Он порождает себя в Тройственности, и все же в этом вечном порождении Его надо понимать только как *единое* Существо и Порождение, – не как „Отца", „Сына" и не как „Духа", но как *единую, вечную Жизнь или Добро*».[1]

Согласно этому определению, Бог есть по своей природе постоянное и вечно порождающее Начало (Prinzip). Это Начало есть безусловная («бездонная») Воля. Посредством Христа эта Воля становится постижимой («ощутимой»). И через Христа говорит Бог. Поскольку здесь Христос понимается

[1] *Mysterium magnum, 1623.* Cap. VII. *О святой Троице и божественном Существе*, § 5–11 // см. Приложение к наст. изданию, с. 446–447.

не как исторический спаситель, но как принцип Троичности, это «говорение» Бога означается Бёме как «Дыхание» (Hauchen).

Таким образом, хотя понятие Бога Бёме вовсе не приняло «космическое измерение», которым оперировала Ренессансом ангажированная наука со времен Коперника, тем не менее он дал космической широте мышления Нового времени адекватное понятие Бога, также освобождая его от церковных, конфессиональных и догматических оков. Не случайно замечание Хегеля о том, что Бёме как бы передает понятие Бога философии в качестве предмета *мышления*.

«В самом деле, лишь благодаря ему в Германии впервые появилась философия, носящая своеобразный характер».[1]

Поскольку же Бёме объясняет Бога не только из Природы, но точно так же и из библейского Откровения, он приходит к «понятию» *Девы Софии*, которое в его учении соответствует Божественной Мудрости. Бёме называет ее «Девой», поскольку она ничего не рождает, но служит лишь помогающей посредницей. Он сравнивает ее с «*Зеркалом Духа Божества*», в котором обитает Дух, который открывается Духу:

«***Мудрость,*** т.е. ***Зеркало Духа Божества,*** безмолвна для себя самой и есть Тело Божества, т.е. Духовное Тело [Воплощение], ***в котором обитает Дух.*** Мудрость есть Девственная *Matrix*, в которой открывается Дух, и присуща Божьей Существенности, т.е. святому Божественному *Sulphur*, объятому в *Воображении (Imagination) Духа* Бездны Вечности. И это Зеркало или *Sulphur* есть вечное первое начало (Anfang), и вечный первый Конец, и уподобляется повсюду Оку, которым видит Дух, – чем он является в нем? И что он хочет открыть?».[2]

Она есть то место в душе, которое соответствует в человеке Богу. Разными способами пытается Бёме представить существо Софии. Она служит Устами Бога, ибо «*без нее я ничего не знаю*» *о Боге*:

---

[1] *Хегель, Г.В.Ф.* Лекции по истории философии, 1821. Том 3.

[2] *О вочеловечении Иисуса Христа, 1620.* II часть. *О Христовых страданиях, умирании и смерти.* Глава I. *О происхождении жизни из огня; также о вечном Духе в вечной Деве Мудрости Божьей; также о том, что такое вечное Начало и вечный Конец,* § 11.

«Я не приписываю себе никакого ума, и не имею какого-либо разумного умысла, ибо я вижу и открываю совершенно ясно и очевидно, что Бог имеет совершенно другой Путь. Потому мы поступаем подетски, дабы познавать Бога, не опираясь на свой разум, но со всей серьезностью направляя все его стремления и усилия к Богу, всецело доверяясь Ему. Ибо так мы скорее достигнем Благородной Девы Его Мудрости, нежели в своем остром свете, ибо когда сия Дева приходит, она приносит с собой подлинную Мудрость и небесный Разум, а ***без нее я ничего не знаю***».[1]

* * *

Хороший разбор учения Бёме о Софии дал Николай Бердяев: «Бёме принадлежит самое замечательное и в сущности первое в истории христианской мысли учение *о Софии.* Ему была дана тут совершенно оригинальная интуиция. Софиология Бёме не может быть объяснена влияниями и заимствованиями. Если в интуиции Ungrund´а Бёме видит *тьму* в основе бытия, то в интуиции Софии он видит *свет*». Хотя, конечно, можно, наверное, оспорить бердяевское утверждение, что «бёмевское понимание Софии имеет свою теологическую и космологическую сторону, но оно все же по преимуществу антропологическое»[2], поскольку учение Бёме *не* «космологическое» и *не* «антропологическое» в современном значении этих слов.

* * *

Как рассмотрение Бёме Троицы, так и понимание библейского Откровения были несовместимы с церковно-лютеранским учением его времени. И это были как раз те два основных пункта его учения, которые подвигли оберпастора города Гёрлица, г-на *Грегора Рихтера,* обвинить Бёме в «ереси».

В своей «Речи против обвинений Грегора Рихтера» Бёме очень осторожно и взвешенно представил свое вероисповедание:

«Я признаю единого вечного Бога, который есть вечное, изначальное, единое, благое Существо, Которое обитает в себе самом вне всякой

---

[1] *Теософские послания, 1618–1624 // Послание V: г-ну Карлу фрн Эндерну от 1 декабря, в пятницу перед Адвентом, 1619 г.* § 6–7 // Jakob Böhme. Theosophische Send-Briefen, 1618–1624. *Der 5-te Send-Brief an Carl von Endern, vom 1. December, Freytag vor Advent, 1619.* § 6–7.

[2] *Николай Бердяев.* Учение о Софии и андрогине, 1930 // См. *Приложение к* наст. изданию, с. 596.

природы и творения и Которое не нуждается ни в месте, ни в пространстве, также ни в какой измеримости, и Которое еще менее того подчинено понятию природы и творения. И я признаю, что этот единый Бог троичен в Лицах, в равном Всемогуществе и Силе как Отец, Сын и Святой Дух. И признаю, что это триединое Существо одновременно наполняет все вещи, а также, что Оно было основой и началом всех вещей, и является ими теперь, и останется таковым вечно. Далее, я верую и исповедаю, что вечная сила изошла и стала видимой как божественное Дыхание или Речение. И что в этом изошедшем Слове пребывает внутреннее Небо и видимый мир, вместе со всеми творениями, что Бог сотворил все вещи своим Словом».[1]

Говоря о вечной Силе как о «божественном Дыхании, или Речении», Бёме имеет в виду свою трактовку Христа, а говоря о «внутреннем Небе» и о «видимом мире» – свое изложение Творения *посредством Слова*, таким образом, ясно высказывая существеннейший аспект понятия Бога как *Логоса*. Ведь, согласно Библии, Бог сотворил мир, говоря *«Fiat – Да будет» (*Быт I*).* И Евангелие от Иоанна, на которое особенно любит ссылаться Бёме, также начинается: *«В начале было Слово…» (*Ин I, 1–3*).*

* * *

Таким образом, оглядывая в целом «систематическую теологию» Бёме, можно проследить следующие главные этапы ее становления:

– В *«Авроре» (1612)* Бёме, пытаясь точнее определить понятие Бога, ищет соответствие Бога и природы, хотя при этом он всегда имеет в виду *триединого христианского Бога*;

– в сочинении *«О трех Началах Божественной Сущности» (1619)* он уже борется за объединение троичного Бога со своим учением о Боге как *Всеединои;*

– исходя из способности познания человека, он пытается в сочинении *«О тройственной жизни человека» (1620)* окончательно завершить и представить это объединение;

– наконец, в сочинении *«Великое Таинство» (1623),* он еще раз подтверждает и показывает свое понятие Бога, исходя из *Св. Писания* (из *«первой книги Моисея»*).

[1] *Jakob Böhme.* Apologien gegen Gregor Richter.

IV

Учение Бёме о природе, или Натур-теософия

1

Понятие вечной природы

а. Вечная Природа. Итак, согласно учению Бёме о Бездне, безусловная, непостижимая Воля (которая есть лишь Единое, Ничто и одновременно Всё) постигает и находит саму себя. При этом Единство выступает как Тройственность, а Тройственность – как Единство. Ибо первая, изначальная Воля, которая не является ни доброй, ни злой, порождает в себе самой единое вечное Добро как некую «постижимую» Волю (которая есть «Сын» безусловной – «бездонной», grundlosen – Воли), в которой она постигает и находит саму себя и которая столь же вечна, как и первоначальная Воля («Бог от Бога»). Первая воля зовется «Отцом»; вторая, постигнутая, порожденная воля зовется «Сыном», а исход посредством «постигнутого Сына» зовется «Духом», ибо Дух выводит «Постигнутое» в жизнь и движение Воли как жизнь Отца и Сына. Но «Изошедшее», или, как еще называет его Бёме, «четвертое действие», называется «Божьей Мудростью» (или «Созерцанием», Beschaulichkeit), в котором Отец, Сын и Дух (не по отдельности друг от друга, но вся Троица) всегда видят и находят самое себя.

Согласно Бёме, все силы, которые есть в Отце, «концентрируются» (собираются) в Сыне, а Дух их «выдыхает» (распространяет), подобно тому, как солнечные лучи устремляются из «магического солнечного огня» и открывают «силу Солнца». В божественном Созерцании (или Мудрости) Божий Дух «играет» излученными силами как единой силой. Изреченное Слово Божие есть Мудрость, *София*, которая «не имеет ни начала, ни конца», бесконечна и безгранична по форме. Бёме часто отождествляет образ Девы Софии с Троицей:

«Сие Изреченное есть *образ Св. Троицы* и *Дева* как бесплотное *подобие* Божие; в сей Деве Св. Дух открывает великие чудеса Бога-Отца, сокровенные в печатях Его».[1]

Она предстоит пред Богом как «Дева», «тихая и молчаливая», и потому ее нельзя путать с «Сыном», который есть «Слово». Нельзя ее путать также и с Духом, ибо она страдательна (пассивна), Дух же является деятельным (активным). В этом «зеркале» святая Тройственность видит саму себя и все чудеса вечности («богатство Величия Божия»), свершающиеся «без конца и начала».

«Сия Премудрость Божия есть *вечная Дева*; не жена, но целомудрие и непорочная чистота, и стоит она как образ Божией *Троицы*».[2]

Однако, вместе со всем этим рассмотренным содержанием первого зеркального отражения, Бог видит себя еще только как возможность стать триединым; и в зеркале Он видит лишь богатство возможного Величия и еще неосуществленных чудес. Он словно погружен в непосредственное, мистическое созерцание («концентрацию»), в котором различия еще только переплетены друг с другом и не являются действительно «противостоящими» противоположностями; отчего Бёме также говорит, что здесь имеются только три действия, а не три «лица», поскольку здесь еще нет действительного самосознания (ибо действительная Троица и действительное, т.е. *мыслящее самосознание* являются неразрывными понятиями). Нет здесь также и «божественных свойств», ибо свойства (или «качества») могут быть лишь там, где есть нечто другое, противоположное, благодаря противопоставлению которого собственно и определяются качества. Все здесь еще подобно только пустым и лишенным действительности зеркальным отражениям. Однако «отражение» еще не является действительным, личным самосознанием.[3] Сознание как

[1] *О тройственной жизни человека, 1620*. Глава V. *О дорогой и высокоблагородной Деве Премудрости Божьей и об ангельском мире,* § 41 // СПб., 2007. С. 101. (Уфа, 2011. С. 85).

[2] Там же. Глава V. *О дорогой и высокоблагородной Деве Премудрости Божьей и об ангельском мире,* § 44.

[3] Вопреки полстолетия внушаемой догме «диалектического материализма» о том, что сознание есть лишь «отражение независимо от него сущей эмпирической действительности» (Ленин-Гольбах).

«отражение» в лучшем случае есть лишь «сумеречное», «дремлющее» самосознание. Оттого Бёме полагает, что Дева София предстоит пред Богом подобно сновидению, словно в утреннем сне вечности, который пророчески Ему указывает, каким Он может стать и ради чего Он может себя подвигнуть. Поскольку Бог в тихой созерцательной радости видит самого себя и свои чудеса, которые Ему показывает в зеркале Дева, Воля становится вожделеющей, она желает, чтобы то, что Он видит в зеркале, стало больше, чем зеркальный образ, – чтобы оно стало действительным, подобно тому, как художник желает осуществить лицо, образ, представляющийся ему в душе. При этом становится вожделеющей не только Воля, но и Мудрость – София склоняется к ней и требует, чтобы чудеса мудрости раскрылись, хотя она сама и является всеми этими чудесами. При этом объединении созерцательной радости и желания, воображения (Imagination) и желания, в Боге пробуждается вечная Природа, которая теперь пробивается как противоположность Идеи.

Это соотношение Природы и Воли в Боге Бёме предполагает также в Его подобии – в человеке.

«Но так как ты создан из семени земли в слове ["КРАСНАЯ ЗЕМЛЯ (Mesch)[1] есть огонь и вода, собранные из Matrix земли словом FIAT; но когда человек устремил воображение свое на землю, он стал земным"] и снова водворил тело твое обратно в мать, то оно и стало таким же постижимым мертвым телом, как твоя мать».[2]

Для Бёме несомненно, что лишенный фантазии Бог не мог бы породить никакого мира. Ибо этот мир, согласно воззрению Бёме, как в природе, так и в истории, пронизан фантазией, т.е. тем принципом «индивидуации», который открывается в неисчерпаемом богатстве индивидуальных образов, которые нельзя растворить ни в каких абстрактно-всеобщих понятиях. Именно потому, что Бог есть Дух, Ему нельзя приписывать исключительно только абстрактный «разум», но

[1] *Mesch – нем.* – красная земля, глина. Хорошая игра со словом *Mensch* – человек.

[2] *Aurora, 1612.* Гл. XXI. *О третьем дне,* § 38 // М., 1914. С. 310.

в Нем следует предполагать также и фантазию как первое духовное проявление «Разума». Поэтому подлинная фантазия всегда пронизана и освещена Его мудростью.[1]

Рождение вечной природы пребывает в воле. Всякая деятельная сила заключена в воле (желании) и воображении, и все, что рождается в *этом* бытии, происходит в конечном основании из желания и воображения. В этом основа также бёмевской «психологии»: разумная воля (точнее, *воля разума*) является внутренней сущностью человека, принципом его личности, а фантазия – образующей, творческой деятельностью, которая так же, как и воля, не исключает, а предполагает разум и мудрость. Фантазия есть необходимое дополнение воли. Только нечто абстрактное не бывает желанным, и Бёме постоянно высмеивает эту абстрактную «мудрость» ученых академий. Но желать и чувствовать истину можно лишь в некоем образе (imago), в Лике, во Христе.

«Мой дорогой читатель, если ты хочешь понять высокие тайны, то тебе не нужно сперва посещать Академию, надевать очки и читать множество ученых книг, которые можно найти и изучать не только в университетах. Лишенное Божественного Разума, это все вздор, который рассудок ищет в науке этого мира. Неудивительно, что он не находит там ничего, кроме самого этого мира, и еще едва его половину, но все учится, учится, пока наконец не пресытит свою гордость и лицемерие, стяжав себе ученую степень мирской премудрости! Нет, ищи только Слово и Сердце Божие, вочеловечившееся в темной ночи в яслях, близ вола в стойле. Найдешь его – обрящешь Христа, т.е. *Слово в Отце*, вместе с Отцом, Сыном и Св. Духом, а также вечную природу, ангельский мир и рай! Обретешь тогда и свой слепой разум, столь долго водивший тебя, будто пьяного. Не разрушай высокими мыслями ум свой, высокими мыслями и раздумьями ты не найдешь последнего Основания (Grund), – лишь преклони ум свой и со всем своим разумением вникни *в любовь и милосердие Божие,* дабы в центре жизни твоей возродиться

[1] Здесь уместно, наверное, вспомнить также и современную философию, которая вот уже два столетия, впервые в лице немецкого идеализма Фихте и Хегеля, пришла к тому несомненному и незыблемому с тех пор положению, что только «Дух» есть субъект, который имеет своим предикатом «Разум», а не наоборот; поскольку только субъект является *мыслящим*: понятие «разума» немыслимо без понятия Духа, поскольку изолированно взятые «понятия» и «категории» не мыслят, но только *мыслятся* и потому нуждаются в Духе, который бы их *мыслил*. То же самое говорит Бёме о духовной стороне Божьей Мудрости в образе *Девы-Софии*.

из Слова и Сердца Божия, и дабы Его Свет сиял в свете твоей жизни, а ты был един с Ним!».[1]

Потому волевой акт невозможен без воображения. При этом воля всегда должна иметь цель, но такую цель, которая полагается ею самой и, даже находясь в будущем, представляется воображением в настоящем и «витает» перед ним. Воля должна определяться мотивами, любовью или ненавистью, надеждой или страхом, добротой или злобой, которые и составляют «воображение» (Imagination). Это определение воли воображением существенно настолько, что основное различие человеческих характеров, если последовательно провести мысль Бёме, состоит в том, *во что* они полагают свое воображение (или в том, *на что* они направляют свое желание, свое требование, свою волю, неразрывную с воображением). Где твое сокровище, высшая ценность твоего духа, твой духовный и волевой образ, там пребывает и твое сердце – приблизительно так говорит Бёме, а вслед за ним и вся философия немецкого идеализма Фихте, Шеллинга и Хегеля. И если человек создан по образу Бога, тогда и в Боге, по мысли Бёме, также должно быть – уже в масштабе Вечности и всеобщего Совершенства – соответствующее «перво-[со]-стояние» (Urstand).

Посредством желания и воображения, таким образом, в Боге пробуждается и прорывается сокрытая «*вечная природа*», которую нельзя понимать как некую «материю» в Боге, ибо «вечная природа» является чем-то Изначальным, а не производным продуктом. Вечная природа в Боге, по выражению Баадера, есть скорее некая «*духовная (спиритуозная, spirituöse) потенция*» – безличная, бессамостная, но, тем не менее, согласно Бёме, исключенная из единства и обособленная *воля*, которая разнообразно проявляется в бесконечной полноте могущества, в живом источнике сил, который поднимается в некоей бесконечности особенных и частных воль, из которых состоит все человечество в его совокупности.

[1] *О тройственной жизни человека, 1620*. Глава III. *О блаженном рождении Любви, и о шестом виде природы; о желании добра и зла и какими они должны быть*, § 29–30 // СПб., 2007. С. 54–55. (Уфа, 2011. С. 46).

Каждая из сил в вечной природе имеет свою собственную волю, а каждая из этих воль всегда противоречит остальным. Жизнь оказалась бы одной враждебной борьбой, если бы все эти жизненные силы не получили мягкого Господина, под принуждением которого они вынуждены находиться и Который может сломить их власть и их волю. Для Бёме Все есть Воля. И в Природе господствует эта всеобщая (т.е. *разумная*) Воля; только здесь она присутствует лишь как слепая и «бессознательная», как природный инстинкт разумности.

Вместе с «прорывом» вечной природы выступает «потемнение», которое образует противоположность чистому свету, чистой духовности. Однако это потемнение есть условие для того, чтобы свет был способен открывать свое сияние. Мы также можем сказать: вместе с вечной природой толстое выступает противоположностью тонкого. «Тонкое» есть простая идеальность, чистая духовность. «Толстое» (или «плотное») есть природа как условие того, чтобы «тонкое» (т.е. дух) получило жизнь и полноту, соки и силы. Лишь теперь мы достигли действительных противоположностей и действительного откровения.

Бёме так описывает необходимость противоположности для жизни и для откровения. Всё, все вещи, не только земные и «бесовские», но также небесные и божественные состоят из Да *и* Нет. Этот отрывок из «Теософских вопросов» (1624) прекрасно перевел и прокомментировал Герцен:

«*Все возникает от Да и Нет.* ***Да***, взятое помимо отрицания, помимо нет, – вечный покой, все и ничего, вечное молчание, свобода от всякого мучения и, следовательно, от всякой радости, безразличие, невозмущаемая тишина. Но *да* не может существовать без *нет*; оно необходимо присуще его выходу из безразличия. ***Нет***, само по себе, ничего, а ничего – стремление к чему-нибудь (eine Sucht nach Etwas)». *Да* и *нет* – не разное, но различенное; без различения не было бы ни образа, ни сознания, жизнь была бы вечным бесстрастием, равнодушным истечением; желание предполагает, что чего-либо нет, к чему мы стремимся. *Нет* останавливает бесконечную лучезарность положительного, и на точке их встречи закипает жизнь; это перегиб, удерживающий бесконечное развитие для конечной определенности. Единство, выступая в многоразличии, непременно расчленяется и, развиваясь в этом расчленении, возвращается сознанием к новому духовному единству.

«Света не было бы, если б не было тьмы, или если б он и был, то, беспрепятственно рассеиваясь, что освещал бы он? Но свет сам собою ставит тьму, тоска безразличности стремится к различению; на этом основана вечная потребность быть чем-нибудь (Etwasseinwollen); в этой потребности раздвоения проявляется *я* (т. е. субъективность) природы… Открывая собою божественную и вечную волю, природа – произведение тихой вечности; она образует, производит и расчленяет для того, чтоб радостно сознавать себя. Что сознание выражает словом, то образует природа в свойства. Первое свойство вечной природы – безусловное желание сделаться чем-нибудь; второе – противодействие, останавливающее желание, перегиб, причина страданий и жизни; третье – чувствительность, самосознание свойств; четвертое – огонь, блеск, до которого поднялось естественное и мучительное разрушение предыдущих свойств; пятое – любовь; шестое – звук, гласность и понимание свойств между собою; седьмое – сущность как носящая личность, как субъект шести предыдущих свойств, как их душа… Все в природе открывает себя; природа всему дает язык; самоочертание – глагол, которым вещь проявляет свое внутреннее. Быть только внутренним невыносимо, внутреннее стремится быть наружным. Вся природа звучит о своих свойствах и показывает себя… Качество мучится (die Qualität quält sich ab), чтоб освободиться во всеобщем единстве, оно чувствует недостаток, поскольку оно нечто физическое, алчное все усвоить себе, себялюбивое; но это отчуждение побеждается просветлением, и то, что было страданием во тьме, расцветает наслаждением в свете; все, что было страхом, ужасом, трепетом, станет криком радости, звоном и пением».[1]

Вечная воля единства есть вечное Да, но это Да не может быть открыто без вечного Нет, образующего противоположность этому единству, полагающего многообразие и различенность. И все же мы не можем утверждать, что Да и Нет обособлены друг от друга и представляют две рядоположные вещи. На самом деле Да и Нет составляют нечто единое, хотя и разделяющееся на два начала и образующее два центра, или центростремительных принципа, каждый из которых направлен в самого себя. Вечная Воля исходит из самой себя, но «об-

[1] *Теософские вопросы, или 177 вопросов о божественном Откровении, 1624* // Вопрос III: *Что такое Божья Любовь и Гнев? Как может Он быть гневным, ревностным Богом, раз Он сам есть неизменная Любовь? Как Любовь и Гнев могут являть одно и то же?* § 2–6 и сл. // *Jakob Böhme.* Theosophische Fragen, oder 177 Fragen von göttlicher Offenbarung, 1624 // *Цитата по:* Герцен, А. *Письма об изучении природы, 1845.* Письмо пятое.

лачается» в нечто «свое»: иначе не возникло бы никакого «образа», ни «постижения», и все силы стали бы лишь единой безличной Силой, «слепой Мощью». Постижение же обосновывается на различии и многообразии, в которых одна сила видит и испытывает («пробует») другую.

Таким образом, Единое не имеет в себе ничего, чего бы оно могло желать, поэтому оно должно *раздвоиться*. Оно не может себя ощущать в простом Единстве, но только в «двоице». Где нет противоречия, там имеет место один только непрекращающийся исход без какого-либо вхождения и возвращения в самого себя.

b. Природа в Боге как результат метафизического процесса. Таким образом, чтобы открыться себе как живому Богу, Бог должен положить в себе самом вечную противоположность. Божественная Воля должна как бы отставить противобожественную (т.е. истекшую, обособленную от Единства) волю как условие жизни своего откровения. Таким образом, в Боге имеются два центра: природная воля и духовная воля. Природная воля может быть обозначена прежде всего как особенная воля, как своеволие, в противоположность универсальной воле (которая желает Единого и Целого), как воля Нет в противоположность воле Да. Целью этого процесса жизни и откровения является то, что природная воля должна подчиниться духовной воле как средство ее откровения.

Первая часть этого процесса показывает противоположное, даже враждебное отношение природы к духу; вторая часть, напротив, показывает природу добровольной служанкой Бога и Идеи формирования Его величия (или славы). Процесс еще более определяется посредством семи основных сил, «качественных духов» (или «источных духов», Quellgeister), а также «видов природы» (Naturgestalten), ибо под выражением «видов (или образов) природы» Бёме понимает формирующую силу природы, благодаря которой в природе вообще все образуется.

В этих семи природных силах различаются две тройственности. Первая тройственность негативная, темная, в которой природа показывает, на что она способна посредством самой

себя, показывает, что, несмотря на всю ее власть, она есть лишь неутолимый голод и дикое беспокойство. Вторая тройственность позитивная, светлая, в которой природа отказалась от своей самостоятельности и преобразилась в свет для образования вечной Гармонии. Четвертый вид природы, или молния, есть середина, т.е. переход от тьмы к свету.

Первый вид природы есть на себя направленное желание, которое желает лишь самое себя. Этот вид холоден, тверд, остер, суров, и его символическое выражение есть соль. По-научному Бёме называет его «контракцией», т.е. противодействием, или сжатием. Такова суровая, замкнутая в себе самой, темная мощь, желающая быть только одной и не терпящая ничего вне себя, но все в себя втягивающая, вожделея всем обладать для себя, подобно человеку, имеющему мрачный и замкнутый характер, непомерно строгому и суровому по отношению ко всему, что находится вне его.

Второй вид природы есть желание, направленное вовне, движение к разнообразию; его символом является ртуть (или Меркурий). По-научному этот вид называется расширением (или «экспансией», как говорит Бёме), т.е. тенденцией расширяться, распространяться по всем направлениям. Эти два первые качества прямо-таки противны друг другу. Одно стремится вовне, другое внутрь. Одно хочет себя и все заключить в себе самом, другое хочет открыться и отразиться во все стороны. Чем более одно втягивает внутрь, тем более другое вытягивается наружу. Одно хочет быть тихим, другое шумит и бушует. Одно хочет свернуться в самом себе, другое хочет бежать, продвигаться вперед, хочет улететь вдаль и на простор. Эти борющиеся силы нерасторжимы, они не в состоянии покинуть друг друга, но должны друг с другом бороться. Эта борьба наконец уподобляется некоему раскачиванию, вращению колеса – движению, которое не находит конца и не ведет ни к какой цели. И тогда наступает ужасное беспокойство и страх.

Это беспокойство, этот страх есть третий вид природы, проявляемый, когда нельзя оставаться на месте, и все же человек остается недвижим. Каждая из обеих противоположностей стремится пойти своим собственным путем, однако они

не могут уйти друг от друга. Они хотят отделиться друг от друга, но их связь неразрывна и они продолжают упорствовать в своем стремлении двигаться каждая в свою сторону, в диком смятении теребя друг друга словно в каком-то неистовстве. «Страх» выступает здесь чувственно-образным, символическим выражением, употребляемым для обозначения неразрешимой ссоры, раздора и напряжения, при которых возникает давление. Этот вид природы также имеет символ в сере (Sulphur). Бёме называет этот вид «ротацией», т.е. вращением («вращением колеса»).

Таким образом, первую тройственность составляют контракция, экспансия и ротация; однако эта тройственность дисгармонична (т.е., по выражению Баадера, состоит из трех единиц), есть неразрешимое для природы противоречие, ибо собственными силами освободить и разрешить муки природа не в состоянии. Это противоречие может разрешиться лишь посредством того, что выше природы, над природой и вне ее – с помощью Бога, с помощью вечной Свободы. Учение Бёме о свободе не есть психологическое и этическое учение о свободе воли, а есть метафизическое учение о первооснове бытия. Свобода у него есть не обоснование нравственной ответственности человека и не урегулирование отношений человека к Богу и ближнему, а объяснение генезиса бытия и вместе с тем – генезиса зла, как проблемы онтологической и космологической.

Внутреннейшая сущность природы есть указание Бога и стремление к Богу, голод и беспокойство, которые можно успокоить, утолить и утешить только посредством свободы. В природе пробуждается робкое желание свободы. С другой стороны, свобода желает природы, чтобы открыться посредством нее. Бог – это святость и любовь, однако для того чтобы святость и любовь могли стать открытыми, должно присутствовать нечто желающее любви и милости, нечто стремящееся освободиться от своего мучения. Высшее желает низшего, а низшее – высшего.

«Огонь, который есть скорбь (Angst), желает *кротости* и свободы вне источника, или муки (Qual), и захватывает *источник воды*; а кротость,

т.е. источник воды, желает *тела*, дабы быть свободной и закрытой от огня. Огонь же постоянно спешит к воде, а вода избегает огня; ибо если бы огонь вышел наверху, а вода – внизу, то произошло бы дальнейшее расщепление, и в каждом источнике наступила бы смерть и ничто; но поскольку огонь тянется к воде и *успокаивается* в ней, то он сохраняет свою жизнь и может снова порождать из себя *дух воздуха* для существования жизни».[1]

Природа не хочет вначале отказаться от своей дикости, не хочет подчиниться Идее. Здесь должно произойти преодоле-

[1] *О тройственной жизни человека, 1620*. Глава X. *О сотворении всех существ, и как человек должен себя искать и находить,* § 43 // *Якоб Бёме.* О тройственной жизни человека. СПб., 2007. С. 219. (Уфа, 2011. С. 181–182). – «Поэтому читателю следует осторожнее погружаться в эти глубокие писания и не вводить свою волю глубже, чем ему это доступно: человек должен всегда довольствоваться своим *понятием*, ибо в понятии он пребывает еще в вещественности, где он никогда не заблудится, сколь бы глубоко ни вводил его дух. Ведь одному дано более, чем другому; и единственная цель состоит в том, чтобы каждый оставался в смирении к Богу и предавал себя Богу, дабы Он творил в нем волю и действие, как Ему угодно. Если ты так делаешь, то ты как бы умираешь в себе самом, ибо ты не желаешь ничего, кроме *Воли Божией*, и Воля Божия есть *твоя жизнь*. Эта Воля входит в себе даже в *тысячное* число и исследует глубину Божества со всеми ее чудесами; она вводит твою преданную ей волю в Деву Своей Премудрости, дабы ты увидел все чудеса; но сам ты не должен от нее выводить свое воображение в чудеса; коль скоро ты сделаешь это, то выйдешь из Воли Божией, т.е. из *вечной свободы*, и окажешься пленником своего воображения. Запомни это, ибо всякое воображение создает вещественность; потому остановись или не узришь Бога. Поэтому Христос учит нас смирению, любви, чистоте сердца и милосердию (Мф V, 1–5) и велит нам *искать* Воли Божией и *предаваться* ей: *ибо в Воле Божией мы можем все*! Не наша собственная природа творит, но Бог Сам открывается в нас, Он – наше единственная истинная Цель, какие бы чудеса мы ни совершали. Ибо никакая человеческая душа не должна говорить или думать: *„Я хочу творить чудеса“*. Нет, и этого быть не может. Ибо чудеса выше нашей внешней природы и они происходят единственно из *центра вечной природы*, из десятого числа, достичь которого творение не способно. Но если творение *предается Воле Божией*, то Бог творит в нем чудеса! Ибо блаженство Его состоит в том, чтобы *открывать Себя в слабых,* поскольку сильные *ожесточаются* в воле своей, не желая предавать ее Богу и уповая на себя в своем собственном остроумии. Итак, их воля свершается вне и помимо Бога и ничего не может: и если этот „сильный“ вещает сам от себя *о существе и воле Божией*, то он есть лишь незнающий лжец, ибо он говорит не из Божьего Духа и Воли, но от себя, из своего разумения, в котором одно сомнение! Все споры о вере в „божественной науке“ происходят оттого, что люди ищут Бога *в своей собственной человеческой воле и знании:* люди хотят найти Бога в своей собственной воле, а Его там нет, ибо Он обитает единственно только в той воле, которая со всем своим разумением и знаниями совершенно предается Ему, – лишь такой воле Он дает знание и силу познавать Существо Свое». – *О тройственной жизни человека, 1620*. Гл. X, § 48–50.

ние, поскольку свобода, дух, святая любовь излучает свой свет во тьму и «запутанность» природы, благодаря чему происходит некое потрясение, устрашение, «ужас» по всей природе. Молния, четвертый вид природы, есть первое соприкосновение духа и природы, она вспыхивает одновременно как радостная и ужасная неожиданность. В молнии пожирается грубое, темное, самостное в вожделении природы. Виды природы словно обессиливают, отступают от своей самостности и совершенно укрощаются. Они принимают волю света, полностью предают себя свету, словно совсем обессилев, и желают лишь власти света. Сама молния ужасается и превращается в свет, совершенно белый и мягкий. Здесь впервые у Бёме встречается созерцание, выступающее во всех его писаниях, и здесь оно находит глубочайшее практическое применение – для того, чтобы всякая жизнь порождалась дважды, чтобы путь природы к свету, к свободе проходил через «молнию» (т.е. «зажженный огонь»).

«Ибо две вещи разумеются вместе с огнем, а именно – *свобода вне природы* и *суровость природы*, как вы видите на примере камня, из которого высекают огонь: когда ударяют по острой части камня, горькое жало природы заостряется и в высшей степени взъяряется, ибо природа в остроте расторгается, и свобода является как *молния*. Из этого примера видно, что это истинно так; ибо как только является свобода, она поглощает тьму, и потому острота́ Бога-Отца есть поглощающий огонь. Ибо как только молния в остроте выхватывает что-нибудь существенное, то мгновенно поглощает его, так что природы уже не остается».[1]

Бёме постоянно повторяет, что всякая жизнь порождается в страхе, наслаждается в свободе и завершается снова в страхе.

«Свобода вожделенно влечет себя *в огонь*, ибо *желание* проникает в нее; свобода *заостряется* в огне и является сквозь огонь как *молния*, т. е. блеск и сияние Солнца. Эта *изощренная свобода* желает своего *вечного блаженства* (т. е. кроткой тихой силы)».[2]

[1] *О тройственной жизни человека, 1620*. Глава II. *Об основании вечной родительницы,* § 24 // СПб., 2007. С. 29. (Уфа, 2011. С. 25).

[2] Там же. Глава IX. *О тройственной жизни, о стремлении и о совершенном правлении человека в сем мире,* § 86 // СПб., 2007. С. 203. (Уфа, 2011. С. 168).

Первую триаду можно условно обозначить «темной тройственностью» и созерцать ее как нечто единое, «мрачным началом» (или принципом) в Боге. Но можно обозначить ее также как «начало огня», ибо во мраке уже наличествует огонь, только латентно; возжигается он посредством излучения света в молнии, которая подобна искре, высекаемой из железа с помощью камня. «Огонь» есть для Бёме выражение природной воли – суровая, сильная, пожирающая мощь; «свет» – мягкое начало, питающее любовь и нежность. Тем не менее Бёме часто говорит также и о «небесном огне», светлом и мягком, в основе своей отличном от мрачного, терпкого и пожирающего огня.

«И как от вечности ничего не было, кроме одного только Слова, и Словом был Бог, то он является своим собственным вечным Творцом, и, как Слово, должен сам себя изрекать из самого себя, как из своего Творителя: ибо где есть Слово, там есть и *Сказитель*, который его высказывает. Если его сказывает его отец, то Слово – его сын, сказуемый из центра отца, и отец в центре своем именуется „*пожирающим огнем*“; а сын, будучи Словом, познается и именуется „*светом любви*“, „*смирением*“, „*кротостью*“, „*чистотой*“, „*святостью*“, и поскольку так и называется *Отец Слова* во всем Писании, то нам следует рассмотреть *источник огня в центре Отца*, ибо Отец и Слово едины и пребывают лишь в разных образах: ярость и гнев вместе с бездною ада находятся в центре Отца, поэтому св. Иоанн говорит: *Все от Него и через Него, и без Него не было сделано ничего*» (Ин I, 3)».[1]

Вместе с преодолением и освещением темного противобожественного принципа начинается позитивная, добрая и светлая триада.

«Поймите нас правильно: огненная молния из остроты создает *третий* вид в природе, ибо она создает в терпкости и из свирепости *горькое жало*, а в терпком страхе – *дух серы*, в котором гнездится молния, и который есть душа (или вечная жизнь) 4 видов. Потом страх опять порождает в себе желание, выходит из скорби, хотя [в нем] и нет ничего, что может ее избегнуть; но так это и происходит в центре, хотя здесь уже не называется «центром». Четвертый вид есть *превращение жестокой терпкости*, когда ужас молний устрашает ее темную терпкость и жестокость, так что

[1] Там же. Глава I. *О происхождении жизни, а также о вечном рождении Божественного Существа,* § 42 // СПб., 2007. С. 18–19. (Уфа, 2011. С. 16–17).

она размягчается и, словно мертвая, преодолевается, становясь солью, хотя и удерживает при этом право терпкого притяжения».[1]

Те же самые три вида природы, имеющиеся в темной триаде (контракция, экспансия и ротация), повторяются в светлой триаде, только теперь они преобразились.

«В центре Сына из остроты Отца рождается сияние, которое является *дружелюбным желанием превращать ярость в любовь*. Ибо когда эссенции Отца вкушают в свете кротости, то все они возбуждаются и представляют собой *желание любви*, *благовкушение*, *кроткое творение*, *дружелюбие*. И тогда вид Меркурия поистине становится Словом, которое в темном центре является ядовитым горем и страхом, но в силе света – *источником радости*, издающим голоса, тона и звуки, подобные живой *речи*, в отличие от мертвых звуков в огне первого центра».[2]

Дикое, необузданное и бесформенное исчезло. Жизнь обрела теперь форму, меру и границу, или, как говорит Бёме, Всё отныне есть кротость.

«Итак, 4 вида природы называются уже не „*центром*“ (*Centrum*), хотя в своем источнике они содержат его в себе, но – *Sulphur* (Серой), *Mercurius* (Меркурием) и *Sal* (Солью); ибо *дух Серы есть душа 4 видов*, поскольку он объемлет в себе огонь, и поскольку страх порождает в себе иную волю, так что 4 вида обладают в себе вечной волей, которая им свойственна. Ибо эта воля состоит в том, чтобы взлетать из четырех видов над природой и возжигать природу в огне, пребывая, таким образом, в ужасной мощи, как это можно видеть у бесов, живущих в этой воле, как мы покажем далее. Итак, здесь следует понимать то же самое, что́ и древние мудрецы разумели под этими тремя словами: *Сера* (Sulphur), *Меркурий* (Mercurius) и *Соль* (Sal); хотя не все они могли постичь высший свет, однако они достаточно осмыслили его в свете этого мира, как в третьем начале, где все имеет одинаковый смысл и значение; они только не постигли других начал (Principia), иначе непременно познали бы Бога; посему, как язычники, они так и остались со своим рассудком в свете мира сего, ибо они обнаружили душу 4 видов в свете солнечной силы, но *второе начало* им так и не открылось. Знание о том, что душа пребывает в вечной связи и что на кресте природы из-

[1] Там же. Глава II. *Об основании вечной родительницы,* § 35–36 // СПб., 2007. С. 31–32. (Уфа, 2011. С. 27).

[2] Там же. Глава III. *О блаженном рождении Любви, и о шестом виде природы; о желании добра и зла и какими они должны быть,* § 15 // СПб., 2007. С. 51. (Уфа, 2011. С. 43).

начальнейшей вечной воли рождается вечное Слово, которое есть творец и создатель в природе, скрыто от них и поныне; но время это откроет, ибо так начертано в знамении, о чем поговорим в своем месте. Итак, мыслящий разум имеет весьма ясное описание, что́ такое *Sulphur* (сера), *Mercurius* (Меркурий) и *Sal* (соль): ибо *Sul* есть душа и тот самый дух серы, который несет в себе молнию огня со всеми ее видами. Если же в нем действует сила и свет солнца, когда душа пребывает во плоти и крови, то она из терпкого духа соли своими дружественными лучами создает *елей*, зажигаемый огнем; так горит дух серы, и таков свет в эссенциях; из скорбной (ängstliche) воли возникает *ум* (Gemüthe), а из колеса эссенций – *мысли*; ибо сила солнца также обладает умом, который не пребывает в страхе, но радуется в силе света».[1]

Светлая триада начинается с пятого вида природы. Здесь силы сконцентрированы в единстве Мудрости. Этот вид природы Бёме обозначает также как нежную любовь, светлый водный дух, под дружественным господством которого ныне собраны силы; вражда исчезла, одна сила радуется другим. Они находят друг в друге вкус, втекают (inqualiren) – т.е. переходят – одна в другую и ликуют друг с другом, ибо «желанный прорыв» состоялся. Вода и дух, вода и свет суть обозначения принципа, которым в природе суровое и острое притупляется, смягчается и преобразуется. Шестой вид природы есть «понятный звук (или тон)».

«Если центр в Слове восходит из любви в силе света, то один вид очень дружелюбно принимает другой, ибо первая воля является вожделеющей и создает центр, как было сказано выше о *ярости*. Точно так же происходит и *в любви*, только вместо сопротивления там все идет по взаимному согласию и желанию. Далее, если колесо эссенций вращается *в звучании* (*im Schalle*), значит, родился *шестой вид*, ибо терпкость и в остроте любви удерживает свое твердое суровое могущество, но совсем кротко, и обращает шестой вид *голосом*, *тоном* и *звуком*, так что эссенция в звуке *слышит* эссенцию и вместе с эссенциями колеса в заражении (im Inficiren) *вкушает*, в вожделении любви *обоняет*, с прорыванием источника *ощущает,* в свете *видит*, и есть, таким образом, *живой вид Духа*, во всех видах исходящий как *жизнь*, – есть движение чувств (голосов) в эссенциях, производимое чувствами (звездами)».[2]

---

[1] Там же. Глава II. *Об основании вечной родительницы,* § 37–40 // СПб., 2007. С. 32–33. (Уфа, 2011. С. 27–28).

[2] Там же. Глава III. *О блаженном рождении Любви, и о шестом виде природы;*

Силы, собранные в пятом виде природы, выводятся теперь в понятном обособлении, звучат ввысь и проясняются. Таким образом, Бёме находит уже в вечности нечто соответствующее внутренней жизни откровения в Боге. Здесь он обнаруживает «совместную игру» (т.е. симфонию) понятных звуков, тонов, и слышимое передается также и в видимом, звуковые фигуры сообщаются со световыми фигурами. Однако то, что на земле называется тонами, пением и звучанием, все это является чем-то грубым по сравнению с чистыми и нежными небесными звуками, которые раздаются так, как если бы душа играла в самой себе и внутренне внимала сладким, милым звукам (Кол, III, 16). Человеческое ухо не может воспринять небесные звуки, которые раздаются и играют перед Господом Богом в Его внутренней откровенной жизни. Лишь ангелы могут что-нибудь от этого воспринять. Но это их слушание или восприятие обусловлено свойством их мира, своеобразием их обители.

Седьмой вид природы есть завершение. Все предшествующие силы и действия сводятся здесь к единому гармоническому Целому. Этот седьмой и последний вид Бёме называет существенным (или вещественным, wesentliche), что означает Мудрость, развитую до действительности, жизни и телесности. Мудрость – образ, принимаемый Богом с самого начала в зеркале Его собственного Воображения, который Он возжелал видеть как нечто действительное, – теперь осуществилась. Бёме называет ее также Божией «телесностью», Leiblichkeit (что означает реальную сторону, внешнее, периферию Божию), «небесной Гостинной» (Saal), «Божией Обителью», «Домом святой Троицы», «несотворенным Небом», «Царством».

«Такова *телесность Божественной Природы*, в которой находятся все виды целой природы, здесь же пребывают *семь духов Божиих*, открытые как семь горящих свечей, запечатленных по велению ангела в Откровении; в то время как *семь громов* в темной матрице яростной природы он повелел запечатать и не писать о них, ибо если откроют их одного за другим, то они изольют свои чудеса, которых никому не дано познать, пока они не свершатся и пока не откроется *седьмая печать* в Ternario

о желании добра и зла и какими они должны быть, § 13–14 // СПб., 2007. С. 50–51. (Уфа, 2011. С. 43).

Sancto. Тогда вострубит седьмой ангел и свершится тайна Царствия Божия. Таким образом, мы разъясняем вам то, о чем говорит Моисей, утверждая, что «*Бог сотворил небо из средины воды*» (Быт I, 7–8)».[1]

Вместе с тем этому несотворенному Небу присуща невыразимая красота, «ибо в Премудрости является существенность всех божественных эссенций, о чем писать здесь мы не имеем более ни языка, ни пера».[2]

* * *

Чтобы не понять превратно это учение о семи видах природы, необходимо всегда помнить о том, что описанный процесс совершается не во времени, а в вечности, где нет никакой временной последовательности, но Всё находится в едином круговороте и каждый отдельный вид природы предполагает все остальные, поскольку здесь имеет место беспрерывное противоположение и взаимодействие. В вечности вообще одно не находится вне другого, как это происходит в наших материальных пространственных отношениях, но одно в вечности есть в другом, хотя и отлично от него.

«Здесь я должен предупредить читателя, чтобы он правильно рассматривал Божественное рождение. Ты не должен думать, будто один дух стоит возле другого, подобно тому, как ты видишь звезды на небе одну возле другой; нет, но все семь они друг в друге, как единый дух; как ты можешь видеть это на человеке: у него много разных мыслей от действия семи духов Божиих, которые сплачивают внутри его тело; но ты должен признать (если ты только не безрассуден), что каждый член в целом теле обладает силою другого».[3]

Действительностью (в противоположность к абстрактным моментам) выступает здесь только седьмой вид природы, а именно тотальность, совершенное Царство Гармонии. Если

---

[1] Там же. Глава V. *О дорогой и высокоблагородной Деве Премудрости Божьей и об ангельском мире,* § 12–13 // СПб., 2007. С. 94–95. (Уфа, 2011. С. 79).

[2] Там же. Глава X. *О сотворении всех существ. И как человек должен себя искать и находить,* § 47 // СПб., 2007. С. 221. (Уфа, 2011. С. 183).

[3] *Aurora, 1612.* Глава X. *О шестом источном духе в Божественной Силе,* § 40 // М., 1914. С. 125.

бы нам было позволено непосредственно заглянуть в эту Сферу, то мы увидели бы только седьмой вид природы, или Величие Божие. Все остальное сокрыто. Однако при этом нужно иметь в виду, что если мы хотим постигнуть эту Гармонию, то отдельные моменты этого движения мы для нашего созерцания должны обособить каждый для себя, подобно тому, как мы должны обращать внимание на отдельные тона и переходы в большом музыкальном произведении или на картине. Ибо лишь выделяя отдельные тона, мы обнаруживаем различие в музыке более глубоких или высоких, более сильных или мягких тонов (в живописи – более темных или светлых красок). Вообще, мы наталкиваемся благодаря этому на диссонансы, которые чудеснейшим образом разрешаются в единой Гармонии, которую «невозможно выразить словами».

Именно это выделение отдельных моментов Бёме и совершал в своем учении о семи видах природы. Рассматриваемые здесь виды природы (или «основные силы», Grundkräfte) суть те же силы природы, имеющиеся также и в сотворенной природе. Согласно Бёме, сотворенная природа есть некое «ответвление» от несотворенной. Вообще сотворенная природа в своем последнем основании (сколько бы не было посредствующих звеньев) покоится на несотворенных принципах. Поэтому здесь и получаются контракция, экспансия и ротация. Отсюда молния и свет, звук и тона с фигурами и цветами, элементы природного мира, в котором господствует разумность (целесообразность), обособление и деление. Природный мир, сотворенный или несотворенный, был бы конечно немыслим, если бы Бог был только «тонким духом» (dünne Spiritus), каким Он представляется деизму. Или если бы Он был только «чистым понятием», т.е. если бы у Бога не было *силы воображения (фантазии)*, если бы Он не мог *ощущать*, не имел бы «*sensorium*», который предполагал в Нем также и Ньютон, – тогда Бог, как говорит Бёме, *был бы лишь Всеведущим*, но при этом *не Всевидящим, не Всеслышащим, не Всевкушающим, не Всечувствующим и не Всеобоняющим Богом.*

«Ты не думай, – говорит Бёме, – будто Бог стоит и движется в небе и над небом, как некая сила и качество, не имеющее в себе ни разума ни

знания, каково солнце…. Нет, Отец не таков: Он всемогущий, всепремудрый, всезнающий, всевидящий, всеслышащий, всеобоняющий, всеосязающий, всевкушающий Бог, в самом себе кроткий, приветный, любовный, милосердный и радостный, да, сама радость».[1]

Далее, этот мир природы выступает в своем завершении как несотворенное небо, как Царство Величия Божия и одновременно как прообраз будущего величия творения, когда оно будет приведено к своему завершению. В конце концов, получается то, о чем до этого нельзя было еще ничего сказать, ибо это принадлежит уже к тринитарному процессу – живое Слово Бога как Слово Силы.

Благодаря представленному здесь процессу опосредствуется самооткровение действительной и живой Троицы. Однако мы не можем оставить природный процесс до тех пор, пока мы пребываем в его отдельном пункте. Конечно, самый трудный и в то же время самый приковывающий внимание пункт в этом процессе состоит в том, что можно, вслед за Баадером, назвать «первой негативной триадой» и что Бёме называет «центром природы» (centrum naturae). Для лучшего понимания этого выражения следует помнить о том, что под Центром Бёме понимает не только середину круга, но в то же время и сам круг целиком, не математический круг и не математическую середину, но такой круг, середина которого находится везде, действительна во всех точках, господствуя и проникая всю сферу. Противоположность центра природы образует центр света и жизни. В Боге пребывают два центра и две сферы, из которых последнему, однако, открыта только одна, светлая сфера, в то время как другая пребывает в глубочайшей сокрытости. Внутри творения повторяются оба эти центра. В одной части творения (как мы это увидим в последующем) темный центр и темная сфера приходят к откровению посредством греха; напротив, светлый центр отступает назад.

Центр природы есть, согласно Бёме, Первое в природе, тот изначальный раздор и конфликт между противоборствующими силами, вместе с которым начинается жизнь и который

[1] *Aurora, 1612.* Глава III. *О благословенной, торжествующей, святой Троице,* § 11 // M., 1914. C. 41.

она не доводит далее страха, напряжения, колебания, вращения сил, обозначаемое то как «боязливый мрак», то как «незаженный огонь», лишь тлеющий в основании («на дне», im Grunde), освобождаясь лишь посредством молнии от этого беспокойства и подчиняясь более высокому принципу, «излучающему свету», дабы в этом подчинении обрести спокойствие.

Этот centrum naturae Бёме называет также «колесом природы» (Naturrad), «колесом жизни», «колесом страха». Под этим он понимает то же самое, что и апостол Иаков, которого Шеллинг считал в высшей степени одаренным проникать в первые начала природы и в первые истоки жизни – то, что Иаков называет «колесом рождения» (Иак III, 6). «Колесо рождения» означает не только вообще круговорот жизни и жизненных сил, который вполне можно сравнить с вращающимся колесом, которому можно помешать и привести в беспорядок посредством греха. Колесо рождения в более строгом смысле есть колесо возникновения, становления, первый магический круг жизни, который есть начало всякого природного и тварного рождения и возникновения, первое беспокойно кружащее движение, которое является материнским лоном и основоположением для образования производящей себя жизни.

Таково скрыто горящее колесо. Ибо жизнь есть огонь. У Бёме образ сменяет образ, и под другим образом он обозначает тот же самый образ как «темный корень огня», никогда не становящийся пламенем и неспособный превратиться в дикий костер, уничтожающий жизнь и творящий погибель, но который предопределен или осужден пребывать «латентно», скрыто и в подчинении более высокому началу. То, что здесь называется «колесом рождения», иначе можно назвать «очагом жизни», или «матерью и кормилицей жизни». Однако «дитя», т.е. в определенных формах и образах являющаяся жизнь (возникающая из этого темного лона рождения), гораздо благороднее «матери», функция и назначение которой состоит исключительно в служении.

Это никогда не останавливающееся колесо есть не только в Боге как основоположение вечного процесса природы; оно

таково также и в целом, созданном («креатурном») Универсуме, вообще в каждом единичном творении, согласное со своеобразием последнего. В природе оно есть огонь, в мире духов и душ – желание. Среди древних философов Гераклит уже около 500 года до Р. Хр. обратил внимание на это «колесо Вселенной», говоря о неустанном, непрекращающемся «круговращающемся огне», благодаря «затуханию» которого был порожден Универсум. Но гораздо яснее, к тому же в великой и святой связи, это колесо рождения во всем творении показано у пророка Иезекииля, когда ему было позволено узреть лик славы Божией, о чем нам передают I и X главы его книги, о лике, который играет столь великую роль в теософии. Сперва пророк услышал ночную бурю, увидал темное облако и в себе самом бушующий, себя в себе поглощающий, «клубящийся огонь». «Темное облако» здесь следует, очевидно, представлять себе как бы «обремененным огнем», и будто оно соединяется с клубящимся огнем в нечто единое. Именно в этом «вращающемся огне» мы и имеем перед собой бёмевское «колесо рождения».

Огонь и желание в основе своей есть одно и то же. Чем безграничнее власть огня, тем вожделеннее он становится, и тем более «пожирает» вокруг себя. И чем безудержнее и беспредельнее власть желания, тем оно становится более «пламенным» и «горящим», тем более оно превращается в «пожирающий и разрушающий огонь». В конце концов желание может превратиться в огонь, который уже нельзя «потушить». Ибо что снаружи есть «огонь», то внутри есть «желание». Поэтому с духовной (или с душевной) точки зрения колесо рождения (или природный центр) означает «беспокойство желания». Это понимание Бёме согласуется с современной психологией, которая внутреннее основание как природной, так и душевной жизни обозначает термином «влечение», поскольку желания ограничены самосознательной жизнью. Напротив, Бёме говорит о «слепом желании», которое направлено как внутрь, так и вовне, которое пребывает в непрекращаемом беспокойстве и которое можно, с известными оговорками, назвать «волей к жизни». Ибо слепое желание, не удовлетворяющееся чем-нибудь, есть «мать» всякого желания и хочет лишь самого

себя; оно хочет «утишиться» и «исполниться», словом, оно хочет жизни.

Желание есть основание также для Ячества (Ichheit), для самости, для того в нас, посредством чего мы обособляемся от всего другого, центрируем себя в нас самих, полагая самих себя как средоточие и исключая все остальное. Ячество собирается в себя, в то же время, желая выйти из самого себя и распространиться в многообразии жизни, хотя и самостным образом. Ни в одном из этих движений Ячество не может найти удовлетворение и пребывает в постоянном беспокойстве. И лишь тогда успокоится эта боль, когда в это Ячество проникнет свобода, мудрость и любовь. Тогда оно станет служащим основанием для жизни и энергией любви. Ведь любовь тоже не существует без сильного Я, без самости, которая отдает себя, отрекаясь от себя и жертвуя собой. Без связующей силы Я, без Ячества, сама сообщаемая сила любви привела бы лишь к неопределенному «погружению» и «таянию» в беспредельном, точнее, в абстракции «беспредельного». Без строгости и остроты Ячества мягкость и нежность любви превратилась бы в плоскую и слабую сентиментальность.

Жизнь здорова лишь тогда, когда беспокойство Ячества (вместе с его остротой и суровостью, порывистостью и подвижностью, голодом и жаждой) подчинено высшим силам и властям, благодаря которым оно надолго успокаивается, и которые служат для питания и удовлетворения самого этого Я. В нормальном состоянии это беспокойство желания и Я подобно лишь «беспокойству» часового маятника, или ударам пульса, который мы обычно не замечаем. Ибо только, скажем, при какой-нибудь лихорадке мы обращаем на это внимание, когда «огонь» становится особенно заметен. И это, именно в указанном смысле понимаемое желание, или огонь, который был пред глазами апостола Иакова, когда он в ряду предписаний напоминает нам держать язык за зубами и остерегаться греха злословия, ибо нечистый, воспаленный адским пламенем язык способен поджечь колесо рождения и жизни, произвести беспокойство в основании природы и в корне жизни, а также дьявольское возбуждение, возжигаемое в круговращении слепых сил, которое распространится на всю душев-

ную жизнь, проникая всю душевную и духовную циркуляцию, приведя ее в смущение, в «turba». Вообще здесь речь идет о таком «возжигании», которое может воспламенить «целое тело», если представить себе человека, одержимого («турбированного») слепыми страстями. И Бёме представляет пред своими глазами именно вожделение и огненное горение, усматривая в центре природы не только основу жизни, но также и «фундамент ада».

Вожделение и огонь, согласно Бёме, являются основанием ада, равно как и основанием жизни. Здесь посреди теогонического процесса нам встречается возможность зла. Именно эта проблема и настроила столь меланхолически Бёме в его раннем творчестве. Зло – как зло – совершенно ведь не может присутствовать в Боге. Точно так же и человеку, как и любому другому творению, зло не может быть изначально присуще. И, тем не менее, происхождение и исток зла все-таки должны тем или иным способом, в том или ином смысле корениться в Боге, ибо здесь речь идет о «возможностях». Здесь представляется тот centrum naturae в Боге, та противоположность в Боге, та слепая природная воля вместе с конфликтом и напряжением сил, которая не идет далее неутоленного беспокойства и страха, и которая, однако, проистекла из единства и является необходимым посредником для откровения Единства и Любви.

В Боге эта темная воля навеки преодолена и «воспламенена» светом, и она остается в основе существа лишь тенденцией, которая в дальнейшем снова преодолевается. Напротив, в творении пребывает «распустившаяся» жизнь. Здесь силы могут оказаться в беспорядке, поскольку всегда возможен разрыв соединяющей связи, что, разумеется, может действительно произойти лишь в разумном творении, которое в ложном вожделении хочет положить центр исключительно в самом себе, вместо того, чтобы полагать его в Боге, – которое то, что является подчиненным, полагает как нечто Высшее, а то, что должно выступать служебным, полагает господствующим. Отсюда для разумного творения образуется жизненная опасность полагаться на ложное, негативное опосредование сил, чтобы возвысилось нечто такое, что должно пребывать внизу.

Для еще не падшего создания этот опасный момент есть момент выбора и испытания. И если подобное создание, вместо того, чтобы пожертвовать своей абстрактной самостностью и определить себя самого как слугу Бога и Света, определяет себя как Господа и полагает себя в оппозицию к свету, тогда в жизненном процессе наступает задержка и торможение.

Высший, божественный принцип, принцип жизни, который должен был свободно влиться в низшую, сотворенную жизнь, теперь задерживается и оттесняется. И тогда наступает помрачение, поскольку такое, противостоящее свету создание желает создать центр исключительно в себе самом, отчего оно более и более сжимается в себе самом, все более и более темнея от этого, все более погружаясь в себя самое, как в пропасть, ибо теперь оно не может нигде обрести основы и почвы. Однако, насколько здесь имеет место затемнение или омрачение, настолько же имеется и «превратное возгорание». Ибо, поскольку вожделеющее Ячество или самостность стремится выйти из своей пропасти и начинает подниматься, чтобы развернуть свои темные, огромные крылья в беспредельном, постольку, вследствие торможения и запутывания, наступивших в процессе жизни, оно воспламеняется и охватывается все более сильным и диким пламенем, кружась в хороводе искр и пожирающем пекле. Вот теперьто «колесо рождения» очутилось в огне, а вытесненный свет сверху, свободное излучение которого задерживается в несправедливости, направляет в эту turba свое судящее и наказующее сияние.

Колесо рождения становится теперь в строгом смысле колесом страха. Вместо того, чтобы преодолеть светом и успокоить страх и борьбу сил, вместо того, чтобы превратить боязливое беспокойство в простой проходной пункт для высшего рождения жизни, страх (который должен быть одним лишь моментом) отныне фиксируется и утверждается. Это беспокойство становится продолжительным состоянием, продолжительным страхом рождения и продолжительным страхом смерти, не доходя, однако, ни до действительного рождения, ни до действительной смерти. Баадер это называет «колесом

Иксиона».[1]

Таким образом, дьявол и ад выступают на поверхность тогда, когда негативная триада в своем отречении от света актуализируется в разумном творении, когда она начинает действовать в ложной самостоятельности, вместо того, чтобы пребывать в служебной сокрытости, латентно, в простой потенциальности. Теперь нам понятно, что имеет в виду Бёме, часто утверждая в своих сочинениях, что тот, кто хочет ему следовать, должен быть хорошо вооружен, и что такой читатель сам убедится, серьезно ли он приступил к изучению. Ибо мы должны пройти через царство ада. «Меня самого несколько раз совершенно закружило, и меня там не сохранили бы ни Бог, ни блаженная Дева», т.е. мудрость. Снова и снова Бёме сообщает, что вышеописанный процесс в Люцифере стал действительностью, когда он отпал от Бога.

Люцифер открыл свой centrum naturae, вместо того, чтобы навеки держать его взаперти. Он возжелал вознестись над Богом и его свет угас, он стал духом тьмы, ужасным огненным духом, зловонным серным духом, и был исторгнут как клятвопреступник. То же самое произошло и с Адамом, хотя не таким же образом, как с Люцифером. Ибо для Адама и его потомков остается еще возможность милости и помощи. *«О, чада человеческие!»* – часто восклицает Бёме, – это серьезно! Ад ведь совсем рядом, он находится в вас самих! Обратитесь же и ищите *новое рождение*.

«О, чада человеческие! Внемлите же, откройте Врата мира в вашем Сердце! Раскройте их широко, чтобы в них мог въехать Царь почести, великий Герой в бою, Который отъял у Смерти ее силу, и разбил Ад во Гневе Божьем, и сделал из мира Рай. О, мудрые исследователи! Вам же открывает Господь свое Окно! Почему же вы спите в своем желании множества (Vielheit), которое в ярости увеличивается (multipliciret)? Войдите же только в божественное отрешение».[2]

---

[1] *Baader, Franz von.* Sämmtliche Schriften in 13 Bände. Leipzig, 1854–1856. Bd. XIII, S. 298. Согласно мифу, Иксион был царем, за гордыню и пороки свергнутый в тартар молнией Зевса. Там он был привязан к постоянно вращающемуся колесу, которое остановилось, когда в тартар спустился Орфей.

[2] *О сигнатуре вещей,* или о рождении и обозначении всего существующе-

* * *

Centrum naturae часто изображается Бёме в образе огненного, наполненного огнем треугольника. Этот треугольник следует представлять горящим совершенно темно, без всякого пламени. Он охватывает те же три момента, что и колесо рождения. Этот опасный треугольник пребывает в вечной природе Бога однако в Боге вечно окутанный и прикрытый светлым пламенем. Этот треугольник есть в каждом творении, есть в каждом из нас. Но мы должны стремиться к тому, чтобы Дух был Господином, дабы треугольник содержался в сокрытости, не выходя на дневной свет, дабы огонь не вырвался наружу. Как в Боге, так и истинном христианине этот треугольник должен быть воспламенен светом и любовью Христа, мудростью, кротостью и смирением Святого Духа.[1]

Бёме обозначает центр природы не только как фундамент ада, но также как фундамент Божьего Гнева. Под Божьим Гневом мы обычно понимаем святое Божие возму-

---

го, 1622. Cap. XI. *О Христовых Страданиях, Смерти и Воскресении,* § 45–46 // *Jakob Böhme.* De Signatura Rerum, oder Von der Geburt und Verzeichnung aller Wesen, 1622. Cap. XI, § 45–46.

[1] Другое обозначение для centrum naturae это – *«змий жизни»* (Lebenswurm), т.е. всякая жизнь, каждое жизненное движение идет от змия. Змей (или дракон) означает то же самое, что и колесо рождения. Рассматриваемый объективно, змий есть огонь, который наблюдал пророк Иезекииль как *«клубящийся огонь»* (Иез I, 4). Субъективно змий есть беспокойство желания. Пока змий подчиняется власти света, он служит жизни и его беспокойство выражает такую противоположность, благодаря преодолению и подчинению которой жизнь достигает истинного спокойствия и согласия с самою собой. Как здоровье, так и ощущение здоровья основывается на том, что держится в подчинении противоречивое движение, которое, если предоставить ему пространство, разрушает единство жизни и порождает недомогание. Наоборот, если змий выйдет из своего связанного и скрытого состояния, пробьется на дневной свет и приобретет самосознательную волю, тогда он станет плодоносен, ибо вожделение благодаря каждому своему удовлетворению становится лишь еще сильнее и повелительнее, т.е. еще более «вожделеющим» и «голодным». В народном языке о таком вожделении, захватывающем всего человека, говорят, что его «гложет червь». Этим обозначается направление его воли, ее склонность, в которой особенно проявляется его Я и в которой он преимущественно находит утоление своему самолюбию и эгоизму. И если этот «червь» достигает полного господства, то он превращается в темного *адского дракона* или, как еще его можно назвать, в горящего и гложущего *червя ада*, которого Писание, на которое ссылается Бёме, называет «бессмертным» (*«Ибо червь их не умрет, и огонь их не угаснет». (Ис* LXVI, 24)).

щение грехами. Хотя Бёме и разделяет это представление, он, тем не менее, обращает свое внимание преимущественно на физическую сторону гнева или могущества Божия, т.е. совокупности тех сил, которые, если их распустить, действуют разрушительно и губительно. Так как вечная природа в первой триаде есть противоположность Бога, т.е. противобожественный принцип, то эта природа есть принцип могущества (ибо природа, огонь, поскольку они являются вожделеющими и жаждущими, никогда не прекращают из-за этого быть могуществом), она есть тот самый принцип, характер которого есть «суровость» и «твердость» и который, поэтому образует противоположность любви Божией, существенного определения Бога, поскольку Он является Богом. Бог как Бог есть чистый Свет, ясное Благо и Дружественность; но в силу Своего могущества в центре природы Он есть «огонь поядающий» (Евр XII, 29).

В самом Боге, в Его внутренней откровенной жизни, никогда не выступает гнев как таковой. Твердость, суровость в гармонии целого составляют совершенную латентность, нечто сокрытое. Поскольку же Бог вступает в отношение с тварным и грешным миром, то выступает обособление, и Бог открывается двойственным образом как в своей любви, так и в своем гневе. Можно вспомнить слова апостола Павла: «Ибо открывается гнев Божий с неба на всякое нечестие и неправду человеков, подавляющих истину неправдою» (Рим I, 18). Можно вспомнить также и послание к Эфесянам, где говорится, что по природе мы являемся «чадами гнева» (Эфес II, 3), что свидетельствует о том, что в нас самих обитает власть гнева и ярости. При этом Бёме упоминает херувима из десятой главы книги пророка Иезекииля, который шествует между колес и собирает горящие угли, которые должен высыпать на Иерусалим в знак праведного суда над его жителями.

Тем не менее Бёме всегда подчеркивает, что Бог есть Свет и что в Боге нет тьмы.

«Теперь ты, может быть, спросишь: разве также и в Боге есть сопро-

тивность между духами Божиими? Я отвечаю: Нет! хоть я и показываю здесь строгое рождение их, как строго и сурово рождаются духи Божии, причем каждый может уразуметь великую строгость Божию, однако из этого не следует, чтобы между ними было несогласие».[1]

«В Боге все духи ликуют как единый дух, и один дух непрестанно укрощает и любит другого, и нет ничего, кроме одной только радости и веселия; но строгое рождение, совершающееся в сокровенном, должно происходить так; ибо так рождаются жизнь, и разум, и всеведение, и это есть вечное рождение, не бывающее никогда иначе».[2]

Весь рассматриваемый до сих пор природный процесс опосредует откровение Троицы. Мы начали с Бездны (Ungrund), в которой двигалась Воля. Эта Воля искала и обрела Зеркало (вечную Идею), в котором она увидела саму себя, как возможность стать тройственной в бесконечной полноте. Однако в Боге еще не было реального, действительного различия. Целое пребывало только в некоей магии, как простое зеркальное отображение. Для жизни, для действительности и для реального развертывания требуется противоположность, и эта противоположность есть вечная природа. Именно вечная Воля, объединенная с Идеей, выдвигает из себя самой вечную Природу и благодаря этому приобретает саму жизнь, действительность, определенность и качества. Поскольку вечная воля полагает себя господином над огнем и принципом могущества (первые качества), постольку она есть Бог как Отец. Поскольку вечная воля полагает себя господином и носителем принципа света, сосредоточивающим в своем единстве исходящую полноту могущества, постольку она есть Бог как Сын. Без Сына Отец представлял бы собой лишь «темную долину». Но в бесконечном порыве откровения и любви Отец порождает Сына посредством огня (четвертого вида природы), посредством «молнии», порождает Его как Слово силы.

Поскольку Отца рассматривают изолированно от Сына, постольку его характер есть нечто суровое. Сын есть нечто «мягкое», Сердце Отца – любовь, свет и благодеяние. Сын за-

[1] *Aurora, 1612.* Глава X. *О шестом источном духе в божественной силе,* § 51 // М., 1914. С. 127.

[2] Там же. § 54.

ключает в себе второй принцип и является как бы привратником в святую Тройственность. Ибо только тогда, когда Сын раскрывает второй принцип, в любовь может войти поток, целое может устоять в чистом и небесном огне любви. Он примиряет строгого и яростного Отца, делает Его дружелюбным и милосердным. Лишь в единстве со своим Сыном Отец есть любовь и милосердие: ибо в центре Сына нет ничего другого, кроме ясной радости, любви и наслаждения. Однако от Отца и Сына исходит Дух; ибо когда в Отце рождается свет Божий, то при возгорании света в пятом качестве исходит любвеобильный, благоухающий и благовкушаемый Дух. Дух есть вечная Воля, поскольку она полагает себя господином над началом огня и света в их объединении, и выставляя, образуя и формируя разнообразную полноту в Сыне, она подтверждает рождение Троицы. «Святой Дух есть формирователь», Он формирует, образует и завершает.

«Итак, Бог есть единое, неразрывное существо, хотя и тройственное в различии лиц; Единый Бог, Единая Воля, Единое Сердце, Единое Желание, Единое Удовольствие, Единая Красота, Единое Величие, Единое Всемогущество, Единая Полнота всех вещей, без конца и начала».[1]

Бёме хочет сказать, что единая вечная воля, которая действовала в Бездне, посредством вечной природы разворачивается в *абсолютную Личность*. Он твердо придерживается сущностного единства. Есть только Единый Бог, только Единая абсолютная Личность. Но в Единой абсолютной Личности имеется три волевых центра, три центра откровения, три истока движения, которые учение Церкви называет лицами или ипостасями. До тех пор, пока мы не дошли до вечной природы, не может быть и речи о трех лицах или центрах. Они могут тогда рассматриваться лишь как возможности в зеркальном отражении. Как центры они открываются лишь в вечной природе, которая обуславливает различия, благодаря чему каждое из трех лиц получает, так сказать, свое особое назначение.

[1] *De tribus principiis,* или *Описание трех Начал Божественного Существа, 1619.* Гл. IV. *О подлинной вечной Природе,* § 63 // *Jakob Böhme.* Beschreibung der drey Principien Göttliches Wesens, 1619. Cap. IV, § 63.

Таким образом, согласно Бёме, посредством вечной Природы Бог становится живым и действительно Триединым. Лишенный природы, а вследствие этого и *фантазии*, Бог есть один только «чистый разум», формальный рассудок, простая голая интеллигенция, есть для Бёме абстрактное существо, в действительности и поистине не являющееся «живым Духом». Фантазия не могла бы присутствовать в Боге, если бы в Боге не было природы. И именно фантазия в идеальной форме выступает как связующий член между духом и природой. В своих ранних сочинениях Бёме рассматривает тринитарные формы как вполне достаточные для божественного Саморазличения и еще не в состоянии последовательное развитие этих форм постичь вплоть до внутренней сердцевины Божества. В сочинениях же более зрелого периода – прежде всего в «*О выборе милости*» и «*Mysterium Magnum*»[1] – Бёме уже постигает в Боге исток всякого развития, последнее единое основание, последнюю глубину всего существующего, Бездну.

2
Понятие творения

a. Понятие сотворенной природы. Понятие природы в Боге выступает у Бёме во многих значениях и двусмысленно. Он играет выражением Natura, точно так же, как и словами «Отец», «Сын» и «Дух», называя *Природой* (или *centrum naturae*), то все семь «природных видов» Бога, то лишь седьмой из них, то лишь три (или четыре) первых. Различное распределение предиката «натура» по фазам теогонического процесса связано, очевидно, с тем, что под Natura Бёме понимает телесность Бога вообще и весь процесс Богорождения как духовно-телесный, в постепенном развитии которого постоянно поднимается уровень раскрытия духовности и телесности.[2]

[1] Полное название *Mysterium Magnum*: «Великое Таинство, или Разъяснение Книги Становления» (в русском переводе Библии греческое слово «Генезис» переводится как «Бытие»).

[2] Так понимал это бёмевское понятие Natura особенно Эдуард фон Хартман. «Единственно точный способ рассмотрения Бёме, – утверждает Хартман, – состоит в том, что дух и природа (т.е. телесность) на всех семи ступенях внутри-

Седьмой вид Бёме прямо называет «*телесностью*» *(Leiblichkeit)*. Дух и природа в Боге сопринадлежны друг другу, как душа и тело в человеке:

«Итак, – говорит Бёме, – если говорить о седьмом виде природы, то мы видим, что в нем по преимуществу заключается *телесность*, ибо дух незавершен без тела; да и нет никакого „ума“ без тела, и дух также не существует без тела в себе самом».[1]

Однако здесь важно понимать, что под «телом» и «телесностью» Бога Бёме понимает отнюдь не эмпирически «данную» косную материю, но нечто одухотворенное:

«Существенность пребывает в небе и есть сила, или телесность семи духов Божиих, и называется телом Божиим, которое невозможно осязать руками».[2]

Таким образом, «*природа в Боге*» и «*телесность Бога*» – переменные понятия. И в этом смысле природа в Боге ни в коем случае не есть основание возможности Зла. Ибо телесность Бога не имеет ничего общего с происхождением зла. Она есть скорее цель и, по выражению Ханкамера, «долженствующее бытие теогонического процесса».[3]

В движении воли начинает раскрываться различение, потенциально заложенное в Бездне. Как выражается Бёме, Бездна переходит из «Температуры» (т.е. Единства) в «Раздельность». Цель этого процесса саморазличения Бездны, когда Бездна (Безосновное, Ничто) устремляется ко «дну» (т.е. к основанию, к Нечто), состоит в том, что Бог не может ничего хотеть помимо самого себя, ибо вне Бога ничего нет. Бог, поскольку Он означает Бога, не может ничего хотеть, кроме са-

---

божественного природного процесса досыта проникают друг друга, и рука об руку возрастают и развиваются» *Hartmann, Ed.* Geschichte der Metaphysik. Leipzig, 1899. S. 338–339.

[1] *О тройственной жизни человека, 1620.* Глава IV. *О седьмом виде природы, бытии, или телесности. Также о трех Лицах в Божестве,* § 5 // СПб., 2007. С. 72. (Уфа, 2011. С. 61).

[2] Там же. Глава V. *О дорогой и высокоблагородной Деве Премудрости Божьей и об ангельском мире,* § 68 // СПб., 2007. С. 107. (Уфа, 2011. С. 89).

[3] *Hankamer, P.* Jakob Böhme: Gestalt und Gestaltung. Bonn, 1924. S. 135.

мого себя.

Приведем еще раз определение Бога из *Mysterium magnum*:

«Он есть Единое по отношению к творению, как *вечное Ничто*; у Него нет ни основы, ни начала, ни места; Он не обладает ничем, кроме лишь самого себя: Он есть *Воля Бездны*, Он есть в себе самом лишь Единое: Ему не нужно ни пространства, ни места: от вечности до вечности Он порождает в себе самого себя. Он не подобен и не сравним ни с чем, и не имеет никакого особого места для своего обитания: лишь вечная Мудрость или Разум есть его Обитель: Он есть *Воля Мудрости*, Мудрость – есть *Его Откровение*».[1]

Таким образом, желание Бездны восходит к самосознанию, к *Я* Абсолютного как личности. Вечная воля «*постигает саму себя*» *(fasst sich selber),* как говорит Бёме. Это Я, это Сердце в Боге, этот Центр, в котором открывается Бездна, есть *Сын.* В этом и в подобных случаях следует всегда помнить, что понятие «Сына» не является единственным у Бёме для разъяснения *самопостижения* Бога, ибо для этого у Бёме служит *вся Троица.*

Итак, Отец есть *Воля Бездны*, Сын – *Душа,* или *Сердце*, в котором Отец постигает самого себя, *Дух* двигательного процесса, ведущий к этому Самооткровению, «движущая жизнь Божества». Как уже было замечено в предыдущих главах, Бёме довольно красноречиво противоречит традиционно-рассудочному учению о Троице официальной Церкви как о трех *рядоположенных* Лицах:

«Ибо Бог есть Лицо *только во Христе*».[2]

Истинная Троица состоит лишь в «вечном Рождении (Рождестве)» и охватывает лишь «*три Свойства*» (!) в Едином Существе. Она есть – помимо ее метафизического значения – лишь ***разъясняющая форма*** различения в процессе внутрибожественного Откровения. Единственное Откровение, добавляет Бёме, имеет место *в Слове,* ибо «внутрибожественное

---

[1] *Mysterium magnum, 1623*. Глава I. Что такое *открывшийся Бог*, и *о Троице*, § 1 // См. *Приложение* к наст. изданию, с. 416.

[2] *Mysterium magnum, 1623.* Глава VII. *О святой Троице и божественном Существе*, § 5 // См. *Приложение* к наст. изданию, с. 446–447. Можно сравнить с толкованием этого положения Бёме о первом Лице в предыдущей главе *о Троице.*

движение» есть «*Изречение*», или «*Выдыхание*». Бёме ссылается здесь на Евангелие от Иоанна.

Это развертывание Бездны посредством трех «Свойств» Бога (представленных в виде психологически выраженных *Божьих Сил* – «Отца», «Сына» и «Св. Духа») находит свое разрешение в окончательном Самопредставлении всего Божества: в *Образе Божьем*, в котором Он видит себя, как в зеркале: в *Божьей Мудрости*, т.е. в *совершенном Самосознании*.[1]

Все прежде изложенное есть внутрибожественное событие, в известной мере – Откровение Бога в Нем самом. Это есть Таинство, Mysterium, которое пребывает «вне природы». Процесс, согласно этому, есть вечный, надвременный процесс, даже если мы рассуждаем о нем с помощью временных понятий. Бёме лишь добавляет, что слова евангелиста Иоанна «*В начале*» означают Вечное Начало *в Воле Бездны к Основе* (или «Дну», Grund):

> «В сем кратком описании находится вся основа божественного и природного Откровения в Существе всех существ. Ибо «*В Начале*» (Ин I, 1) означает везде ***вечное Начало в Воле Бездны к Основанию*** как к божественному Постижению (Fassung), поскольку Воля в Центре Основы постигает себя как Существо Божие и вводит себя в силу и исходит из силы в Дух и в Духе моделирует себя в ощутимости сил. Так что эти самые силы, которые находятся в единой Силе, суть Пра-бытие (или Пра-стояние, Urstand) Слова».[2]

Нечто подобное Бёме уже высказывал прежде. В частно-

---

[1] Это бёмевское представление о Боге как об вселенском «Оке» или «Зеркале» ясно указывает на свое происхождение (у Бёме, очевидно, опосредствованно через чтение алхимиков и Парацельса) от иудейско-эллинистического рассмотрения мудрости. Однако у Бёме «понятие» *Мудрости Бога* содержит больше, чем только «Сына»; ибо «Мудрость Бога» есть отражение и соединение *всего Троичного Процесса* и означает своеобразное *объективирование Бога* (конечно, «объективирование» для Него Самого или «пред Ним Самим»). Отношение Мудрости в троичном раскрытии Баадер выразил с помощью образа периферии окружности по отношению к заключенному в ней треугольнику. – *Baader, Franz von.* Sämtliche Schriften in 13 Bände. Leipzig, 1854–1856. Bd. XIII, S 249.

[2] *О выборе милости,* или *О воле Божьей над людьми, 1623.* Глава II. *О Праистоке вечноизрекаемого Слова Божия, и об Откровении божественной Силы, как о Природе и Свойстве,* § 8 // *Jakob Böhme.* De Electione Gratiae, oder Von der Gnadenwahl, oder dem Willen Gottes über die Menschen, 1623. Cap. II, § 8.

сти, в сочинении «О вочеловечении Иисуса Христа» (1620) он говорит:

«***Вечное начало в Бездне есть вечная Воля в себе самой,*** чье Прабытие (Urstand) само по себе не познает ни одно творение… однако в Духе нам все же дано познавать Ее Основание (Grund), которое Бездна создает в себе самой и в котором она пребывает».[1]

Тем не менее здесь становится очевиднее понятие «Природы» как Откровения Слова. Благодаря представлению о внутрибожественном становлении из Бездны, Бёме проследил происхождение жизни до «Сердца» самого Бога: из воли к основе (Grund), которая существенно необходимо возникает в Бездне (Безосновном), возникло всякое *движение*. Но, вопреки становящейся связи, этим было достигнуто обособление от Бога также и «мира» (необходимое для представления о «возвышенном» Боге). Вместе с раскрытием Бога, Который несет в себе первоначало всякого движения, Бёме приступает к разрешению проблемы природы, рассматривая и выводя ход развития внутрибожественного откровения вовне. В Слове, в Мудрости является на свет самосознающая себя Воля Бога как *«Самость Бездны» (Selbheit des Ungrundes).*

Все эти переходные понятия, с одной стороны, относятся к Богу, к Бездне, как Его Слово, Его Мудрость, соединение Его внутрибожественного откровения, а с другой стороны, они выступают как исходный («источный») пункт многообразия, потенциально содержащегося в Бездне. Из простого «желания», из воли возникает реальное развитие к конечному: Ничто жаждет Нечто, благодаря чему в особенной форме раскрывается необособленное внутреннее Единство, которое еще пребывает в Слове. Противоречие противоположных первоначальных «понятий», выраженное в положении «Ничто требует Нечто», Бёме пытается переместить в саму наличную действительность. Отсюда в качестве противоположного уже требуется не только «понятие», но и противодействующая *«живая сила»*. Иными словами, живая органическая логи-

[1] *О вочеловечении Иисуса Христа, 1620.* II часть. Глава II. *Истинные высокочтимые Врата святой Тройственности, Око (вечного) сияния жизни. О Божестве вне природы,* § 1// Срвн.: De incarnatione verbi, 1620. Уфа, изд. ARC, 2014. С. 229.

ка Бёме не довольствуется формализмом абстрактно-логического «понятия», но требует понятия *спекулятивного*, или *Идеи,* как выразил позже это же самое отношение Хегель. И поскольку Natura соприкасается в определенной точке с самим Богом, Бёме видит такую живую противоположную (и однако, также «божественную») «силу» в *Природе*.

«Силы Слова суть Бог, а Scientz, или магнетическое влечение (Ziehen), есть начало природы (Anfang der Natur)».[1]

Это «Scientz» берет свое начало в творящей Воле Божьей, и таким образом становится «началом Природы»:

«Когда дорогой Моисей описывает Сотворение мира, он говорит: „И сказал Бог: *Да будет!* (Быт I, 3), и стало так". И потом он говорит: „*В начале Бог создал Небо и Землю*» (Быт I, 1); также в *Ев. от Иоанна* (I, 1–2) стоит следующее: „*Бог создал все вещи из Своего Слова*". В этих высказываниях заключено глубокое основание и смысл, ибо от вечности не было ничего, кроме одного только Бога в Его Тройственности в Его Мудрости, как сообщалось ранее, и в этой Мудрости пребывало *Scientz,* т.е. Речение, Выдыхание из Себя, Постижение, Формирование и Введение в качества (Eigenschaften). „*Постижение*" (Fassen) есть ***Schuf***,[2] и *Scientz* , т.е. *Вожделение (Begierde)*, есть начало (Anfang) из Температуры[3] к Различенности (Unterschiedlichkeit); ибо основа (Grund) целиком заключается в сказанном в Св. Писании о том, что „Бог творил *через Слово*". Слово остается в Боге и исходит от Него *посредством Scientz*, т.е. через Желание, в разделение (Teilung), которое надо понимать так: *Scientz* вечно пребывает в Слове, ибо оно возникает в Воле, в Слове – как Бог, а в Разделении, т.е. в Постижении, – как Начало Природы».[4]

Это начало природы выражается также в семи видах природы (species naturae):

---

[1] *О выборе милости, 1623.* Глава II. *О Праистоке вечноизрекаемого Слова Божия, и об Откровении божественной Силы, как о Природе и Свойстве,* § 14.

[2] «*Сотворил*» *(нем.).*

[3] ***Temperatur*** здесь означает собственно не «температуру» в обычном смысле внешнего измерения вещи в абстрактных единицах-«градусах», но ***гармоничное Единство в Боге-Творце***.

[4] *О выборе милости, 1623.* Гл. III. *О введении огненного Scientz в образ природы и Существа; как Scientz вводит себя в огонь, что это такое, и как возникает множественность,* § 1–2.

«***Первый Вид Природы*** *(Species Naturae)* есть *Терпкое (Herbe),* т.е. схватывание [или постижение] самого себя; его формы, которые возникают в этом его внутреннем [само]постижении, суть следующие:

1) Во-первых, *Тьма,* ибо хватание (Fassung) затеняет свободную волю в Scientz. 2) Во-вторых, *Твердость*, ибо притянутое твердо и грубо. 3) В-третьих, *Острота*. 4) В-четвертых, *Холодное,* т.е. хладно-огненное качество. 5) В-пятых, всякая Существенность (Wesenheit), или постижимость (Begreiflichkeit), которая в Mysterio зовется словом *Sal (соль),* т.е. *духовная Острота*, *Пра-Бытие* (или *Пра-Исток, Urstand*) *Божьего Гнева*, а также *Пра-Исток Царства Радости*.

Второй Вид Природы *(Species Naturae)* **в Scientz** есть *Жало Восприятия,* т.е. само это притяжение, от которого происходит чувство и восприимчивость.

Третий Вид Природы в Scientz есть Страх, который возникает в *Противоречивости, Терпкости и жалящей Горечи*…

Четвертый Вид Природы в Scientz из Единой Воли есть *Возжение Огня*, в котором разделяются Свет и Тьма, каждый по своему Principium...

Пятый Вид Природы в Scientz есть истинный *Огонь Любви*, который отделяется в Свете из болезненного Огня, и под ним понимается божественная Любовь в Существе…

Шестой Вид Природы в Scientz есть *Речение в божественной Силе*, т.е. *божественные Уста, Звучание Сил,* когда Святой Дух в постижении Любви откровенно исходит из внутрипостижимой Силы, что нам следует понимать как Образ Божий в человеке – в его Речи…

Седьмой Вид Природы в Scientz есть в божественной Силе внутрипостигнутое (ingefaßte) Существо всех Сил, когда Звучание (Schall), как изреченное Слово, в Scientz охватывается в Существо, т.е. в такое Существо, в котором Звучание постигает себя в ясной Внятности…»[1].

Таким образом, из противоположной «игры» двух противостоящих воль в Боге Бёме выводит единую реальную Субстанцию. Отсюда возникает вывод, который, в качестве принципа, пронизывает всю его философию: если желание обнаруживает противодействующую силу, то из противоположных притяжения и отталкивания, «схватывания» (Ergreifen) и «утекания» (Fliehen) должно возникнуть нечто «телесное». Благодаря *уплотнению* (или концентрации, Compaction) же-

[1] *О выборе милости, 1623.* Глава III. *О введении огненного Scientz в образ природы и Существа*, § 3–37.

лание становится «толще» и «полнее». Бездонная Воля в своем вожделении основы в самой себе наполняется и укрепляется, хотя все еще есть лишь «Ничто».

«Божественное *„Да будет!“* есть желание вечной Природы, которое означает *Fiat („Да будет“)* сил, постигнутое как объединение (Compaction) свойств».[1]

Уже в «Авроре» чувствуется порождение новой субстанции из двух противоположных внутрибожественных сил, во всяком случае, можно говорить о первой попытке Бёме найти исход из двух первоначально по видимости рядоположенных и независимых друг от друга параллельных начал к само-различенной субстанции-субъекту как к одухотворенному органически-целостному Единству.

«Теперь спрашивается: каким же образом из неосязаемой материи произошел осязаемый Сын? У тебя есть подобие тому, как земля и камни возникли из неосязаемости. Смотри: глубина между небом и землею также неосязаема; однако качества стихий порождают в ней в разные времена живую и осязаемую плоть, как то: саранчу, мух и червей».[2]

Этот результат Бёме называет *Mysterium Magnum (Великим Таинством), Centrum Naturae (Центром природы),* желая выразить искомую Пра-Субстанцию идеального мира, который, конечно же, обладает уже известной субстанциальностью, относясь к слову как тело к душе, но еще не охватывает грубой материи.

«Таков ныне внешний видимый мир, со звездами и элементами; однако это не следует понимать, будто он прежде в духовном Существе был отличным. Он просто пребывал прежде как *Великое Таинство (Mysterium Magnum)*, в котором все вещи пребывают *в борющейся Игре Любви,* в Мудрости, в духовной форме в Scientz[3] Огня и Света; – не в сотворенных духах, но в Scientz такого Моделирования (Inmodelung),

[1] *О выборе милости, 1623.* Глава IV. *О Праистоке Творения,* § 13.

[2] *Aurora, 1612.* Глава XVII. *О жалостном и бедственном состоянии поврежденной природы, и о происхождении четырех стихий, на место святого правления Божия,* § 11–12 // М., 1914. С. 246.

[3] В *Scientz* – т.е. в *форме «втягивающего желания»,* соответствующего «терпкому» притягивающему качеству.

в котором Мудрость таким образом играет сама с собой. Это Моделирование единая Воля схватила[1] в Слове и дала Scientz свободно выйти из единой Воли, так что каждая сила отныне выводит для себя решение в своей собственной воле, в освобожденном Scientz, в форме согласно своему свойству».[2]

* * *

В известном смысле можно утверждать, что именно Бёме (прежде Канта) сделал первую попытку так называемого «построения» (или «моделирования», Inmodelung) материи «и тем самым положил начало понятию материи, и этой попыткой возродил понятие *философии природы*».[3] Только, в отличие от Канта, в этом построении Бёме как раз *не* рассматривал «определения *сил притяжения и отталкивания,* принадлежащие области рефлексии, как *независимые друг от друга*» и не предполагал также материю как нечто «*готовое*» и «*данное*» до проявления этих сил. Как мы видим, Бёме, напротив, пытался показать: *как материя из них вытекает?*

b. Творение и космогония. Процесс Творения, в соответствии с бёмевским пониманием Бога, не завершен вместе с библейским сотворением мира:

«И вот я нахожу, что рождение природы пребывает и до сего дня и рождается так же, как оно взяло впервые начало свое; и все, что ни восходит в сем мире, будь то люди, звери, деревья, зелень, трава, руда или что бы то ни было, – все восходит в том же качестве и образе; и

---

[1] Или *постигла (hat gefasset*) в Слове.

[2] *О выборе милости,* или *О воле Божьей над людьми, 1623.* Глава IV. *О Праистоке Творения,* § 14. – Можно сравнить с предыдущим определением «*Великого Таинства*» (*Mysterium Magnum*), данном Бёме во второй главе *De electione gratiae, 1623*: «И в этой самой Scientz, или во *вдыхающем желании (inziehenden Begierde)*, как еще можно выразиться об Уме, берет свое начало вечная Природа, и в Природе – Существо, понимайте под этим *духовное* Существо как *Mysterium Magnum* (Великое Таинство), т.е. откровенного Бога или, как еще можно это выразить, как божественное Откровение» (Глава II. *О Праистоке (Urstand) Божьего вечноизрекаемого Слова, и об Откровении божественной Силы, как о Природе и Свойстве,* § 21).

[3] *Философия природы, 1817* // *Гегель, Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Том 2. М., 1975. С. 65 // *Раздел I. Механика. B. Материя и движение. Конечная механика,* § 262, примечание.

всякая жизнь, будь то злая или добрая, берет свое начало так же».[1]

Здесь природа понимается как «вечная Родительница» в постоянно продолжающемся противоречивом процессе.

«В этом сражении или борении Божество слагает себя в бесконечно и неисследимо многообразные роды, виды и образования».[2]

Таким образом, природа есть не только «тело Божье», но и Его Существо (Wesen); а силы, которые действуют в природе, составляют творящее (или *творческое*) Начало (Prinzip) Бога.

В этом заключается так называемый «пантеизм» Якоба Бёме.

* * *

Уже в «Авроре» Бёме призывает верующих в букву:

«Смотри, слепой человек, я хочу показать тебе это: пойди на луг, ты увидишь там разные травы и цветы; ты увидишь горькие, терпкие, сладкие, кислые, белые, желтые, красные, синие, зеленые и всякие другие: не растут ли они все из земли? Не стоят ли друг подле друга? И не завидует ли один прекрасному облику другого? Но если бы один из них поднялся слишком высоко в своем росте и засох бы по недостатку сока, то что может для него сделать земля? Не дает ли она ему свой сок наравне с другими? И если среди них растут тернии и приходит жнец снимать жатву, то он срезает их вместе и отбрасывает их прочь, и их сжигают в огне; а различные цветы он собирает в свои житницы. Так бывает и с людьми: одни обладают различными дарованиями и способностями, и один бывает гораздо светлее в Боге, нежели другой; но пока они не засохли в духе, они не подлежат отвержению: когда же дух засохнет, то не годится ни на что, кроме как на дрова. А что турки терпкого качества и язычники – горького, то какое тебе до этого дело? Когда свет загорается в терпком и горьком качествах, то он также сияет. Ты же, родившийся в зное, где свет восходит в сладкой родниковой воде, смотри, как бы зной не спалил тебя, ведь ты можешь погасить его. Ты теперь спросишь: но разве правильно, что язычники, и иудеи, и турки упорствуют в своей слепоте? Нет, но я скажу тебе: как может видеть тот, у кого нет глаз? Что понимает бедный мирянин в том шумном смятении, какое подняли попы в своем опьянении? Он ходит в простоте и рождает в муках.

---

[1] *Aurora, 1612.* Гл. XXV, *О всем теле рождения звезд, то есть, вся астрология, или все тело сего мира,* § 46 //М., 1914. С. 377.

[2] *Aurora, 1612.* Гл. XI. *О седьмом источном духе в Божественной силе,* § 52 // М., 1914. С. 142.

Ты теперь спросишь: но разве Бог ослепил турок, иудеев и язычников? Нет; но когда Бог зажигал свет для них, они жили в похоти сердца своего и не хотели давать духу водительствовать ими, и тогда погас наружный свет. Но он не так всецело погас, чтоб не мог родиться в человеке, раз человек от Бога и живет в Боге, будь то в любви или в гневе. Если же человек томится желанием, то как ему не стать чреватым в его томлении? Если же он чреват, то может также и родить. Но так как ему не сияет наружный свет, то он не знает сына своего, которого родил; когда же свет взойдет в Последний день, то он увидит его. Вот я открою тебе тайну: настало уже время жениху узнать свою невесту; угадай же, друг, где лежит венец? К Полуночи: ибо посреди терпкого качества восходит сияние света. Но откуда приходит жених? Из средины, где зной порождает свет и шествует к Полуночи, в терпкое качество, и там восходит сияние света. Что же делают те, что обитают к Полудню? Они задремали в зное, но буря разбудит их; многие среди них ужаснутся до смерти. Что же делают те, что с Заката? Горькое качество их хочет тереться с другими, но, когда оно вкусит сладкой воды, дух его станет кротким. Что же делают те, что на Восходе? Ты от начала была безумною девою; от начала всегда предлагался тебе венец; но ты мнила себя доселе слишком прекрасной, ты живешь с другими».[1]

«Если же ты не веришь этому, то раскрой глаза свои, и подойди к дереву, и посмотри на него, и поразмысли: прежде всего ты увидишь все дерево в целом; возьми тогда нож, и надрежь дерево, и отведай на вкус, каково оно; тогда ты испытаешь сначала вкус терпкого качества, которое свяжет тебе язык; оно же сдерживает и связывает воедино и все силы дерева; затем ты испытаешь вкус горького качества, которое дает дереву движение, так что оно растет, зеленеет и выгоняет свои ветви, листву и плоды; потом ты испытаешь вкус сладкого качества, которое весьма кротко и остро, ибо от терпкого и горького получает оно остроту. Эти качества были бы темны и мертвы, если бы в них не было зноя, но лишь только наступит весна и солнце достигнет лучами своими земли и согреет ее, как дух в дереве оживает в зное и духи дерева начинают зеленеть, расти и цвести. Ибо дух восходит в зное, и все духи живут и радуются в нем, и между ними сердечная любовь. Зной рождается в сладкой воде через силу и побуждение терпкого и горького качеств, в зное же солнца они нуждаются для возжения, потому что качества в мире сем полумертвы и слишком немощны, чему виною царь Люцифер, как ты узнаешь при описании его падения и сотворения сего мира».[2]

---

[1] *Aurora, 1612.* Гл. XI. *О седьмом источном духе в Божественной силе,* § 37–44 // М., 1914. С. 138–139.

[2] *Aurora, 1612.* Гл. IX. *О блаженной, приветной и милосердной любви Божией,* § 32–33 // М., 1914. С. 112.

И уже совершенно «пантеистично» он говорит в «*Описании трех Начал Божественного Существа», 1619* (как, впрочем, и в следующем сочинении «*О тройственной жизни человека», 1620*):

«Ты не найдешь никакой книги, в которой ты смог бы исследовать и найти божественной мудрости больше, чем если ты пойдешь на цветущий луг, на котором ты увидишь, учуешь и ощутишь чудесную силу Божью, настолько она подобна этому лугу!».[1]

* * *

Таким образом, чувственно воспринимаемая природа, составляющая *третье* из трех основных Начал (Prinzipien), есть реализация *второго* Начала, *божественной силы*; и сам Бог-Отец, как первое Начало, открывается *в природе*. Образ природы у Бёме – это *восприятие творения*, и в этой воспринимающей природе он ищет Творца. Для этого поиска человек нуждается в *божественном Свете*, т.е. в *изначальном божественном качестве.* Поэтому в *Mysterium magnum, 1623* он говорит, что для того, чтобы как следует рассмотреть творение, не нужно ничего, кроме «*Божьего Света*»:

«Если мы хотим поистине рассмотреть Творение, то для этого нам не нужно ничего, кроме ***божественного Света и Созерцания***. Творение вполне доступно исследовать, и совсем легко душе *просвещенной*!».[2]

Почти то же самое Бёме говорил о Познании Творения еще прежде в своей *Aurora, 1612*:

«По собственным силам моим я такой же слепой человек, как и всякий другой, и ничего не могу; но ***в Духе Божием мой врожденный дух прозревает сквозь все***; однако не пребывающим образом, но, ***когда дух любви Божией проницает мой дух, душевное рождение и Божество бывают единым существом, единым постижением и светом***. Не я один таков, но все люди таковы, будь они христиане, иудеи, турки или язычники; в ком есть любовь и кротость, в том есть и свет Божий. Или ты скажешь, что нет? И турки, и иудеи, и язычники не живут ли в том

[1] *De tribus principiis,* или *Описание трех Начал Божественного Существа, 1619.* Глава VIII. *О создании тварений и всхождении всех растений: как о звездах и стихиях, так и о происхождении существ сего мира,* § 12 // *Jakob Böhme.* Beschreibung der drey Principien Göttliches Wesens, 1619. Cap. VIII, *§ 12.*

[2] *Великое Таинство, 1623.* Глава X. *О постижении Неба и внешнего мира,* § 32 // *Jakob Böhme.* Mysterium magnum, 1623. Cap. X, § 32.

же самом теле, в котором живешь и ты, и пользуются силою того же тела, которою пользуешься и ты, и обладают также тою же плотью, как и ты, и твой Бог есть также и их Бог. Ты скажешь тогда: но они Его не знают и не почитают. Да, милый человек, хвались, ты попал в точку, ты знаешь Его, пожалуй, лучше других. Смотри же, слепой человек: где в кротости восходит любовь, там восходит сердце Божие; ибо сердце Божие рождается в кроткой воде возженного света, будь то в человеке или вне человека, оно повсюду рождается в средоточии, посредине между самым внешним и самым внутренним рождением. И на что ты ни взглянешь, везде Бог: постижимость же в сем мире состоит в гневе, ее возжег диавол; и в сокровенном ядре посреди гнева рождается свет, или сердце Божие, непостижимое для гнева; и они остаются каждый на своем престоле. Говоря так, я вовсе не хвалю неверие иудеев, турок и язычников, и ярость, и злобу их на христиан: нет, все это лишь сети диавола, который направляет этих людей на гордость, жадность, зависть и гнев, чтобы разжечь в них адский огонь; и я не могу сказать, чтобы эти четыре сына диавола не правили также и в христианстве, и даже в каждом человеке. Теперь ты скажешь: в чем же тогда разница между христианами, иудеями, турками и язычниками? Здесь дух распахивает и ворота, и двери: если ты не хочешь видеть, оставайся слеп. Во-первых, та разница, которую Бог установил всегда и повсюду: имеющие познание того, что есть Бог и как они должны Ему служить, могут знанием своим пробиться сквозь гнев в любовь Божию и победить диавола; если же они этого не делают, то они нисколько не лучше тех, которые этого не знают. Если же кто-нибудь, не зная пути, пробивается сквозь гнев в любовь, то он равен тому, кто проник с помощью своего знания; те же, что упорствуют в гневе и еще более разжигают его в себе, также все равны друг другу, будь они христиане, иудеи, турки или язычники (Рим II, 11-29). Или чем, мнится тебе, можно служить Богу? Не хочешь ли ты лицемерить с ним и приукрасить свое рождение? Я же полагаю, что ты – прекрасный ангел: у кого есть в сердце любовь, и кто проводит милосердную и кроткую жизнь, и сражается со злобою, и пробивается сквозь гнев Божий в свет, тот живет с Богом и единый дух с Богом. Ибо Бог не нуждается ни в каком ином суждении, только в том, чтобы творение Его, которое в теле Его, не отделялось от Него, но было свято, как свят Он. Ради этого Бог дал закон иудеям, чтобы они усердно предались кроткой святости и любви и весь мир имел бы для себя зеркало в них; но когда они впали в гордость, и вместо любви стали хвалиться своим рождением, и закон любви превратили в остроту гнева, тогда Бог сдвинул их светильник и обратился к язычникам. Во-вторых, разница между христианами, иудеями, турками и язычниками заключается в том, что христиане знают древо жизни, которое есть Христос, князь нашего неба и сего мира, правящий во всех рождениях, как царь, в Боге-Отце своем, и люди суть Его члены. И вот христиане знают, как они могут силою этого дерева пробиться из своей смерти,

через Его смерть, к Нему в Его жизнь, и господствовать, и жить с Ним; и этим своим проницанием, новым рождением своим из сего мертвого тела могут они тогда пребывать у Него на небе. И хотя мертвое тело находится посреди ада у всех диаволов, однако новый человек господствует вместе с Богом на небе; и древо жизни для них – крепкие врата, через которые они входят в жизнь. Ты найдешь это на своем месте подробнее. Теперь заметь: Моисей пишет, что Бог сказал: да будут светила на тверди небесной, которые бы светили на землю, и отделяли день от ночи, и творили годы и времена и т.д. Это описание показывает, что первый автор не знал, что такое звезды, хотя и постигал истинного Бога; но он брал Божество в сердце Его и смотрел на сердце, что есть сердце и ядро сего творения; и дух оставил сокрытым от него звездное и самое внешнее мертвое рождение и направлял его только к вере, к сердцу Божества. Что и есть самое главное, самое необходимое для человека: ибо, овладев истинною верою, он проникает сквозь гнев Божий через смерть в жизнь и господствует с Богом. Но так как ныне, в конце сего времени, люди сильнее вожделеют по корню этого дерева и природа указывает этим, что близко время обнажения дерева, то дух хочет показать им этот корень и Божество – совершенно открыться: и это есть Утренняя заря и наступление великого дня Божия, когда будет возвращено и снова взойдет то, что родилось из смерти, в возрождение жизни».[1]

* * *

Таким образом, *Познание* природы для Бёме не имеет ничего общего с научно-эмпирическим «исследованием природы». Так называемый «научный эмпиризм (или *материализм*)» вообще не дает удовлетворительного ответа на философскую постановку вопроса *о сущности мира явлений*. Знание о Природе для Бёме означает *Бого-Познание,* поскольку именно изначально предполагаемое *Бого-Познание* только и выражает стремление достичь *Сущности мира*, чтобы воспринять божественный «*Свет Природы*». Поэтому Познание Природы начинается для Бёме лишь вместе с осознанием *осуществления в Природе божественной Воли.*

«Смотри: когда Бог сказал: „*Да будет свет*", то в силах природы, или в семи духах Божиих, взошел свет; и тогда небесная твердь, состоящая в слове, в сердце воды, была заключена между звездным и самым

[1] *Aurora, 1612.* Глава XXII. *О рождении звезд и творении четвертого дня,* § 51–69 // М., 1914. С. 332–335.

внешним рождением, вместе со словом и сердцем воды; и звездное рождение есть место раздела и находится наполовину в гневе. Ибо из этой половины гнева непрестанно рождается ныне мертвое рождение, а из другой половины, достигающей самою внутреннею своею степенью до самого внутреннего сердца и света Божия, непрестанно через смерть рождается жизнь; и однако, звездное рождение не два, а единое тело. Когда же в два дня завершено было сотворение неба и земли и в сердце воды создано было небо для раздела между светом Божиим и гневом Божиим, тогда на третий день снова взошли через испуг молнии огня (взошедшей в сердце воды и проникшей сквозь смерть, непостижимо для смерти) всевозможные образы, как это было до времени возженного гнева. Но так как вода, которая есть дух звездной жизни, состояла также в гневе и в смерти, то каждое тело сложилось сообразно тому, каково было рождение на жизнь и подвижность».[1]

В этом процессе познания человеческая воля приближается к божественной.

«Христос говорит: „*Ищите сперва Царствия Божия, и все остальное приложится вам*". Все находится *в воле*, ибо воля порождает *желание*, а желание уже обретает, хотя само есть ничто. Нет, желание, конечно, есть, но *что́* оно есть от нас, людей, скрыто. Если человек на кресте доходит до Камня, то он *обретает там, где*, согласно разуму, „*ничего нет*"; ибо что не было сотворено от вечности, того нет и до сих пор, и о том мы не знаем; мы знаем только о том, что́ *есть*, или когда-то *было*, хотя и не явно для нас, людей, но *из Бога в вечной Его Премудрости*. Поэтому, хотя мы говорим о *двух* царствах, т.е. о Царстве *Божием* и о царстве *мира сего* так, словно видели их телесным зрением, вы этому не удивляетесь, ибо если Бог открывает Себя в человеке, то Он пребывает *в обоих* царствах и видит *двойным (doppelten) зрением.* Несмотря ни на что, путь этот не слишком труден, если только разум не ищет его во внешнем. *Все зависит от воли*, ибо внешняя воля должна войти во внутреннюю, т.е. она должна отвергнуть саму себя, как бы *умереть* для внешнего, и не жить там, хотя реально она продолжает пребывать там, подобно тому, как Бог живет и пребывает во внешнем, но внешнее в Нем мертво и не в силах объять Его. Так и ты, человек: своей *душой* ты пребываешь во внутреннем, но *воля* души твоей обратилась со времен Адама во внешнее. Поэтому если хочешь созерцать Бога и вечность, то *обратись своей волей во внутреннее, и тогда ты будешь как Сам Бог!* Ибо в самом деле ты был сотворен таким образом, что по внутренней воле ты живешь *для Бога* и *в Боге*, а по внешней – *в сем мире*, и, будучи

[1] *Aurora, 1612.* Глава XXII. *О рождении звезд и творении четвертого дня,* § 70–73.

образом и *подобием Бога*, обладаешь *обоими царствами* и исследуешь всякую вещь, раскрывая сокровенное и вновь обретая ее *в вечности*, и видишь образ, данный ей при рождении. Внутреннему человеку, в воле Божией, гораздо легче познавать *основание* творения мира сего, нежели внешнему – *видимое творение*: внешний менее познает то, что́ он видит глазами, осязает руками, слышит ушами, обоняет носом и вкушает устами, нежели внутренний – *основание* и *происхождение* внешнего мира. Внутренний, хотя и видит творение в его основании, но во внешнем он словно умер, хотя продолжает существовать: ибо во внешнем живет он *для Бога*, ради чудотворения Его, дабы Бог открывал и осуществлял то, что́ сокровенно в видимом мире. Итак, мы еще раз утверждаем: *вечное состоит в воле, воля порождает желание, а в желании пребывает форма воли*, – так было до создания этого мира: когда же Бог подвиг Себя в воле Своей, Он сотворил желание, дабы оно пребывало в существе, ибо без желания мы не можем познать ничего. Итак, *желание* (Begehren) есть нечто иное, нежели *воля* (Willen), ибо воля пребывает помимо плоти, а желание стремится что-нибудь воплотить. Так из вечного Ничто, где была одна лишь *воля,* возникло то́, *что́ есть* ныне и чего прежде не было. Воля была *Девой без образа*, хотя форма образа уже была в воле; и эту форму усмотрел дух и воплотил ее в том виде, в котором мы познаем образы этого мира. Форма сподвигла *дух изречь чудеса* в видимом образе, – такова *матрица родительницы и дух мира сего*, ибо дух не мог изречь ничего, кроме *своего подобия*, поскольку ничего еще не существовало. Таким образом, мы показали вам, что́ такое *воля* на примере *творения*, ибо «творить» значит *охватывать (fassen) волей то, что́ содержится в ней по форме;* ибо когда зодчий хочет построить дом, он должен сперва в воле своей представить *модель* строения, а потом уже строить по модели воли. Так и Дух Божий представил модель подобия своего в воле своей, и сотворил эту модель так, как вы видите все сотворенное в этом мире; когда Дух посредством слова *Fiat* творил в ярости в первый день *порождение*, т.е. *воду* и *землю*, то сформировал Он в воле Своей образ *неба*, сотворенное Им во второй день. Когда Он в третий день испытал творение Свое, то повелел взойти из земли формам и образам из эссенций, т. е. деревьям, зелени и траве: то были *образы эссенций желания*. Но *образ духа* был еще сокрыт (хотя уже пребывал в бытии) вплоть до четвертого дня, т.е. дня без Солнца, когда колесо природы вращалось в желании воли».[1]

* * *

То, что Бог творит, говорит о том, что Он производит жизнь вне себя самого, что Он противопоставляет себе в относительной самостоятельности мир духов и одновременно

[1] *О тройственной жизни человека, 1620*. Гл. X. *О сотворении всех существ,* § 22–31 // СПб., 2007. С. 212–215. (Уфа, 2011. С. 176–178).

мир природы как условие и предпосылку мира духов.

Бог творит мир в совершенной свободе. Творение мира есть наслаждение Его воли. Он, так сказать, не обязан к этому, даже если творящая деятельность и совпадает с Его сущностью, которая есть любовь. Когда Бог завершил деяние пятого дня, говорит Бёме, «Земля просветилась от внутреннего и внешнего света» и образы божественной мудрости устремились друг к другу «в игре» и страстном стремлении «святой любви». Этот мир был раем, который состоял не в разделенных четырех стихиях, но в «едином Элементе». Таково было «*божественное Наслаждение*», или Рай, который воплощает Бога (как *Духа*) в чистом и ясном Пра-Элементе. Четыре стихии были в раю еще нераздельны и тождественны друг другу, – *эфироподобны*. Все там только и «*играют друг с другом*», в мире и согласии, «как дети майским днем».

Но главное – в раю каждая *отдельная* личность стремится выразить *всеобщий* Божественный Смысл. Любовь единит многообразие рая в формировании Духа. Рожденные в эфирном парящем «материале» Пра-Элемента творения переходят друг в друга в играющем танце и изменяющейся «игре цветов»; и тем не менее каждое из них остается тем же, чем оно было. Ибо из вечности, из Бога проявилась жизнь, и воля к существованию творений завершается в ней как средство для осуществления вечного всеединого Смысла. Жизнь завершается в единичном, не ведая смерти, ибо никакое противоборство не доживает до конца и «не живет» никакой воли, кроме исполнения воли Бога. Поэтому в раю жизнь «светит» совершенно без тени смерти.

Таким образом, образ мистического, т.е. мыслимого *в воображении (Imagination)*, метафизического и вместе с тем «космического» рая у Бёме соответствует состоянию «райского человека». Этот еще чистый космический мир свойственен жизни чистого человека, в этом мире Пра-Человек имеет есть «Царство вечной Радости». Напротив, *падший человек*, как и падший *ангел*, лишен этого Царства. Поэтому, согласно Бёме, Божие намерение в сотворении Человека состояло в том, что Он хотел сотворить *Ангела*, каковым *изначально*

и являлся *Адам*, долженствующий порождать из себя подобные себе создания, и со временем должен был родиться их Царь – сотворенный из тела человека – и обладать новорожденным Царством этих творений, «вместо испорченного и изгнанного Люцифера».

«*И* мы даем вам глубоко познать тяжкое падение *Люцифера*, который вернул волю свою в матрицу огня в центре, отвратившись от воли вечного разума, направленной только к сердцу Божиему. В корне тинктуры, т. е. в матрице огня, он возжелал господствовать над сердцем Божиим. Так как суровая мощь огня полюбилась ему более, нежели кротость в тихом блаженстве, то он был низринут назад в темную матрицу, в скорбный ум и в погружение смерти. Дабы насытить высоковопрошающий ум и удовлетворить его любопытство на вопрос: „***Что́ же подвигло к этому Люцифера?***" – дадим читателю поразмыслить о матрице родительницы. Там он найдет все виды, которые можно исследовать во всей природе. Тогда он найдет *Терпкое*, *Яростное*, *Горькое*, *Темное*, *Кислое*, *Колючее*, *Завистливое*: все это пребывало в центре родительницы в темной терпкости прежде возжжения света. Когда же Бог имел волю в Fiat и хотел творить духов, то это было так, словно Бог сказал родительнице третьего начала сего мира: „Д*а произойдут всякие звери, птицы, рыбы и гады, каждое по роду своему*" (Быт I, 24). Разумей: *по роду каждой эссенции* есть тело, а также существо в теле, которое есть дух его. Точно так же с высокими духами: из вечной матрицы из всех эссенций произошли *духи* (коих в нашем рассуждении можно назвать „бесчисленными"). Подобно тому, как мы представили вам *семь видов центра вечной природы*, где каждый вид есть *особый источник* природы, так из каждого вида, или из каждого источника, возникли *духи* по различным эссенциям и свойствам, каждый по своему *роду*. Верховное княжеское правление исходит от главного Источника, который и есть причина многообразия, подобно тому, как ум есть причина мыслей. Добавим к сказанному, чтобы вы серьезно поразмыслили и рассмотрели *матрицу*. Тогда вы скоро узнаете принятую волю Люцифера – *что́* она такое в своем истоке и *как* творение имагинировало (передало образ, во-образило) в матрицу и там задержалось, хотя Бог и сотворил всех духов на свет. Ибо тинктура дружественной радости светилась из всех духов, и сердце Божие сияло пред ними. В нем должны они были во-ображать (imaginiren), а в Слове Господнем – почерпнуть свою волю и силу. Но поскольку духи увидели, что Слово Господне было в центре, как второе рождение из центра, а они были рождены из эссенций великого источника, из природы *вечности*, то презрели они смирение, из которого родится любовь и свет, и возжелали в источнике огня в суровой мощи господствовать над смирением, ибо господствовать возжелала матрица огня. Мы не можем иначе познать, *как* был со-

творен Люцифер в четвертом виде матрицы; ибо гнев и любовь там противостоят друг другу, и в споре и противостоянии свет побеждает и пленяет тьму».[1]

* * *

Вечный Бог в Троице из самого себя сотворил все вещи посредством своего вечного Слова. Бёме порицает представление о «Творении из ничего» в обычном значении этого выражения. Напротив, он утверждает Творение в другом смысле, творение этого мира Богом не из «чуждой материи», не из чужого Богу источника, но *из Его собственного.* Испокон веков Бог лелеял в себе самом средство к своему творению. Он породил мир из вечной природы, в которой имеется бесчисленное множество (полнота) сил, и из вечной мудрости, в которой налицо бесчисленное множество мыслей. До сотворения мира Он видел его в отражении, как в зеркале, видя в вечности идеи как ангелов, так и душ, но не как творения, не в тварной действительности, но видя в этом зеркале людей, «как тени». Поскольку эмпирическое наблюдение видимых явлений природы не утоляет жажды познания Бёме, которое направлено на Абсолютное и Существенное, он использует фи-

[1] *О тройственной жизни человека, 1620.* Гл. IV. *О седьмом виде природы, бытии, или телесности. Также о трех Лицах в Божестве.* § 33–41 // *Якоб Бёме.* О тройственной жизни человека. СПб., 2007. С. 78–80. (Уфа, 2011. С. 66–67).

См. также: Aurora, 1612: Гл. IV. *О сотворении святых ангелов.* Гл. V. *О телесном составе, существе и собственности ангела.* Гл. VI. *Каким образом ангел и человек суть подобие и образ Бога.* Гл. VII. *Об области, месте, обитании, а также о правлении ангелов, как оно было в начале по сотворении и как стало таким, как оно есть.* Гл. VIII. *О целом теле ангельского царства. Великая тайна.* Гл. XII. *О рождении и пришествии святых ангелов, а равно и об их правлении, строе и небесной радостной жизни.* Гл. XIII. *Об ужасающем, жалостном и бедственном падении царства Люцифера.* Гл. XIV. *Как Люцифер, прекраснейший ангел на небе, стал самым мерзостным диаволом. Дом рва смертного.* Гл. XV. *О третьем виде, или образе, греховного начала в Люцифере.* Гл. XVI. *О седьмом виде, или образе, начала греха в Люцифере и его ангелах.*

О тройственной жизни человека, 1620. Гл. V. О дорогой и высокоблагородной Деве Премудрости Божией и об ангельском мире. Гл. VI. Другие Врата мира, а также Рая. Гл. IX. О тройственной жизни, о стремлении и о совершенном правлении человека в сем мире.

Mysterium magnum, 1623: Гл. IX. *О падении Люцифера, вместе с его легионами;* Гл. XXIII. *Как Бог вновь воззвал к Адаме и его Еве, когда они вошли в грех и суету, пробудив Ens в Змие, и возложил на него тягостное бремя мира сего.*

лософское разделение на материальную и идеальную природы. Он разделяет «чувственную», «четырехэлементную» (или «материальную») и «вечную» природы. «Материальную» он полагает как «подобие» деяния Бога. Напротив, вечная природа есть совокупность действующих сил. При этом «материальная» и «идеальная» природы образуют различенное в себе «живое» единство:

«Нет ни одной вещи в природе, которая была бы сотворена или рождена; в явлении лишь внешне открывается внутренняя форма вещей, ибо Внутреннее постоянно стремится к откровению, как мы познаем это в силе *и* образе этого мира, и как единое Существо со своим порождением открылось в желании в своем подобии, и как оно открывается в столь многих видах и формах, как мы видим в звездах и элементах, как и в творениях, а также в цветах и травах».[1]

Бёме непрестанно подчеркивает относительный характер воспринимающей материальной природы как некоей притчи и подобия идеальной Натуры. С другой стороны, он пытается «объективно» данную в чувствах «природу» истолковать в ее целокупности как видимое «тело Божье».

Постигая природу не как однажды сотворенное состояние материи, но как «вечную Родительницу», которая производит свои творения в борьбе, в борении элементов и качеств, его образ природы обретает более динамичное измерение.

«Если бы в природе не было смешения, то в ней пребывал бы тогда вечный покой; и тогда она не была бы открыта. Природа становится открытой в борьбе (Streit)».[2]

«Мы понимаем, что вне природы пребывает вечная тишина и покой, т.е. Ничто; и мы понимаем, что в вечном Ничто возникает вечная Воля произвести Нечто, дабы Воле себя найти, почувствовать и узреть; ибо в Ничто Воля не открыта для себя самой».[3]

Уже в «Авроре» Бёме говорил о природе, как о «терпком,

---

[1] *De Signatura Rerum, 1622.* Cap. I. *О том, что все, что говорится без познания и сигнатуры о Боге, немо и безрассудно; и о том, что сигнатура о Существе всех существ находится в человеческой душе,* § 15.

[2] Там же. Cap. II. *О противоречивости и борьбе в Существе всех существ,* § 4.

[3] Там же, § 7.

горьком, огненном, трескучем и жгучем терзании и бушевании»:

«Но когда прекращается могущество этого духа, то и зажженный огонь не может больше служить колдуну. Ибо огонь гнева в природе не есть в настоящее время собственный дом могущества дьявола, так как в средоточии огня скрыто пребывает любовь, и Люцифер со своими ангелами лежит в плену во внешнем огне гнева до суда Божия, когда он получит огонь гнева, отлученный от любви, в вечную баню себе и, несомненно, намоет им голову своим колдунам… этот душевный дух был связан с Божеством в природе и не мог качествовать совместно с ним как нечто единое: и вот он устремился из диавольских тел в природу Божию, как убийца и вор, желающий все умертвить, и разорить, и подчинить своей власти, и зажечь все семь духов в природе; и не было тогда ничего, кроме ***терпкого, горького, огненного, трескучего и жгучего терзания и бушевания…*** Огонь гнева Божия в природе не достигает самого сердечного ядра, которое есть сын Божий, и еще того менее достигает в сокровенную святыню духа; но лишь в рождение шести источных духов, в то место, где рождается седьмой. Ибо в этом месте, или в этом рождении, господин Люцифер стал тварью, и господство его не простиралось глубже: но если бы он пребыл в любви, то его душевный дух достигал бы средоточия сердца Божия, ибо любовь проницает все Божество. Но когда его любовь погасла, душевный дух не мог больше проникнуть в сердце Божие, и попытка его была тщетной; но он неистовствовал и бушевал в природе, то есть в седьмом неточном духе Божием. Но так как сила всех семи духов заключалась в нем, то и все семь заражены были гневом, но лишь во внешнем и постижимом качествовании. Ибо диавол не мог коснуться сердца и самого внутреннего рождения источных духов, ибо слава его в семи духах умерла уже в первой молнии возжения и была тотчас же удержана в плену в первом исхождении душевного духа. В тот час царь Люцифер сам приготовил себе вечный ад и погибель: он находится теперь в самом внешнем круге природы Божией, или в самом внешнем рождении сего мира. Когда же природа так ужасно зажглась, то дом радости превратился в дом скорби, ибо терпкое качество было зажжено в своем собственном доме; оно стало теперь существом совсем жестким, холодным и мрачным, подобно холодной и жестокой зиме; и оно стянуло воедино салиттер и иссушило его, так что он стал совсем грубым, холодным и острым, как камни; в нем же был пленен и стянут воедино зной и обращен в существо жесткое, холодное и мрачное. Когда это произошло, то погас и свет в природе, в самом внешнем рождении, и все стало совсем мрачным и поврежденным; вода сделалась совсем холодною и густою и стала держаться по ущельям: вот происхождение стихийной воды на земле».[1]

[1] *Aurora, 1612.* Глава XVI. *О седьмом виде или образе начала греха в Люцифере и его ангелах,* § 54, 58, 60–66. // М., 1914. С. 235 и сл.

В своей вечной мудрости Бог имеет форму для сотворенного мира; в своей вечной природе Бог имеет материю (или «материал») этого мира, не так, чтобы материя была в самом Боге, но энергическую потенцию, которая есть *источник* материи.

«Но ты не должен думать, что оттого вся природа, или место сего мира, стала одним только горьким гневом Божиим; нет, но вот смысл этого: гнев не постигает самого внутреннего рождения в природе, ибо любовь Божия еще пребывает во всем месте сего мира в средоточии сокрыто; таким образом, и дом, к которому принадлежит господин Люцифер, еще не совсем отлучен; но во всех вещах сего мира любовь и гнев еще находятся вместе, и непрестанно борются и сражаются друг с другом».[1]

Мы можем также сказать, что, согласно учению Бёме, мир создан из семи видов природы, которые конструируют свою славу и сами образуют опосредование идеи и природы.

«И этот мир со всем существующим, включая и самого человека, сотворен из вечной природы (разумей – из семи духов вечной природы) как некое порождение».[2]

В известном смысле сотворенный мир, вместе со звездами и элементами, с людьми и духами, представлен в Боге, хотя и не в осязательной форме. Он был, как выражается Бёме, лишь «эссенциально» (по своей основной сущности) в Боге, но не «телесно». Вся Вселенная пребывала в вечной мудрости, подобно поглощенной в себе самой «любовной игре», и мудрость играла сама с собой в божественной силе. Но когда воля Божия постигает себя в Слове и изрекает вечное *Fiat!* (или *Становление* от самого Творца), тогда возникает то, что существовало в Боге, сокрытое и свернутое в Единстве, теперь выступает в обособлении («оторванности»), частями и расчлененно. Что было непознаваемо в Божьей внутренней жизни, теперь выступает в явлении как *творения*, которые следу-

[1] *Aurora, 1612.* Глава XVIII. *О сотворении неба и земли, и первого дня,* § 34 // М., 1914. С. 256.

[2] *О тройственной жизни человека, 1620.* Гл. III, § 40 // СПб., 2007. С. 57. (Уфа, 2011. С. 48).

ют одно за другим и друг вне друга. Их жизнь движется в «друг-за-другом» и в «друг-вне-друга», т.е. в формах пространства и времени, в то время как в Боге все пребывает в настоящем «здесь и теперь», когда нет ни «близко», ни «далеко» и когда «начало», «середина» и «конец» соединены в круговороте Вечности.

Лишь в сотворенном мире распадаются начало, середина и конец и начинают искать своего соединения. Таким образом, здесь совершенно новая экзистенциальная форма: не только семь видов природы, но и сам *триединый Бог*, Отец, Сын и Святой Дух являются здесь в обособлении и раздельно. Ибо Бог является в различные времена Откровения.

Полярность «внутренней» и «внешней», «вечной» и «материальной» природы, духовного и материального Творения ставило под сомнение историю Творения в Библии. Отчасти из-за этого Бёме постоянно боролся с проблемой согласия своей картины природы и мира с библейским преданием. Эта постановка вопроса пересекается у него с дальнейшей проблематикой, именно:

– Каким образом духовный мир обрел материальную форму?

– Каким образом чувственно воспринимаемый мир и природа приходят в постоянно враждующее движение, происходящее из противоположности?

* * *

История творения в Библии предлагала Бёме два пути решения проблемы: во-первых, первоначальный акт творения Божья, деление света и тьмы, и, во-вторых, выступление дьявола после совершённого Творения.

Бёме вынужден был искать прибежища в мифе: между первым духовным творением и материализацией он полагает возвышение Люцифера, «короля ангелов», а также его проклятие и низвержение.

«Ученые и все почти писатели приложили много забот, исследований, измышлений и изысканий в природе, и высказывали также много различных мнений о том, когда и как, или *из чего* сотворены святые

ангелы; а также и о том, чем было ужасное падение великого князя Люцифера, или каким образом стал он таким злым и яростным диаволом, откуда берет начало подобный злой источник или что его к тому побудило? Хотя это основание и эта великая тайна от начала мира оставались скрыты, и человеческая плоть и кровь не может ни объять, ни постигнуть их, однако Бог, создавший мир, хочет в конце открыться, и все великие тайны станут явными, чтобы показать, что близок ныне великий день откровения и конечного суда, и ежедневно должно ожидать его, – день, когда будет вновь восстановлено утраченное из-за Адама, когда царство небес и царство диавола разлучатся в сем мире. Все это, как оно есть, хочет Бог открыть в высочайшей простоте, чему никто не сможет воспротивиться; и пусть каждый возведет очи свои ввысь, ибо приближается искупление его, а не отдастся постыдной жадности, гордости, развратной роскоши и блеску, и не мнит, что такова здесь наилучшая жизнь, меж тем как в своей дерзости сидит посреди ада и сторожит Люцифера, в чем вскоре принужден будет убедиться с великим ужасом, скорбью и вечным отчаянием, а также с позором и стыдом: как мы имеем ужасный пример того в диаволах, которые были прекраснейшими ангелами на небе, как я вскоре о том напишу и открою. Я предоставляю действовать Богу, я не могу противиться Ему».[1]

Обстоятельное описание сотворения и сущности ангелов,[2] как идея и план для сотворения человека, становится понятнее, если знать, к чему хочет подвести Бёме. Он нуждался в противоречивой «частице» (Widerpart) Бога, которая, однако, возникла бы не извне для Целого этого мира.

«Всякая сила содержится в Боге Отце и от Него исходит, как-то: свет, зной, холод, мягкое, сладкое, горькое, кислое, терпкое, звук и то, чего нельзя ни выразить, ни постичь, – все это содержится в Боге-Отце одно в другом, как единая сила, и однако все силы движутся в исхождении Его. Но в Боге силы качествуют не по тому роду и образу, как в природе, в звездах и стихиях или в тварях. Нет, ты не должен так думать; ***ибо это господин Люцифер в восстании своем сделал силы нечистой природы такими жгучими, горькими, холодными, терпкими, кислыми, мрачными и нечистыми***; в Отце же все силы легки, нежны, подобны небу и совершенно радостны: ибо все силы ликуют одна в другой, и голос их восходит от вечности и до вечности. И нет в них ничего, кроме любви, кротости, милосердия и приязни, ликующего, восходящего родника радо-

[1] *Aurora, 1612.* Глава IV. *О сотворении святых ангелов,* § 1–3 // М., 1914. С. 51–52.

[2] *Aurora, 1612.* Главы IV–VII // М., 1914. С. 51–84.

сти, куда вливаются все голоса небесного царства радости, так что никакой человек не может ни выразить того, ни с чем-либо сравнить. Но если захотят сравнить, то надо сравнивать с душою человека: когда она бывает возжена Святым Духом, то становится такою же радостной и ликующей; все силы восходят в ней и ликуют, так что восхищают животное тело и оно трепещет, – вот истинный образ Божественного качества, как бывает качество в Боге; в Боге все есть дух».[1]

Для Бёме существование царства мрака означало, что добро и зло пребывают в целом космосе в непрерывной борьбе. Поскольку же чувственная природа может и должна приводить познающего к Богу и поскольку она запятнана дьяволом, то, согласно Бёме:

«Внешняя земля есть горький смрад, и она мертва, это понимает всякий человек. Салитгер же умерщвлен был гневом, ибо ты не можешь отрицать, что в земле есть гнев Божий: иначе она не была бы такой терпкой, горькой, кислой и ядовитой, а также и не рождала бы таких ядовитых злых гадов. Если же скажешь, что Бог сотворил ее такою по своему предначертанию, то ты этим скажешь, что Бог – сам себе злоба».[2]

Падение Люцифера из царства ангелов есть для Бёме космическая катастрофа:

«Если бы даже все деревья были писцами, и все ветви перьями, и все горы книгами, и все воды чернилами, то все же они не могли бы достаточно описать ту скорбь и беду, какую Люцифер со своими ангелами внес в свое место».[3]

Падение Люцифера есть также причина грехопадения Адама:

«Но как все травы и произрастания сотворены были до времен человека, то нельзя возлагать вину на человека, ибо человек не получил в своем сотворении животного тела, но оно стало таким лишь в его падении. И не вносил также человек злобы и яда в зверей, птиц, гадов

---

[1] *Aurora, 1612.* Глава IV. *О сотворении святых ангелов,* § 6–7 // М., 1914. С. 52–53.

[2] *Aurora, 1612.* Гл. XIX. *О сотворенном небе,* § 59 // М., 1914. С. 279–280.

[3] *Aurora, 1612.* Глава XVI. *О седьмом виде или образе начала греха в Люцифере и его ангелах,* § 26 // М., 1914. С. 230.

и камни, ибо он не имел их тела; иначе, если бы им была внесена ярость во все твари, он не имел бы вовеки пощады у Бога, как диавол. Бедный человек пал не по своей умышленной воле, но через привитый диаволом яд, иначе для него не было бы помощи».[1]

Эта трагедия заставляет Бёме за делом спасения Христа признать космическое значение.

Однако этот мир не принадлежит мудрости Божьей, но есть «*чудеса Премудрости*» и «*подобие единого Божества*»:

«Но этот мир – не Премудрость Его, но лишь видимость и *фигура* Премудрости Его: в нем постижимы не Премудрость Божия, но *чудеса* Премудрости. Этот мир есть не что иное, как *подобие единого Божества* – целого в любви и в гневе, в природе и вне природы».[2]

* * *

В «Великом таинстве» Бёме описывает природу, или «внешний мир», следующим образом:

«Этот внешний мир есть как бы дым или чад от духовного огня и от духовной воды (Geistwasser), выдохнутых из святого, а потом и из темного мира; поэтому он зол и добр, находится в любви и гневе, и есть лишь как дым или туман по отношению и перед духовным миром, и ввел себя со своими свойствами снова в формы сил единой Родительницы, как это видно на звездах, элементах и творениях, а также на растущих деревьях и травах. Своим рождением он делает в себе второй принцип или начало, ибо временная Родительница есть модель вечной Родительницы, ибо время находится в вечности; и нет ничего другого, кроме того, что вечность со своим чудесным рождением созерцает в своих силах и способностях, стало быть, в некоторой форме или времени».[3]

Это противопоставление идеальной и реальной природы также соответствует состоянию естественнонаучного познания того времени. Вместе с коперниканской картиной мира не

---

[1] *Aurora, 1612.* Глава XVI, § 29.

[2] *О тройственной жизни человека, 1620.* Гл. V. *О дорогой и высокоблагородной Деве Премудрости Божией и об ангельском мире,* § 81 // СПб., 2007. С. 110 (Уфа, 2011. С. 91–92).

[3] *Великое Таинство, 1623.* Гл. VI. *О существе телесности, седьмой вид природы*, § 10 // см. Приложение к наст. изданию, с. 441–442.

было понятно, что же заставляет планеты двигаться вокруг солнца и какие силы производят это движение. Также было известно из алхимии, что элементы соединяются в огне или посредством катализаторов, хотя и не знали сил, которые производят это соединение. Поэтому силы природы отделялись от форм их явлений в материи и обозначались символами. Именно в этих силах усматривает Бёме природу за естеством, тайну и деятельную волю Божью.

Отчасти можно, наверное, согласиться с мыслью, что Бёме выступал в своем понимании природы – поскольку он понимал действие Бога как проявление сил в природе – как реформатор по отношению к церковно-догматической картине мира, перекочевавшей из Средних веков в эпоху «высокой ортодоксии» послеконкордийного лютеранства. Во всяком случае, несомненно, что он призывает теологов, остановившихся в своем Богопознании на книжной мудрости, которую они черпают исключительно из Библии, открыть Бога и в самой природе.

Бёме напрямую обращается к университетским и церковным теологам:

> «Учтите, Magia naturalis снова открыты, так что ныне и титульное христианство (Titulchristenheit), с его самодельными идолами, открывается и познается посредством Природы. Ибо ***в Природе познается изреченное, оформленное Слово Божие,*** и новое возрождение, так же как падение и гибель; с помощью этого познания исчезнет всякий спор и искусственные сверхъестественные идолы. ***Учитесь в Природе постигать Писание!*** Не вникая в божественные тайны (Magia) истинной веры, вы не доверяете Духу Божьему, и своими сварами и доморощенными идолопоклоннническими мнениями, т.е. людскими установлениями, лишь укрепляете основание Вавилонской башни».[1]

c. Космогония и учение о 7 качествах или «видах» Природы.

Творение неразрывно с космогонией. Бог творит мир посредством вечного Fiat; и тем не менее столь же можно утверждать, что мир рождается «из Бога». Это нельзя путать с рождением Сына от Отца. Сын не сотворен, Он есть Бог от

[1] *Jakob Böhme.* Mysterium magnum, 1623. Cap. LXVIII. *О снах царя Фараона,* § 7.

Бога, Свет от Света. Мир, хотя и произошел от Бога, не может называться «Богом»; он есть *зеркало Св. Духа* (т.е., говоря современным языком, *более определенного* триединого Бога), Который в мире открывает себя.

«Ибо если не было бы Зеркала Мудрости, то нельзя было бы породить никакого огня или света: ***Всё берет свое происхождение от Зеркала Божества***».[1]

Мир происходит непосредственно *не* из Бога, а *из семи природных духов*, из того, что является *внешней стороной* в Боге. Он призывается из Его небытия к бытию, из возможности к действительности. Он порождается из центра природы, как ее matrix (материнское лоно), из низших природных духов и формируется высшими природными духами, в то время как воля Творца витает над Целым, предстоит пред Целым, поскольку «вечная природа» и «вечная идея» суть лишь орудия этой Воли.

И поскольку все творения рождаются и формируются, то они формируют также и самих себя, дают самим себе образ и сами себя воплощают. Поэтому жизнь сотворенного мира продвигается вперед через продолжающиеся рождения. И как все творения призываются из вечного центра природы, этого всеобщего Очага Жизни, так и каждое живое творение имеет свой партикулярный centrum naturae и должно из этого своего центра развиваться, расти и двигаться согласно своему назначению, данному вечной мудростью. Поскольку мудрость «играла в силе сама с собой» и показала Богу модель мира, то Божия Воля постигла это моделирование в Слове и позволила сциенции (самостному движению сил, контракции) освободиться, дабы каждая сила в своей ставшей свободной сциенции могла разоблачиться в форму, согласно своему свойству:

«Таков ныне внешний видимый мир, который… пребывал прежде как *Великое Таинство (Mysterium Magnum)*, в котором все вещи пребы-

[1] *О вочеловечении Иисуса Христа, 1620.* II часть: *О Христовых страданиях, умирании и смерти.* Глава III. ***Очень настоятельные Врата. Отчего Бог не открыт вне Principio (Начала) огня; также о вечном Существе и бездонной Воле,*** § 4 // Срвн.: De incarnatione verbi, 1620. Уфа, изд. ARC, 2014. С. 236.

вают *в борющейся Игре Любви,* в Мудрости, в духовной форме в Scientz Огня и Света; – не в сотворенных духах, но в Scientz такого Моделирования (Inmodelung), в котором Мудрость таким образом играет сама с собой. Это Моделирование единая Воля схватила в Слове и дала Scientz свободно выйти из единой Воли, так что каждая сила отныне выводит для себя решение в своей собственной воле, в освобожденном Scientz, в форме, согласно своему свойству».[1]

Под «качеством» (Qualität) ***в природе*** Бёме понимал проявление внутреннего во внешней форме. Внутреннее природного явления «вытекает» (quillt), «мучается» (quält) наружу. *Qualität («Качество»)* рождается *в Qual («муке»)* и есть поэтому, прежде всего, движение в смысле *формообразования*.

* * *

Из определения «качества», данного Бёме в «Авроре» (1612), можно понять все его первоначальное учение *о качествах*.[2] Качества являются здесь как мучительные, борющие-

[1] *О выборе милости,* или *О воле Божьей над людьми, 1623.* Гл. IV. *О Прабытии Творения,* § 14. – Можно сравнить с предыдущим определением «*Великого Таинства*» (*Mysterium Magnum)*, данном Бёме во второй главе *De electione gratiae, 1623*: «*И* в этой самой Scientz, или во *вдыхающем желании (inziehenden Begierde)*, как еще можно выразиться об Уме, берет свое начало вечная Природа, и в Природе – Существо, понимайте под этим *духовное* Существо как *Mysterium Magnum* (Великое Таинство), т.е. откровенного Бога или, как еще можно это выразить, как божественное Откровение» (*De electione gratiae, 1623.* Cap. II. *О Пра-бытии (Urstand) Бобего вечноизрекаемого Слова, и об Откровении божественной Силы, как о Природе и Свойстве,* § 21).

[2] *Aurora, 1612.* Глава I. *Об исследовании Божественного Существа в природе*, § 2–24. Определение качества звучит здесь следующим образом (§ 3–9): «Здесь надо рассмотреть теперь, что означает слово „качество". Качество есть подвижность, течение или побуждение всякой вещи, каков, например, зной, который жжет, поедает и приводит в движение все, что в него попадает и что не одного с ним свойства. И он же в свой черед освещает и согревает все, что холодно, влажно и темно, и делает мягкое твердым. Но он содержит в себе еще два вида, а именно свет и яростность; о них надо заметить следующее: *Свет*, или сердце зноя, сам по себе есть приятное, радостное зрелище, сила жизни, освещение и зрение вещи, находящейся вдали, и часть или источник небесного царства радости, ибо оно делает в сем мире все живым и подвижным; всякая плоть, равно как и деревья, листва и трава, растет во всем мире силою света и в нем имеет свою жизнь, как в добре. Но зной содержит в себе в свой черед и яростность, так что жжет, и поедает, и истребляет; эта яростность течет, движется и воздвигается в свете и делает свет подвижным; и они борются и сражаются между собою в своем двойном источнике как нечто единое; и они действитель-

ся «*источные силы*» (*Quellkräfte*), которые в семи видах пульсируют сквозь природу. Их количество Бёме обосновывает числом 7, по количеству известных тогда планет вместе с солнцем, а также по числу дней творения Божия (см. Кн. Бытия) и других традиционных «седьмиц». Для разъяснения движения в «качествовании» (или «квалификации», Qualifizierung) он использует видение пророка Иезекиля «семи колес».[1] Таким образом, с самого начала Бёме стремился

но суть нечто единое, но имеют двойной источник. В Боге свет пребывает без зноя, но в природе это не так; ибо в природе все качества одно в другом как единое качество по тому роду и образу, как Бог есть все и как все от Него проистекает и исходит; Бог есть сердце, или родник, природы, из него все проистекает. Итак, зной господствует во всех силах природы, и согревает все, и есть источник во всем; а иначе, если бы его не было, вода была бы слишком холодна и земля бы застыла; не было бы тогда также и воздуха. Зной господствует во всем – в деревьях, зелени и траве – и делает воду подвижной, чтобы через текучесть воды произрастала из земли зелень и трава: поэтому зовется он качеством (Qualitat), что во всем течет (quillet) и все воздвигает. Свет в зное дает всем качествам силу, так что все становится приятным и исполненным блаженства: зной без света для прочих качеств бесполезен, он даже погибель для доброго, злой источник; ибо все погибает в яростности зноя. Таким образом, свет в зное – живой родник, куда входит Дух Святой, в яростность же зноя не входит; но зной делает свет подвижным, так что он течет и движется, как это видно зимой, когда свет солнца хотя и падает на землю, но лучи солнечного зноя не могут достигнуть почвы, и потому никакие плоды не растут».

[1] «Но чтобы описать тебе в малой окружности и поистине в высочайшей глубине Божество в его рождении, следует сказать следующее: как если бы пред тобою стояло колесо из семи колес, в котором каждое было бы вделано в другое, так что оно могло бы идти во все стороны, вперед, и назад, и вкось, и не нужно было бы его поворачивать; и на ходу его одно колесо непрестанно порождало бы другое в своем обращении, и однако ни одно не исчезало бы, но все семь были бы видны. И семь колес непрестанно порождали бы посредине ступицу, сообразно своему обращению, так чтобы ступица оставалась всегда свободной и без изменений, независимо от того, шли бы колеса вперед, или назад, или вкось, или вверх, или вниз. И ступица непрестанно порождала бы спицы, так чтобы они при обращении везде стояли бы прямо, однако ни одна спица не исчезала бы, но обращалась бы таким образом непрестанно вместе с другими и шла бы, куда ветер вращал ее, не нуждаясь в повороте. Послушай теперь, что я тебе поведаю: семь колес суть семь духов Божиих, которые непрестанно рождают друг друга; и это – как если бы вращали колесо, в котором семь колес одно в другом, и одно обращалось бы непрестанно иначе, нежели другое, в присущем ему положении, и все семь колес были бы скреплены между собою ободами как бы в один круглый шар; и однако, были бы видны в отдельности обороты каждого из семи колес, а также все устройства каждого с его ободами, и спицами (обода означают то же, что и спицы), и с его ступицею. И семь ступиц посредине были бы как одна ступица, которая при обраще-

нии была бы везде на своем месте; и колеса непрестанно порождали бы эту ступицу, а ступица непрестанно порождала бы спицы во всех семи колесах; и, однако, ни одно колесо не исчезало бы, равно как и ни одна ступица, а также ни один обод и ни одна спица; и это колесо заключало бы семь колес, и было бы, однако, лишь одним колесом, и шло бы все время прямо пред собою, куда бы гнал его ветер. Теперь смотри: эти семь колес одно в другом, непрестанно порождающие друг друга и идущие во все стороны, причем, однако, ни одно не исчезает и не поворачивается, суть семь источных духов Бога-Отца, порождающих в каждом из семи колес по ступице, и, однако, это не семь ступиц, а только одна, подходящая ко всем семи колесам. И это есть сердце, или наивнутреннейшее тело, колес, в котором они обращаются; и это знаменует Сына Божия, которого непрестанно порождают в окружности своей все семь духов Бога-Отца; и Он есть Сын всех семи духов, и все они качествуют в Его свете, и Он стоит посреди рождения и держит все семь духов Божиих, и они обращаются так вместе с Ним в своем рождении. Иными словами, движутся ли они вверх, или вниз, или назад, или вперед, или вкось, сердце Божие всегда остается посредине и всегда подходит к каждому источному духу. Таким образом, есть только одно сердце Божие, а не семь, и оно непрестанно порождается всеми семью духами и есть сердце и жизнь всех семи духов. Спицы, непрестанно порождаемые ступицею и колесами и, однако, подходящие ко всем колесам в их обращении, и корень их – место их скрепления и вставки, которое их держит и откуда они рождаются, – знаменуют Бога Духа Святого, исходящего от Отца и Сына, подобно тому как спицы исходят из ступицы и из колеса и, однако, остаются в колесе. И подобно тому как многочисленные спицы непрестанно обращаются вместе с колесом, так и Дух Святой есть главный делатель в колесе Божием и слагает и образует все во всецелом Боге. И в колесе семь колес одно в другом и одна ступица, подходящая ко всем семи колесам, и все семь колес ходят на одной ступице; так и Бог есть единый Бог с семью неточными духами один в другом, где непрестанно один порождает другого; и однако есть только один Бог, подобно тому как все семь колес суть одно колесо. Теперь заметь: колесо в сплоченном воедино составе знаменует терпкое качество, которое стягивает воедино все телесное существо Божества, и сдерживает его, и иссушает, так что оно пребывает. И сладкая родниковая вода рождается от обращения или восхождения духов; ибо когда в зное рождается свет, то терпкое качество пугается от великой радости: и это есть как бы поникание или расплавление, и твердое телесное существо поникает, как кротость. Испуг же, или зрение света, восходит теперь в терпком качестве весьма кротко и трепетно и дрожит; и он бывает горек в воде, и свет иссушает его и делает его приветным и сладким. И в нем состоит жизнь и радость: ибо испуг, или молния, восходит теперь во всех качествах, подобно вышеописанному вращающемуся колесу; тогда восходят друг в друге все семь духов и порождают друг друга как бы в окружности; и свет становится посреди семи духов сияющим и сияет обратно во все семь духов; и все духи торжествуют внутри него и радуются в свете. Подобно тому как семь колес вращаются на одной ступице, как на сердце своем, которое держит их, и в свой черед держат ступицу, так и семь духов рождают сердце, и сердце держит семь духов, и там возникают голоса и небесное царство радости, сердечная любовь и целование. Ибо когда духи движутся друг в друге со своим светом, вращаются и восходят, то непрестанно рождается жизнь; ибо один дух непрестанно сообщает другому свой вкус, то есть они заражают собою друг друга.

соединить «семь духов Божьих» со своей теософско-логической трактовкой Троицы.[1]

* * *

В произведении «О вочеловечении Иисуса Христа» (1620) Бёме говорит уже о «*семи матерях*», в «О тройственной жизни человека» (1620) – о «*семи горящих духах*», которых Св. Дух освобождает[2] и открывает в «Деве Софии» семь печатей откровения как *семь духов Божьих*:

«Бог сотворил этот мир в шесть дней, ибо каждое дневное дело есть *творение Духа в Ternario Sancto*; а седьмой день это покой, суббота Божия, в седьмом духе Божием, в котором внутренне пребывает *Дева Премудрости*, где нет уже более никакого страха, но лишь вечное совершенство покоя».[3]

* * *

В своем последнем изложении учения о качествах, в *Mysterium magnum (1623),* Бёме по-прежнему разделяет семь своих качеств на две тройственности, между которыми стоит четвертое качество – «*молния*» (или «*ужас*»).

Первую тройственность качеств он выражает здесь в сим-

Таким образом, они вкушают и осязают друг друга; и звук, или звон, устремляется сквозь все семь духов к сердцу и восходит в сердце в молнии света, и тогда возникают голоса и царство радости Сына Божия; и все семь духов торжествуют и радуются в сердце Божием, каждый по своему качеству. Ибо в свете и в сладкой воде всякая терпкость, и твердость, и горечь, и зной становятся кроткими и приятными, и нет в семи духах ничего, кроме любовной борьбы и дивного рождения, как бы святой игры Божией». – *Aurora, 1612.* Глава XIII. *Об ужасающем, жалостном и бедственном падении царства Люцифера*, § 71–85 // М., 1914. С. 171–192.

[1] См. подробнее: *Aurora, 1612.* Глава III. *О преблагословенной, торжествующей, Святой, Святой, Святой Троице, Боге Отце, Сыне, Святом Духе, едином Боге* // М., 1914. С. 39–50.

[2] «*Образ Премудрости Божией пребывает в существе между семью горящими духами, горящими в свете Божием (ибо они суть Божественная Природа) и держит в руке своей семь звезд сокровенных печатей, запечатанных в гневе Отца в Центре Его; ибо Сердце Божие есть* мощь Троицы, *как свидетельствует* Откровение Иоанна *(*Апок I, 12–20*)*». – О тройственной жизни человека, 1620. *Гл. V.* О дорогой и высокоблагородной Деве Премудрости Божией и об ангельском мире, *§ 43* // СПб., 2007. С. 102 (Уфа, 2011. С. 85).

[3] *О тройственной жизни человека, 1620*. Гл. V, § 46.

волах «соли», «меркурия» (ртути) и «серы»:

«И Его откровение совершается впервые посредством пробуждения сил, именно посредством вышеуказанных трех свойств – серы, меркурия и соли, в которых пребывает елей, в котором горит и светится жизнь. В четвертом виде, т.е. в огне и свете, впервые открывается истинная жизнь: в огне – *естественная* жизнь, в свете – *елейная,* или *духовная* жизнь, а в силе света – жизнь *божественная,* или *разумная*».[1]

Первое качество он определяет как «постигающее себя», как терпкое, суровое, грубое, жесткое и твердое. Оно есть «начало чувственности», «желание в себе самом». Оно вводит себя в боль и муку.

«Первое качество вожделения есть терпкое, суровое, впечатляющее, постигающее себя, себя затеняющее, и делает впервые великую тьму Бездны (Abgrundes); во-вторых, оно делается вещественным, духовно совершенно неотесанным, твердым и грубым, и есть причина холода и всякой остроты, и также всего того, что́ означает существо, и есть начало чувствительности, где свободное желание внутренне обретает себя и вводит в созерцательность; однако вожделение в себе самом вводит себя тем самым ***в боль и муку***, и, таким образом, свободное желание принимает только чувствительность».[2]

Здесь выясняется, что Бёме приписывает качествам в их последовательности те же свойства, которые он признает в Боге в процессе их сотворения. Второе качество противостоит первому. Оно есть экспансивное давление, беспокойное движение, освобождение от себя самого. Отсюда символ *ртути*.

«Вторая форма, или свойство, есть притяжение вожделения, то есть жало, побуждение или движение. Ибо каждое движение притягательно и есть начало движения, побуждения и жизни, и истинный Пра-Исток (Urstand) меркуриальной жизни болезненной муки. Ибо повсюду происходит (urständet) первая вражда между терпкостью и твердостью, и жалом побуждения; именно вожделение делает твердым, грубым

[1] *Mysterium magnum, 1623.* Cap. III. *Как из вечного Добра возникло Зло, которое в Добре не имеет начала ко Злу; и о происхождении темного мира или ада, в котором обитают бесы*, § 19 // См. *Приложение* к наст. изданию, с. 426.

[2] Там же, § 9.

и сковывает, подобно тому как холод сковывает воду. Таким образом, терпкое есть простой холод, и жало, т.е. притяжение, и порождается сжатием (Einpressen)».[1]

Из противоположности двух первых качеств возникает третье – «мука страха» (Angstqual).

«Третье свойство есть страх или мука (Quaal), или истечение (Quällen)[2], которое делают два первых свойства; когда жало, т.е. побуждение в твердости, т.е. во впечатлении (Impression), движет с неистовством, и твердость разламывается, то в разломе твердого возникает первое наполнение, и таково начало эссенций; ибо (1) это различенность, посредством которой в свободном желании в Слове сил каждая сила становится в себе самой чувствующей (fühlend) и различенной. Таков праисток (Urstand) различения, чтобы (2) силы открылись каждая в себе самой; и таково же происхождение ума и мыслей. Ибо вечная душа есть вездесущая сила Божества, но чувства возникают посредством природы вместе с движением в различении сил, когда каждая сила в себе самой воспринимает и чувствует. Таково также происхождение вкуса и обоняния».[3]

Эта тройственность противопоставляется как бы Святой Троичности как нуждающаяся в спасении природа. Чтобы восстановить гармонию, требуется, однако, еще одна противостоящая тройственность.

Между ними, однако, в качестве четвертого качества стоит «возжение огня», «ужас», который разделяет и объединяет.

«Четвертый вид в природе есть *возжигание огня*, когда всходит впервые чувствующая и разумная жизнь, и открывает себя сокровенный Бог; ибо вне Природы Он сокрыт от всех тварей, но в вечной и временной природе Он ощутим и откровен».[4]

Вместе с этим явлением дух начинает действовать в природе. Молния есть возжение света и влечет за собой гром, как

---

[1] *Mysterium magnum, 1623.* Глава III. *Как из вечного Добра возникло Зло,* § 10 // См. Приложение к наст. изданию, с. 424.

[2] *Или мучение.*

[3] *Mysterium magnum, 1623.* Глава III. § 12–13 и сл. // См. Приложение к наст. изданию, с. 424–425.

[4] Там же, § 18 // См. Приложение к наст. изданию, с. 426.

свое звучание (Hall).

Соответственно первой пребывает вторая тройственность качеств: «любовь», «звучание» и «царство». «Любовь», как пятый вид, имеет все виды божественной мудрости в себе и есть центр, в котором Бог-Отец открывается в своем Сыне через изреченное «Слово» («О выборе милости»).

«Пятый вид или свойство есть *вожделение любви,* т.е. святая жизнь или раскрывшийся *огонь света,* который пробуждается или зачинается в яростном пожирающем огне, становясь из этого яростного огня сияющим, как мы видим во всех внешних огнях, так что свет возникает в огне, но имеет совершенно другой источник, нежели огонь; ибо огонь – болезнен, а свет – кроток, мягок и дает существование. Огонь дает свет и воздух, и из воздуха возникает вода благодаря кротости света; ибо воздух в огне умер из-за огненной молнии».[1]

К этому примыкает шестое качество, *«звучание сил»*:

«Шестой вид природы и всех существ также происходит из всех остальных, и открывается в огне посредством света в вожделении любви; этот вид есть ум, звучание, речь природы и всего, что звучит, и в живом и в неживом; его истинный праисток состоит из терпкого вожделения или Impression первого, второго и третьего видов, отчего происходит движение и твердость. В огне поглощается существо коагулирования, а из поглощения исходит такой дух, оба – по свойству света в любви, и во мраке – по свойству враждебной муки и страха; именно так это следует понимать. Каждый дух желает существо по своему подобию. И из огня происходит не более, как Единый Дух (т.е. духовный ум, откровение ума Бездны или Бога); этот дух вновь постигает себя в любовном вожделении и формирует себя по свойствам сил: и этот самый *переход-друг-в-друга (Ineinandereingehen),*[2] *перетекание-друг-в-друга (Ineinanderinqualieren)*[3] есть прелестный вкус Любви. Постигнутое же в любовном вожделении, когда вожделения снова коагулируют силы и вводят в формы, т.е. в субстанциальном духе, когда силы могут гласно двигаться, и таков природный и тварный ум, который был в Слове, как говорит Иоанн (I, 4): „*В нем была жизнь, и жизнь была свет человеков*". Это Звучание (Schall), слышание, видение, чувствование, осязание и обоняние есть истинная осмысленная жизнь: ибо, поскольку одна

[1] *Mysterium magnum, 1623.* Глава V. *О пяти sensibus или чувствах (Sinnen).* Огонь любви, Венера, § 1–2 и сл. // См. *Приложение* к наст. изданию, с. 434.

[2] *In-ein-ander-ein-gehen.*

[3] *In-ein-ander-in-qualieren.*

сила переходит в другую, постольку она воспринимает другую в Звучании; если они пробиваются друг в друга, то одна пробуждает и познает другую. В этом познании состоит истинный Ум, который лишен числа, меры и основания, по роду вечной Мудрости, т.е. Единого, которое есть Всё. Поэтому одна единая воля может черпать в этом источнике (Quellbrunn), поскольку она имеет в себе божественный свет, и созерцать бесконечность; из этого созерцания и писало это перо».[1]

Оно понимается соответственно второй тройственности как расширяющийся процесс божественных сил, «когда Святой Дух в постижении любви явственно выводится из сжатой силы». Здесь разбирается натурфилософское истолкование библейского откровения Слова. Под качеством «царства» Бёме понимает «великолепие Божие»:

«Мы признаем, что Бог в своем собственном существе есть не существо, а только лишь сила или ум существа, т.е. бездонная (unergründlicher)[2] вечная воля, в которой все пребывает и которая сама есть Всё, и тем не менее является Единым, хотя и стремится открыться и ввести в духовное существо, которое осуществляется посредством огня в желании Любви, в силе Света. Но истинное божественное Существо (*Существо,* а не *Дух* Божий) есть не что иное, как открытое Пра-Становление (Urstand) или формирование (Formung) сил, которое состоит в вожделении, т.е. стремлении любви, когда одна сила познает другую в обонянии, осязании, ощущении, видении и слышании, отчего возникает великое страстное желание. В этих свойствах постигается открытый Бог как в огненном пламени вожделения Любви, когда внутренне ощущается приятный вкус, благоухание, охотное слышание, приятное и радостное видение, кроткое благодеяние или чувство. И все это составляет лишь одно духовное Существо, где только силы, которые ввели себя через Impression в свойство, а через огонь – открылись в свете, подобно песне Любви, или рождающей Гармонии, или Царству Радости. Таково, следовательно, духовное Существо одного только откровенного Бога, как это могущее вездесущее Слово в своем собственном самопорождении открыло из себя, под которым здесь разумеется Игра божественной Мудрости».[3]

---

[1] *Mysterium magnum, 1623.* Глава V. *О пяти sensibus или чувствах (Sinnen).* Огонь любви, Венера, § 11–15 и сл. // См. Приложение к наст. изданию, с. 436–437.

[2] *Безусловная.*

[3] *Mysterium magnum, 1623.* Глава VI. *О существе телесности, седьмой вид природы Седьмое существо*, § 1–2 и сл. // См. *Приложение* к наст. изданию, с. 439.

Таково оформленное существо сил, т.е. откровение сил: что в духе составляют первые шесть видов, то седьмой вид составляет во всеобъемлющем существе, как в доме (Gehäuse) всех остальных, или как в теле духа, в котором дух действует и играет с самим собой; также оно есть пища огня, от которого огонь получает эссенцию для своей прожорливости, в которой она сгорает; и седьмой вид есть Царство Великолепия Божия; семь свойств и обозначаются таким образом:

Семь духов Божиих, или сил природы, как они производятся и открываются в любви и гневе, в небесном и адском, а также в царстве мира:

Откровение семи духов Божьих или сил природы:

Гнев	Адское	Мир
1. Терпкое, вожделение. 2. Тяга, или жало восприимчивости. 3. Страх или душа.	1. Твердое, холодное, алчность. 2. Жало, зависть. 3. Враждебность.	1. Холодное, твердое, кость (Bein)*, соль. 2. Яд, жизнь, рост, чувства. 3. Сера, чувствительность, боль (Pein).
4. Огонь или дух.	4. Лицемерие, гнев. Огонь Любви.	4. Дух, разум, вожделение.
Любовь	**Небесное**	**Земное Царство**
5. Свет или вожделение Любви. 6. Звучание (Schall) или Ум. 7. Тело или существо [субстанция].	5. Кротость. 6. Божественная Радость. 7. Небо.	5. Игра Венеры, Свет жизни. 6. Речь, крик, различение. 7. Тело, древесина, камень, земля, металл, трава.

Этот седьмой вид есть сущность и «обитель» остальных шести качеств, которые существуют лишь в единстве:

«Благосклонный читатель, пойми смысл всего выше изложенного верно и как сему подобает! Понимать же это следует не так, будто семь свойств были разделены, и одно было возле другого, или явственнее, чем другое; но все семь составляют лишь Одно, и нет среди них „первого“,

„второго“ или „последнего“; „последнее“ здесь снова оказывается „первым“, ибо когда „первое“ вводит себя в духовное существо, то „последнее“ – в телесное существо; и „последнее“ есть *тело* „первого“. Только мы вынуждены об этом говорить частями (in Stückwerk)[21], дабы можно было это описать и объяснить для размышления читателю; все вместе они суть только единое откровение Божие, в Его любви и гневе, в вечности и во времени».[2]

* * *

Таким образом, посредством своего изначального учения о качествах Бёме пытается разъяснить динамические формы явлений *природы*. В своей более поздней Натурфилософии он углубляет свое понимание качеств и «источных духов» природы и по-прежнему стремится соединить это учение со своим истолкованием Бога. Поэтому «Натурфилософию» Бёме скорее можно также назвать «Натур-*тео*софией», поскольку предпосылкой его рассмотрения Природы[3] всегда выступало углубляемое и *преобразовываемое* им понятие Божественной Троичности. В конкретно-умозрительном плане это означает, что единая связь всех сил, изначально пребывающая во внутренней жизни Бога, посредством Его творческого становления «распускается», так что отныне каждая сила постепенно освобождается и становится способной к проявлению «своего качества» в своей собственной воле. Соответственно этому, посредством творения вступает в действие бесчисленное множество относительных партикулярных центров-воль, которые и определяются теперь каждая по своему свойству. Однако отсюда, говорит Бёме, не возникает ни спора, ни путаницы:

---

* *Bein* очевидно у Беме превращается в *Pein* (боль) в 3 пункте.

[1] Т.е. *по-степенно*.

[2] *Mysterium magnum, 1623.* Глава VI. *О существе телесности, седьмой вид природы*. § 20-22 // См. Приложение к наст. изданию, с. 444–445.

[3] При этом Бёме постоянно призывает к восприятию и осмыслению *космической шири Природы*, которая неизбежно оказывается недоступной для абстрагирующего рассудка и его книжной учености. «У меня иной Учитель, – говорит об этом Бёме, – именно ***вся Природа.*** У этой-то всей Природы с присущим ей рождением изучил я мою философию, астрологию и теологию и от нее научился, а не от людей или через людей». – *Aurora, 1612*. Глава XXII. *О рождении звезд и творении четвертого дня,* § 11.

«Теперь ты спросишь: что есть звук, или звон, и как берет этот дух свой источник и начало? Заметь: все семь духов Божиих рождаются друг в друге, один непрестанно порождает другого, и никто не бывает первым, как и никто – последним, ибо последний таким же образом порождает первого, как первый – второго, третьего, четвертого и так до последнего. Если же один из них называется первым или вторым и так далее, то только в зависимости от того, кто из них бывает первым при образовании и сложении твари. Ибо они все семь одинаково вечны, и ни один не имеет ни начала, ни конца: и из того, что семь качеств непрерывно порождают друг друга, и ни одно не бывает вне прочих, следует, что есть Единый, Вечный, Всемогущий Бог. Ибо когда что-либо рождается из Божественного существа и в Божественном существе, то оно бывает образовано не одним только духом, но всеми семью: и когда такая тварь, подобная всему существу Божию, повредится, восстанет и зажжет себя в одном из источных духов, то она зажжет не одного только духа, но все семь».[1]

Единство вечной Мудрости господствует над Целым, и в начальных стадиях творения, до падения Люцифера, Всё пребывает еще в «температуре», т.е. в правильном равновесии. Чаще у Бёме встречается образ луга, благоухающего и пышущего красотой и ароматом цветов в прекрасный летний день. Каждый цветок имеет свой отличный цвет. Тем не менее цветы не спорят друг с другом, но служат и взаимно помогают друг другу ради прославления. Таково земное подобие в своей первоначальной температуре пребывающего творения. Каждое творение образуется из семи видов природы, однако так, что все-таки один из этих видов господствует в данном творении, в данной индивидуальности, не отрицая в то же время остальные виды. Одни творения несут отпечаток суровости и родственны большей частью низшим природным видам, в то время как другим более свойственен отпечаток мягкости и света. Но вследствие того, что творение вышло из температуры, Бог открывается в одних по своему гневу, по своему суровому, ужасающему могуществу, а в других – по своей любви.

Таким образом, метафизика Бёме различает мир на внутренний и внешний, на «духовный» и «земной». Их взаимоотношение есть отношение потенциальности и актуальности.

[1] *Aurora, 1612.* Глава X. *О шестом источном духе в божественной силе,* § 2–4 // М., 1914. С. 117.

В духовном мире содержатся только лишь свойства возможности. В идеальном мире – из Единства развертывается «вечная Природа». Как таковой этот «материальный» мир не имеет никакого положительного качества, никакой позитивной квалитации, но он равным образом осуществляет Отца и Сына, гнев и любовь. Форма этих мыслей остается, конечно, мифологической: выдвижение худших сторон всех природных явлений (ибо здесь у Бёме все становится «неиствующим, бушующим и безумствующим»), «выблевывание» и пленение Люцифера во тьме и т.д. Но смысл ясен: посредством осуществления дуализма в свободном противонравственном деянии было совершено разделение миров и были созданы твердо в себе замкнутые формы природы.

Всякая деятельность, всякое движение, природная и духовная жизнь покоятся на этой борьбе желаний, света и тьмы, любви и гнева друг против друга.

Тем самым мы снова оказываемся при изначально описанной картине опытного мира, выведение которого имеет у Бёме, в отличие, скажем, от Бэкона, исключительно *метафизический* интерес.[1]

d. Земная природа. История грехопадения и спасения. Только теперь Бёме разъясняет происхождение действительного сотворенного мира, который, как и всякое творение, преходящ, т.е. подвержен «суетности» и поэтому нуждается в спасении. Ибо следствие этой присущей ему «суеты» – *падение*, т.е. гибель как Люцифера, так и Адама. В земной природе все охвачено постоянным изменением под влиянием звезд. Всю природу пронизывает чувство страха, страха рождения и смерти и в то же время таинственного боязливого ожидания, и повсюду она находится в мире непримиримых противоположностей. Через всю природу проходит раздвоение между

[1] Не случайно Хегель противопоставил «метод» познания Бёме, выводящего «ВСЁ, весь видимый мир из Бога», отцу англо-французского эмпиризма *Фрэнсису Бэкону (1561–1626)*, который хотя и жил в одно время с *тевтонским философом (1575–1624),* но был совершенно противоположен ему по духу. И не случайно так называемая «марксистско-ленинская философия» так высоко ценила «индуктивный» метод познания Бэкона, в то время как philosophia teutonica всегда казалась ей чуждой и подозрительной.

жизнью и смертью, огнем и светом; всюду распространено одновременно откровение Божьего гнева и Божьей любви.

Посредством *греха* человек погружен в ложную зависимость от природы, и человеческое тело стало материализовано. Оно уже не только добровольно служащее орудие, но во многих отношениях бремя, причиняющее много трудностей и страданий. Вместе с этим погружением в природу, с этой зависимостью от природного побуждения, связано то, что животный мир продолжается в известном смысле в человеческом мире. Ибо, посредством «в высшей степени жалкого и ужасного падения Адама», человек впал в дух естества, в spiritus mundi, и получил влечение к животному началу, образующему прямую противоположность его возвышенному назначению. Каждый человек несет, так сказать, бестию в своем теле: льва, волка, собаку, лису, змею, жабу, обезьяну, тщеславного павлина и т.д. Есть и такие люди, душе которых присущ хороший и благообразный зверь. Поэтому образ животного запечатлен у них скорее не в теле, а в душе. Здесь Бёме ссылается на Св. Писание, в котором Христос называет Ирода «лисой», Иоанн Креститель называет фарисеев «змеиным отродьем», а пророки Даниил и Иоанн (в книге Откровения) изображает тиранов и царства этого мира «дикими зверьми, медведями и пантерами». Этим они дают понять, что человеческое начало в этом мире, по выражению самого Бёме, сильно «*инфицировано» (inficirt)* животным началом, и даже временами принимает совершенный отпечаток животной природы, что проявляется особенно во времена Антихриста, когда Зверь поднимается из моря и бездны.

Мы все, однако, должны следить внимательно за тем, чтобы образ зверя (бешеной собаки, хитрой лисы, похотливого козла, коварной кошки, ядовитой жабы, глупой обезьяны, суетной птицы и т. д.) не взял верх над нами и не поглотил совершенно Человеческое в нас. Мы должны стремиться к тому, чтобы образ зверя совершенно исчез в ежедневном покаянии и раскаянии и уступил место в нас образу Божью, Деве. Ибо мы должны принять во внимание, что в этом мире действуют все три начала (Principien) и что то, чем является каждый человек, зависит лишь от того, какое из этих трех начал возьмет в нем верх.

История грехопадения и Спасения. Подобно тому, как время начинается с разложения температуры, так оно кончается с ее восстановления. Подлинное значение истории состоит в том, что она есть история Спасения. На то, что Бог желает спасти и возродить мир, было указано сразу после грехопадения пророчеством: «Семя жены раздавит главу змея». Потом это проявлялось в союзе с Авраамом, с Моисеем, в котором показывалось, что Бог иногда удивительным образом обращался с речью к праотцам посредством пророков. Также от начала времен простирается ряд детей Божиих и детей света, имеющий своей противоположностью ряд детей мира, начинающийся с Каина. Когда же исполнились времена, Бог послал своего Сына, рожденного от жены. Слово, которое с самого начала было в мире и которое обратилось к Адаму и Еве от раздавителя змия, во Христе «сделалось человеком». Господин вошел в своего слугу, к удивлению всех ангелов, и это величайшее Чудо, которое произошло вопреки природе, только благодаря *Любви*.

Таким образом, натурфилософия Бёме определена основными «понятиями» его философии истории – *грехопадением* и *спасением человека*, высший смысл и назначение которого, согласно Бёме, заданы не только на этой земле, но и для всего универсума («Творения»). Человек для Бёме есть центральное создание в мире Божием, все завершающее творение, благодаря его становлению все дело Творения впервые достигает своей цели, – существо, которое по Идее, по Цели есть *первое*, хотя в развертывании процесса Творения оно приходит последним. Тем не менее, конечно, в некоторых случаях возникает видимость, будто Бёме придерживается мнения, что человек создан лишь для того, чтобы «заполнить место», опустевшее после падения Люцифера.

Основное воззрение Бёме состоит в том, что человек определен быть посредником между небом и землей, между духом и природой, он есть такое создание, в котором Бог, после завершенного труда Творения, обрел свой покой, свою субботу, и в которого Бог мог войти со всей Его полнотой. Конечно, это высокое достоинство человека еще не закреплено в первом

Адаме, оно должно еще в нем развиться; этот Адам мог его утратить, и он утратил его. Поэтому весь современный мир является не только как человеческий мир, но также, вследствие грехопадения, как подпавшую суетности *природу*, представляющую собой разительный и болезненный контраст по отношению к своему истинному назначению. Когда у человека раскроются глаза на его действительное состояние, тогда он должен увидеть себя как лишенного трона короля, который одновременно с роковой и легкомысленной утратой своего королевства ввергнул себя в нищету, превратившись в собственном королевстве в изгнанного короля. Лишь во Христе, в новом Адаме, вновь восстановлено совершенное достоинство человека.

Для Бёме Христос имеет не только этическое, но и космическое значение. Христос есть Глава человечества, и Глава всего Творения, – посредством Него и для Него все сотворено, так что все соединяется под Христом в единую систему, под которую подпадает также и ангельский мир. Посредством Христа спасается (освобождается) не только человеческий мир, но также и природа (Бёме часто ссылается на *послание ап. Павла к Римлянам, VIII, 21).* Ибо посредством Христа, в Его второе пришествие, возникнут новое небо и новая земля, в которых пребудет справедливость *(Второе послание Петра, III, 13).* Конечно, Бёме изображает Христа в основном лишь как Примирителя и Спасителя, чье Пришествие мотивировано грехами. Бёме живет и дышит в реформационном сознании о «грехе» и «милости». Но его воззрение на космическое значение Христа, от которого он сплошь исходит как от своей предпосылки, необходимо ведет к познанию, что даже если бы грехи не произошли, Христос все же явился бы, хотя и не как Спаситель и Искупитель, но как Завершитель человека и всего Творения.

Таким образом, мир представляется «материалом» для человека, ибо человек создает его форму и исполнение. Мир является, по выражению Новалиса, как *макроантропос.* Подобно человеческому телу, он дышит, живет и одухотворяется, и подобно человеческой душе, он примиряется в противоречии.

«Поэтому, если хочешь созерцать Бога и вечность, то *обратись своей волей во внутреннее, и тогда ты будешь как Сам Бог!* Ибо в самом деле ты был сотворен таким образом, что по внутренней воле ты живешь *для Бога* и *в Боге*, а по внешней – *в сем мире*, и, будучи *образом* и *подобием Бога*, обладаешь *обоими царствами* и исследуешь всякую вещь, раскрывая сокровенное и вновь обретая ее *в вечности*, и видишь образ, данный ей при рождении».[1]

3
Теогоническая душа человека

Gott ist daß was Er ist:
Ich bin daß was ich bin:
Doch kennstu einen wol,
So kennstu mich und Ihn.

Angelus Silesius[2]

Философия Бёме, в отличие от *реалистического* направления, целиком исходит из *Внутреннего*, и есть, таким образом, *возвещение немецкого идеализма.* Ибо, согласно Бёме, Всё пребывает в мышлении, сама Идея выступила как предмет мыслящего созерцания и, таким образом, *сам дух есть всякое содержание.*[3] В этом и состоит главная мысль и основной харак-

---

[1] *О тройственной жизни человека, 1620.* Глава X. *О сотворении всех существ, и как человек должен себя искать и находить, и как он может раскрыть все девять таинств,* § 26 // СПб., 2007. С. 213. (Уфа, 2011. С. 176–177).

[2] Бог – это то, что́ Он есть,
Я – это то, что́ я есмь:
Но, познав из нас одного,
Ты познаешь обоих.
Силезский Ангел.

[3] «Из Англии вышел *опыт*, который еще и поныне находится там в высочайшем почете. Во Франции более ценилась *абстрактная всеобщность*. Германия же исходила из *конкретной Идеи*, из конкретного (душевного и духовного) Внутреннего» *Hegel G.W.F.* Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie. Bd. III. Frankfurt-am-Main, 1996. S. 68. Таким образом, немецкое мышление, благодаря Бёме, с первых шагов своего философствования избежало односторонности англичан (чувственность абстрактно-*единичного*) и *французов (рассудок абстрактно-всеобщего), имея дело с конретной Идеей.*

тер всего учения Бёме: во всем следует познать божественную Тройственность, пребывающую глубоко *внутри* каждой человеческой души. Иными словами, душа должна *раскрыться*, чтобы осуществить себя, и в процессе своего божественно-тройственного самораскрытия и самополагания действительность (а вместе с ней и *чувственные* определения вещей) в конечном итоге должна получить исключительно *душевное* внутреннее значение. Именно поэтому Бёме не смущается начинать восхождение души с чувственно-телесных качеств; ибо все, что так или иначе связано с душой, имеет своей истиной Внутреннее.

Для изложения своих мыслей Бёме и пользуется *чувственными качествами*. Вместо понятий он применял *действительность*, но так, что «применяемые им формы уже больше не являются по своему существу понятийными определениями» и вместе с тем, «не получают у него свойственного им *чувственного значения*, а он их употребляет для того, чтобы облечь свои мысли в слова».[1]

Именно этой форме *германско-динамического* мышления было суждено существенно изменить основные воззрения затвердевшей «христианско-аристотелевской» теологии, а позже и всей догматической философии, особенно ярко выраженной в системе *спинозизма*, которую Шеллинг образно

[1] *Хегель, Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Часть третья. *Якоб Бёме*. «Здесь нет определенного отделения друг от друга моментов, – продолжает Хегель, – мы здесь ощущаем *только борение Бёме*, его *стремление* к такому разделению. Он лишь обрывисто дает то те, то другие различия, и они потом снова перепутываются». – Однако это «простодушно-неотесанное», по выражению Хегеля, происхождение учения Бёме в историко-философской перспективе можно рассматривать не только как благоприятное обстоятельство для личного миро- и Богосозерцания философа, который, не будучи обязанным изучать *латынь*, счастливо избежал влияния господствующей схоластики, но одновременно и как решающее обстоятельство для рождения всего немецкого идеализма, призванного – впервые в новой истории – противопоставить статической, в высшей степени завершенной и замкнутой аристотелевско-схоластической картине мира новое *динамическое* мировоззрение. Вообще, как неоднократно отмечалось уже многими немецкими исследователями, именно благодаря своему *незнанию* застывшей аристотелевской формальной логики, *динамическое мышление*, проявившееся впервые на немецкой почве в XIII в. в учении *Мастера Экхарта*, в дальнейшем, *через Николая Кузанского, Парацельса* и *Лютера*, смогло наконец прорваться в Якобе Бёме.

сравнил со статуей Пигмалиона, нуждающейся в теплом дыхании любви.

«Возможно ли сомневаться в том, что динамическое представление о природе уже само по себе должно было существенно изменить основные воззрения спинозизма? Прежде чем стать принципом системы разума, положенное в основу всей системы Спинозы *учение о пребывании всех вещей в Боге* должно быть оживотворено и освобождено от абстрактности. Какой общий характер имеют здесь выражения о том, что конечные существа суть „модификации“ или „следствия“ Бога! Какую пропасть предстоит здесь еще заполнить и на сколько вопросов еще дать ответ!».[1]

И философия нашла этот ответ в учении Бёме как в более высоком *динамическом* рассмотрении природы и Бога, которое составило живую основу всего дальнейшего движения *немецкого идеализма*. Именно здесь, в этом понимании изначальной динамики и лежат те трудности, которые препятствуют вполне понять и проникнуть в *динамическое своеобразие языка* бёмевской мысли. И по этой причине последовательность бёмевского мышления почти всегда можно доказать лишь исходя непосредственно из самих его произведений. Иначе и в самом деле почти невозможно избежать той путаницы «всех этих ангелов, духов и качеств», от которых, как жаловался Хегель, «голова идет кругом».

«Нужно сначала знать, – говорит Хегель, – *что́* хочет сказать Бёме; тогда, разумеется, мы заметим и его *мысль* в этих словах… Эта неотесанная, немецки-глубокая душа, мыслящая самое сокровенное, самое внутреннее, проявляет на самом деле необычайную силу, удивительную способность *применять действительность как понятие* и *видеть вокруг себя и в себе совершающееся на небе*… Мы все-таки должны признать за ним то достоинство, что, несмотря на его язык, *здесь все налично*, что он во всем, что говорит, исходит *из своей действительности, из своей души*».[2]

Поэтому, когда Бёме говорит, скажем, о первом «эмпирическом» качестве, о терпком или о терпкости, то в последнем

[1] *Шеллинг Ф.В.Й.* Философские исследования о сущности человеческой свободы (1809) // См. *Приложение* наст. издания, с. 502.

[2] *Хегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Берлин, 1821. *Часть третья. Якоб Бёме.*

основании это качество означает у него не столько ощущение вкуса, сколько душевное состояние, возникающее при этом.

«Каждая вещь обладает свободной волей, и в этой воле – *склонностью к своему качеству (Eigenschaft).* Все существо сего мира, а также ангельского и адского миров, есть одно лишь чудо перед Богом: Он предоставил каждому свет и тьму, и каждый берет, что хочет, – этим ты не подвигнешь Бога в существе Его. Его Дух исходит от Него и встречает всех тех, кто ищет Его, Он есть *Хотение* (*Sucht*) *Божие*, в котором Бог желает *человечества*, ибо человек есть *образ Его*, сотворенный Им по всему Его существу; в человеке Бог хочет видеть и познавать *Себя*, и Сам Он также обитает в творении Своем».[1]

Это становится особенно наглядным, когда Бёме описывает меланхолический темперамент и, выражаясь современным языком, состояние депрессии. Терпкий вкус заставляет рот сжаться, а язык онеметь, и потому терпкое качество означает нечто «душесобирательное», или, другими словами, тенденцию к непосредственному психосоматическому единству. В этом смысле действие терпкости состоит в одностороннем «притяжении», или «привлечении», а сама терпкость есть «жесткая и холодная сила», подобная «крепчайшему камню». И потому в своем совершенном виде терпкость означает лишь паралич и застой души, которая, если не желает окончательно сжаться и окостенеть, должна *действовать.* Феноменологически (если это выражение здесь уместно) это означает, что, достигая определенного уровня душевного развития, человек, подверженный депрессии, испытывает некий внутренний ужас, «ужас пустоты или смерти», в котором теряется его самосознание или Я.[2]

Этот ужас и заставляет меланхолика, согласно Бёме, внутренне сжаться и впоследствии «закостенеть», т.е. впасть в депрессию. Постепенное отвердение, вызываемое непрекраща-

[1] *О тройственной жизни человека, 1620*. Гл. XI. *Об истинном познании человека,* § 106 // СПб., 2007. С. 267 (Уфа, 2011. С. 220).

[2] Можно привести пример *Льва Толстого*, который описал нечто подобное в своей *Исповеди (1882).* «Сердце *сжимается*, – говорит Толстой, повествуя о своем „беспричинно"-отчаянном внутреннем состоянии, – и я испытываю *ужас*. Смотреть туда *ужасно*» и т. д.

ющимся состоянием сжатия, ощущается сперва как «душевная мука», т.е. как психическая неподвижность, переходящая со временем в непрерывное состояние психической боли, которую Бёме называет «тоской», или, в более поверхностных натурах, «скукой».

«Чего же еще мы ищем? Давайте же искать и узнавать меж собою только себя! Если мы обретем *себя*, то обретем *все*, нам не нужно будет никуда идти в поисках Бога, ибо этим мы не окажем Ему никакой службы! Если мы ищем и любим только себя самих, *мы любим Бога*: что́ мы делаем друг для друга, *то делаем и для Бога*! Кто искал и нашел своих брата и сестру, тот искал и нашел *Бога*! Мы все в Нем – *единое тело* во многих членах, каждый из которых имеет свое назначение, свое правление и дело, таково *чудо Божие*! До времени возникновения мира мы были познаны в Его Премудрости, и Он сотворил нас в существо, дабы была в Нем *игра*».[1]

Однако эта боль или мука на самом деле есть сопротивление души, первое психологическое проявление активного противостояния человека простой обреченности меланхолии. Одновременно это и первое пробуждение души, заявляющей о себе на языке страдания. Бёме определяет это страдательное состояние как «горькое».

Горечь есть «жало» самой терпкости, ибо отвердение в терпком качестве может быть столь сильно, что человек оказывается совершенно бесчувственным: ничто по-настоящему не трогает его в этой жизни. Но если терпкость в чистом виде представляла собой «оцепенение от ужаса», в котором собственно ужас еще не чувствуется, то горечь есть уже некоторое возбуждение, некоторый «страх», противящийся этому душевному застою. Однако чувство боли и страха не преодолевает это оцепенение. Когда болезненное оцепенение станет невыносимо, лишь тогда пробуждается активность и воля преодолеть страх. Если в терпкости наблюдалось движение внутрь, или «сжатие», *Einpressen*, то теперь имеет место стремление наружу, которое есть «огонь гнева». Бёме, таким образом, различает между действенно вспыхнувшей страстью

[1] *О тройственной жизни человека, 1620*. Глава XI. *Об истинном познании человека,* § 106.

и тихим покорным тлением заглушаемого стремления, лишь ждущего своего часа, пока «кипение гнева» не вырвется наконец в виде «мерцающей молнии», которая и разбивает терпкость, преодолевая таким образом паралич души. Из горечи возникает молниеносная страсть, возрастающая и не находящая себе покоя и потому становящаяся подобной «вертящемуся колесу», которое с ужасом и страхом вращается, пока молния, рожденная из отношения горечи и терпкости, не станет «ужасно огненной» и не воспламенится, словно ужасный огонь, от которого падет и отступит вся «терпкость», т.е. материя. Таким образом, если раньше душу подавлял ужас, то теперь сама душа преодолевает косную и «терпкую» материю. И постепенно, благодаря этому разряжению страстного возбуждения, возникшему из первоначального терпкого притеснения («сжатости») и болезненной горечи, преодолевается всякое окостенение и всякая боль. Хотя это разряжение, согласно Бёме, есть не просто прекращение предшествующего напряжения, но принципиально новое состояние облегченной страданиями души. Бёме называет это состояние облегчения и разрешения «водою», а также «водянистым (или водным) духом».

«*Дети* – учители наши, в своем остроумии мы – дураки против них! Едва появившись на свет, они уже учатся играть – сперва *сами с собой*, а когда подрастут, то играют *друг с другом*. Так и Бог от вечности в Своей Премудрости в детской сокровенности нашей *играл с нами*. Когда же Он изощрил в нас разум, тогда мы стали вынуждены играть *друг с другом* и *меж собой*! Но дьявол позавидовал нам в этом и рассорил нас в игре нашей, так мы и ссоримся до сих пор. Впрочем, нам не из-за чего ссориться в игре нашей: когда она кончится, мы обретем покой и вернемся домой! Тогда продолжат игру *другие*, которые придут вместо нас и также будут ссориться до самого Вечера, пока и для них не настанет пора отправиться почивать в ту страну, из которой они пришли. Ибо все мы когда-то пребывали в мирной стране, но дьявол уговорил нас пойти в его неладную землю».[1]

Тем не менее, несмотря на это облегчение души, первоначальный ужас терпкой материи все еще в ней присутствует.

[1] Там же. Гл. XI. *Об истинном познании человека,* § 107.

Только на этой ступени он стал «совсем тонок». И жало горечи также еще имеет здесь силу, ибо в этом разряжении еще встречаются «вспышки горечи», благодаря которым быстрее исчезают остатки терпкости. Разряжение тем временем все увеличивается, и «дух воды» все прибывает. Весь этот процесс Бёме называет *яростью*, которая, таким образом, лежит как в основании первоначального терпкого притяжения, так и последующей горечи, противостоящей терпкости, возбудившейся и прорвавшейся затем в *огне*, который в дальнейшем смягчается, разрешаясь в воду.

Процесс ярости преодолевается, однако, чем-то высшим. Ибо после ее «взрыва» все чудесным образом «проясняется», и из подавленности, горечи, вспышек гнева и разряжения возбуждение переносится, «как на крыльях», на пробужденную «светлую радость», на прояснение, которое Бёме собственно и называет «*светом*».

«Но душа во Христе должна постоянно быть *рыцарем*… Ибо лучше всего дьяволу в человеке, там он может быть господином мира, вершить дело свое и исполнять волю свою. Этого он не может вне человека в духе мира сего: ибо царство его находится не во внешнем правлении мира сего, но – во внутреннем, *в корне бездны.* Во внешнем правлении он бессилен сделать что-либо в сем мире, если Turba Magna не возжена в гневе Божием; если же она возжена, тогда он при деле, особенно когда стихии зажигаются в великих грозах. И когда потом в них горит гнев Божий, то он – самый деятельный палач и судья, который, если бы только мог погубить весь мир, сделал бы это! Но его пространство ограничено яростью в Turba, ибо Turba – наставник его, и он кощунник и губитель ровно настолько, насколько гнев заражает Turba. Итак, знайте, что дьявол часто сражается с ангелами. Если душа человека беспечна, то он охотно к ней приступает, однако ангелы его задерживают, и он не может поступить как хочет. Но коль скоро душа воображает и начинает вожделеть, то побеждает дьявол; если же душа отвергает злую похоть, то его изгоняют ангелы. Таков извечный спор за душу человеческую: и *Бог* и *дьявол* хотят владеть ею! И причина спора такова: два царства разделяются на ✠-те, – одно есть *любовь Божия*, царство в Ternario Sancto, т.е. ангельское; а второе есть *ярость из центра природы*, которая есть *гнев Божий* и *острота*».[1]

[1] Глава XIV. *О широком пути мира сего, ведущем в бездну, и о тесной стезе в Царствие Божие,* § 42–43 // СПб., 2007. С. 332–333. (Уфа, 2011. С. 274–275).

Наконец, из этой светлой радости превращенная энергия отшумевшего гнева переходит к любви, которая благодаря своему тернистому пути через ярость стала от этого еще теплее и проникновеннее.

«Поэтому Бог открыл нам волю Свою и показал *свет* и *тьму*, дабы человек мог выбрать, чего он хочет; а чтобы мы знали, что Богу угодно иметь душу в Св. Царстве Его, Он повелел учить нас и указал нам путь к жизни, пробуждая Духом Своим великих учителей – *свет* мира сего – дабы сохранить людей от Его гнева и ярости, и дабы они не возбуждали его в себе. Ибо гнев должен быть во всякой жизни, но если любовь и кротость преодолевают его, то не открываясь вовек, он есть лишь *причина* жизни. Ибо *в любви* гнев создает великую восходящую радость и рай! – В Царствии Божием гнев есть *великая чудесная радость*! Хотя там *о гневе* ничего не ведомо. Подобно тому, как плач и смех возникают из одного источника, а печаль превращается в радость, так же обстоит и с Божией любовью и гневом».[1]

Бёме так описывает этот процесс «приготовления» любви:

«Поймите весь ужас огня, страшного и поедающего, который преодолевает все виды всех эссенций! Как только наступает его блеск, то есть поглощаются виды тьмы, и темная терпкость ужасается, как суровая смерть перед жизнью, и отступает мертвая, и побежденная, делаясь из жесткой мягкою и тонкою, становясь тяжкою, нетвердою в себе немощью, отчего происходит вес естества; ибо терпкая матрица становится жидкой и светлой, и духом воды, от которого родилась вода. И этот ужас терпкости в темной смерти есть ужас великой радости, ибо из темноты возникает свет! И если молния усматривает себя в терпкости жала, то ужасается гораздо более, нежели ее мать терпкость; это не враждебно-цепенеющий ужас, но ликующий ужас радости, который находит свою матерь столь жидкой, мягкой и кроткой, что от этого он теряет свое огненное право, и становится в свободе вечной воли в центре белым, ясным, светлым, приятным и радостным, и этим доходит до пятого вида природы, т. е. до *блаженной любви*!».[2]

Так, согласно Бёме, в торжествующей радости света из своей противоположности, из «сжатого ужаса», «словно рождение новой жизни из терпкой смерти», возникает «блаженная любовь».

---

[1] Там же. Гл. XIV, § 44.

[2] Глава II. *Об основании вечной родительницы,* § 72–73 // СПб., 2007. С. 41. (Уфа, 2011. С. 35).

«Ибо тогда молния с великим стремлением желает матери своей в пищу. Здесь-то и совершается настоящее происхождение жизни, ибо она есть возжение света в терпкой матрице, когда суровая терпкость превращается в кротость».[1]

Любовь, стало быть, не только происходит из своей противоположности, но и содержит ее в себе как преодоленный и вместе с тем сохраняющийся момент, который, в свою очередь, сохраняет в себе также свои предшествующие моменты («терпкости», «горечи» и т.д.). Таковы все шесть качеств: терпкое, горькое, огонь, вода, свет, любовь. Тем не менее на «любви», согласно Бёме, процесс жизни еще не заканчивается. Поэтому к этим качествам Бёме добавляет еще и седьмое: «тон», или «звук», как единое, всеобщее выражение всего жизненного процесса и его этапов. Именно здесь, во всеобщей музыкальной гармонии (выражаясь языком Бёме, в «звуковой сигнатуре») собственно и начинается подлинное проникновение в то, что составляет сущность учения и языка Бёме. Ибо лишь на ступени этой всеобщей гармонии личность полностью присутствует в своем «описании» Бога, человека и мира, т.е. в своем постижении «Божественной Сущности».[2]

«Но не следует думать, будто Божество получает начало и изменение. Нет, я пишу так лишь для того, чтобы показать, как научиться понимать божественное Существо; ибо мы не способны перевести [на наш язык] ангельские слова; и если бы даже перевели их, то все равно в этом мире все тварно и креатурально (creatürlich); и потом для земного ума все является по земному. Ибо и мы уже не являемся частью (Particular) Целого, и не можем целостно рассуждать (ganz reden), но

[1] Там же. Гл. II, § 73.

[2] Самого Бёме в этом отношении можно, пожалуй, сравнить с Сократом, в котором, по меткому замечанию Хегеля, впервые в человечестве совершилось обращение сознания вовнутрь, «которое в нем существовало – как в первом, явившем пример такого обращения – антропологически, между тем как позднее оно сделалось одною привычкой» (*Гегель, Г.В.Ф.* Лекции по истории философии в 3 томах. Т. 2. СПб., 1993. С. 38). Ибо личное представление о мире для Бёме истинно лишь настолько, насколько оно сформировано вместе с сознанием самого Бога. Поэтому чрезвычайно важно уяснить, что бёмевские понятия «любви», «вечной премудрости» и т.д. суть определения единого живого Бога, которому свойственны динамические определения движения и созидания.

лишь по частям (stückwerck), о чем читателю следует поразмыслить. Далее, только Божественный Ум в сердце Божием есть Целое, и больше ничто; все остальное состоит в эссенциях, и единственно Бог свободен. Поэтому мы говорим лишь о части, а Целое постигаем в уме; ибо не имеем языка для его изречения, но ведем читателя как по лестнице. Если же прямо и непосредственно писать или говорить о Боге, то следует говорить о свете и о пламени Любви, ибо в Любви постигается Бог».[1]

Отсюда Бёме переходит к самопознанию *человека в Боге* как к единственно возможному и Богоугодному человеческому самопознанию.

а. Человек как завершение теогонического процесса. Итак, человек выступает своим собственным «Богом» и «Дьяволом», ибо «центр Бога» и «центр природы» – это и есть человеческая душа. В диалогической форме разговора учителя с учеником, рассуждая «о сверхчувственной жизни», Бёме говорит:

«Душа [по смерти тела] не имеет нужды никуда уходить, – лишь внешняя смертная жизнь отлучается от нее вместе с телом; небо же и ад она уже до того имела в себе; как сказано в Писании: *«Царствие Божие внутри вас есть»* (Лк XVII, 20–21). Что в душе откроется, небо или ад, там она и остается… ибо небо и ад суть повсюду. Царствие Небесное действует и чувствуется святыми *в вере* их».[2]

Таким образом, теогонический процесс вечного рождения Божества, согласно Бёме, необходимо приводит к человеку как внутреннейшему моменту самооткровения Бога.

«***Ученик.*** – Любезный учитель! Скажи мне, где любовь живет в человеке?

Учитель. – Там, где не живет человек.

Ученик. – Где же это? Где человек не живет в себе?

Учитель. – В совершенно преданной воле. Когда душа умирает собственной воле и ничего не желает, кроме того, чего Бог хочет, тогда живет в ней любовь. По мере умирания воли самой себе входит в нее любовь; и поскольку там, где прежде пребывала собственная воля, теперь нет ничего, то там действует уже любовь Божия».[3]

---

[1] Гл. II. *Об основании вечной родительницы,* § 66–68 // СПб., 2007. С. 40. (Уфа, 2011. С. 34).

[2] *О сверхчувственной жизни, 1622.* § 34–37 // *Якоб Бёме.* Christosophia, или Путь ко Христу, 1622–24. Книга V. СПб., 1815.

[3] Там же, *1622.* § 26–27.

* * *

Откровение Бога в человеке ясно показывает, что так называемое человеческое своеволие бесплодно обособляет и изолирует человека от глубочайшей основы его сущности: от достижения Целого и проникновения в это Целое, благодаря чему он может осуществить свое высшее назначение – быть и действовать вместе с Целым.

«Ибо нам не нужно никакое иное свидетельство, кроме одной только великой Книги неба и земли, звезд и стихий с солнцем, где мы вполне познаем подобие Божества, и еще в сто крат более его познаем в нас самих, когда познаем и рассматриваем сами себя. Ибо Дух дает каждой вещи такое имя, которое указывает на то, как она в рождении пребывает в себе самой, и как она в начале сформировалась в творении; точно так же формируют ее и наши уста: какой вещь рождена из вечного существа и осуществилась, таково и человеческое слово (происходящее из центра духа) по форме, источнику и виду; это подобно тому, как если бы дух творил такое существо, когда он изрекает виды творения. Ибо он таким образом формирует слово (т. е. название вещи) в устах, каким вещь создается в творении; и поэтому в Слове мы познаем, что мы чада Божии и родились из Бога. Ибо, подобно тому, как Бог от вечности имел существо этого мира в Слове Своем, которое Он всегда изрекал в Премудрости Своей, так и мы имеем его в слове нашем, и изрекаем его в чудеса Премудрости Его. Ибо Бог Сам есть Существо всех существ, и мы в Нем как Боги, через которых Он открывает Себя».[1]

Согласно Бёме, освободившись от своенравия своей воли и вступив, таким образом, в Целое, человек не успокаивается и после мистического единения с Богом; ибо это Единение у Бёме означает уже не традиционно-мистическое представление о единой покоящейся божественной сущности, по отношению к которой весь мир и человек представляются «греховными», выступая как ни на что негодное и излишнее «царство грехопадения», недостойное существования, лишь мешающее душе войти в платонический мир идей, в трансцендентную область нирваны, плотиновского Единого, лишенного всякого представления о «темном вожделении».

[1] *О тройственной жизни человека, 1620*. Гл. VI, § 1–5 // СПб., 2007. С. 124–125. (Уфа, 2011. С. 103–104).

Лишь разделяя оба начала, составляющие живое органическое Целое, можно в результате такого «одноокого» взгляда на сущность мира превратить светлое царство Радости в унылое трансцендентное царство «светлого будущего». Именно таков, считает Ханс Грунски в общем трансцендентный идеал Плотина. Ибо хотя «теоретически» этот мир выступает у Плотина, так же как и у Бёме, как истечение потустороннего Божества, однако это истечение (эманация) совершенно не касается самой «божественной сущности», которая должна, согласно Плотину, всегда оставаться потусторонней и «неизменно покоящейся» в себе самой. Отсюда все возрастающее убывание и незначительность содержания божественной субстанции по мере удаления от источника самих божественных «истечений», пока божественное «отражение» окончательно не гаснет на границе материи.

«Подлинное учение Бёме не имеет ничего общего со всеми этими учениями, – заявляет Грунски, – имеющими своим основанием – если брать в самой глубине – преформированное учение Платона. Метафизика Бёме, хотя зачастую и использует те же слова, что и послеплатоновский „платонизм", представляет собой нечто совершенно противоположное (да и как могло быть иначе!) и по отношению к инертному миру, возникшему путем „истечения" из потусторонней идеи „Божества", и по отношению абстрактно-нигилистической субстанции Спинозы. Ибо у Бёме речь идет уже не об „отражениях", „прообразах", „излучениях" и т.д. изолированно от мира стоящего Потустороннего, но показывается, *как* Воля Бездны порождает себя во все более охватывающую Действительность, до тех пор „воплощаясь" в видимый мир, пока он не предстанет нам как полное Самооткровение Бога, которое есть Человек, в глубине своей души достигающий единения с Бездной. И это единение, согласно Бёме, есть не состояние, не „достижение" покоя трансцендентного бытия, и не есть также некое „отвердение" в мертвой всеуравнивающей монотонности, нивелирующей все противоречия и противоположности, доходя в этом нивелировании в конце концов до инертного „пантеизма", до лишенного всякого напряжения и борьбы иудейско-платонического „бытия"».[1]

[1] *Hans Grunsky.* Jacob Böhme als Schöpfer einer germanischen Philosophie des Willens. Hamburg, 1940. S. 37.

Единение человека с Бездной есть, согласно Бёме, продвижение и обнаружение в «этом мире» изначальной божественной Воли, прорывающееся в величайшей неуспокоенности из «вечной Тишины» ко все новым самопостижениям. Только таким способом человек, в душе которого восходит огонь напряжения и борьбы между добром и злом, «приходит в Целое». Шеллинг заимствовал у Бёме именно системный принцип живого тождества обоих начал человеческой свободы. Именно учение Бёме о темпераментах *(«О выборе милости» 1623)* Шеллинг использовал в *«Философских исследованиях о сущности человеческой свободы» (1809).*

«Я не могу описать тебе все Божество в одном круге, – признается Бёме в своем первом сочинении, – ибо оно неизмеримо, но не непостижимо для духа, пребывающего в любви Божией; он хотя и постигает Его, но лишь частично: поэтому охватывай одно за другим и ты увидишь Целое… Я прочел много писаний высоких учителей, в надежде найти в них основу и истинную глубину, но я ничего не нашел, кроме полумертвого духа».[1]

Под «писаниями высоких учителей» Бёме имеет в виду прежде всего сочинения учеников школы «чудодейственного» врача *Парацельса (1493–1541),* от которого он перенял тройное деление человека, на (1) состоящее из элементов тело, (2) происходящий от звезд *дух* и на (3) вдохновенную Богом *душу,* а также некоторые свои натурфилософские и алхимические выражения. Однако все эти заимствования касались главным образом лишь внешней стороны его учения, заключающего в себе подлинно первые, глубинные откровения, которые он, по его собственному признанию, получил благодаря «высшему Откровению».

b. Трояное бытие человека. Человек пребывает во всех трех принципах. Три сферы действительности концентрируются и сталкиваются в нем, человек есть центр Универсума. Видимая и невидимая природа, мир огня, мир света и мир

[1] *Aurora, 1612.* Гл. X. *О шестом источном духе в божественной силе,* § 26–27 // М., 1914. С. 122.

воздуха, все элементы, соль, сера и ртуть («Меркурий»), которые с известной точки зрения точно так же представляют природу, – все это имеется в самом человеке. Центральное положение человека есть отображение самого Бога.

«Эссенции души произошли из Центра Натуры, из огня, со всеми видами Натуры; в этом состоят все три мира: все, что имеет и может Бог, и что Бог есть в своей Троице, все это есть душа по своим эссенциям, как ветвь от дерева. Ее вещество устроено небесно, из небесной и божественной существенности, но ее воля свободна и может погружаться хоть сама в себя, вменяя себя ни во что, и процветать как ветвь из дерева, и вкушать от Любви Божьей, или вознестись собственной волей в огне и сделаться отдельным от Бога деревом; от чего она вкушает, от того и получает существенность, т.е. тварное тело».[1]

Человек есть Образ Божий, он не захотел довольствоваться ролью лишь «*от*ображения» Божия и обременил себя *во*ображением (Imaginieren), тем самым утратив изначальную девственность и свое «Богоподобие».

Таким образом, человеческая воля оказалась *в муке и страхе*.

Но в изначальном триедином процессе дело не остановилось на страхе и ярости. Первая воля сотворила в этом мучительном связанном бытии другую волю, направленную на выхождение из этой муки и на возвращение к первоначальной свободе. Таков Бог-Сын, который идет от Отца сквозь огонь и смертью разбивает духовную мрачную муку. Тем самым Он придает свет и милость Отцу, ибо Сын есть Сердце Отца и милосердие Его. Поскольку, таким образом, яростный огонь Отца пожрал самого себя, Его эссенция смягчается, и «из этого пожирания происходит истинный, существенный, живой дух и ум, и возникает новое начало».[2]

---

[1] *Psychologia vera,* или *40 вопросов о душе, 1620.* Вопрос II: *Что есть душа по ее эссенции, существу, натуре и свойствам?* § 1–2 // *Перевод с немецкого Августина Кирхнера, СПб., 1828.* // М.: София, 2004. С. 120.

[2] *Mysterium magnum, 1623.* Глава IV. *О двух принципах, т.е. о Божьих любви и гневе, о тьме и свете,* § 12 // *Приложение* к наст. изданию, с. 431.

«Вечное Слово и сердце Божие вочеловечилось и вошло в Третье Начало – в человеческую плоть и кровь, приняло в себя человеческую душу и вошло в смерть ради бедной души, отняв власть у смерти, пленившей душу, а у ада – яростное его жало, жалящее в бедной душе; и вывело бедную душу из смерти и ада. Смотрите, когда Слово вочеловечилось, этот *Человек* попустил распять Себя и принять смерть на кресте: разумей, *новый живой Человек, рожденный из Бога, вошел в смерть и в бездну, разрушил в душе смерть и отверз центр души*. Ибо Он разбил все семь печатей центра природы, и душа опять стала самостоятельной, тогда Он снова зажег в душе *божественный огонь*, дабы душа снова – из своего собственного огня – достигла *вечной тинктуры*!».[1]

И вот, если человек хочет выйти из своей муки, в которой он оказался вследствие воображения («имагинации») тварного мира, то он должен вернуться из периферии мира к середине того Креста, который положен на этот мир, и должен отыскать там Центр. Человек должен принять этот Крест на себя, «подпасть» под смерть Христа, благодаря чему его охватит Тело Его, и он достигнет «божественной существенности» (Wesenheit), и пребудет отныне в Сердце Божьем, и снова обретет Центр. Только тогда прежде устрашенная воля станет снова свободной, возродившись (т.е. воссоединившись) с Богом.

«Все, что имеет начало, имеет также и конец, и растет не выше того числа, из которого произошло; все, что пребывает в *Едином*, неразрушимо, ибо оно только *одно* и не более; в Едином нет ничего, что бы разрушало его, ибо никакая вещь, существующая в единственном числе, не противостоит самой себе. Но если 2 вещи пребывают в одной, то налицо уже противоборство и спор, ибо *Единое* не воюет против самого себя, но влечет себя в себя и из себя и остается *Единым*; и хотя оно ищет в себе нечто большее, однако не находит и всегда согласно с собой, ибо оно есть *одна вещь*, которая всегда пребывает в *единой* воле. Когда же имеются *две* воли, то налицо *разделение*, ибо одна часто стремится *в* себя, а другая – *из* себя, а поскольку вещь имеет только одно тело, то в этом теле нет единого правления, и если одно враждебно проникает в другое, то противоречие (Wiederwille) (которое проникает

[1] *О тройственной жизни человека, 1620*. Гл. VIII. *О существовании иной жизни в нас,* § 39–40 // СПб., 2007. С. 178. (Уфа, 2011. С. 147).

в другое и там поселяется) составляет нечто *третье*. Это третье есть *смешанное существо* из первых двух, противоречащие им обоим, которое стремится быть чем-то *самостоятельным* (*Eigen*), заключая в себе две противоположные воли от первых двух, из которых одна стремится направо, а другая – налево. Таким образом, из-за нарастающих противоречий вещь разрастается от двух до множества, и каждая имеет собственную волю: и если это происходит в одном теле, то не согласуется с ним, ибо в одном и том же теле оказывается таким образом *много* воль; тогда требуется *один* Судия, который бы рассудил и укротил эти воли. Но если воли крепчают и, не желая, чтобы Судия их укрощал, возвышаются над Ним, тогда из одного правления возникают *два*: ибо вышедшее вовне (Ausgefahrene) управляется по своей воле и нападает на первое, все еще неподвластное его воле. Итак, когда одно хочет удушить другое и единолично возвыситься в существе, возникает спор; и если одному не удается удушить другое, сколь бы сильно оно ни боролось, то каждое возрастает в себе до своего наивысшего числа, оставаясь в борьбе против другого. И когда одно достигает своего возрастания до своего наивысшего числа, и далее расти не может, то оно возвращается *в себя* и смотрит, отчего оно не может более возрасти. Так оно видит последнее число и влагает свою волю в последнее число, желая преодолеть предел и границу; и в этой самой воле, которую оно влагает в конечное число, желая его разрушить, родился *Пророк*. И он есть свой собственный Пророк, пророчествующий *о заблуждениях* в воле, поскольку она не может более увеличиваться, и *о разрушении*. Пророк рождается в наивысшем числе в венце, т.е. в конечной цели, и говорит о смятении (Turba) в своем царстве – *когда* смятение кончится, и *каковы причины* того, что оно не может выступить из своего собственного числа. И потом Пророк возвещает *о новом царстве*, которому суждено родиться из разрушения; ибо он есть уста того царства и указывает на противоречие – как царство выросло в *единой* воле и вышло из собственного вожделения из себя самого во *многие* воли; как оно открывает гордость царства, жадность и зависть его. Поскольку царство имело только *один* корень, из которого оно выросло, то Пророк показывает злые ветви, выросшие из корня, т.е. *заблуждения* царства и Turba, раздирающие старое дерево и отнимающие у него силы и соки, дабы оно истлело. И потом Пророк показывает лживость ветвей, сперва набравшихся силы у дерева, а затем поваливших его наземь, провозгласив себя при этом „новым деревом" и „добрым царством", словно в *этом* царстве они были чужими гостями, и хвалясь своим великим умом и набожностью. Ветви выросли из старого дерева и, таким образом, дети пожирают собственного отца. Поэтому Пророк называет их „*волками*", а не детьми, ибо они пришли убивать, пожирать и воссесть на место старого дерева! Они же гордятся собой до последнего, пока их

не начнут пожирать собственные их дети. Таков их собственный пророк, выросший на венце их, ибо он показывает *злобу* корня, из которого произросло первое дерево; он показывает *яд*, которым отравлен корень, т.е. отчего из *единой* воли выросли *многие* воли, породившие спор и злобу».[1]

Итак, преданием себя тварному миру в существо человека проникла также Turba, т.е. беспокойство, смятение и разорванность, сооружающие в мире всякое противобожественное воление. Эта Turba пребывает отныне в нем, даже если он снова обретет Центр. Она проявляется в «хрупкости» его тела, доводя болезни тела до смертного конца, т.е. приводя болезнь – к смерти.

«Если в вещи проросла *Turba*, создающая из единого *множество*, а множество враждебно самому себе, то Turba разрушает и само это множество. Ибо первоначальная единая воля желает только самой себя и своего воплощения; а *множество* в единой вещи создает вражду, ибо одна часть всегда хочет превзойти другую, а другая не хочет терпеть этого. Отсюда происходят зависть и лживость, а из них растут гнев и спор, когда одно желает исторгнуть и низвергнуть другое».[2]

«Все произошло из одного истока; и осязаемое вещество этого мира имеет начало, и поэтому существует *смерть*; ибо что не от вечности, то смертно. Но чтобы устоял образ человеческий, который в теле также имеет начало, Бог *стал человеком* и теперь обитает *в душе*, которая вновь обрела первозданный образ не от мира сего, но только такая душа, которая духом своим вверяет себя *Богу*. Это и означает *возродиться в Боге* или *навеки исчезнуть в аду*».[3]

Таким образом, душа при смерти тела не умирает. Ибо, вернулась ли душа к Богу или нет, в ней всегда живет воля, и эта воля неугасима. Ведь всякая воля ищет цель в вечности. И воля успокаивается и примиряется лишь тогда, когда эта цель была ее собственным началом. В бессознательном стремлении все направляется к тому, из чего оно произошло.

---

[1] Глава XIII. *О предостойных заветах Христовых,* § 31 // *Якоб Бёме.* О тройственной жизни человека. СПб., 2007. С. 303–305. (Уфа, 2011. С. 250–252).

[2] Там же, § 32.

[3] Там же. Глава VI. *Другие врата мира, а также рая,* § 57–58 // СПб., 2007. С. 137. (Уфа, 2011. С. 114).

«Все, что имеет начало, имеет и конец, и что заключено во времени, то́ когда-нибудь снова обратится в эфир. И даже если бы мы жили в сем мире без нужды и смерти, в чистом и непорочном теле, то все равно внешнее царство в конце концов отступило бы от нас, и мы оказались бы в небесной вещественности».[1]

Конечно, Душа, которая не обрела снова исток (Quelle), из которого она когда-то проистекла, но оставшаяся в первом огненном начале, в котором она имагинировала в горькую, терпкую природу, не освободится от этого также и после смерти. Она вечно будет мучиться в этой хрупкости, и огонь по-прежнему будет ее поглощать. Не найдя снова Сердце Иисуса, она навечно отчается в Божьей Милости.

«Душа знает, что сие облачение из земной плоти и крови есть чужое одеяние, в котором она в глубине своего сердца стыдится предстать пред лицом Божиим. И потому она сомневается в благодати Божией, когда молится; ибо ей все кажется, что слишком много у нее грехов и из-за них она не может достичь Величия Божия. Такое мучение «нечистой совести» причиняет ей и дьявол, который постоянно открывает дымную нору свою с гневом, и втягивает дым в волю души, так что она спотыкается и боится Бога, Которого дьявол всегда представляет ей „строгим Судией". И вот бедная душа, споткнувшись на пути к Богу, входит в дух мира сего, ища пропитания и полагая, что Бог предоставляет всему идти своим путем; и так действительно происходит с теми, кто на себе строит и на себя уповает. Ибо душа думает, что если она находится вне Бога в разуме, то ей нужно все исправлять своим попечением, и что нет иного пути, но все делается только своими руками или же хитростью, и от этого происходит множество зла».[2]

Снова и снова повторяет Бёме необходимую предпосылку для понимания этого воззрения: *человек должен возродиться духом,* вновь обрести центр и жить в единой воле с Богом.

«Душа не обитает во внешнем, но им она пленена: ее воля вошла во внешнее, и теперь душа в воле своей обременена внешним правлением, которое таким образом через волю проникло в душу; хотя

[1] Глава XVIII. *О смерти и умирании,* § 2 // *Якоб Бёме.* О тройственной жизни человека. СПб., 2007. С. 384. (Уфа, 2011. С. 317).

[2] Глава XVII. *О благословении Божьем в сем мире,* § 2 // Там же. СПб., 2007. С. 375–376. (Уфа, 2011. С. 310–311).

изначально Бог запретил человеку желать земного плода и силы, и человек не имел в том нужды, поскольку находился в раю и имел райскую пищу, не зная нужды и смерти. Подобно тому, как Бог обитает также и на земле, хотя земля не знает и не объемлет Его, так и человек мог бы обитать в матрице земли и в то же время душою быть *в Боге*, и *воля* души приносила бы душе божественную пищу. Поскольку же человек отвратился, то душа его вкушает от центра *естества*, а внешний дух – от *земли*: но если душа вновь обращается и своей волей входит в любовь Божию, то она снова начинает вкушать от *Слова Божия*, а внешнее тело – от *благословения Божия*; если благословенна душа, то Бог благословляет и тело. Ибо в ветхом Адамовом теле душа носит тело небесное, тем самым благословляя его пищу и питие, как и все дела его и все, что́ принадлежит человеку. Человек получает чудесное благословение, недоступное его внешнему разуму, и должен лишь трудиться и уповать, ибо он для того сотворен во внешней жизни, чтобы открывать наукой и трудом своим чудеса Божии».[1]

[1] Там же. Гл. XVII. *О благословении Божьем в сем мире,* § 4.

V
Учение о человеке, или Антропо-теософия

Как и во всей немецкой традиционной мистике, «антропологическое» учение у Бёме всегда связано с его «космологическим» созерцанием.[1] Тем не менее в центре внимания исследования *«О тройственной жизни человека» (1620),* по крайней мере, по намерению автора, находится именно человек. Не случайно, начиная свои рассуждения о человеческой жизни, Бёме при этом тут же обращает внимание на факт тройственной жизни в нас, говоря, что:

«Поскольку мы имеем в себе (a) *вечную* и нетленную жизнь, благодаря которой мы достигаем высшего блага; а также (b) *конечную* и преходящую жизнь этого мира; а также еще (c) ту жизнь, в которой собственно заключены исток и причина жизни, а также величайшая опасность вечной погибели».[2]

Далее, мы узнаем, что «жизнь есть поглощающий горящий огонь» и каким образом она соединяется со своеобразием божественного Существа.[3] За теогонией и космогонией следуют: соединение природы, значение Слова Божия и Слова вообще; возникновение телесности, тройственности, различные возможности познания, многообразие откровения, мудрость и ее положение в Ternario Sancto и т. д.

Постигнув значение мира, природы по отношению к Вечному, человек познает основания и причины для изгнания души, необходимость исправления, обращения ко Христу, Которого, конечно, нужно искать в самом себе, а не «в историческом».

---

[1] Однако и бёмевская космология едва может быть понята без бёмевского учения о человеке (прежде всего, конечно, учения «о душе»).

[2] *О тройственной жизни человека, 1620*. Глава I. *О происхождении жизни,* § 2 // СПб., 2007. С. 7. (Уфа, 2011. С. 7).

[3] Там же, § 3–10.

И тогда человек вновь обретет Вечное, божественную Деву, истинную Мудрость. В этой способности человека и состоит его основное отличие от всякого другого существа. То, что человек обретает в себе Деву Мудрости, является доказательством того, что Бог открылся совершеннее всего в человеке.

Далее, в многочисленных главах о тройственной жизни человека следуют указания на поведение, соответствующее и способствующее христианской жизни и перемене, а также верному употреблению таинств, вступлению на узкую стезю, ведущую в Царство Божие, молитве и посту в духе. Завершается книга главой о сознании в смерти.

Сущность человека вечна, ибо происходит из вечной Природы. Человек возникает в самом Божестве, которое в себе несет его образ.

«Образ был в Боге вечной Девой Его Премудрости – не жена и не муж, но *оба*; подобно тому, как и Адам был *обоими*, прежде Евы своей, которая означает *земного человека*, и притом *животного*; ибо ничто не устоит в вечности, что не было вечным».[1]

Далее говорится, что этот образ человека создал Дух из самого себя и себя самого в него вдохнул. Уже в этом мы видим движение бессознательного стремления Бога к самопостижению и Раскрытию. Это стремление ведет к осуществлению, к «эссенциализированию» Его мыслей.

«Смотри, *человек есть подобие Бога*, ибо душа его происходит из центра на ✠-те, где рождается вечное Слово, она собрана (gefasset) Духом Божиим, и вдохнута в образ Божий. Тогда Дух взял все три начала и *воплотил*; как мы увидим после, *дух живет изнутри и извне*, т.е. от духа центра *и* от духа мира сего, т.е. от воздуха. И, подобно тому, как дух вечности образовал все вещи, так и человеческий дух образует все в словах своего языка; ибо все происходит из Единого Центра. Человеческий дух есть лишь форма, вид и подобие Троицы Божества. Что́ Бог есть в Своей Природе, то́ человеческий дух есть в себе самом, поэтому он дает имена всем вещам, *по духу и форме* каждой вещи, ибо внутреннее изрекает внешнее. Подобно тому, как этот мир от вечности был сокрыт в Природе Божией и пребывал в Премудрости, был, так сказать,

[1] Там же. Глава VI. *Другие врата мира, а также рая,* § 68 // СПб., 2007. С. 140. (Уфа, 2011. С. 116).

от начала и до конца изречен словом центра, т.е. исходящим из слова *духом* центра (т.е. из сущности природы в осязаемую существенность, когда этот мир явился как начало собственного истока и правления), так же и имя, и подобие Божие, как и этот мир, первоначально скрыто *в человеческом духе*, который затем словом своим его изрекает, – таким же образом, как в природе Божией он был сам изречен Духом Божиим в Премудрость, когда он был усмотрен в свете Божием. Разумей прямо и высоко: человеческий дух *в тройственном виде своем* объемлет в себе все три начала: *Царство Божие*, *царство ада* и *царство мира сего*, и изрекает из себя *источник*, *форму* и *вид* всех существ – небесных, земных или адских. Как это от вечности в невидимом существе вечной природы было изречено в Слове Божием, *через Дух Божий,* и пребывало как бесплотная фигура или дух, *до* A и Ω и *в* A и Ω, в Начале и в Конце, так и человеческий дух без существа изрекает это с начала и до конца (ибо существо было создано лишь в Творении)».[1]

Грехопадение религиозно оценивается как преклонение перед Люцифером. Поэтому здесь прежде всего разъясняется причина нынешней телесной и душевной дисгармонии человека, которая обосновывается, как и все учение Бёме о человеке, исходя из *адамологии* традиционной христианской мистики.

* * *

«О, человек! Ищи себя, и обрящешь; смотри, в целокупности человека составляют *три начала* (Principia), которые не существуют друг без друга, и которые не рядоположены друг *за* другом, или друг *над* другом, но пребывают *друг в друге*, как нечто *единое*, и составляют в себе нечто *одно*, и лишь по внешнему творению – *три*. Ты спросишь: как это? Отвечаю: душа Адама была сотворена из вечной воли, из центра природы, на ✠-те Троицы, и вдохнул *Дух Троицы*, т.е. самого себя; и образ тотчас процвел из его вещественности в цвет эссенции, который называется *раем;* так образ пребывал в ангельском мире. И в образе пребывало все, как и в центре природы – изначальная *терпкость*, *ярость* и *огонь*, а также и *все виды природы.* Все, что́ было изначально задумано в Премудрости Божией, содержалось в этом образе, включая силу света и тьмы; и Премудрость пребывала в свете образа, внутри которого содержались все вечные чудеса, а также форма всех творений в погружении смерти, и в *источнике райской жизни* (под которым мы подразумеваем *матрицу родительницы* во тьме и в свете, откуда воз-

[1] Там же. Глава V. *О дорогой и высокоблагородной Деве премудрости Божьей и об ангельском мире,* § 89–92 // СПб., 2007. С. 111–112. (Уфа, 2011. С. 93–94).

никли ангелы и бесы, как сказано выше). Весь источник был объят в этом образе, ибо образ был подлинным подобием вечного Существа. Моисей пишет об этом так: „*Бог сотворил человека по образу Своему*"; чтобы, увидев стоящего в раю человека, можно было сказать: „*Здесь вся вечность открыта в едином образе*", – это выражение искусственно, однако верно по смыслу.

Люцифер возжелал вознестись в качестве огня выше тихой кроткой Троицы, выше креста в величии вечности, и сам пробудил в себе *матрицу огня*, и возжег *матрицу природы*; и это возжение стало телесным и сотворенным от слова *Fiat*. Тогда же были возжены и другие виды в матрице: когда была возжена *кротость вещественности*, то возникла *вода*, превращенная затем в *небо*, которое пленило огонь, и потом из него родились *звезды*. Это надо понимать так: образ Божий вообразил *о пробужденной жизни*, т.е. о пробужденном духе воздуха, и тотчас был пленен порождением воздуха, тогда звезды и стихии, небо, ад, смерть и жизнь, все пробудилось в нем. (Хотя воздух был также вдохнут в него, но дух центра должен был господствовать над ним, как Св. Дух – над этим миром; ибо он должен был жить в силе Божией, и быть господином над четырьмя стихиями, но после его падения они стали его господином. И если Люцифер снова захочет жить *в Боге*, то должен снова вернуться *к себе*, оставив ветхое тело четырем стихиям, и тогда он во второй раз сможет родиться в Боге). А поскольку твердь между Богом и правлением мира сего сотворена от Духа Божия, то человек был помещен *в три части*, т.е. в три начала. *Первое начало* есть сокровенное Божество, которое в тверди неба пребывает в себе, как собственное начало; *второе начало* есть правление мира сего, т.е. звезд и стихий; *третье начало* есть бездна образа, а также бездна мира сего, т.е. ярость или матрица природы, откуда произошли все существа.

Итак, *человек* как образ Божиий стоит посредине, т.е. между *Царством Божиим* и *царством ада*, как между *любовью* и *гневом*; какому духу он предается, тому он и служит. И хотя человек низвергает себя в гневе, однако ничто при этом не убывает от Божества; ибо Первое Вдохновение, т.е. сам *Дух Божий*, имеет началом Самого Себя и не объемлется гневом. И потому когда Троица обитает среди гнева, гнев не заслоняет и не затрагивает ее; тогда нет ни ощущения, ни видения ее, ибо человек возбуждает источник гнева и первый вдохнутый дух изливается в гордой ярости, в зависимости от того, каким он сформировался к этому времени. Однако у первого вдохнутого вида ничего не убавляется, ибо это качество пребывает не в образе, но возвращается в свое начало с прекрасной Девой Премудрости, и образ человека превращается в образ змия; ибо каков дух, таково и тело, в какой воле витает дух, в такой форме и в таком качестве образует он и свое тело. Итак, мы знаем, что все произошло из одного истока; и осязаемое вещество этого мира имеет начало, и поэтому существует *смерть*; ибо, что́ не от вечности, то смертно. Но чтобы устоял образ человеческий, кото-

рый в теле также имеет начало, Бог *стал человеком* и теперь обитает *в душе*, которая вновь обрела первозданный образ не от мира сего, но только такая душа, которая духом своим вверяет себя *Богу*. Это и означает *возродиться в Боге* или *навеки исчезнуть в аду*.

Итак, мы утверждаем, что звездное небо, т.е. *третье начало* этого мира, было сотворено как нечто целое, имеющее объем и расположенное прямо в центре природы. То великое, что ты увидишь в этом объеме, можно обнаружить и в самом маленьком кружочке, – и внешнее начало мира сего, которое есть ничто иное, как *откровение и обнаружение самой Божественной Вечности*. Оно имеет свое зачатие, внутреннее созревание и рождение в виде вечной природы; и подобно тому, как вечная природа вечно и непрерывно возрождается и воспроизводит, так было рождено и сотворено видимое правление этого мира. Ибо оно имеет высокий круглый объем (Umfang), подобный *окружности* (*Circkel*), и в нем находятся звезды; за ним – великая глубина, которая означает *вечную Свободу Божию*. В глубине – семь планет, означающие *семь духов Божиих*; а звезды олицетворяют *эссенции из духов природы*. *Солнце* – самая центральная среди планет, оно формирует своим расположением *четыре области мира*, так как находится в точке, т.е. на ✠-те, знаменуя *сердце Божие*, а его сияние в глубине – *Величие Божие*. Там Бог обитает в Себе и ничто Его не трогает, и Он созерцает только *Свое Величие*; и центр природы во всем небесном образе познается из Вечного. *Земля* означает погружение вечной смерти в темную матрицу, хотя там имеет место не смерть, но *прорастание яростных эссенций*; таким образом, земля есть отдельный *вид в центре,* собственное царство, а также образ *ада*, т.е. скрытое правление во тьме. И как землю (скрытое правление) по отношению к верхнему (видимому) правлению можно считать как бы *смертью*, так яростную матрицу гнева должно считать *смертью* по отношению к Богу; хотя ни в земле, ни в матрице нет никакой смерти, но вечная жизнь в двойственном источнике.

И мы видим, что солнце делает *великую глубину над землей* приятной, дружественной, кроткой и радостной, иначе в глубине не было бы другого правления, как на земле; ибо если бы солнце погасло, то наступила бы вечная тьма, и крепкая терпкость сделала бы все жестким, суровым и грубым, и наступила бы вечная стужа; и тогда, несмотря на всеобщее кругообращение одного в другое, ничего нельзя было бы различить, кроме огненной молнии. Итак, мы даем вам понять *бездну ада*, которая пребывает в этом мире, ибо только солнце есть причина *воды*, и того, что небо находится в глубине. Под «солнцем» разумейте *сердце Божие*, которое сияет светом величия, ибо весь центр вечности был бы темен, если бы не сиял свет из сердца Божия. Сердце Божие подобно солнцу, которое стоит неподвижно на одном месте в форме шара; нет, Сердце Божие не имеет ни объема, ни места, и также никакого начала, но, тем не менее, оно подобно круглому *шару* (Kugel), а не круглой *окружности* (Circkel), и является в каждой свой части все целиком, по-

добно тому как это происходит в круге ✠ (или в полной *радуге)*, который – хотя и разделен, ибо крест есть его деление, однако все же представляет собой единое Целое. А центр природы, т.е. Verbum Domini – Слово Отца – есть *центр на кресте* (крест везде в этой книге означает *Троицу*), и если снизу является *синее*, это означает вещественность; если в середине *красное* – это означает Отца в блеске огня; под ним *желтое* означает свет, блеск, величие Сына Божия; и, наконец, *темно-коричневое* со смешением всех видов означает царство тьмы в огне, в котором Люцифер возносится выше Бога, не понимая величия и сердца Божия. На такой радуге и явится Христос – сын человеческий – с последним Судом; ибо Он – председатель в величии Троицы в Ternario Sancto (разумей: *ангельский мир* и *рай*).

Итак, знайте, что все это пребывает *нераздельно* и повсюду, ибо этот вид вездесущ в своем начале. Если ты проведешь окружность, столь же малую, как горчичное зерно, то и там сердце Божие будет *цельно* и *полно*; и если ты возрожден *в Боге*, то и в тебе, в круге твоей жизни, всецело пребывает *все* Сердце Божие! – Так и сын человеческий Христос восседает в круге твоей жизни на радуге в Ternario Sancto одесную Бога, и потому ты есть *чадо Его*, которое Он снова возродил в Себе, и также *часть* Его, *тело* Его, в котором Он обитает, *брат* Его, *плоть* Его, *Дух* Его и *чадо Бога Отца в Нем! Бог – в тебе, и ты – в Боге!* Сила, мощь, величие, небо, рай, стихия, звезды и земля, *все – твое!* Во Христе ты выше ада и дьявола, а в этом мире ты вместе с земной жизнью находишься под властью неба, звезд и стихий, а также под властью ада и дьявола, – словом, здесь все господствует в тебе и над тобой. Поэтому опомнись и отворотись! Это не шутка, ибо мы говорим то, что знаем, и что должны сказать; иначе нам пристало бы говорить не *о вечности*, а только лишь *о началах*, которые преходящи. Не думайте, что человеческий род смертен и имеет начало, каковы мы по творению, нет! Образ явился в Деве Премудрости в Боге *от вечности* – однако не во плоти, подобно этому миру. Бог же сотворил его во плоти, дабы он открылся в образах. Образ был в Боге вечной Девой Его Премудрости – не жена и не муж, но *оба*; подобно тому, как и Адам был *обоими*, прежде Евы своей, которая означает *земного человека*, и притом *животного*; ибо ничто не устоит в вечности, что не было вечным.

О, чада Божии, откройте глаза своего внутреннего человека и смотрите прямо! Если вы возродитесь в Боге, то облечетесь в этот вечный образ; и человек Христос в этом образе, т.е. *в вечной Деве*, стал человеком (ибо ни одна смертная дева не чиста) и в *Чистой Деве* Он был зачат от Св. Духа, а также в *смертной деве*, ради нашей души, дабы принять ее на Себя: ибо Мария содержала в себе *все три начала*; но образ вечной Девы состоял в божественной и в вечной вещественности, хотя и бесплотной, а в человеке Христе он обрел плоть. Мы не говорим о *внешней* деве Марии, будто она *не была* дщерью Иоакима и Анны, как ошибочно утверждали древние, которым Божественный Свет так не

воссиял, – по той причине, что они искали при этом *собственной* пользы. Мария, от семени Иоакима и Анны, родилась как все люди, но она была *благословенна в женах*, в ней открылась *вечная Дева* в Ternario Sancto, существующая от вечности. Она не извне вошла в нее, нет, человек, то́ иное! Здесь снова соединились Бог и человек, и что́ утратил Адам, то́ открылось в Марии вновь. Разумей это так: *Слово Господа (Verbum Domini), Слово Отца на кресте вошло в Марию* (в *земную* Марию); а где Слово, там и вечная Дева, ибо Слово пребывает в Премудрости и Дева вечности также пребывает в Премудрости; они не бывают друг без друга, ибо вечность нераздельна. Когда же Слово вошло в Марию, в ее плоть и кровь, в ее *Matrice*, то *Fiat* в *Matrice на́чало* вочеловечение, ибо не сразу во мгновение ока сотворился целый земной человек и небесный. В Божественной Природе ничто не прибавляется и не убавляется, но она всегда *цельна*. Знайте же, что вечная Дева, не имевшая плоти, посвятила себя [вместе с земною Марией] *Вочеловечению*, и праведная Душа Христа была принята в вечную Деву из эссенций Марии, *и Бог вочеловечился в вечной Деве*, и так вечная Дева пришла к своему воплощению; ибо Она приняла в себя *человеческую душу*.

Итак, человеческая душа Христа пребывала в земных эссенциях, и в то же время в Деве вечной Премудрости, в Ternario Sancto, *в Троице Божией*, ибо в ней пребывало Слово Господне, и Бог и человек стали *Единым Лицом*. В этом Лице были явлены *все три начала*, и ни одно не было отделено. Дева в Ternario Sancto дала *небесное тело*, а Мария – *земное*, Слово же было в центре на кресте в Троице; ибо мы утверждаем: *Слово стало плотью*, и это было истинно так. Смотри, Дева Вечности не имела плоти, исключая плоть в Адаме *прежде* его падения, после которого плоть стала земною; Дева приняла человеческую плоть *в себя*. То есть *Слово со всем Божеством было в Деве*; ибо без Слова не было бы никакого смысла в вечной Деве, ибо Дух Божий был в Слове, Он и был смысл; Дева же была как небесный образ, как образ *Троицы*, действуя не плотью, но *духом* во плоти; и живое Слово, живущее в этой вечной Деве, привлекло в себя плоть Марии; т.е. *Слово привлекло плоть* (т.е. эссенции) *из чрева Марии в вечную Деву*, и за девять месяцев стало *совершенным Человеком*, с душой, духом и плотью.

Итак, падшая душа Адама во чреве Марии снова была вселена в вечное человечество, ибо Слово обитало во Плоти Христовой, и приняло в себя Душу. Душа и Слово не едины, они не составляют Единое Существо; нет, душа рождена *из центра природы*, *из эссенции*, и принадлежит *телу*, ибо она происходит из эссенции тела и влечет тело к себе; Слово же рождено *из центра Величия*, и влечет к себе Величие. Слово бесплотно, а душа состоит *из* вещества; она есть *дух вещественности*, из центра Отца; иначе в Адаме она не смогла бы выйти из Слова. Слово и душа не стоят друг подле друга, как *два* Лица, нет. Слово проникает душу, и из Слова сияет Величие Божие, как свет жизни, и душа свободна для себя, ибо она – *творение*.

Я предлагаю этому земное сравнение: взгляни на раскаленное железо, само по себе оно темно и черно; но *огонь* проницает железо так, что оно начинает светиться. При этом с железом ничего не происходит, оно остается железом, но и источник огня удерживает за собой свое право, ибо он *не поглощает железо*, но лишь *проницает* его, так что и железо, и источник огня остаются свободны друг от друга, и одно не переходит в другое. Так и душа вселена в *огонь Божества*, Божество *просвещает* душу (*сияет* сквозь нее) и *обитает в душе*; не душа объемлет (begreiffet) Божество, но Божество объемлет душу, и, однако, *не изменяет ее*, но дает ей только свой божественный источник величия. И если душа погружается в божественный источник, то она проникает в Величие Божие; ибо источник означает *Слово* и *сияние Величия Божия* и *исход из му́ки* (из источника), подобно тому, как жар от железа – *Св. Дух*. Если раскаленное железо бросают в воду, или оно падает туда, то угасают *источник* огня, *блеск и исход* жары, – все сразу. Так произошло и с Адамом; он по своей воле бросился из величия Божия в дух мира сего, то есть *вышел из Бога*, и Бог угас в нем, как жар железа. Но нет, это невозможно, ибо Бог сияет вечно! Бог остался в Своем начале, Адам же покинул его; если бы воля Адама пребывала *в Боге*, то он оказался бы Его *чадом*; и если бы Бог пребывал в воле, то Величие *просветило* бы ее.

Итак, Адам вышел из воли Божией *в этот мир*; поэтому пленил его этот мир, смерть, дьявол и ад, которые пребывают с тех пор в *Адаме*. Адам и до падения своего был в этом мире, жил в стихиях, ведь Бог вдохнул ему также воздух в ноздри его; но Адам не должен был вводить туда *свою волю*, и вкушать от земного плода, производящего земную плоть. Его падение произошло тогда, когда он вкусил от *земного плода*. И тогда эссенции его плоти сделались земными, а душа пленилась земным царством. Тогда Слово Господа обратилось к его душе: «*Адам, где ты?*». Тело же его спряталось, так сильно стыдилась его бедная душа; и Адам сказал: «*Я наг и боюсь*». И поистине он был наг! Потеряна была драгая Небесная Дева, бывшая одеждой его, потерян и Свет Величия! И стоял Адам вне Слова Божия (Быт III, 9–10). О, страшно тому, кто познал сие! Душа трепещет и боится темницы той, где бедную душу пленяет дьявол, и где она окунается в гнев Божий! *Для того и вочеловечился Бог, дабы снова ввести нас в Ternarium Sanctum, в ангельский мир*. И подобно тому, как *все* мы с Адамом отошли от Бога (ибо *все* мы имеем душу и плоть Адама), так Бог во Христе возродил *всех* нас, и Божие Царствие во Христе открыто – кто пожелает, тот может войти в него! Кто обратит волю свою от себя *ко Христу*, и оставит свой мирской разум, как бы тот ни блистал, тот *возродится во Христе*, и душа его снова обретет *вечную плоть*, в которой Бог стал человеком, – неосязаемую плоть вечной сущности. Не ветхая *смертная плоть* Адама превращается в небесную плоть: нет, ветхая плоть принадлежит земле и смерти! Но в ветхом земном человеке сокрыта *вечная плоть*, она-то и сияет в ветхом человеке, как огонь в железе, или как золото в камне. Эта веч-

ная плоть есть благородный, драгоценный камень, *Lapis Philosophorum*, который ищут алхимики и маги (Magi), который *тингирует природу*, и рождает нового сына в старом; кто находит его, тот почитает его выше мира сего; ибо сын много тысяч раз больше отца.

Ах, прекрасный Жемчужный Венец, ты прекраснее солнца! Ты столь открыт, и вместе с тем столь таинственен, что многие тысячи в этом мире безуспешно пытаются познать тебя, хотя многие носят тебя в себе, не зная того. Христос говорит: «*Ищите и обрящете*» (Мф VII, 4). Он хочет, чтобы Его искали, но нерадивый никогда не найдет Его, – хотя бы он носил Его в себе, он не узнает Его! Но тот, кому Он открывается, радуется, ибо тогда достоинству Его нет конца! Кто обрел Его, тот никогда Его не отринет! И даже если бы он и отдал Его, для нерадивого Он окажется бесполезен, ибо он все равно не познает Его добродетели. Лишь *ищущий* обретает с Камнем и добродетель. И если он находит Его, и уверится, что это поистине *Он*, его охватывает великая радость, более великая, чем может дать этот мир, какую не в состоянии описать ни одно перо и никакой язык не способен выразить Адамовым образом! Пред взором Адама Он может почитаться за худший из всех камней, и попираться ногами, ибо Камень этот не обладает никаким видимым блеском. Когда кто-то спотыкается о него, то отбрасывает его, как ненужный булыжник; никто не обращает внимания на него, хотя столь многие в мире ищут его. Нет человека на земле, который не желал бы владеть им, все высокие и мудрые ищут его; они все ищут его, думая, что вот-вот найдут Его. Но они обманываются. Они приписывают ему силу и полезные свойства, и надеются таким и получить его; но нет, это не он, ибо он не нуждается ни в каких «свойствах», хотя в нем скрыты *все* свойства и добродетели! Кто владеет им и знает его, тот, если захочет, сможет обрести *все*, что́ есть на небе и на земле, – и он обретет это! Это „*тот самый камень, который не отвергают строители*", и который „*сделался главою угла*" (Мф XXI, 42–44): на кого он падает, того растирает он, возжигая в нем *огонь*; все высшие школы ищут его, но своим исканием не находят его. Если же иной раз кто-нибудь и отыщет его, кто-нибудь *истинно его искавший*, то все остальные презирают и отвергают его; так этот Камень и остается скрытым».[1]

* * *

Таким образом, человек создан *на месте* свергнутого Люцифера, чтобы воссоединить и «восполнить» царство духовных существ, расколотое посредством доисторического падения. Прачеловек был сотворен как ангельское существо по

[1] *О тройственной жизни человека, 1620*. Глава VI. *Другие врата мира, а также рая, для высокого созерцания,* § 50–104 // СПб., 2007. С. 134–146. (Уфа, 2011. С. 112–121).

образу Божию, он есть духовное существо особого рода, ибо представляет собой центр всего сотворенного мира. Все три начала: 1) принцип божественного мира, 2) принцип духовного мира и 3) принцип темного земного мира действуют в нем.

Прачеловек есть точка пересечения всех сил и способностей, всех свойств и установлений Универсума, центр мира, средоточие всего творения, – *малый Бог.*

Уже в «Авроре» Бёме говорит о человеке исходя из всего миротворения. Его «плоть знаменует землю, застывшую и неподвижную», в которой голова знаменует небо, «сердце природы, в котором пребывают все силы».

«Возьми себе подобие в человеке, который создан по образу Божию, как написано у Моисея (Быт 1, 27). *Внутренность,* или полость, в теле человека есть глубина между звездами и землей, и знаменует ее; ***все тело в целом знаменует небо и землю;*** *плоть* знаменует землю, да и есть от земли; *кровь* знаменует воду, да и есть от воды, *дыхание* знаменует воздух, да и есть воздух; *пузырь,* в котором качествует воздух, знаменует глубину между звездами и землей, где огонь, воздух и вода качествуют стихийно и тепло, воздух и вода качествуют в пузыре, как в глубине над землею. *Жилы* знаменуют пути звездных сил, да и есть пути звездных сил: ибо звезды силою своею господствуют в жилах и влекут человека в свой образ. *Утроба,* или кишки, знаменует действие звезд или поедание: все, что произошло из их силы, что они сами создали, они сами же снова поедают, и оно пребывает в их силе; да кишки и есть поедание всего, что человек вводит в них, и что возросло из силы звезд. *Сердце* человека знаменует зной или стихию огня, да и есть зной: ибо зной всего тела берет свое начало в сердце. *Пузырь* знаменует стихию воздуха, да воздух и господствует внутри его. *Печень* знаменует стихию воды, да и есть вода, ибо из печени кровь расходится по всему телу, во все члены; печень есть матерь крови. *Легкое* знаменует землю, да и есть такого же качества. *Ноги* знаменуют близость и отдаление, ибо близкое и далекое в Боге суть едино, и человек ногами может уйти близко или далеко; но, где бы он ни был, в природе он не будет ни близко, ни далеко, ибо в Боге это едино. *Руки* знаменуют всемогущество Божие: ибо подобно тому, как Бог может все изменить в природе и сделать из этого что захочет, так и человек может руками своими изменить все, что выросло и образовалось в природе, и сделать из этого руками своими, что захочет; он правит при помощи рук делом и существом всей природы, и они поистине знаменуют всемогущество Божие. Заметь далее: *все тело до шеи знаменует окружность обращения звезд*, да и есть таковая, а равно и глубину между звездами, где правят планеты и стихии. *Плоть* знаменует землю, застывшую и неподвижную: так и плоть

не имеет в себе разума, понимания или подвижности, но бывает движима только силою звезд, правящих в плоти и жилах. Так и земля не приносила бы плода, а равно не росли бы в ней ни металлы: золото, серебро, медь, железо, ни камни, если бы не действовали в ней звезды; и травинка не выросла бы из нее без действия звезд. *Голова* знаменует небо; она приросла к телу жилами и путями сил, и все силы исходят из головы и мозга в тело, в проводящие жилы плоти.

Небо же есть приятное селение радости, где пребывают все силы, как в целой природе, в звездах и стихиях, но не столь жестокие, гонящие и кипящие. Ибо у каждой силы на небе только один вид или образ силы, светлый и весьма кротко кипящий, не злой и добрый вместе, как в звездах и стихиях, но простой и чистый. Оно создано из среды воды, но качествующей иначе, нежели вода в стихиях, ибо яростности нет в ней. Но небо оттого не менее принадлежит к природе, ибо из неба имеют свое начало и силу звезды и стихии: ибо небо есть сердце воды. Подобно тому как вода есть сердце во всех тварях и во всем, что ни есть только в сем мире, и ничто не состоит вне воды, будь то в плоти или вне плоти, в произрастаниях земли или в рудах и камнях: во всех вещах вода есть ядро, или сердце. Так и небо есть сердце природы, в котором пребывают все силы, как в стихиях и звездах, и оно есть нежное и кроткое вещество всех сил, подобно мозгу в голове человека. Далее, небо силою своею зажигает звезды и стихии, так что они текут и движут; так и голова человека, подобно небу. Как в небе все силы кротки, и приятны, и радостны, и действуют сообразно этим качествам, так и в голове, или в мозгу, человека все силы бывают кротки и радостны. И как небо имеет затвор, или крепость, над звездами, и, однако, все силы исходят из неба в звезды, так и мозг имеет затвор, или крепость, пред телом, и однако все силы исходят из мозга в тело и во всего человека.

***Голова содержит в себе пять чувств*:** *зрение, слух, обоняние, вкус* и *осязание*, в которых качествуют звезды и стихии, и где возникает небесный, звездный или природный дух в людях и зверях: в нем кипит добро и зло, ибо это есть дом звезд. Такую силу черпают звезды от неба, что могут во плоти создать живого и движущего духа в людях и зверях. Движение неба делает звезды подвижными, так и голова делает подвижным тело.

Здесь раскрой ныне очи духа твоего и увидь Бога, Творца твоего. Здесь возникает ныне вопрос: ***откуда же небо имеет или черпает такую силу, что создает в природе такую подвижность?*** Здесь должно тебе ныне устремить взор выше и вне природы, в светло-святую, торжествующую Божественную силу, в неизменную Святую Троицу, которая есть торжествующее, кипящее, подвижное существо и содержит в себе все силы, подобно природе. Ибо это есть вечная матерь природы, от которой небо, земля, звезды, стихии, ангелы, диаволы, люди, звери и все возникло и в которой все пребывает. Когда именуют небо и землю, звезды и стихии, и все, что в них, и все, что над всеми небесами, то

тем самым именуют всецелого Бога, который в вышесказанном существе силою своею, от Него исходящей, так сделал себя тварным. В Троице же своей Бог неизменен; но все, что ни есть только на небе, и на земле, и над землею, имеет свой источник и начало в силе, исходящей от Бога».[1]

* * *

В «*Описании трех Начал Божественного Существа*» *(1619)* Бёме говорит, что Адам был сотворен как «*сердце всех существ этого мира*»:

«Ибо Адам был сотворен из истока всех вещей как *сердце всех существ этого мира…* Поэтому он имел в себе *Тинктуру всех вещей*, с помощью которой он проникал во все эссенции, и все испробовал на небе, на земле, в огне, в воздухе и в воде, и все, что из них порождено».[2]

Его образ бытия есть духовно-телесный образ бытия ангелов, который снова обретут люди в состоянии «воскресения». Таким образом, в «Описании трех принципов божественной сущности» (1619) высшая цель человеческого бытия – познание «божественной сущности» – по-прежнему выступает основной темой исследования, его внутренней душой и скрытым методом. И хотя некоторые мысли работы 1619 года в последующих работах 1620 года несколько перегруппируются, эта цель остается в них всегда неизменной. В сочинении «О тройственной жизни человека» (1620) Бёме указывает на недостаточность любой односторонности («однокости») познания:

«Искать в звездах и стихиях, и думать, что обретешь тайну природы – напрасный труд, ты сыщешь не более, чем одним глазом, и будешь видеть лишь одноко».[3]

---

[1] *Aurora, 1612.* Глава II. *Как надо рассматривать божественное и природное существо,* 18–34 // М., 1914. С. 34–37.

[2] *Описание трех начал Божественного Существа, 1619.* Глава 21. *О Царстве Каина и Авеля, о том, как оба пребывают друг в друге, а также об их происхождении, восхождении, существе и направлении, и об их конечном исходе. Также о Каинской Антихристовой Церкви, и о Абелевской праведной Христовой Церкви, как они обе пребывают друг в друге и насколько их бывает трудно распознать,* § 11 // *Jakob Böhme.* Beschreibung der drey Principien Göttliches Wesens, 1619. Cap. 21, § 11.

[3] *О тройственной жизни человека, 1620*. Глава X. *О сотворении всех существ* etc., § 1 // СПб., 2007. С. 209. (Уфа, 2011. С. 173).

«В человеке пребывают все образы всех трех миров, ибо он есть целый образ Божий или Существа всех существ».[1]

«Человек по душе и телу был сотворен из всех трех начал, и был в этих началах в свойствах внутреннего и внешнего мира положен равным по числу, мере и весу: ни одно начало не превосходило другое, это было равное согласие (Konkordanz); божественный свет темперировал все противоположности, так что они все состояли в любовной игре друг с другом».[2]

Его образ бытия есть духовно-телесный образ бытия ангелов, который снова обретут люди в состоянии Воскресения. Человек есть совершеннейшее дело Софии, чья полнота отражается в его духе.

«Ибо поскольку человек должен был господствовать над всеми творениями, то он должен был иметь в себе высшую силу, как высшее существо (Ens) среди творений».[3]

Здесь снова возникает проблема противоположности. Подобно ангелу, и человек заключает в своем существе праппротивоположность. Однако образ и сила темного мира и мира света в нем уравновешены, без разделения на противоположность. Это воззрение Бёме выражается яснее всего в его размышлениях о роде Адама.

* * *

Бёме особо подчеркивает ответственность человека за свое высшее («божественное») назначение:

«Человеку в сей плачевной юдоли на земле нет ничего нужнее и полезнее, чем познавать самого себя, что он есть, откуда и куда он стремится, чего он добивается, и куда отправится после смерти».[4]

---

[1] *Jakob Böhme.* De signatura rerum, 1622. Cap. I. *Отчего все, что говорится о Боге, немо и бессмысленно без познания сигнатуры,* § 7.

[2] *Jakob Böhme.* Mysterium magnum, 1623. Cap. XVII. *О рае,* § 17.

[3] *О выборе милости,* или *О воле Божьей над людьми, 1623.* Глава V. *О происхождении человека,* § 29 // *Jakob Böhme.* De Electione Gratiae, oder Von der Gnadenwahl, oder dem Willen Gottes über die Menschen, 1623. Cap. V, § 29.

[4] *О тройственной жизни человека, 1620.* Глава XII. *О христианском житии и хождении,* § 1 // СПб., 2007. С. 270. (Уфа, 2011. С. 223).

Принципом бёмевской «антропологии» здесь выступает тот же основной постулат, известный уже по сочинению «О трех принципах божественного существа» (1619), который гласит, что человек пребывает во всех трех началах, т.е. что в человеке, как в своем центре, соединяются три сферы действительности: царство Божие, царство Люцифера и поле борьбы между ними – царство видимого мира.

Решающим определением здесь, однако, выступает понятие «грехопадения», поскольку Бёме рассматривает самопознание «триединства» именно с «антропологической» точки зрения. С этим тесно связан также и взгляд на историю, ибо грехопадение впервые приводит к исторической жизни и к открытой борьбе истории (например, католиков с протестантами).

Грехопадение совершается в двух стадиях. Первый человек, центр трех начал, поставленный в середину духовного, ангельского и темного мира, осознает – как Люцифер – свою свободу как духовного существа и выступает из своей «температуры» (т.е. из внутренней гармонии противоположностей и напряжений), поскольку он обращается к темному началу. Тем самым он теряет свою идентичность с божественным сознанием и полагается в начало темного мира, к которому обратился. Эта потеря обозначается в истории сотворения как сон Адама, «и сон этот означает смерть».[1]

Во сне он из духовного мира и из тождества с божественным сознанием погружается в темный мир, вечная мудрость (София) покидает его, он заключен в твердую и грубую телесность «низшего мира». Но далее внутренняя противоположность обращается вовне в открытом противостоянии напряжений. То, что он объединяет в себе во внутренней температуре, напряжение света и огня, выступает теперь наружу в виде пола.

«Тогда и была создана из него жена, и дух мира сего превратил Адама в мужа, каковы мы все до сих пор, а Еву – в жену, чего она, пробудившись, еще не увидела. Ибо они пребывали в раю до тех

[1] *О тройственной жизни человека, 1620.* Глава VII. *Как нам вновь обрести потерянное: Врата тверди небесной со звездами и стихиями, и о тройственной жизни человека,* § 26 // СПб., 2007. С. 154. (Уфа, 2011. С. 128).

пор, пока не вкусили земного плода; лишь после этого дух мира сего пленил их душу».[1]

Здесь Бёме высказывает истинный признак изначального совершенства и нерасщепленности человека до своего падения:

«И тотчас их эссенции сделались земными. А их плоть и кровь – животною; и тогда они устыдились, увидев свой животный вид, с его различиями мужского и женского полов».[2]

Стыд есть бессознательное воспоминание о том, что когда-то, в более высоком бытии или в самом человеческом существе, было внутренне «темперировано» (т.е. отрегулировано) нечто единое, ныне низведенное в земную противоположность полов, а сокрытие и утаивание пола есть сокрытие признака падения из первоначального совершенства.

Таким образом, из совершенного прачеловека возникают мужчина и женщина, из внутреннего взаимопроникновения противоположностей в прачеловеке – беспокойное побуждение, которое влечет один пол к другому, побуждение, которое ведет уже не к реальному единству в обоих, но лишь к дальнейшему продолжению противоположности в новом разделенном человеке. В этом побуждении осуществляется в «темном мире» в форме противостояния двух раздельных лиц то, что в изначальном трансцендентном совершенстве прачеловека было налицо в его духовной природе как внутренняя уравновешенность напряжений.

Но тем самым человек погрузился в сферу, в которой властвует Сатана, т.е. падший ангел, Люцифер, Светоносец, зажегший уничтожающую природу божественного огня и раздувший пра-противоположность, в которой человек утратил тождество с божественным сознанием и в которой Бог и Сатана действуют одновременно. Это – сфера открытой противоположности и войны, сфера истории, метафизическое предзнаменование которой и есть, собственно, «борьба Сатаны и Бога» за человека. Богу нужен человек для завершения своего царства; Сатана хочет посредством

[1] *О тройственной жизни человека, 1620.* Глава VII. *Как нам вновь обрести потерянное…* § 26.

[2] Там же.

человека продолжить в своей сфере дело возмущения против Бога, которое он не в состоянии уже провести в сфере ангелов.

С человеком Сатана пытается достичь того, что ему не удалось с ангелами, – поглотить божественный свет в свой уничтожающий огонь и быть единственным Богом. Для этого он ставит человеку цель, о которой тот возмечтал сам, в своем познании «быть как Бог», искушает человека его свободой и воспаляет в нем противоположность между внутренним и внешним, духовным и телесным началом, полагая, таким образом, в человеке раскол и основное противоречие (его «протест против Бога»). Отсюда уже, согласно Бёме, происходят и все остальные противоположности, которые впоследствии оборачиваются спором и войной не только с Богом, но и друг с другом.

Всемирная история человечества, таким образом, начинается с «грехопадения», с обращения друг против друга противоположностей, разрешенных и темперированных в Боге, которые в своих свободных творениях обратились против Него Самого. История с самого начала несет признаки борьбы Бога и Сатаны за возведение своего царства. Человек заключает в себе «пра-противоположность», однако темный и светлый миры в нем еще не разделены. Это воззрение Бёме выражается яснее всего в его размышлениях о роде Адама. Прачеловек в своем изначальном совершенстве есть ни мужчина, ни женщина, половые признаки еще в нем не выступили в их внешнем разделении. В температуре он охватывает в себе оба начала, начало света и начало огня, как они связаны в Софии, т.е. в божественной мудрости. Его рождение в этом состоянии могло бы совершиться, подобно акту порождения в Боге Его собственного отображения в Сыне, т.е. способом внутреннего отображения, поскольку он в любящем обращении к образу своего собственного совершенства породил в себе собственный живой образ своего Существа.

По мнению Николая Бердяева, Бёме принадлежит самое замечательное и первое в истории христианской мысли учение о Софии.

«София связана для него с чистым, девственным, целомудренным и целостным образом человека. София и есть чистота и девственность, целостность и целомудрие человека, образ и подобие Божие в человеке… Человеку присуща София, то есть Дева. Грехопадение и есть утеря своей Софии-Девы, которая отлетела на небо. На земле же возникла женственность, Ева. Человек тоскует по своей Софии, по Деве, по целостности и целомудрию… Половое существо есть существо разорванное, утерявшее целостность».[1]

Особенность учения Бёме о Софии состоит в том, что оно есть, прежде всего, учение о Деве, о девственности. Божественная премудрость в человеке есть девственность души, Дева, утерянная человеком в грехопадении и сияющая на небе. Адам, который изначально был андрогином, в грехопадении по своей вине утерял свою Деву и приобрел женщину. *Ева* есть дитя этого мира и создана для него. *София*, вечная Дева, девственность, есть небесный элемент в человеке.

«Софийный образ Адама и есть небесное предсуществование человека. Потому только он и наследует вечность. Человек уснул в вечности и проснулся во времени. Он не во времени впервые явился. Он дитя вечности. Утеря человеком Девы есть утеря рая... Девственность человека не означает оторванности и изолированности мужской природы от женской и женской от мужской, а наоборот (означает) соединенность их. Девственный человек – не половой человек, не разорванный человек, не половина. И мужчина и женщина – половые, то есть половинные, разорванные существа».[2]

Аскетизм и отрешенность каждой из половин, мужской и женской, не есть еще цельность и девственность, не есть еще возвращение человеку утерянной Девы. В человеке произошло ***«магическое рождение»*** *– как самовоспроизведение своего собственного совершенного «подобия» и «прообразного совершенства»* (как отображения божественного совершенства).

Таким образом, *антропо-теософия* Бёме исходит из рассмотрения не «эмпирически-конкретного» человека в исто-

[1] *Бердяев, Н. А.* Из этюдов о Якобе Бёме. Этюд II. *Учение о Софии и Андрогине. Я. Бёме и русские софиологические течения.* // Путь, № 21. – Париж, апрель 1930 // См. *Приложение* к наст. изданию, с. 596–597.

[2] Там же, с. 600–601.

рии, не из прообраза «исторического человека», но из трансцендентного духовного существа *Прачеловека*, из идеи «совершенного человека», какова она была в Боге *до* того, как человек выступил в своем историческом существовании.

«Адам был наг и, тем не менее, облачен величайшим великолепием, т.е. раем, и был совершенно прекрасным, светлым, *кристальным*[1] образом, ни мужчиной, ни женщиной, но обоими, словно мужественная Дева с обеими тинктурами в температуре, как именно небесная матрица в порождающем огне любви и все же также из природы эссенциального огня, под которым в них обоих понимается первое и второе начало святой божественной природы… которые разъединились потом на два свойства в мужчине и женщине».[2]

Таким образом, лишь после того, как Адам и Ева вкусили земного плода, дух мира пленил их:

«И тотчас их эссенции сделались земными, а их плоть и кровь – животною; и тогда они учстыдились, увидев свой животный вид, с его различиями мужского и женского полов».[3]

Так из «совершенного» Прачеловека возникают мужчина и женщина, из внутреннего взаимопроникновения противо-

---

[1] Эта идея «кристальности» часто встречается в поздних сочинениях Бёме. Духовный мир имеет «*кристальные*» формы, самые совершенные существа имеют «кристальные» пространственные тела. Органический мир есть, в известной мере, разложение и освобождение прамира кристальных форм. Точно так же и Спасение является, исходя из этого, возвращением мира к его *кристальному* состоянию «семи свойств вечной и временной природы, которые можно уподобить, словно Вечности, пребывающим… в светлой, ***кристальной,*** прозрачной существенности, возникшим после окончания сего внешнего тварного мира, когда внутренние духовные силы благодаря борющемуся вожделению (Scientz) вводятся в сотворенные формы и порождения, и открываются в некоей жизни. Ведь в *Температуре* не может родиться творение, ибо она есть единый Бог, однако в исхождении желания (Scientz) единой Воли, поскольку она делится при этом в особенном, может произойти творение, т.е. образ сформированного Слова». – *О выборе милости, 1623.* Глава III. *О введении огненного желания в образ природы и существа,* § 40.

[2] *О выборе милости, или о воле Божьей над людьми, 1623.* Глава V. *О происхождении человека,* § 35.

[3] *О тройственной жизни человека, 1620.* Гл. VII. *Как нам вновь обрести потерянное:* Врата тверди небесной со звездами и стихиями, и о тройственной жизни человека, § 26 // СПб., 2007. С. 154. (Уфа, 2011. С. 128).

положностей в прачеловеке – изначальное «беспокойное побуждение».

«Ибо Адам был положен в температуре вместе со свойствами: но его знание в ложном влечении повело к разделению через инфицирование Дьявола, его ворожбы и заговора, поскольку в этом уговаривании влечение поднялось в температуру и ввело во множество свойств, а каждое свойство – в самость».[1]

В телесном человеке всегда завершается становящийся мир, в нем формируется все то, что действует и живет в природе. Подобно тому, как красивый цветок вырастает из земли и прелестно воплощает все свои силы и соки, так вырастает и человек из райского мира как его высший символ. Бог, учит Бёме, образовал человека из тончайших и чистейших материалов райской земли. Поэтому ему свойственны все силы и всякая красота, которые бурлят и текут на богоисполненной юной земле. В человеке эти силы и красота достигли своей высшей стадии. Все, что существует в раю, символически выражено в человеке. Райский человек бессмертен. Вечно сущий из первого принципа Божества, формирующийся как искра всеобщей возможности, он был в раю неподвластен никаким изменениям. Как личность он был вечным и неизменным, кристальным существом и чистым образом Бога. И потому каждая человеческая душа лично бессмертна, не только по роду, подобно вещам и творениям этого мира. Человек существует как индивидуальность в собственном смысле, а не только как «часть рода», не только *символически* (как «фигура»), но и как *действительно* существующий Богочеловек. Ибо в нем присутствует бездонный Бог и Его всемогущество. В его роде и лично в нем сопрягаются все живые возможности Божии, сочетаются все три принципа Божества: *дух, душа* и *тело*.

Таким образом, идея о совершенном (т.е. «божественном», «триедином») человеке составляет метафизическое основание антропологии Бёме. Поэтому «если хочешь созерцать Бога

[1] *О выборе милости,* или *о воле Божьей над людьми, 1623.* Глава V. *О происхождении человека,* § 10.

и вечность, то обратись своей волей во внутреннее, и тогда ты будешь как сам Бог»:

«Ибо будучи образом и подобием Бога, ты исследуешь всякую вещь, раскрывая ее в сокровенном и вновь обретая ее в вечности, и ты видишь как она предстояла при рождении».[1]

В процессе такого познания наша душа поистине пребывает в познании «чудес Божиих»,

«И говорит не о далеком и чуждом, но о том, в чем она пребывает сама, и о себе самой; ибо она прозревает тогда в свете Божием, и познает самое себя».[2]

При этом основанием вечной связи человека с вечной природой, и, стало быть, также с Богом, выступает воля самого Бога, которая вечна. Ибо:

«Если и сам Бог есть Слово, которое сотворило все вещи, то Он должен быть во всем. Ибо дух есть не сотворенное, но рожденное в себе самом существо, имеющее центр рождения в себе, ибо иначе он оказался бы тленным… И как от вечности ничего не было, кроме одного только Слова, и Словом был Бог, то Он является своим собственным вечным Творцом и, как Слово, должен сам себя изрекать из самого себя, как из своего Творителя: ибо где есть Слово, там есть и *Сказитель*, который его высказывает».[3]

Согласно учению Бёме, поскольку в человеке осознал самого себя божественный мир, он должен (в своей «райской» действительности) понять себя как формирование вечной мудрости. Границу и ограничение по отношению к вечной полноте Бездны человек чувствует в этом прекрасном и «девственно-гармоничном» мире. Человек не хотел девственно ожидать, что же в нем родится, но хотел сам породить новую жизнь в бесформенной Бездне. То, что называется «грешить», есть для него творческая любовь к хаосу, который он ощуща-

---

[1] *О тройственной жизни человека, 1620*. Гл. X. *О сотворении всех существ* etc., § 26 // СПб., 2007. С. 213. (Уфа, 2011. С. 177).

[2] Там же. Глава I. *О происхождении жизни*, § 23 // СПб., 2007. С. 13–14. (Уфа, 2011. С. 12).

[3] Там же, § 41–42.

ет, чтобы произвести новое образование и развернуть силу. Человека искушает одержимость художника полностью преобразовать необъятное богатство безобразного, придав ему разнообразную форму. Адам «загляделся» на бесконечное множество жизни и распустил исполненное формы единство мира Божия, дабы в сжатой форме полностью выразить в особенном и в индивидуальном всепроникновенную полноту Божества.

«Вся глубина между землею и звездами подобна разуму человека: когда глаза смотрят на что-нибудь, наделяют это волей и осуществляют, иногда сотворяя только беглые мысли, иногда и целое существо, осязаемое устами и руками. Так и эта *небесная глубина* подобна нашему разуму: она заглядывается то на одну звезду, то на другую; *солнце* же – царь и сердце сей глубины – светит и действует в глубине, и таким образом творит в глубине *жизнь*. Каково сердце в теле, таково и солнце в глубине, а прочие 6 планет составляют в глубине *чувства и смысл*, так что все они вместе есть словно *живой Дух*. Поймите это на животной скотине, которая здесь почерпает духа своего, или на птице. Да и мы, люди, тоже таковы по нашему адамическому человеку; но это правление и дух не имеет божественного смысла и мудрости, ибо ему присущи начало и конец; а что имеет начало и конец, то не духовно и не божественно, но природно и разрушимо, как это видно на *ветре*, который пробуждается то на одном месте, и скоро опять утихает, то на другом, и так далее. Итак, созвездие есть причина всякого остроумия, искусства и хитрости, а также всякого порядка в правлении мира сего, как у людей после падения Адама, так у животных и птиц; оно же есть причина пробуждения и начала произрастания всех металлов, деревьев и трав; ибо в земле находится все, что содержится в созвездии, и созвездие возжигает землю к порождению всех тварей, и все вместе составляет *единый* Дух, *единое* Правление, которое я называю *Третьим Началом*, ибо оно есть третья жизнь в Боге, – жизнь *пробужденная* созвездием, но не *вечная*. Ибо в этой жизни видимо осуществляются только великие чудеса, пребывающие в центре вечной природы; их образ пребудет вечно, но не в эссенциях, ибо все эссенции снова обратятся в эфир. Так было *до* Творения, так будет и в конце; но все от этого мира сохранится в вечной природе со своими цветами и видами, подобно написанному на холсте предмету; иначе творения, т.е. люди и ангелы, которые вечны, не имели бы никакой радости».[1]

[1] *О тройственной жизни человека, 1620.* Глава VII. *Как нам вновь обрести потерянное*, § 47–48 // СПб., 2007. С. 162–163. (Уфа, 2011. С. 134–135).

В форме библейского сказания, которое он по своему способу перетолковывает и объясняет, Бёме выводит, что из неясного стремления к творчеству в Адаме магически образуется древо познания добра и зла. Когда Бёме несколько расширенно повторяет слова из Библии: «Адам восхотел быть таким, как Бог, и знать добро и зло», то это означает, что человек «восхотел» зло как творец, как художник, желающий истолковать нечто еще неоформленное и невысказанное, дабы прояснить его в своем мышлении. Своим познанием человек «вызывает» из Бездны новый круг жизни, он хочет бесконечной свободы от всякого «закона», поскольку свобода богаче и жизненнее, «духовнее» всякой всегда относительной «нормы». Попытавшись выйти за пределы своего действительного («вечного») состояния незнания («невинности»), из серединного состояния между единством Духа и множеством мира, причитающегося ему в космическом порядке, его единственный грех, согласно всему учению Бёме, состоял в том, что он при этом обратился к чистому (или одностороннему, «одноокому») многообразию (т.е. собственно ко «злу»), хотя и не повернул при этом непосредственно против Бога и Его вечной мудрости.

* * *

Три сферы действительности концентрируются и сталкиваются в человеке, человек есть центр Универсума. Бог смотрит сквозь человека на мир, и весь мир через человека соотносится с Богом. Если наша воля пребывает в воле Божией, то мы имеем познание великого Таинства Божия. Само собой разумеется, что это Mysterio доступно лишь духовному, или «*внутреннему*», человеку в нас:

«Внутреннему человеку, в воле Божией, гораздо легче познавать *основание* творения мира сего, нежели внешнему – *видимое творение*: внешний менее познает то, что́ он видит глазами, осязает руками, слышит ушами, обоняет носом и вкушает устами, нежели внутренний – *основание* и *происхождение* внешнего мира. Внутренний, хотя и видит творение в его основании, но во внешнем он словно умер, хотя продолжает существовать: ибо во внешнем живет он *для Бога*, ради чудотворения Его, дабы Бог открывал и осуществлял то, что сокровенно в видимом мире. Итак, мы еще раз утверждаем: *веч-*

ное состоит в воле, воля порождает желание, а в желании пребывает форма воли, – так было до создания этого мира: когда же Бог подвиг Себя в воле Своей, Он сотворил желание, дабы оно пребывало в существе, ибо без желания мы не можем познать ничего».[1]

Ад и рай человек несет в самом себе, и напряжение между этими двумя «Царствами» составляет «сей видимый мир». Это напряжение противоположности «Добра и Зла» возрастает в самой человеческой душе и, следовательно, разрешается ровно настолько, насколько в человеке происходит нечто подобное «молниии огненного ужаса» предшествующих процессов. Благодаря этому «ужасу» в душе человека также может разгореться «огонь», который, поглотив неплодотворную «адскую» сторону этого мира, вводит человека в «центр Природы», в творящую Бездну как в центр всего мирового Процесса. Отсюда вытекает задача и назначение человека: *возродить и возвратить в Целое божественного Самооткровения бесплодное обособление,* выпавшее из всеобщего мирового Процесса. Ибо в конечном итоге все «грехи» человека коренятся в одном величайшем Грехе – в упорном обособлении от всеобщего развития мира, когда человек поистине есть «самому себе Дьявол». И потому человек должен оставить «все своенравное», говорит Бёме, и вернуть себе утраченное когда-то Око Божие, и Божественный Разум, недоступный ему до сих пор в его «своебытности» (Seinheit). Ибо в своей своенравной воле он имеет и постигает лишь нечто Партикулярное, оставив которое он достигнет Целого, и этим Всего. Ибо «Все возникло из Слова Божия», – неустанно повторяет Бёме Евангелие от Иоанна.

Продолжая раскрывать этот принципиальнейший момент всей бёмевской архитектоники, Шеллинг, словно желая еще более прояснить эту мысль «о глубочайшем внутреннем центре», говорит о «двойном начале», пребывающем в человеке, которое, однако, по существу есть одно, но лишь рассматривается с двух возможных сторон.

---

[1] *О тройственной жизни человека, 1620.* Глава X. О сотворении всех существ, и как человек должен себя искать и находить, и как он может раскрыть все девять таинств, § 27–28 // СПб., 2007. С. 213–214 (Уфа, 2011. С. 177).

«Поскольку это единое начало вытекает из основы и темно, оно есть *своеволие* твари; поскольку же оно еще не возвысилось до совершенного единства со светом, как началом разума (т.е. еще не приемлет света), оно есть просто *влечение*, или *вожделение*, т.е. *слепая воля.* Этому своеволию твари противостоит разум, как *универсальная воля,* которая пользуется этим своеволием в своих целях и подчиняет его себе как простое орудие. Когда же поступательное превращение и разделение всех сил приводит, наконец, в одном существе к полному преображению сокровеннейшего и глубочайшего средоточия изначальной тьмы в свет, то воля этого существа (которая, поскольку это *единичное* существо, по-прежнему есть частная воля) сама по себе или как средоточие всех частных воль становится единой с изначальной волей или с разумом, так что из обоих образуется единое целое.

Такое *превращение сокровеннейшего в глубине средоточия в свет* совершается из всех видимых для нас сотворенных существ только в человеке. *В человеке содержится вся мощь темного начала и в нем же содержится вся сила света.* В нем – оба средоточия: и крайняя глубь бездны и высший предел неба. Воля человека есть сокрытый в вечном влечении зародыш существующего еще лишь в основе Бога; это – сокрытое в глубине *божественное сияние жизни*, которое узрел Бог, когда Он возымел волю к природе. В нем одном (человеке) Бог возлюбил мир; и именно это подобие Божие воспринято было влечением в средоточии мира, когда оно вступило в противоречие со светом. Так как человек возник из основы (тварен), он содержит в себе относительно независимое от Бога начало; но так как это же начало преображено в свет (не перестав по основе своей быть темным), то в человеке восходит и нечто высшее, именно – *Дух*. Ибо вечный Дух, произнося *Слово*, вносит в природу Единство. Изреченное же (реальное) *слово* существует лишь в единстве света и тьмы (гласных и согласных). Оба эти начала существуют, правда, во всех вещах, но не в совершенном созвучии, вследствие несовершенства того, что возникло из основы. Лишь в человеке *Слово*, еще не вполне раскрытое и несовершенное во всех других вещах, достигает полноты своего выражения. В изреченном же *Слове* открывается Дух, т.е. Бог как существующий *actu*. Будучи живым тождеством обоих начал, душа есть дух, а дух – в Боге. Но если бы тождество обоих начал было так же неразрывно в духе человека, как в Боге, между человеком и Богом не было бы никакого различия, т.е. Бог не открывал бы себя как Дух. Поэтому то единство, которое нераздельно в Боге, должно быть раздельным в человеке – это и есть возможность добра и зла».[1]

[1] *Шеллинг, Ф. В. Й.* Философские исследования о сущности человеческой свободы, 1809 // См. *Приложение* наст. издания, с. 515–516.

В

Протестантское начало в философии Бёме

Gar unaussmasslich ist
Der Höchste, wie wir wissen:
Und dannoch kann ihn gantz
Ein Menschlich Hertz umbschliessen!

Angelus Silesius[1]

* * *

Можно согласиться с Хегелем – самое главное, что делает Бёме оригинальным и подлинно-самобытным мыслителем, это истинно *протестантский* принцип, благодаря которому все знание помещается в собственную душу, чтобы ВСЁ, весь интеллектуальный мир знания созерцать, знать и чувствовать в своем собственном Я, в собственном самосознании постигать то, что прежде считалось потусторонним.

«Мы показываем вам, что *вечное Существо подобно человеку*, и сей мир также подобен человеку: вечность не рождает в прочем ничего иного, кроме себе подобного, ибо в ней нет ничего иного; и она неизменна, ибо иначе она бы прешла или перешла в иное, что невозможно. И подобно тому, как вы видите и чувствуете, что человек *есть*, так есть и вечность: рассмотрите его в душе и теле, в добре и зле, в радости и печали, в свете и тьме, в силе и немощи, в жизни и смерти. Небо, земля, звезды и стихии, *все есть в человеке*; и к этому *Три-числие Божества*. И не назвать ничего, чего бы не было в человеке! В человеке пребывают *все* творения, как этого мира, так и ангельского; мы с целым Существом всех существ представляем собой *единое тело во многих членах*, где каждый член есть снова целое, и имеет лишь особое дело».[2]

---

[1] Неизмерим Всевышний,
Как мы знаем,
И все же в сердце весь
Он прямо помещен.
Силезский Ангел

[2] *О тройственной жизни человека, 1620.* Гл. VI. *Другие врата мира, а также рая,* § 48–49 // СПб., 2007. С. 134 (Уфа, 2011. С. 111–112).

* * *

«***Такова лютеранская вера без всякой примеси,*** – замечает Хегель, – ***„без дел", как это называли. Отныне все имеет ценность лишь как постигнутое сердцем, не как вещь. Содержание перестает быть чем-то предметным; Бог, таким образом, есть лишь в духе, не по ту сторону, но есть подлиннейшее достояние индивидуума***».[1]

* * *

Поскольку же чистое сердце также относится к этому Внутреннему, то свободный дух, в качестве свободного, субъективного мышления, постепенно управомочивает себя *мысленно* постигать Бога. И подобно тому, как греческая философия обособилась когда-то от народной религии, от *мифологии*, выступив в эпоху александрийцев в более свободных формах чистой мысли, наполнившей мифологические представления, так и в Новое время происходит постепенное отступление от традиционной *теологии*, поскольку последняя слепо и догматически опирается на *букву* Св. Писания. Теология, таким образом, по своей внутренней сути есть то же самое, что и философия: обе заняты одним и тем же предметом – *Богом,* или *абсолютной Истиной*. [2]

Таким образом, дух реформированных европейских народов отныне пребывает исключительно в своей стихии – в *религии* и *науке*. Это его достояние, его стихия приняла *внешнюю* (конечный мир природы и духа) и *внутреннюю* (христианская религия) формы. В то время как *англичане* и *французы*

---

[1] *Hegel, G.W.F.* Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie. Bd. III, S. 63.

[2] «Теология никак не может воспротивиться этому единению с философским мышлением, объявив, что она не желает ничего знать о философии, и, таким образом, оставить ее в покое. Ибо теология также всегда имеет дело с мыслями, которые приносит с собой, и эти ее субъективные представления, *мысли*, ее домашняя и частная метафизика оказываются потом рефлексиями, мнениями и т.д. эпохи. При этом представления и мышление, которыми она пользуется, часто суть лишь *необразованные* представления и *некритическое* мышление; правда, это ее мышление связано с особенным субъективным убеждением, которое оно должно, собственно, доказать как подлинно верное; но эти мысли, представления, которые служат суждением, критерием, Решающим, – эти всеобщие представления суть ничто иное, как то, что находится на большой дороге, плавая на поверхности времени» (*Hegel G. W. F.* Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie. Bd. III., S. 63).

отдаются познанию осуществления этого в себе определенного свободного духа в образовании государства, дабы исследовать из опыта, что представляет собой право индивидуумов по отношению друг к другу и по отношению к князьям и что такое государственное право по отношению к другим государствам[1], в *Германии* еще какое-то время (прежде всего, в силу долголетней кровопролитной войны) мышление пребывает не исключительно для себя, заключая в себе также и *теологию*, которая выступает еще в единстве с философией. *Такова теософия (философская теология) Якоба Бёме.*

1
Бёме и учение лютеранской Церкви

a. Лютер и Бёме

Некоторые места из сочинений Якоба Бёме указывают на его прямое отношение к Лютеру.

«Но к вечеру сжалилось милосердие Божие над бедствием и слепотой людей».

– Такими словами описывает Бёме провиденциально-божественное историческое событие – *Реформацию Лютера* – в своей «Авроре», 1612:

«И еще раз подвигло доброе дерево, славное Божественное дерево, приносившее плод жизни: и вот выросла ветвь из драгоценного дерева, близко у корня, и зазеленела; и дан был ей сок и дух дерева, и она говорила языками людей и указывала каждому драгоценное дерево, и голос ее прозвучал далеко, во многие страны».[2]

---

[1] «Раньше папы мазали королей, как это было установлено Богом в *Ветхом Завете*: десятое колено было запрещено в Ветхом Завете; запрещенную степень родства они взяли *из законов Моисея*: право и полномочия царей доказывали *из истории Савла и Давида*, права духовенства – *из [истории] Самюэля*. Короче, ***Ветхий Завет был источником всех государственно-правовых основных законов***, что подтверждается еще и теперь во всех *буллах* и распоряжениях пап. Легко можно себе представить, сколько галиматьи было состряпано таким способом. Теперь же начали искать право *в самом человеке и его истории*, и представляли, что́ ценно как право во время войны и мира» (Ibid.. S. 67).

[2] *Aurora, 1612. Предисловие Автора,* § 53 // *Якоб Бёме.* Aurora, или Утренняя заря в восхождении. М., 1914. С. 13.

«Кто всегда и везде крепче всех стоял за Церковь Христову? Бедные, презираемые люди, они проливали кровь свою за Христа. Кто подменил истинное, чистое учение Христово и всегда и везде нападал на него? Ученые, Папы, кардиналы, епископы и именитые люди. Почему мир следовал за ними? Потому что у них был важный, напыщенный вид и они величались пред миром: такой безумной блудницей стала поврежденная человеческая природа. ***Кто вымел в немецкой земле из Церкви сребролюбие Папы, его нечестие, мошенничество и обман? Бедный, презираемый монах. Какою властью или силою? Властью Бога-Отца и силою Бога-Духа Святого***».[1]

Исторически идейное родство Бёме и Лютера несомненно – как с точки зрения общего им учения Реформации, так и с точки зрения собственно «лютеранского» вероисповедания, к которому с рождения принадлежал Бёме. Однако говорить о строго *теологическом* влиянии Лютера на Бёме – тем более *посредством церковного учения лютеранства* – довольно затруднительно, поскольку все, что когда-либо читал Бёме, он всегда преобразовывал в русле своего, более позднего постреформационного духа и языка (а с точки зрения результатов столетней истории протестантизма также в русле более развитой формы *лютеранско-догматической теологии*) и если что-то заимствовал, то всегда согласовывал это *со всей своей «системой» и созерцанием*. Хотя, разумеется, его язык полон лютеровско-библейских интонаций, которые он, благодаря уже собственной филологической и поэтической одаренности, употребляет порой весьма неожиданным и чудесным образом, обнаруживая чуткое и глубочайшее понимание библейских прообразов.

Совершенно в духе Мартина Лютера говорит Бёме об абстрактной теологической учености и «науке»:

«Для духовного возрождения не требуется никакой „науки" и никакого „красноречия", для этого не нужны ни книги, ни обучение! Пастух столь же способен к нему, как и профессор, и даже гораздо более,

[1] *Aurora, 1612.* Глава IX. *О блаженной, приветной и милосердной любви Божией,* § 6–7 // *Якоб Бёме.* Aurora, или Утренняя заря в восхождении. М., 1914. С. 107.

ибо он раньше освобождается от своего собственного разумения *для Милосердия Божия.* Не имея великого и мудрого разумения, он не рассуждает на все лады, но *просто идет в Храм Христа* с бедным мытарем, в то время как высокообразованный и ученый муж сперва сунет свой нос в Академию, чтобы сначала осведомиться и справиться, с каким *мнением* следует ему войти в Храм Христа! Он сперва займется человеческим мнением, *на какой манер искать Бога*! И, разумеется, одно мнение у *папы*, другое – у *Лютера*; а есть еще третье – у *Кальвина*, и четвертое – у *Швенкельфельда*, и так далее без конца. В результате бедная душа блуждает в сомнении *вне Храма Христова*, толцет и ищет, вечно сомневаясь, верный ли это путь. О, бедная заблудшая душа в Вавилоне! Что ты делаешь? Отринь все мнения, как бы они ни назывались в сем мире; ибо все это лишь суетный спор разума. В этом споре ты не обретешь своего возрождения и не отыщешь благородный камень никаким разумением. Оставь все, что́ имеется в этом мире, сколь бы оно ни блистало, обратись к себе и, собрав все свои грехи, пленившие тебя, предайся Милосердию Божию, и беги к Богу, дабы испросить у Него прощения и просвещения Духом Его!».[1]

Тем не менее его *немецкий библейский* язык по отношению к *Библии Лютера*, как отмечали многие немецкие теологи, все же в известном смысле *вторичен* по отношению к Лютерову переводу. Как отмечает Хайнрих Борнкам, Бёме стремится всегда следовать за Лютером главным образом в *библейско-лексическом, интонационно-смысловом* и *ритмическом* отношении:

«Небеса, радуйтесь вместе с нами, земля ликуй, ибо слава Господа выше холмов и гор! Бог открывает нам дверь, дабы мы вошли к матери. Возрадуемся и возвеселимся, ибо мы были рождены слепыми, а ныне прозрели! Отворите Врата Господни, рабы Божии! Да войдут девы с игрою своей! Ибо в хороводе их мы возрадуемся и возвеселимся, как глаголет Дух Господа».[2]

---

[1] *О тройственной жизни человека, 1620.* Глава VII. Как нам вновь обрести потерянное, § 8–11 // *Якоб Бёме.* О тройственной жизни человека. СПб., 2007. С. 148–149. (Уфа, 2011. С. 123).

[2] *О тройственной жизни человека, 1620.* Глава XII. О христианском житии и хождении, что должно делать человеку в сей плачевной юдоли, дабы исполнять дело Божие и обрести вечное высочайшее добро, § 10 // *Якоб Бёме.* О тройственной жизни человека. СПб., 2007. С. 273–274. (Уфа, 2011. С. 226). – Об этом влиянии языка Лютера на бёмевский стиль очень хорошо и подробно говорит *доктор теологии Хайнрих Борнкам* в своем исследовании *«Лютер и Бёме», 1925.* Так, согласно исследованию Борнкама, у Бёме обнаруживается чисто

Натурфилософским и умозрительным вопросам, которые составляли все дело жизни Якоба Бёме, Лютер вообще придавал мало значения. Поэтому, конечно, можно в известном смысле говорить о существенном теологическом различии Бёме и Лютера, «противопоставляя» их взгляды относительно некоторых вопросов. Тем не менее совершенно недопустимо утверждение, будто Лютер был безучастен к таким теологическим проблемам, как, скажем, в вопросе о *Всемогуществе* Бога и его следствии – *Предустановлении* (или *Предистинации*).[1] Собственно вся позднейшая проблематика *понятия* Бога идет именно от Лютера. Это проявилось уже в учении Лютера *о спасении только верою – **sola fide** (послание ап. Павла к Галатам, II, 16).*

«Что остается еще скрытым? – продолжает учение Реформации Якоб Бёме, – Истинное учение Христа? Нет, но философия и глубокая основа Божия, небесное блаженство, откровение о сотворении ангелов, откровение о мерзостном падении диавола, откуда происходит зло, сотворение мира сего, глубокая основа и тайна человека и всех тварей в сем мире, последний суд и изменение сего мира, тайна воскресения мертвых и вечной жизни».[2]

Таким образом, в теологическом отношении Бёме и Лютера неправомерно «сравнивать» друг с другом, по крайней мере с точки зрения *одних лишь результатов* религиозных воззрений по вопросам *Всемогущества* и *Предопределения Божьих*. Даже встречая у Бёме несомненные теологические положения

лютеровское противопоставление *Любви* и *Гнева*, *Закона* и *Евангелия;* например, некоторые выражения из учения об оправдании, где говорится, что человек есть «*Господин над всем*» («*О тройственной жизни человека*», *XIV, 33);* далее, когда Бёме чисто по-лютеровски упоминает «*чёрта*», который «*скачет*» на человеке, а также многочисленные отзвуки лютеровского религиозного языка – все это Бёме вобрал в себя, очевидно, из проповедей в своей приходской церкви и таким образом усвоил для своего собственного словоупотребления. См.– *Heinrich Bornkamm.* Luther und Böhme. Bonn, 1925.

[1] Вопросы о *всемогуществе Божьем* и *Предистинации,* по собственному признанию Лютера, волновали его с юности на протяжении долгих лет, и он уже с ранних пор уделял им повышенное внимание. Именно поэтому лютеранская теология с самого начала своего формирования придавала особое значение учению о всемогуществе и Предопределении.

[2] *Aurora, 1612.* Глава IX. *О блаженной, приветной и милосердной любви Божией,* § 8.

Лютера по этим вопросам, преобразованные тевтонским философом, их подчас довольно трудно распознать как вышедшие из их первоначального источника Реформации.

Тем не менее мы можем попытаться восстановить *отдельные* взаимоотношения учения Бёме и официальной лютеранской Церкви в *историческом* отношении.

* * *

Отношение философии Бёме к *традиционному* учению ранней классической ортодоксии лютеранской Церкви начала XVII столетия, в дальнейшей истории лютеранства получившей наименование «*периода высокой ортодоксии лютеранства» (1600–1685)*,[1] можно уподобить отношению Мастера Экхарта *(1260–1328)* к современной ему *средневековой католической схоластике* конца XIII – первой трети XIV в., который своими «*Духовными проповедями*» заставляет всерьез говорить о нем как о *предвестнике* Реформации, подготовившем развитие последующей новой философской и теологической мысли вплоть до Якоба Бёме. Только у Бёме это новое выступает в более всеобъемлющем и завершенном виде. Особенно это касается его учения *о человеке и его назначении*, которое во многом перекликается с другим величайшим учителем немецкого народа *Йоханном Готлибом Фихте (1762–1814)*.[2]

---

[1] Внутренняя периодизация *позитивной истории лютеранской Церкви* хорошо изложена в недавно вышедшем переводе шведского лютеранского историка и теолога *Бенгта Хегглунда*: История теологии. СПб., 2001. Сегодня в официальной Евангелической Церкви Германии (EKD) принята следующая система периодизации истории «*ортодоксальной теологии*» церковной консолидации лютеранства:

1 период – ***ранней (лютеранской) ортодоксии (1580–1600)*;**

2 период – ***высокой (лютеранской) ортодоксии (1600–1685),*** на который собственно и приходится все творчество *Якоба Бёме*;

3 период – ***поздней (лютеранской) ортодоксии (1685–1730).***

Время после смерти *Мартина Лютера (1483–1546)*, т.е. ***период с 1546 – до опубликования «Формулы Согласия» (Konkordienformel) 1580 г.,*** принято считать либо ***периодом подготовительной ортодоксии (Vororthodoxie),*** либо также относить его к *периоду «ранней лютеранской ортодоксии» (1546–1600).*

[2] Ср.: *Фихте И. Г.* Назначение человека (1805). – Замечательно, между прочим, что оба – и Бёме, и Фихте – были свидетелями величайших войн современности. Только Бёме, в отличие от Фихте, так сказать, «испугался» крушения

Именно Бёме, и, может быть, именно потому, что его духовный взор был замкнут почти исключительно на Библии *Лютера*, *духовно* преодолел остатки традиционного, исторического христианства, и в конце концов в *духе*, т.е. еще исключительно *внутренне*, завершил религиозное дело Лютера. Этот внутренний характер протестантского учения Бёме и послужил ему во многом для того, чтобы обвинить «внешний», *церковный* протестантизм в утрате истинного духа Реформации. И это обвинение только усиливается тем обстоятельством, что Реформация сама возникла *на почве средневековой немецкой мистики*, во многом являясь ее *плодом*. Во всяком случае, представляется достаточно очевидным, что философия Бёме имела своим ближайшим историческим основанием не столько Экхарта и Таулера, но скорее дух самой *Реформации*.[1]

церковных авторитетов, которое должно было произвести его учение. Так что в конце концов он также склонился перед освященной древностью и преданием стариной. Хотя эта его «детски-наивная» вера никогда не препятствовала ему высказывать критические мысли по всем догматическим вопросам, и, читая его рассуждения, например, *о семи печатях* Апокалипсиса, следует проявлять большую выдержку и осмотрительность, чтобы не свести плоды его мощного гения к полудетским и полумифическим иудейским каббалистическим представлениям. Тем не менее, несмотря на глубокомыслие Бёме, эта двойственность, столь присущая постсредневековому сознанию, и у него зашла так далеко, что даже в самом зрелом своем произведении, «*Mysterium Magnum*» *(1623)*, первые семь книг которого являют, по замечанию Ханса Грунски, *наиболее последовательное* изложение его философской системы (см. Приложение к наст. изд., с. 412–449), это произведение носит характерный подзаголовок: «*или объяснение первой книги Моисея*». Так что приходится теперь его глубокие мысли с трудом извлекать и вычитывать из «истории» Моисея. Конечно, нельзя забывать, что великие предшественники Бёме – и *Экхарт,* и *Лютер* – также были вынуждены высказывать свои глубокие и прекрасные мысли лишь в той форме, которую им могла предоставить их историческая эпоха. Нельзя забывать, что мир нарождающейся духовной свободы использовал (часто, может быть, бессознательно) оружие *иудейского христианства*, дабы освободиться от *внутренней тирании* чужого авторитета.

[1] Лютер познакомился с произведениями Страссбургского проповедника *Йоханна Таулера* (1290–1361), ученика и последователя Экхарта, а также «книжицей» неизвестного *Франкфуртца* («господина немецкого ордена»), изданной им позже под заглавием «*Немецкая теология*», только в 1516 г. (см. Theologia Teutonica, ок. 1350, в книге: Мартин Лютер. О Вавилонском пленении Церкви. СПб., 2017. С. 251–342), т.е. уже имея по существу *сформированное* воззрение по основным теологическим вопросам.

Поэтому можно утверждать, что в лице Якоба Бёме немецкий мистицизм имеет самого последовательного *протестанта*, высказавшего в своем удивительном учении много такого, что столь же удивительным образом совпадает и даже продолжает воззрение Лютера по самым разнообразным вопросам. Противоположность мистики и протестантизма состоит вовсе не в том, будто он, подобно католицизму, связан с *докоперниканской* картиной мира. Как утверждает Борнкам:

«Будто протестантизм пленен теми *наивными представлениями*, в которых юная фантазия человечества заставляет по-человечески творить, говорить и действовать ветхозаветного „Бога" на первых страницах Библии. (Хотя, конечно, во все времена имеются примитивные люди и *теологические пни*, которые и создают эту ложную видимость протестантизма!). Ибо даже мистика не могла более внутренно выразить проникновение природы Богом, чем это сделал *Лютер*, согласно которому „*Бог пребывает во всякой твари, во всем ее Внешнем и Внутреннем существе, присутствуя в ней вдоль и поперек, внизу и вверху, впереди и сзади, так что во всех тварях не может быть ничего внешнего или внутреннего, кроме самого Бога и Его власти*". – „*Ничто не является столь малым, чтобы быть меньше Бога, и ничто столь великим, ибо Бог еще более велик; вообще, ничто не может быть столь кратким или длинным, широким или узким, кратче или длиннее, шире или у́же чего не является Бог*". Ни *Экхарт*, ни *Кузанец*, с его учением о совпадении в Боге бесконечно великого и бесконечно малого, ни *Дж. Бруно*, находящий Бога одновременно и в универсуме, и в монаде, не выразили так сильно *внутреннее бытие Бога (das Insein Gottes)* в мире, как это сделал *Лютер*, познавая Его в семени и в листке, в камне, в огне и воде. Этим он подарил протестантизму возможность выйти на свободную и плодотворную встречу *с современным естествознанием*». Но вместо того, чтобы использовать этот дар Лютера и продумать его дальше и глубже, «*слабое поколение школяров* снова ухватилось за испытанные костыли аристотелевской картины мира! Таково было одно из тяжелейших последствий поглощения лютеранства *теологическим гуманизмом XVI века*…».[1]

Так, в своем учении о Божьей *любви* и Божьем *гневе* Бёме подразумевает, по существу, те же *становление* и *борьбу*, что и Лютер. Ибо, согласно Бёме, *Все мучается в природе;* и лишь достигнув Конца природы, обретает долгожданный *покой*.

[1] *Protestantismus und Mystik.* Akademische Rede zur Jahresfeier der Hessischen Ludwigs-Universität am 30. Juni 1934 gehalten von dem derzeitigen Rektor Dr. theol. *Heinrich Bornkamm,* ord. Professor der Kirchengeschichte. Giessen, 1934. S. 7–9.

Ибо все, что *в природе* причиняет лишь страх и спор, *в Боге* производит одну лишь гармонию и радость. Этим *лютеровским воззрением* Бёме по существу впервые преодолел остатки неоплатонической «*видимой действительности*», еще присущей средневековой мистике.

Этому общему для Бёме и Лютера взгляду на природу также соответствует и их понимание *цели* человеческого существования в этом мире. Согласно Лютеру, жизнь следует претерпевать со всей возможной открытостью *сердца* и решительностью *воли*. Только тогда будет возможно серьезное познание жизни, преодолевающее, среди всевозможных страхов «неотрешенного» обычного человека, извечный страх смерти. Ибо тот, кто боится смерти, в конечном счете боится также и *жизни*. Согласно протестантскому мистицизму, человек должен спокойно и хладнокровно идти сквозь страдание и борьбу этого мира, черпая глубокое и единственное основание свободы в своей собственной душе, равной Богу. Душа должна только сохранять свою чистоту и благородство, сознавая Бога в себе самой, занятая лишь одним единственным внутренним «делом» – «*приблизить к себе Царство Божие*».

b. Лютер и немецкая мистика

Но и у Лютера мы слышим решительный призыв к «внешнему» человеку, сознательно и целеустремленно *отвращать свою волю от вещей и дел мира*, дабы погрузиться в скрытые глубины своего сердца. В этом и состоит весь пафос *sola fide*, как *веры сердца*, в которой справедливо усматривают сильнейшее влияние средневековой немецкой мистики, прежде всего Мастера Экхарта.[1] Согласно Экхарту

[1] «В каждом человеке есть два человека, – говорит Экхарт, – во-первых, *внешний*, чувственный человек; во-вторых, *внутренний*, сокровенный человек… Бог ожидает от каждого духовного человека, чтобы он любил Его всеми силами души; поэтому Он и говорит: „*Возьми Господа твоего всем сердцем твоим*“. Но есть люди, всецело расточающие свои силы на внешнего человека... Как хороший человек отнимает у внешнего силы души, когда она поглощена высокой задачей, так и эти люди похищают у внутреннего человека все силы души и

и Лютеру, *внутреннее* дело духовного человека, представляет собой подлинное внутреннее обоснование Царства или Слова Божия *в своей душе*. Это внутреннее дело, однако, предполагает задействование всех внешних душевных сил, «отрешенных» от чувственных образов и представлений ради самополагания чистого Субъекта, чистого Я внутреннейшей сущности – «*божественной искорки*», живущей в таинственной глубине каждой человеческой души, которая в процессе своего самораскрытия должна превратиться во всеобъемлющее «пламя». Но это пламя – и есть сам Бог, который есть та же самая душа, выступающая для самой себя «объектом» своего собственного самосознания. Душа должна признать в этом объекте самое себя и упразднить таким образом всякое объектное отношение и определение

обращают их на внешнего. Знай, внешний человек может быть погружен в деятельность, в то время как внутренний остается свободным и неподвижным» (*Мастер Экхарт.* Духовные проповеди и рассуждения. «*О Царствии Божием*»). «Что пользы душе, – спустя двести лет повторяет *Лютер*, – если тело свободно, свежо и здорово, ест, пьет и живет, как ему угодно?.. Душе никак не поможет, облачится ли тело в священные одежды, как это делают священники и духовные, также не поможет, будет ли оно в церкви и святых местах, будет ли оно обращаться со святынями, будет ли телесно молиться, поститься, паломничать и совершать добрые дела, ибо все это вечно происходит в теле и посредством тела. Это должно быть чем-то *совсем другим*, чтобы принести и дать душе праведность и свободу». (*Мартин Лютер.* О свободе христианина. §§ 3–4.) Итак, понимание «внешнего» и «внутреннего» человека у Экхарта и Лютера, по-видимому, совпадает: и у приора-доминиканца, и у монаха-августинца налицо решительное противопоставление *воли* внутреннего (духовного) человека *чувственности* и *произволу* внешнего (телесного) человека, «живущего, подобно неразумному скоту, ради плотской похоти», говорит Экхарт, ибо посредством внешних дел «ничем другим не становятся, разве что тщеславным ханжой», добавляет Лютер, и продолжает: «Никогда не было и не будет добра от папства и его законов… Разве есть во всех духовных папских законах хоть две строки, которые могли бы дать поучение благочестивому христианину?». (*Мартин Лютер.* К христианскому дворянству немецкой нации. § 14.) «У души нет ничего другого, ни на небе, ни на земле, внутри чего бы она жила и была праведной, свободной и христианской, кроме святого Евангелия, *Слова Божия, проповедуемого Христом*» (Там же, § 5). То же самое, только несколько осторожнее, говорит и Экхарт: «Когда Христос велит нам искать Царство Божие, то прежде всего нам следует понять, что это за „Царство“ такое? От вас требуется серьезное сотрудничество. *Царствие Божие* – это Он сам во всей подлинности своей. *Но это Царствие воспринимаем и мы в своей душе*! Поэтому Христос говорит: „Царствие Божие – внутри вас“» (*Мастер Экхарт.* Духовные проповеди. «*О Царствии Божием*»).

Бога, выступающего до этого в качестве неопределенной «вещи в себе».[1]

[1] «Все теряет здесь душа, – вдохновенно вещает Экхарт, – и Бога, и все творения. Странно звучит то, что душа должна потерять и „Бога". Я утверждаю: чтобы стать совершенной, ей в некотором отношении более необходимо лишиться *Бога*, чем *сотворенного*. Пусть все будет потеряно, душа должна утвердиться на полном Ничто! Единственное намерение Бога состоит в том, чтобы душа потеряла своего „Бога". Ибо, покуда она имеет Бога, познает Бога, знает о Боге, до тех пор она отлучена от Бога. Цель у Бога – уничтожиться в душе, чтобы и душа также потеряла себя. Ибо тому, что Бог называется „Богом", Он обязан тварному. Когда душа стала „тварью", тогда впервые она получила „Бога". Когда же она вновь совлечет с себя бытие „твари", тогда остается Бог перед Самим Собой тем, что Он есть». И, словно предвидя последующие лжетолкования своей мистики, упирающие на свое понимание «отрешенности», Экхарт скупо добавляет: «*Таков смысл этой смерти души, благодаря которой она станет божественной*» (*Мастер Экхарт*. Духовные проповеди. «*О Царствии Божием*»).

Таким образом, «самоотречение» и «преданность» души Богу есть, согласно Экхарту, не что иное, как *высшее самосознание*, вышедшее за пределы всякого времени и пространства, а потому независимое от них – абсолютное Я нашей подлинной сущности, которое означает полный отказ от ветхозаветных и неоплатонических представлений о «Боге», как о потусторонней сущности – абстракции «высшего Существа» и т.д. И хотя Экхарт еще не может проститься с полумонашеским представлением о человеческом «совершенстве», как единственно возможной *цели* познания и назначения человека, тем не менее, в своей проповеди *единого внутреннего действия*, единственно достойного «совершенствующихся» христиан, Экхарт с полным сознанием учит тому, что лишь через пять столетий после него смог сделать в своем «Наукоучении» *Фихте*, впервые прояснивший суть кантовской критической «точки зрения» понятием деятельности абсолютного Я. «Верьте мне, – призывает Экхарт, – к совершенству ведет то, что человек настолько возвышается в своих деяниях, что все дела его устремляются к *одному делу*. Это должно совершиться в Царствии Божием, *где человек есть Бог*… И душа, действующая сообразно строю Царства Небесного, подобна Богу» (*Мастер Экхарт*. Духовные проповеди. «*О Царствии Божием*»).

Таким образом, в отличие от римской (романской) «мистики», исходящей из неистребимой уверенности католицизма в том, что Бог и Я имеют различную сущность, а значит, *два* различных Начала, из которых одно, именно *человеческое*, должно, в конце концов, непременно оказаться *ложным* и «недействительным», подлинный мистицизм Экхарта оказывается ничем иным, как самосознанием благородной души человека, – высшим и последним последовательным результатом *напряжения* и *разряжения* всех его внешних и внутренних сил в едином действии самопознания и самосознания «Бога», *абсолютного субъект-объекта*. Но ничего другого и не означает так называемая «критическая точка зрения», которую впервые открыл Кант! Только, если на языке немецкого мистика это означает «посвятить себя *одному* делу», т.е. отдаться ему без остатка, то немецкий философ ясно доказывает нам уже *идеальность* пространства, времени и причинности, т.е. их существенно *субъективное* происхождение и основание в нашей душе.

Таким образом, Бог как позитивное обозначение непосредственно верующей души преобразуется для свободного интеллекта Экхарта в высшее религиозное самосознание божественной сущности, упраздняющей традиционные церковные представления о «смерти» и «аде» как величайших страданиях, которыми с неизменным упорством и суеверием пыталась запугать Церковь грешного человека. И здесь, как и в большинстве других важных вопросов, взгляды Экхарта существенно совпадают с протестантским учением Лютера, как и с позднейшей немецкой мистикой *Якоба Бёме*, выступая основанием всей последующей немецкой философии и культуры.[1] Ибо те же мысли, только в более объемлющих выражениях, которые звучат пощечиной уже *не только* папскому Риму, высказывает в начале XVII века и Якоб Бёме.

* * *

«Так происходит и с тобой, человек: когда ты посещаешь церковь, и стараешься выглядеть служителем Христа, этого еще недостаточно

[1] С изумительной пластичностью высказывает Экхарт глубокие мысли, по своему содержанию совершенно чуждые и недоступные церковной схоластике, а по существу враждебные всей догматике основного закона Церкви св. Петра. Ибо, по Экхарту, так же как и по Лютеру, благородная душа человека («искорка» Божия) – не Церковь, не папа и даже не св. Петр! – является представительницей Бога на земле, божественной «*силой*», в которой пребывает Бог, как в вечном „теперь". «И человек не мог бы стареть, – с глубочайшей, светлой радостью добавляет Экхарт, – если бы только дух его всегда пребывал в этой *силе* с Богом. Ибо „теперь", в котором Бог создал первых людей, и „теперь", в котором исчезнет последний человек, и „теперь", в котором говорю я, *в Боге равны*. Человек, что живет в одном свете с Богом, не знает ни страдания, ни начала, ни продолжения, но одну вечность». «Уже невозможно ей [верующей душе] быть проклятой грехом, – говорит Лютер, – ибо грехи отныне возлагаются на Христа и пропадают в Нем» (*М. Лютер*. О свободе христианина, § 12). И именно к этой вечности обращена благородная душа. И потому – еще одно яркое совпадение немецкого духа в средневековой мистике и протестантизме, – никто на земле не имеет права отпускать мне грехи, «замещая Бога», превращая мою душу в наркотически-зависимую функцию этрусско-сирийского колдовства. «Потому заблуждаются проповедники индульгенций, – вынужден через 200 лет повторять Лютер, – утверждающие, будто по папскому отпущению человек освободится от всех страданий и станет блаженным» (*М. Лютер*. 95 тезисов, *21 тезис*). «Смотри: дьявол в облике ангела, – еще резче восклицает Бёме, – это когда человек мнит, что раз он только посещает с другими церковь, то он уже «*добрый христианин*». Но если воскресная проповедь тебя ничему не научила, то лучше бы ты во время богослужения валялся в навозной луже, или же спал, ибо тогда дьявол не повредил бы тебе твое сердце!» (*Я. Бёме*. О тройственной жизни человека, 1620. Гл. IX. *О совершенном правлении человека в сем мире,* § 24).

для внутренней перемены. Если ты останавливаешься лишь на этом, ты не переменишься. Для *внутреннего перерождения* недостаточно будет выучить наизусть и все Святое Писание, и вообще все книги! И даже если бы ты непрерывно стоял и читал все когда-либо написанное, и знал Библию наизусть, ты все равно оказался бы перед Богом не лучше, чем свинопас, пасущий своих свиней, или чем бедный узник в темнице, не зрящий дневного света. Здесь не поможет никакая болтовня, никакое умение говорить о Боге, никакое презрение простых людей, как это свойственно лицемерам на звере Антихриста, запрещающим свет зрячему, как случилось и с автором этих строк. Именно это и означают слова Христа: „*Если не обратитесь, и не станете как дети, то во век не увидите Царствия Небесного*"; т.е. вы должны заново родиться, если хотите *увидеть Царствие Божие*; ибо такова ваша истинная цель».[1]

«Мы утверждаем, что *во всех мнениях* присутствуют ереси и Антихрист: ты ведь имеешь *слова Христа* – просто придерживайся их! Не одних букв, но – *живого Слова*, которое есть Бог и человек. Таково *Писание*, которое ты должен читать и проповедовать из *Духа Христова,* а не из гадания. А если ты не способен к этому, то для чего ты тогда все учишься и выдумываешь мнения? Или ты полагаешь, что Бог – такой же лжец, как и ты? Что Он почитает твои измышления за Слово Свое, хотя ты совершенно мертв в Боге?».[2]

«О, лживые пастыри Христовы, входящие только хищническими дверьми во двор овчий! Для чего вы тешите плута Христовым страданием и смертью? Неужели и Христос был таков? Ищите *центра природы*, и покажите им *бездну в сердце*! Покажите им верви дьявольские, которыми мы пленены, дабы они не смотрели на проклятое житие мира сего, но учили воевать с плотью и кровью, и с дьяволом, и с лицемерной жизнью, дабы выйти из дьявольского высокомерия в справедливость, в любовь и смирение! Страдание Христово совершенно бесполезно, если не отвратиться от своих ложных дурных помыслов, не покаяться и не вступить в завет Божий. И тогда оно сильно и полезно. Лицемеры же употребляют его лишь для видимости, называя себя „христианами"; но этим они всуе приемлют Имя Божие и дадут за это суровый отчет. О, антихристские пастыри нового ордена! Вы покрыли страдание Христово ложным лицемерием, – в угодность милости человеческой, и для идола чрева вашего, – лицемеру и ложному обманщику, который лишь по видимости христианин. Как вы ответите за это, когда Христос потребует от вас овец своих? Ведь вы заведомо прятали под порфиру Его волков, в которых обитал дьявол! Почему

---

[1] *О тройственной жизни человека, 1620.* Гл. VII. *Как нам вновь обрести потерянное,* § 5–7 // *Якоб Бёме.* О тройственной жизни человека. СПб., 2007. С. 147–148 (Уфа, 2011. С. 122–123).

[2] Там же. Гл. XI. *Об истинном познании человека,* § 83 // *Якоб Бёме.* О тройственной жизни человека. СПб., 2007. С. 256–257 (Уфа, 2011. С. 212).

вы не раскусите ореха до ядра и сердца, и не объявите начальствующему, как и подчиненному, его мерзости? Если вы *Христовы Пастыри*, то почему не поступаете, как Христос, который каждому представлял истину пред глазами? Он сокрушал и исцелял не по чьей-либо милости и знатности, но *по воле Отца Своего*, и так надлежит делать Христовым Пастырям!».[1]

«А потому, милые дети, когда молитесь, не думайте, что Бог где-то далеко от вас, что Он вас не слышит и не видит. Это ложное мнение! *Бог не слышит того, кто не хочет войти в Бога*, скрываясь в злобе своей, и пряча в душе лукавого, который взывает, чтобы Бог принял его слова от него извне, в то время как в его сердце лукавый высмеивает Бога. Бог обитает не во внешнем, ибо внешнее есть животный дух звезд, но – *во внутреннем, в Себе* (*im innern in sich*); внешнее же существо есть только фигура (Figur) и подобие Божие. Оно, конечно, *Божие*, рождено из внутреннего центра и изречено через слово *Fiat*, но оно не есть *существо Троицы*, не есть то существо и дух в Троице, который в себе самом обитает *сверх естества* и, однако, в то же время также и *в естестве*, и непостижим естеству; подобно тому, как ветер и свет не охватываются огнем, и однако являются его духом, сиянием и жизнью».[2]

«Послушай, римский папа, и ты, римский кайзер! Почему ты гневаешься на нас, бедных заблудших сынов Германии, на то, что мы идем к нашему первому праведному старому Отцу? Мы ведь Ему весьма желанны и любы! Ты – брат наш, почему же ты негодуешь? Если ты папа в доме, то, смотри, будь послушным сыном Отца, и радуйся вместе с заблудшим сыном, когда он возвращается от Антихриста к Отцу! Если ты не исполнишь этого, то будешь обречен вечно гневаться, и с нами, заблудшими и ожившими чадами, не разделишь радости во веки веков! Так говорит Дух великих чудес. А ты, волк Антихриста! Чего ты гневаешься, когда Отец приемлет свинопаса как любимое чадо, и дает ему перстень *Mysterium Magnum*? Или ты думаешь, что ты прав уже потому, что ты сразу родился в Академии, а пастух – у свиней в поле, не правда ли? Однако послушай, и в этих свинопасах пробуждаются великие чудеса, выше твоего лицемерного разума! Смотри, праведно правь в доме твоей Академии! Мы слышали Стража, сказывающего: „*Очисти*", и город Вавилон пал. Смотри же, чтобы и ты не был схвачен в Вавилоне, ибо он горит в огне: Turba Magna поглотит

[1] Там же. Гл. XV. *О смешанном мире и злобе его; о том, как он ныне стоит и производит правление свое. Зеркало, в котором каждый может увидеть и узнать – чадом какого духа он является; из зеркала чудес (печатей),* § 15–16 // *Якоб Бёме.* О тройственной жизни человека. СПб., 2007. С. 341–342 (Уфа, 2011. С. 282–283).

[2] Там же. Гл. XVI. *О молитве и о посте, а также о праведном приготовлении к Царствию Божию,* § 13 // *Якоб Бёме.* О тройственной жизни человека. СПб., 2007. С. 350 (Уфа, 2011. С. 289).

его. Нет иного совета, как только вам вместе со свинопасом идти к Отцу, и просить у Него *благодати*. Иначе ты воочию убедишься в том, что описало сие перо, из какого духа это истекло и открылось».[1]

* * *

Таким образом, глубочайший смысл *причастности* христианской Церкви, согласно Бёме, состоит вовсе не во внешнем («физическом») посещении церковного здания, но прежде всего в преображении каждого верующего сознания в духе единой Общины как в своей второй, высшей Природе, неразрывно связанной с самим Божеством как единым и истинным *всеобщим Я* (в *Лице* Иисуса Христа). Это понимание Общины по сути противоположно пониманию не только традиционной римско-католической Церкви, но и вообще современному пониманию «общества», которое представляет собой не что иное, как «экстраполирование» субъективного отношения к «обществу» произвольно – или в зависимости от политической моды – выбранного индивида. Однако против такого *абстрактно-избранного «индивидуального»* выступает не только Бёме, но и вообще вся философия и теология. *Истинное же Индивидуальное столь же бессмертно, как и сама Община, ибо Церковь немыслима без самого Христа, который был как раз таким истинным Индивидуумом.*

Таково последнее слово Бёме о христианской Общине и Церкви.[2]

Ибо все формы субъективистского понимания человеком «греховности» своего Я, безусловно предполагаемые в римской Церкви, порождают столь же одностороннее понимание им своей цели и своего назначения в *религиозно-социальном* плане. Если разрешение грехов означает лишь *уничтожение своего Я*, то подобное понимание представляет собой лишь абстрактно-

[1] Там же. § 17–18.

[2] *Обезличивание* составляет основную причину, почему *романской* мистике – как и «коммунистической общественной морали и нравственности» – всегда недоставало силы действительного образования какой-то общности духовно близких людей. Ибо лишь вместе с утверждением каждого конкретного Человека, *Индивидуума*, когда имеет значение *каждая* человеческая Личность и когда получает смысл ее чаяние, судьба и вина, лишь тогда может возникнуть Община *Единоверцев*, т.е. верующих едино *Личностей.*

нигилистическую форму мысли, *совершенно неспособную*, таким образом, к подлинному образованию всякого *общения*, будь это гражданское общество или религиозная община.

«Сущность государства Нового времени, – говорит Хегель, – состоит в том, что *Всеобщее* связано в нем с полной свободой *особенности* и с *благоденствием индивидов*, что, следовательно, интерес *семьи* и *гражданского общества* должен концентрироваться в ***государстве***, но что при этом всеобщность цели не может достигаться без *собственного* знания и воления *особенности*, которая должна сохранять свое право. Следовательно, *Всеобщее* должно деятельно осуществляться, но вместе с тем *Субъективность* должна обрести полное и жизненное развитие. Лишь благодаря тому, что *оба* момента пребывают в своей силе, государство может быть рассмотрено как *расчлененное* и *подлинно организованное*».[1]

Конечно, на протестантской почве *исторически* все снова и снова выступала – наряду с глубокомысленным воззрением на мир и отношение человека к Богу – также и более легковесная, по существу, *пустая* форма позитивной протестации. И здесь далеко не всегда удавалось преодолеть ветхие представления о потустороннем «Творце» и тем самым открыть путь для раскрытия божественной сущностм каждого человека. Ибо подлинное, божественное Я человека выступает в конечном итоге последним религиозным основанием определенности самого Бога. Ибо подлинная *Религия* – это *не формальная «теория»*, и *«образ Божий»* есть на самом деле глубочайшая основа ее картины божественной жизни – *Действительности,* в которой снимается односторонняя воля «Творца», равно как и моя одностороняя воля. *Вместе с истинным самосознанием Бога выступает и подлинное Я каждого отдельного человека.*

«Воистину наступило время воспрять ото сна, ибо далее последует вовсе не шутка, и вам не следует столь шутливо обходиться *с ключом Духа Святого*, и судить *о вере* по вашему мечтанию! Нужно не судить, но с праведной серьезностью, как подобает чадам Христовым, бодрствовать в послушании».[2]

---

[1] *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. Берлин, 1821. *§ 260, Приб.* – М., 1990. С. 286–287.

[2] *Якоб Бёме.* О тройственной жизни человека, 1620. Гл. XVI. *О молитве и о посте, а также о праведном приготовлении к Царствию Божию,* § 20 // СПб., 2007. С. 353–354; Уфа, 2011. С. 292.

с. Радикальный пиетизм: Квирин Кульман (1651–1689) и Иоганн Георг Гихтель (1638–1710)

«Вечное Евангелие, – говорит ***Квирин Кульман,*** пожалуй, самый восторженный последователь Бёме в это мрачное время, – которое напрасно искали до сих пор, найдено простым Якобом Бёме, который никогда его не искал, ища лишь в себе х*ристианина дела* под христианином слова. Как двести лет назад выступил *Ян Гус*, а сто лет назад *Мартин Лютер*, так выступил и *Якоб Бёме*, и вострубил мощным голосом, какого еще никогда не слыхали с тех пор, как стоит мир, и явил невиданное – *внутреннее Евангелие из вечной Бездны*».

Кульман проповедовал, что начало нового Царства *уже наступило*, что Утренняя Заря нового знания и новой жизни уже взошла и что свет этой Зари можно увидеть в учении и писаниях Бёме. Как и многие другие последователи своего великого учителя, Кульман вынужденно покидает Германию, найдя приют в реформатской Голландии, откуда рассылает свои проповеди и воззвания всем государям Европы.

«Да свидетельствует это воззвание, – торжественно заявляет он в одном послании 1674 года, – между мной и тобой, о, Европа, и твой драгоценный камень – Германия! Как верный сын отечества, я возвращаю то, что ты до сих пор очерняла вечным позором, и принимаю этот позор на себя. Если ты отныне последуешь за блаженнейшим Бёме, то благо тебе, ты причастишься тогда великому благословению. Но ежели ты опять опозоришь эти [бёмевские] пророчества, то Суд уже готов открыться над тобой и в тебе. Горе, горе, горе тебе тогда! Плача и стеная, будешь ты поглощена могущественным огнем Божьего гнева. Что ж, поступай, как тебе угодно».

«О, Германия, Германия! – в отчаянии восклицает Кульман в другом письме, – Что ты творишь?.. О, могущественные короли, а также все остальные сословия и высокие чины лютеранской Церкви, *я посылаю вам творения Бёме, как свидетельства Истины!* Да взойдет над вами единый и тройственный свет, дабы он осветил ваши земли, церкви, ратуши и советы. Я возвращаю вам светлейшее Солнце – Солнце вечной Истины, вместе с подлинным познанием Бога, которое прямо озарит вас своими лучами и разрушит ваши темницы… Поднимите же свои головы, и взгляните! Видите, ваше спасение приближается. Проходит зима Антихриста, и расцветает весна христианства! Имеющий уши, да слышит».

«А вы, лютеранско-теологические школы и факультеты. Чего вы спите? Сейчас я вас разбужу!.. *Я принесу вам высокопросвещенного Бёме с Вечным Евангелием.* Ах, немецкие университеты, вы узнаете себя в его пророчествах, как в зеркале, и увидите свой закат...».

Кульман обращается ко всему христианству. Как и его учитель Бёме, живший задолго до его собственного рождения, Кульман стремится достичь примирения всех христиан, всех Церквей, сект и мировоззрений посредством распространения Вечного Евангелия. Для этого он пишет в Лондон, в Амстердам, в Париж, в Марсель, наконец, и в Москву.

В апреле1689 года, незадолго до совершеннолетия молодого царя Петра, Квирин Кульман приехал в Москву проповедовать идеи Якоба Бёме, с глубоким упованием и надеждой на восприимчивость «северного народа», который, как представлялось его прекраснодушному уму, наиболее приспособлен для основания подлинной «монархии Иисуса». Для этой цели он даже, за два года до своего путешествия, составил послание 15-летнему русскому царю, которое вознамерился передать лично. Правда, в Москве уже тогда существовала Немецкая Слобода, и кто знает, не понимал ли Кульман под «северным народом» скорее немецких переселенцев, московских лютеран, в среде которых мистическая форма протестантизма была к тому времени уже довольно известна, нежели собственно славянское население, подобно тому, как еще до недавнего времени большинство иностранцев полагали, что вся территория России, от Прибалтики до Средней Азии, заселена исключительно «русскими». Во всяком случае, Кульман не знал русского языка, и на этих честных и простодушных ремесленников и купцов Немецкой Слободы его приезд произвел чрезвычайное впечатление, вероятно, даже некоторое духовное «брожение». Один лютеранский пастор, всерьез обеспокоенный «опасными идеями» новоявленного проповедника, написал донос патриарху московской Православной (еще не «староверческой») Церкви *Иоакиму*, добавив, видимо, несколько добрых слов от себя, также, вероятно, способствовавших последующему исходу дела. В результате Кульман был заключен под стражу, претерпел пытки и, *по царскому указу* (в лучших традициях святейшей инквизиции!), сожжен

в Немецкой Слободе 4 октября 1689 года вместе со своим последователем, местным купцом Нордеманном.

Именно через Кульмана Россия впервые познакомилась с Якобом Бёме.[1]

* * *

Йоханн Георг Гихтель (1638–1710), современник *Г. В. Лейбница (1646–1716)*[2], одним из первых лютеран *пиетистского* направления осознал себя приверженцем *Якоба Бёме*.

Гихтель обычно рассматривается как чисто «мистический» последователь Якоба Бёме, который, в отличие от своего Учителя, мало стремился к *теософскому* преобразованию и объяснению своего религиозного опыта. Уже при первом своем мистическом обращении в 1665 году он «натолкнулся» на место из первого послания апостола Павла к Коринфянам (VI, 19):

> «Не знаете ли, что *тела* ваши суть *храм* живущего в вас *Святого Духа*, Которого имеете вы *от Бога*, и вы не свои?».

Эти слова Гихтель понимает не метафорически, но совершенно буквально, и это заставляет его проповедовать и учить о том, что человеческое тело должно быть таким «*храмом Божиим*». До такой *мистической* последовательности в своем учении о человеке Бёме не доходил, преобразуя свои мистические видения в свою теософию. Гихтель совершенно не склонен к такому преобразованию (или «употреблению») своей мистики, его не интересует ни одна из «великих систем» современной ему метафизики, которую он в целом (отчасти справедливо) рассматривает как весьма ограниченный рассу-

---

[1] См.: *Tschizewskij, Dmitrij.* Böhme in Russland. (Evangelium und Osten, Nr. 9, 1935. S. 175–183; 200–205). *Tschizewskij, D.* Zwei Ketzer in Moskau. («Kyrios, Vierteljahrsschreiben für Kirchen- und Geistesgeschichte Europas», Nr. 6., 1942/43. S. 29–46.

[2] *Лейбниц,* как и Гихтель, по своему вероисповеданию был *лютеранином*. Этого не следует забывать ради более полного и широкого представления о лютеранстве, как, впрочем, и о любом другом христианском «*конфессионализме*» в Германии и Европе, особенно в XVII столетии.

дочный догматизм, далекий от подлинно христианского «понятия» *живого Бога*. Не случайно Гихтель мало уделяет внимания не только философии Декарта, Спинозы и Лейбница, которые появились в его время и о которых Бёме ничего знать просто не мог, но и у самого Бёме его захватывает почти исключительно *учение о человеке и его душе*, обращенной *в молитве* к Богу.

«Человек потому стал таким темным и таким внешним, – говорит Гихтель, – что он ищет весьма далеко, над звездным небом, в высочайшей вечности то, что совсем рядом с ним, *во внутреннем центре души*».[1]

Этим объясняется и относительно малое количество сочинений, вышедших из-под пера самого Гихтеля. Лишь один небольшой трактат «*Краткое сообщение и наставление о трех принципах и мирах в человеке*» был издан им в 1696 году.[2] Его ученик и последователь Готфрид Арнольд, еще при жизни Гихтеля в 1701-08 годах издал в двух томах его переписку, которую, как и сам трактат «О трех принципах и мирах в человеке», в дальнейшем издатели также назвали по-латыни *Theosophia practica,* или *Практическая теософия.* Уже само название гихтелевского трактата 1696 года прямо указывает на сочинение 1620 года Якоба Бёме «*О тройственной жизни человека по Тайне трех принципов божественного откровения*».[3] По существу, Гихтель пытается изложить – более литературно и понятнее для читателя – основные мысли сочинения Бёме.

---

[1] В настоящее время в издательстве «ARC» уже подготовлен и издан (Уфа, 2014) замечательный перевод сочинения Гихтеля «О трех принципах и мирах в человеке». Фрагмент этого сочинения (*Предисловие автора* и *первая глава*) был опубликован в качестве приложения в книге: *Мартин Лютер.* О свободе христианина. Уфа: издательство «ARC», 2013. С. 193–203.

[2] В 1736 г. это сочинение *в шести главах* было переиздано немецкими последователями Гихтеля. I глава посвящена «Великому Таинству (Mysterio)» и тому, как это Таинство отображается в человеке. Во II, III и IV главах Гихтель говорит о «*естественном*», «*возрожденном*» и «*внутреннем*» человеке. V глава описывает борьбу архангела Михаила с Драконом, здесь Гихтель говорит о проблеме *зла*. VI глава посвящена *молитве.*

[3] *Якоб Бёме.* О тройственной жизни человека, 1620. (*1 издание* – СПб.: издательство «Міръ», 2007; *2 издание* – Уфа: издательство «ARC», 2011).

И надо сказать, что Гихтелю вполне удается достичь более пластичной и легкой литературной формы для тождественного здесь обоим мистико-интеллектуального созерцания своеобразной *феноменологии теогонической души* человека.

* * *

Уроженец немецкого города Регенсбург, вплоть до тридцати лет Гихтель, вместе со своим старшим товарищем, «свободным господином» *фон Вельцем*, также выдающимся представителем *пиетизма*, пытался возродить современное ему церковное христианство, сильно поблекшее со времен Лютера в окружающей его немецкой (католической и лютеранской) Церкви. После довольно продолжительной борьбы с церковным духовенством (в результате которой он был даже на какое-то время арестован «за ересь» и заключен в тюрьму в городе Нюрнберге), Гихтель в конце концов совершенно оставил идею «повторного» преобразования официальной немецкой христианской Церкви и с 1668 года вплоть до своей кончины проживал в свободолюбивой и веротерпимой Голландии, окруженный уважением и заботой своих немецких и голландских последователей, которые собственно и составляли его настоящую Церковь, называемую самими ее членами «*молитвенной общиной*», поскольку каждое собрание Гихтель обычно заключал словами: «*Давайте теперь как следует помолимся друг за друга!*».

Здесь следует хотя бы вкратце заметить, что *молитва* для Гихтеля раскрывает свой высочайший и подлинный смысл вовсе не в просьбах о «нуждах и чаяниях» каждого отдельного человека, но когда она поднимается над каждой отдельной личностью и затрагивает нечто всеобщее и *общинное* в самом подлинном смысле слова – а значит, *конкретное и действительное* для всех членов настоящей Общины. При этом речь может идти как о всей исторической христианской Церкви, так и о тех конкретных *политических силах*, которые должны способствовать всеобщей Цели ее развития. Отсюда живой интерес Гихтеля к *теодицее*. Поэтому он вместе со своей общиной порой неистово молится также и «*о французах*», которые притесняют Голландию, и «*о турках*», бесчинствующих

в Венгрии, и т.д. Благодаря такому отношению к молитве, Гихтель и его последователи, несмотря на внешне весьма замкнутый и отчасти даже скрытный образ жизни, никогда не чувствовали себя на периферии европейских и мировых событий. В одном из писем Гихтеля прямо говорится, что все члены общины:

«Берут на себя ответственность и падают в объятия Бога, дабы Он своей Любовью навеки поглотил исток Гнева и, согласно Своему дорогому Обетованию, излил Дух Свой на всякую плоть. И мы также уповаем когда-нибудь наконец достичь сего Обетования, ведь Тот, Который пребывает *в нас*, сильнее того, кто *вне нас*, и наш Бог сильно поддерживает нас изнутри».

* * *

По собственному признанию Гихтеля (в одном из его «*Теософских посланий*», 1678), он, помимо Библии, «*всю свою жизнь изучал Бёме*». Неудивительно, что когда в Амстердаме среди городской знати, купцов, книгоиздателей и докторов богословия возникла инициатива издать *первое* полное собрание сочинений Якоба Бёме, то обратились именно к нему. Именно Гихтель был главным редактором и издателем этого 15-томного собрания бёмевских сочинений, увидевшего свет в 1681-82 годах (*Jacob Boehmen saemmtlichen Schriften in 15 Baende.* Amsterdam, 1681–1682).

Как известно, при жизни самого Якоба Бёме из *печати* вышли только три его небольших трактата в сборнике «*Путь ко Христу*» *(1624).* До издания собрания сочинений Гихтелем имелось всего 48 отдельных *печатных* изданий сочинений Бёме, которые Гихтель (благодаря амстердамскому купцу ван Байерланду) получил в свое полное распоряжение для дальнейшего исправления и критической сверки с рукописными вариантами бёмевских текстов. Ведь это были в основном весьма сокращенные и почти совершенно не осмысленные перепечатки критически необработанных списков, которые имели хождение в кругу близких сподвижников и друзей Бёме.

Через несколько лет после смерти Гихтеля (в 1715 г.) в Голландии увидело свет *второе* издание полного собрания сочинений Якоба Бёме в двух томах под редакцией *Глюсинга* и *Уберфельда*. По содержанию это было почти полное повторение первого издания под редакцией Гихтеля.

Наконец, в 1730 году в Лейдене и Амстердаме появилось *третье* издание полного собрания сочинений Якоба Бёме, состоящее из 21 части *в 14 томах*. Это издание представляет собой еще раз тщательно сверенные с рукописями, критически переработанные и исправленные сочинения Бёме. Оно по справедливости считается лучшим изданием Якоба Бёме и до сих пор служит основным источником для исследований его учения.

* * *

Но наибольшее распространение сочинения Бёме получили в то время ***в Англии***. Король *Чарльз I (1600–1649)* очень заинтересовался учением тевтонского философа. В 1646 году, после прочтения сочинения «*40 вопросов о душе*» *(1620),* король воскликнул: «Слава Богу, что еще есть люди, которые в состоянии свидетельствовать о Боге и о Слове Божьем, исходя из своего *собственного* опыта!». Чарльз I был настолько восхищен Бёме, что поручил одному ученому при своем дворе специально поехать в Гёрлиц, выучить там немецкий язык и перевести основные сочинения Бёме на английский. Впоследствии это и было исполнено, так что уже ***в 1646–1662 годах*** появилось ***первое собрание сочинений Якоба Бёме на английском языке,*** отредактированное адвокатом *Джоном Спарроу* (*Sparrow*).[1]

Наконец, *в конце XVII века* и в самой Германии ученик Гихтеля,ученый теолог ***Готфрид Арнольд (1666–1714)*** в своей «*Истории Церкви и ересей*» *(1697)*, в «*Божьей искре Любви*»

[1] Следующее, ***второе*** английское издание, под редакцией *Эдварда Тейлора* (*Tayloor*), увидело свет ***в конце 1690-х гг.,*** уже при правлении *Джеймса II (1633–1701)*; Тейлор добавил еще свой перевод сочинения Бёме «*177 теософских пунктов*». Наконец, ***третье*** английское издание переводов Якоба Бёме было осуществлено ***в 1765 г.*** методистом *Вильямом Лоу (Law)*, который своим исследованием показал, что также Исаак Ньютон очень многое почерпнул для своих теорий из произведений немецкого философа.

(1698), в «*Описании мистической теологии*» *(1703)*, решительно высказался в поддержку учения Бёме.[1]

В дальнейшем, когда официальная Церковь уже совсем перестала находить в себе внутреннюю способность к собственному развитию, круг сторонников и последователей Бёме еще более сузился. По всей Европе XVIII столетия стало набирать силу «*просвещение*», которое рассматривало *philosophia teutonica* Якоба Бёме исключительно с точки зрения «здравого рассудка», т.е. не более, как следствие *недостаточного* просвещения «темной эпохи».

2
Протестантская Церковь и Бёме

В отличие от Кульмана и Гихтеля, ***официальная*** *лютеранская Церковь* никогда не признавала Бёме *Пророком*, несмотря на его внутреннее родство с Лютером. Этому признанию противостоял прежде всего ортодоксально-протестантский принцип незыблемого авторитета Св. Писания, *sola scriptura*, и столь же ортодоксальное учение о Св. Духе, согласно которому *Откровение* – вместе с *текстом* Св. Писания – раз и навсегда завершено, ибо Писание в его канонической форме, согласно этому взгляду, на все времена является достаточным объяснением божественного Откровения. Никакого дальнейшего Откровения, никаких «новых пророчеств» о Св. Духе, которые только «мешают» божественному делу Церкви. *Исключительно аналитический разбор текта*. Таким образом, всякое притязание на *продолжение* Откровения есть только «ересь», и ничего больше.[2]

---

[1] Арнольд даже составил в духе Бёме несколько мистических сочинений, например, «*Тайна божественной Софии*», «*Вернейший путь через Христа к Богу*» *(1700)*, или пользовавшийся широкой популярностью небольшой трактат «*Брачная и безбрачная жизнь первых христиан*» *(1696)*.

[2] Кроме того, благодаря резким заграничным высказываниям Кульмана, Гихтеля и некоторых других последователей Бёме (о Церкви-«*Блуднице Вавилонской*» и т.д.), многие немецкие церковные теологи почувствовали себя глубоко оскорбленными. В результате в самой Германии к концу XVII в. снова начались нападки на учение тевтонского философа.

Это, конечно, не согласуется с отношением к христианской Общине и к Откровению Божию *в Библии* (а также *в Природе и в Истории!*) самого Бёме:

«О, дорогое христианство, взгляни же на себя! О, Европа, Азия и Африка! Откройте глаза, и взгляните только на себя! Пусть каждый человек ищет и обретет себя самого, а не то будет плохо! Лук истины напряжен, предайся в руки Стрельцу, обратись, и найдешь себя, – или *тебя* отстрелят! Не позволяй снова себя убаюкивать, но иди на своих собственных ногах, ибо время настало и сон прошел, уже вострубил ангел! Не отлагай более! Подумай о том, что сказано в Откровении Иисуса Христа: „*Те, кои держатся блудницы вавилонской, низвергнутся в озеро, огнем и серою горящее*" (Апок XIX, 20). Ибо блудница не обратится, она должна испить меру, которую подносила другим; поэтому пусть каждый откроет глаза, ибо велик Бог, Который будет судить ее! Она будет упорствовать в грехах своих, пока, наконец, не отчается. И тогда она закричит: „*Mordio!*", хотя внешне с ней ничего не происходит, но лишь собственное зло мучит ее, т.е. ее лицемерная „*святость*", *высокомерие* и *жадность* – таковы волки, грызущие ее изнутри. Ведь они – волки, и не принадлежат к овцам! Поэтому нужно пробудиться: не для «многознания», но для познания *самого себя*. Ибо „многознание", без обращения зла, есть обман на этом пути; и если ты тысячу раз прочтешь это, но однако останешься с тою же необращенной волей, то ты поймешь в этом столько же, сколько осел в Псалтире! Так происходит и с орденом чрева, с Антихристом. Или ты думаешь, это легкое дело, посадить осла на царский престол? Как же осел чрева устоит пред Богом, с ослиным сердцем сев на престол Христа, т.е. на место *Св. Духа*, только ради имущества и чести, и будучи лишь историческим крикуном, без всякого знания, исполненным еще и пороков? Или ты думаешь, что ты вполне способен воссесть на престол Христа, познав науки и иностранные языки? Но погоди, Фриц! Посмотри на *избрание Божие*, посмотри на Авраама и патриархов, также на Моисея – пастуха овец, на пророков и апостолов, и ты скоро увидишь, *кого* избирает Бог: *науку* или *Духа*».[1]

* * *

Однако со временем, благодаря развитию более полного понимания учения Бёме, внутри самой лютеранской Церкви начали предполагать уже более свободное постижение влия-

[1] *Якоб Бёме.* О тройственной жизни человека, 1620. Гл. XVIII. *О смерти и умирании: о том, что испытывает человек, когда умирает, и что происходит с ним в смерти,* § 14–15 // СПб., 2007. С.391–392 (Уфа, 2011. С. 322–323).

ний *Духа* на ход всемирной истории, т.е., выражаясь теологическим языком, на ход *истории искупления*. Это развитие религиозного сознания в церковной среде произошло опять-таки в некоторых движениях *пиетизма.* А именно у *Фридриха Отингера*, вождя швабского, теософски-ориентированного пиетизма, и у *Хайнриха Юнга-Штиллинга*, главы «движения пробуждения» на рубеже XVIII и XIX веков.

a. Фридрих Христофор Отингер (1702–1782)

Фр. Х. Отингер понимает процесс всемирной истории (истории спасения человечества) в форме *прогрессирующего самораскрытия и самооткровения Божия,* которое все яснее раскрывает себя. Прогресс во всемирной истории порождает, согласно Отингеру, *углубление познания*, поскольку люди «конца времен», наблюдающие развитие истории в вере в Спасителя, знают *больше,* чем апостолы, ибо последние отстояли гораздо дальше от этого «конечного События», и весь ход истории искупления в известной степени видели пред собой как бы в тумане отдаленнейшего будущего, в то время как позднейшие поколения уже достигли той высоты, с которой уже могут увидеть его гораздо отчетливее и яснее.

В соединении с этой картиной истории Отингер отваживается также на более динамичное истолкование отверделой церковной догмы об Откровении. Откровение не завершилось вместе с текстом Евангелия, полагает Отингер, но попрежнему, как и пятнадцать веков назад, *сопровождает* деятельность тех Церквей, которые связаны с проповедью и властью таинств. Благая Весть Св. Духа заключается не только в библейском тексте, ибо Св. Дух не может быть ограничен церковными нормами, но *действует* в Истории, как рука Божия, которая всегда, когда наступает разрушение Евангелия и евангельской жизни, возрождает великих вождей и пророков и свершает великие нежданные чудеса, дабы восстановить *дело Божие* и повести Церковь на ее пути сквозь Историю до наступления «золотого времени», в котором в искупленном человечестве прорвется *истинное знание* всех вещей и восстановится разумный порядок.

* * *

Фридрих Христофор Отингер (1702–1782) был священником одной швабской общины. Уже в первой своей работе (1731) Отингер упоминает о Бёме и постоянно возвращается к нему на протяжении всего своего творчества. Бёме для него есть, как и ранее для Кульмана, «ангел с вечным Евангелием», который приносит новое познание и вместе с тем «последние времена». Теософия Бёме есть для него тот канон, по которому он оценивает все, что говорилось тогда в теологии, философии и естествознании. Также Отингер состоял в переписке со Сведенборгом, который, по мнению Отингера, был призван к тому, чтобы взгляды и интуиции Бёме возвести к научным понятиям. Впоследствии, конечно, Отингер стал более критически настроен по отношению к шведскому «духовидцу».

Помимо теософского влияния Отингер испытал еще и натурфилософское. Он был универсальным мыслителем, и его интересовали все виды духовной деятельности, доступной в то время – от теологии до алхимии. Его, как и Бёме, долго не признавала официальная теологическая наука. Можно сказать, что официальное церковное руководство точно так же отрицательно отзывалось о нем, как и о Бёме за 150 лет до этого. Вот как отзывался о его книге, вышедшей в 1766 году («Золотые времена»), рецензент из «Гёттингской газеты»:

> «Давно мы уже не читали книги, в которой собрано было столько глупостей, и мы просто ужасаемся при виде списка ранее изданных этим прелатом книг. 32 книги и брошюры этого алхимистического и бёместического теолога свидетельствуют, что у него есть читатели. Какое унижение человеческого рассудка, и еще большее – нашего времени!».[1]

Его высмеивали также соотечественники просветители. Оба этих враждебных, хотя и противоположных по характеру направления Отингер объяснял единым происхождением их мышления – они оба исходили в суждении о нем из своей естественной способности. Бёме также указывал на этот недоста-

[1] *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen,* 1766, № 28 (Rezension, S. 201–210), S. 210.

ток у своих притеснителей. При этом он ссылался на мистический путь разума, т.е. на метод, выходящий за рамки дискурсивного рассудочного мышления. Отингер ведет себя более сдержанно относительно мистики. Более того, со временем он вообще от нее отказывается, признаваясь, что никогда основные воззрения мистики не захватывали его и не были ему доступны. Отингер предрасположен скорее не к мистике, а к «общему чувству» (sensus communis). Под этим всеобщим чувством понимается данное естественное чувство, чувственное общее знание, которое пребывает в каждом человеке. Отингер называет его «всеобщим чувством», «здоровым разумом», «здравым человеческим рассудком» и т.д. При этом он мыслит также о божественной мудрости, которая правит в природе и в человеческом духе, которая только и устанавливает необходимую для познания связь между внутренним и внешним. Прежде всего sensus communis познает жизнь, и уже от чувства и сознания жизни исходит всякое дальнейшее знание.

«Ничто не является для всеобщего чувства откровеннее самой жизни, а для рассудка нет ничего более темного, чем сама жизнь. Если бы только рассудок всегда следовал всеобщему чувству, он никогда бы не оказался столь темен относительно жизни, и у философии было бы лучшее основание».[1]

Как и Бёме, Отингер видит свидетельства в пользу своего взгляда на всеобщее чувство (sensus communis) как на основу всякого истинного познания, во всех странах и во все времена. Особенно «древние» философы (под которыми Отингер понимает прежде всего *досократиков*), китайские учителя мудрости, каббалисты шли, по его мнению, именно этим путем. Также сюда относится и Библия, прежде всего поучительные книги Ветхого Завета и Евангелие. Иисус для Отингера выступает также как учитель мудрости, сообщающий абсолютное празнание, которое должно непосредственно просвещать всех причащающихся ему людей. Согласно Отингеру, лишь церков-

[1] *Friedrich Christoph Oetinger.* Die Philosophie der Alten, wiederkommend in der güldenen Zeit. Frankfurt und Leipzig, 1762. Teil II, Cap. I. *Des Auctores Reflexiones über den Spiritum Rectorem.* § XVII. *Daß das Notwendigste das leichteste seye,* S. 33.

ное развитие сделало со временем Его учение трудным и сложным, приведя его к системе обрядов и догм. На самом деле, нападая на Церковь и теологию с позиций «всеобщего чувства», Отингер – возможно, не желая и не осознавая этого – весьма приближается к точке зрения Просвещения.[1]

Итак, возникает вопрос: каким образом относится принцип «всеобщего чувства» Отингера к Бёме? Прежде всего, если Бёме всегда исходит из своих мистически-визионерских переживаний, то Отингер пребывает всегда в ясно сознающем себя мышлении.[2] Если сравнивать с самим Бёме, то Отингер – это все-таки не мистический «борец с Богом», каким был Бёме, но скорее – просвещенный философ. Их различие сказалось и на их системах.

Отингер принадлежал к религиозному сообществу «*Швабских отцов*», которое состояло исключительно из священников и которое проповедовало и развивало особую форму протестантского пиетизма. Внутренняя, углубленная в себя набожность, как она сказывалась прежде в *Шпенере, Франке, Цинцендорфе* и др., приобрела у швабских отцов более эсхатологический и спекулятивный характер. Хотя надо, наверное, сразу оговориться, во избежание излишнего схематизма, что пиетизм вообще был направлен не только на личное спасение души, но среди его последователей было также много людей, занятых состоянием целого мира и предсказывающих его близкий конец. В Вюртемберге был особо распространен этот вид «открытого» пиетизма. *Йоханн Альбрехт Бенгель (1687–1752)* основал прямо-таки эсхатологическое движение. В 1740 году вышла его книга «*Истолкованное Откровение*», в которой он истолковывает развитие мира в связи с откровением Иоанна. Согласно истолкованию Бенгеля, то, что возвещает в

[1] Достаточно упомянуть Лессинга с его «Натаном мудрым». Хотя основание всеобщего чувства можно проследить и глубже, в частности в традиции античной философии стоиков, которые также рассматривали νους κοινος (т.е. «всеобщий ум») как высшую ступень познания. Но нас здесь интересует прежде всего связь с Бёме.

[2] Хотя его «всеобщее чувство» на самом деле не слишком далеко отстоит от «внутреннего Слова» или «внутреннего света» традиционной мистики, которая сильно повлияла на концепцию «здравого человеческого рассудка» Отингера.

своих образах и пророчествах Иоанн, частью уже свершилось в истории, частью грядет, и нужно ожидать, что свершится. После длительных расчетов и размышлений Бенгель приходит к выводу, что в 1836 году настанет долгожданное тысячелетнее Царство. Такое истолкование сегодня звучит, конечно, странно и даже немного наивно, но в середине XVIII века, т.е. за сто лет до исполнения пророчества, оно нашло многих сторонников в пиетистской среде. И потом, не нужно забывать, что Бенгель был очень серьезным исследователем Библии, знающим Писание и историю лучше всех своих современников. В этой связи Бенгеля называют предшественником критического библиоведения, точнее, критической науки о Библии. Еще его называют «самым серьезным апокалиптиком» в истории Церкви, так что неудивительно, что Отингер рано уже стал его учеником и другом. И потому вполне объяснимо, что ту спекулятивную традицию, которую Отингер воспринял от Бёме, он впоследствии соединил с эсхатологической традицией Бенгеля. Таким образом, обе эти традиции – спекулятивно-теософская и эсхатологическо-мистическая – определили характер мышления Отингера.

Сам Бёме весьма осторожно относился к апокалиптике. Его интересовала не реальная история всего человечества, а *история Спасения*, и даже она – лишь постольку, поскольку она знаменовала собою прогресс в Богопознании. Напротив, Бенгеля интересовала *реальная история*, поскольку он полагал, что именно в ней раскрывается постепенное деяние Бога и потому реальная история и есть та истинная сфера, которую следует изучать теологу, ведомому в свою очередь библейскими обетованиями. Здесь, наверное, не следует подробно разбирать те принципы, которые Бенгель обнаруживает в исторических деяниях Бога. Приведем лишь одну важную мысль Бенгеля, ключевую для понимания непосредственного преемства его воззрения со стороны *Отингера*. А именно, приводя слова Господа из книги Откровение (XXI, 6): «Я есмь A и Ω, начало и конец», Бенгель прибавляет к ним следующее толкование:

«Таков Он был прежде в себе самом (I, 8). Но когда все свершится и обновится, то станет Он тем, чем Он был прежде, *Всем* – только новым способом – *во Всём*».[1]

Бенгель не решается рассматривать историю в целом, поскольку полагает, что лишь в ее конце может быть достигнута полная ясность. Но здесь в приведенном отрывке он все же поднимается на спекулятивную высоту рассмотрения всемирной истории. «*В начале времен,* – говорит он, – *Бог был Всем*»; в процессе развития мира Бог затем переживает некое Изменение, а в конце Он «снова» станет Всем во Всем.

То, что высказал Бенгель, звучало очень непривычно для церковных теологов, поскольку здесь он приписывает Богу историю, в которой Он изменялся в своем Существе. Далее, что касается высказанного им положения о том, что Бог и мир будут в конце концов опосредованы «заново», Бенгель его не разбирает и не развивает дальше.

Это развитие как раз и совершает Отингер. Он перенимает истолкование истории Бенгеля и преобразует его посредством взглядов, приобретенных им от Бёме. Основное положение Отингера следующее: в Боге происходит известное развитие, а история, реальная история есть не что иное, как всеобъемлющий процесс Бога. Здесь уже очевидно, что все, чему учил Бёме, Отингер должен теперь переструктурировать, и, таким образом, прежняя теософия превращается в руках Отингера в *метафизику истории*.

Разумеется, здесь не место подробно рассматривать систему, набросанную Отингером при такой предпосылке. Постижение Бога, учение о природе, христология, учение о познании и т. д. – все эти аспекты системы Отингера характерно отличаются от созерцаний Бёме. Если Бёме пытался исследовать три принципа и игру сил, то Отингер повсюду видит течения и перемены, которые им истолковываются как различные стороны божественного становления, которое он довольно подробно описывает. Так он говорит:

«Бог до сотворения мира предполагал, чтобы Христос от начала до конца, от A и до O прошел множество временных периодов или эонов, пока не был послан как человек, ибо Бог во Христе есть Всё во Всём».[2]

---

[1] *Dr. Johann Albrecht Bengel.* Erklärte Offenbarung Johannis, oder vielmehr Jesu Christi. Stuttgart, 1834. Cap. XXI, S. 605.

[2] *Friedrich Christoph Oetinger.* Die güldene Zeit. Frankfurt und Leipzig, 1759–1761. Teil II. Cap. VI, S. 300.

Хотя это предложение и напоминает Бенгеля, однако очевидно, что Отингер идет дальше. Он истолковывает становление Бога как становление человеком, т.е. как вочеловечивание. Бог снисходит, так сказать, со своей высоты и в новом человеке становится Всем во Всём. Если в начале Он есть лишь сверхмировой Господь, то в конце Он уже есть вочеловечившийся Бог.

Основная проблема Бёме заключалась в обосновании возможности мысленно представить опосредование Бога и мира. Говоря по другому – как мог Бог «отпустить» от себя мир? Отингер, напротив, определен в своей проблематике исключительно в отношении истории Спасения. Он спрашивает – во всяком случае не в первую очередь – не о миростановлении Бога, а о Его становлении в истории. Основной целью мышления и даже жизненного ориентира Отингера является тысячелетнее Царство, или, как он говорит, наступление *«золотого времени»*. Когда это Царство наступит в 1836 году, то завершатся все процессы в истории и природе. Отингер посвятил этой теме более обширное описание, в котором он попытался более подробно изложить новые обстоятельства и условия, которые наступят. В это золотое время познание будет происходить так, что истину можно будет прочесть непосредственно во внешних вещах; вообще не будет никакого различия между внутренним и внешним, делом (Sache) и понятием, природой и духом. То, что библейские обетования описывают лишь метафизически, в золотую эпоху станет реальностью.

«Тогда только signatura rerum достигнет своего совершенного состояния и „*принесут горы мир людям и холмы правду*" (Пс LXXI, 3). „*Истина возникнет из земли*" (Пс LXXXIV, 12). Облака прольются дождем справедливости и земля раскроется и принесет Спасение, все по слову, и тогда, тогда без всяких печатей все увидят своими глазами сигнатуру вещей (Ис LII, 8–10)».[1]

Здесь исполняется старая надежда пансофии и теософии, ибо обновится не только познание, но и сама жизнь. Отингер связывает при этом спекулятивные мысли с социал-реформа-

[1] *Friedrich Christoph Oetinger.* Die Metaphysic in Connexion mit der Chemie. Schwäbisch Hall, 1771. S. 23.

торскими. Новое общество, полагает Отингер, будет демократическим и социальным, ибо:

> «В золотую эпоху право служит уже не для силового господства, но для добровольного правления любви; уже не для узурпации собственности, но для общего блага; уже не для вынужденной служебной работы, но ради всеобщего поддержания Царства и ради общественной помощи».[1]

У Бёме еще не было подобного образа мыслей. Он хотел создать теософскую систему, а Отингер уже думает о новой действительности. Сам Отингер сознавал это свое отличие от Бёме и объяснял его тем, что Бёме жил на слишком раннем этапе истории, поэтому он не мог еще иметь никаких конкретных представлении о ее конце, поэтому также и его понятие Бога было еще неясным. Отингер же осознает себя на волне наступления золотого времени. Поэтому его мысли, как он полагает, уже «яснее и глубже».

* * *

Общее с Бёме понимание всемирной истории искупления, как *прогрессирующего самораскрытия Бога*, способствовало тому, что Отингер оказался по-сути единственным, кто смог не только понять Бёме, но также и признать *исторически обоснованным* его пророческое Призвание. Таким образом, Отингер не только вернул уважение теологическим воззрениям Бёме, но и вновь принял то толкование, которое дал Кульман своему уважаемому учителю как *Ангела с вечным Евангелием*.

В конкретно-историческом рассмотрении это означает, что события искупления, описанные в XIV главе Апокалипсиса, которые совершаются в основном посредством *трех ангелов*, должны исполниться в семнадцатом и в начале восемнадцатого столетий. Сами три Ангела понимаются при этом как *церковные* проповедники и пророки «последних времен», которые своей проповедью покаяния пробудят христианство

[1] *Friedrich Christoph Oetinger.* Die güldene Zeit. Frankfurt und Leipzig, 1759–1761. Teil II, S. 31.

(прежде всего, в Германии), раскроют мерзость и зло Антихриста и приготовят эпоху к наступающему Суду истинной Церкви Христа. В своей книге «Золотое время» (Die güldene Zeit) Отингер указывает на то, что XVII столетие есть *время трех ангелов и Вечного Евангелия*. Это означает, что возвещение Вечного Евангелия совершилось уже более чем столетие назад для современной Отингеру эпохи. Оно состоит в откровении внутреннейшего основания природы и в возвещении истинной евангельской жизни, в которой жизнь внутренне и внешне соответствует знанию *веры*.

«Бог, наконец, попустил прийти времени, – говорит Отингер, – чтобы ангел с Вечным Евангелием явился около 1600 г. – либо в *Якобе Бёме*, либо в *Йоханне Арндте*, либо одновременно в *обоих*».[1]

Таким образом, Отингер не отваживается решить, кто же на самом деле этот первый ангел Апокалипсиса, принесший человечеству Вечное Евангелие. «*Или* Бёме, *или* Арндт, *или* оба вместе», – говорит он. Однако в любом случае Бёме понимается им как историческая личность божественного значения для конца времен, о котором говорит последняя книга Св. Писания.

«Время незнания прошло, – заявляет Отингер в исследовании о связи событий конца времен, – мы живем теперь *в период Вечного Евангелия*. Старые отговорки уже не годятся. Мы по справедливости должны были лучше распознавать уловки сатаны, затемнившего учение о Царстве Христа».[2]

Согласно Отингеру, прежняя ссылка на ограниченное человеческое разумение «о таинственных путях Божиих» уже не действительна. Вечное Евангелие возвещено, зло Антихриста раскрыто, новое высшее знание сообщено жаждующему искупления человечеству.

---

[1] *Friedrich Christoph Oetinger.* Unterricht von Hohepriestertum Christi, zur richtigen Beurtheilung der Nachrichten Swedenborgs. Frankfurt und Leipzig, 1772. S. 3.

[2] *Friedrich Christoph Oetinger.* Abhandlung vom Zusammenhang der Glaubens-Lehren mit den letzten Dingen: Nebst angehängtem Schreiben von der Natur und Gnade. Frankfurt und Leipzig, 1779. S. 17.

Таким образом, повторное открытие Отингером профетического значения Бёме выступило в связи с более динамическим пониманием сущности Откровения, основанном на углубленном воззрении на *уже совершенную* историю Спасения. Всемирная история есть, согласно этому воззрению, история вечно-продолжающегося самораскрытия Бога, которое совершается во все новых проявлениях Святого Духа, во все новых пробуждениях в духовной жизни преображаемого человечества.

b. Йоханн Хайнрих Юнг-Штиллинг (1740–1817)

Однако практическое воздействие этих мыслей внутри официального церковничества снова отступило в конце концов к церковному принципу незыблемости текста Св. Писания. В истории новейшего протестантизма в лице *Йоханна Хайнриха Юнга-Штиллинга* пророческий дух «конца времен» вспыхнул в последний раз. На церковной почве это был последний отзвук профетического понимания всемирной истории христианства с научно-теологической точки зрения. Юнгу-Штиллингу в этом отношении присуще то же самое воззрение на историю человечества, что и Отингеру. По его глубокому убеждению, то, что происходит вокруг, и есть *история конца времен*. Победа французского рационализма и материализма во французской революции, угасание веры в Бога и христианского благочестия, обмирщение наук – все это казалось ему верным признаком того, что время последней Битвы, отделение истинной общины и время конечного возвращения Христа не за горами. В своей «*Победоносной истории христианской религии*» *(Siegesgeschichte der christlichen Religion, 1799)* Штиллинг дал универсальную картину всемирной истории, которая оканчивается апокалиптическим истолкованием современности.[1]

[1] *Johann Heinrich Jung-Stilling*. Die Siegesgeschichte der Christlichen Religion in einer gemeinnützigen Erklärung der Offenbarung Johannis. Nürnberg, 1799. – Нечто подобное такому толкованию событий пережило и русское религиозное сознание в XX в. Быть может, говорит в своих мемуарах Федор Степун, на это «ни с чем несравнимое» отступление от Бога наиболее точно указал Василий Розанов, назвавший свои записки о советской жизни «*Апокалипсис нашего време-*

В последний раз в современном протестантском историческом описании Бёме выступает как посланный Богом *пророк* и исполнитель обетований конца времен в начале последней мировой эпохи. И для Юнга-Штиллинга, так же, как и для Отингера, понимание современной истории и ближайшего прошлого сводится к истолкованию образа трех ангелов из XIV главы Апокалипсиса. Так, в «Победоносной истории христианства», *первый* ангел, который приносит Вечное Евангелие и летит по средине неба, означает *Мартина Лютера*:

«Ангел летит посредине неба, дабы его могли видеть по всей шири земли; если угодно понимать под этим христианское религиозное состояние, то это значит, что Германия находится посредине неба; здесь, стало быть, пролетел этот ангел Реформации, под которым без колебаний можно понимать блаженного *Доктора Лютера*. Ибо этот великий муж был не только зачинателем религиозного исправления, но он был также в собственном смысле слова тем, кто имел и возвестил Вечное Евангелие».[1]

Второго ангела, восклицающего: «*Пал, пал Вавилон! Город великий! Потому что он яростным вином блуда своего напоил все народы!*» (Откр XIV, 8). Юнг-Штиллинг объясняет с нескрываемым внутренним волнением:

«Я, разумеется, при этом моем указании обнаружу большое противоречие, – нерешительно заявляет он своим современникам, – только я не должен обращать на это внимания, я должен быть верен истине:

ни» (1919), ибо «в первые годы большевистской революции во всех кругах было чувство, что старый мир кончился, и что на смену ему идет нечто новое и небывалое… Православному сознанию и исповедничеству большевизм представлялся не началом истории, а ее концом, не утреннею звездою грядущего светлого царства, а вечернею зарею запутавшегося в грехах мира. Многие ощущали Ленина антихристом и ждали Божьего суда. В гонимых церквах звучало „покайтесь", и в сердцах, наперекор творящемуся ужасу, крепла вера в новое небо и новую землю… *Марксистская эсхатология* злобно разрушала и изо дня в день изменяла и перепластовывала древний образ России. *Христианская*, насколько у нее хватало сил, осмысливала это разрушение углубленным созерцанием его неведомого большевикам *сверхисторического* смысла» (*Федор Степун.* Бывшее и несбывшееся. СПб, 2002. С. 459).

[1] *Johann Heinrich Jung-Stilling*. Die Siegesgeschichte der Christlichen Religion in einer gemeinnützigen Erklärung der Offenbarung Johannis. Nürnberg, 1799. S. 536.

презренный, непризнанный и некоторыми объявленный «архимечтателем» *Якоб Бёме,* есть этот *второй* ангел; никто ни до, ни после него не свидетельствовал столь громко и ясно *о времени лилий* (как он выражается). Если бы этот *высокопросвещенный* муж более владел своим языком, дабы отчетливо изложить свои возвышенные понятия, то его сочинения были бы более распространенны, и тогда их превратное понимание не принесло бы столько вреда; однако это не относится к делу; многие читают их с великою пользой и наступит время, когда его оценят по-настоящему, и воздадут должное уважение. Его философия полностью примиряет чистый непосредственный разум с вечным Евангелием, и с полным правом он следует за Лютером как второй ангел».

Все главы его сочинений взывают:

«*Пал Вавилон! Его блуд открылся, наступило время лилий*».[1]

Третьим ангелом Юнг-Штиллинг называет *Августа Германа Франке (1663–1727).*

Таким образом, в отличие от воззрения Отингера, Бёме является здесь уже не как ангел с Вечным Евангелием: эту роль он уступил *Лютеру*, тем самым предоставив место церковному мужу. Точно так же и само Вечное Евангелие понимается уже не как *углубление и продолжение Откровения*, но только как Библия, как «Священная Книга Церкви». Бёме оказывается уже только *возвестителем* грядущего падения Вавилона, т.е. обмирщенной Церкви. В «*Дополнении* к победоносной истории христианской религии» (1805) Юнг-Штиллинг уже полностью отказывается (вероятно, под воздействием обстоятельств времени) от включения Бёме в историю апокалиптического искупления последних столетий.

«Я объявил в „*Победоносной истории христианской религии*" (1799) известного Якоба Бёме *вторым ангелом,* – пишет он, – но после более глубокого размышления и большего освещения дела, я вижу, что это не совсем верно. Ибо при всем его мощном и увеличивающемся влиянии – в основном тайном – еще и теперь в России, Швеции, Дании, Германии, Голландии, Англии и особенно во Франции, я все же не могу его признать этим ангелом, ибо при всех его возвещениях о скором падении Вавилона, эти возвещения не составляют главной цели его сочинений;

[1] *Johann Heinrich Jung-Stilling*. Die Siegesgeschichte der Christlichen Religion in einer gemeinnützigen Erklärung der Offenbarung Johannis. Nürnberg, 1799. S. 419.

Бёме учит теософии, т.е. философии Неба и Царства Духа, *и соединяет ее вполне ортодоксально с нашим истинно евангелическим учением*; в этом состоит тема всех его сочинений; конечно, их воздействие также соответствует этой цели, но не вполне обращает особенное внимание душ на падение Вавилона, которое давно бы произошло, если бы он действительно был вторым ангелом или его представителем».[1]

Таким образом официальная Церковь «лишила» Бёме его всемирно-исторического значения *возвестителя падения Вавилона-Церкви*, и его историческое место было занято более «благонадежным», с точки зрения Юнга-Штиллинга, церковником. В конце концов Бёме был окончательно исключен из ряда всемирно-исторических личностей послереформационных столетий.

Великое возрождение, вновь открывшее Бёме в эту эпоху, произошло уже со стороны *философии немецкого идеализма* Шеллинга, Франца фон Баадера и Хегеля, в их *философии истории* и особенно в *религиозной философии*, в которой идеи Бёме получают свое конгениальное завершение.

c. Истинная христианская Церковь

Истинная христианская Церковь совершенно иного рода. Согласно Бёме, Церковь – это не общее церковное здание, и даже не «организация», тем более не священники и не синоды. Когда ты посещаешь церковь и стараешься выглядеть служителем Христа, этого еще недостаточно ***для внутренней перемены***, говорит Бёме:

«Если ты останавливаешься лишь на этом, ты не переменишься. ***Для внутреннего перерождения*** недостаточно будет выучить наизусть и все Святое Писание, и вообще все книги!».[2]

Истинная христианская Церковь, таким образом, недоступна никакой «социальной психологии» и статистике, никакой внешней *количественной* определенности. Она есть под-

[1] *Johann Heinrich Jung-Stilling.* Nachtrag zur Siegesgeschichte. Nürnberg, 1805. S. 130.

[2] *О тройственной жизни человека, 1620.* Гл. VII. *Как нам вновь обрести потерянное,* § 5–7 // *Якоб Бёме.* О тройственной жизни человека. СПб., 2007. С. 147–148 (Уфа, 2011. С. 122–123).

линная *народная душа*, впервые пробужденная в своих духовных вождях и пророках из своей природной языческой погруженности, из статически-косного, лишенного мысли внешнего созерцания. *Истинная христианская Церковь* есть община, которую не удержать в четырех стенах «каменного дома», говорит Бёме, ибо она представляет внутреннее и *невидимое* единство, подобно магниту удерживающее противоположные стремления и силы своих сочленов. Именно из-за невозможности полного соответствия исповедания веры *мыслящих, духовных* людей их внешнему способу исповедного *общения* христиане протестантского, «павловского» вероисповедания менее способны к столь прочной теократической организации, какую мы наблюдаем в Церкви святого Петра на протяжении вот уже двух тысячелетий.[1] Ибо для протестанта

[1] «Если вернуться к истокам, – говорит Шеллинг, – то станет ясно, что уже в слове ἐκκλησία содержится нечто ограничивающее. Она представляет собой общину ἐκκαλουμένων, *призванных из мира*, и тем самым противостоит ему и имеет его вне себя. Здесь протестантизм может согласиться, когда ему начинают отказывать в имени „*Церкви*“, причем отказывают те, для кого христианство существует *только* как Церковь. Он может принять и упрек в том, что выступает как разрушительное начало, ответив в том смысле, что все это вообще представляет собой воздействие опосредствующей потенции, которая преодолевает исключительное бытие первой потенции и которая именно поэтому действует в высшей степени *положительно*, вместо первого, слепого, косного бытия, рождая *свободную и осознающую себя жизнь*. Протестантизм должен признать, что он представляет собой лишь переход, опосредствование, что он нечто лишь по отношению к еще более высокому, наступление которого должен опосредствовать. Но именно поэтому только у него будущее, которого лишена Церковь Петра, могущая оказаться в этом будущем лишь при помощи протестантизма. Тем безумнее надежда, с которой эта последняя тщится заставить его снова надеть на себя ярмо. История – непререкаемый авторитет. Вспомнив слова Шиллера о том, что „*всемирная история есть всемирный суд*“, которые теперь кое-кому стали хорошо известными, я мог бы не повторять их, а сказать несколько иначе: *приговор истории есть приговор Божий*; обратить ее в вспять все равно что вернуть мощный поток к своему истоку, или сделать ростком дерево, в кронах которого птицы небесные уже вьют гнезда. Католицизму надо отдать должное в том, что он сделал реальное *дело* и делает его до сих пор; его заслуга состоит в том, что он сохранил его, сохранил историческую связь со Христом. С другой стороны, надо сказать, что Римская Церковь делала дело, но не сознавала его. Единство, которое она имела и в котором сохраняла определенную часть христианского мира, было *лишь внешним, слепым, лишенным внутреннего содержания, не осознанным и не понятым*. Это не упрек, ибо внешнее всегда предваряет внутреннее. Если теперь она

название «*Церкви*» собрание верующих христиан заслуживает лишь настолько, насколько оно содержит в себе всепроникающий свободный элемент абсолютной субъективности – взаимное понимание, согласие и любовь *всех* членов общины друг к другу, несущую и направляющую ее жизнь и деятельность, образующую одновременно ту *атмосферу*, в которой только и может произрастать свободная религиозная *убежденность* и *вера* всех составляющих ее членов. Именно этой почвой взаимного доверия и любви и должны, согласно Лютеру, определяться характер и смысл той *Ecclesia*, которая «*должна быть моей крепостью, моим замком и моей комнатой*», тем святым, *чистым общением*, которое уже полностью преодолело всякую внешнюю и ограниченную и потому *чуждую моему духу* «*церковность*». Прихожанин такой Церкви понимает

нашла свою противоположность, то значение этой противоположности заключается не в том, чтобы упразднить само это единство, а только в том, чтобы *избавить его от слепоты*, в том, чтобы *опосредствовать процесс перехода от слепого, чисто внешнего единства к единству понятому и осознанному* и, стало быть, – *к свободному*. Если бы по отношению к христианству эта цель была достигнута, оно могло бы спокойно расстаться с последними формами, в которых пребывает от Петровой Церкви, *доверившись однажды и навсегда обретенному знанию*, которое, конечно, должно было бы само по себе быть не случайным, а необходимым, могло бы выйти за пределы, которыми оно было вынуждено ограничить себя в этом промежуточном состоянии, и только тогда Реформация полностью *завершилась бы*. Католицизм больше не упрекал бы ее в непоследовательности, не осуждал бы протестантизм за то, что он противопоставил нигилизму, рационализму и т. д. только человеческое мнение. Все, что Петрова Церковь смогла лишь отвергнуть и подавить, противостояло бы ей в открытой борьбе, и на любимое изречение его противников – *ou catholicisme, ou deisme*, „*или католицизм, или деизм*“ (который, как известно, считается равным *атеизму*) ответило так: да, даже атеизм, даже эта крайность – не обошлось и без этого, – *но именно от этой крайности* свободный дух нашел обратный путь, не к какой-то неопределенной религии вообще, а *к христианству в его окончательной определенности*, и, таким образом, человеческий род именно *в этом* (христианстве) отныне обладает своей высшей наукой; таким образом, истинное, а именно *внутреннее всеобщее, и с т и н н о кафолическое* есть результат и завоевание как раз *этой* Реформации, о которой говорят, что она его разрушила» (*Шеллинг Ф.В.Й.* Философия откровения. Том 2. СПб., 2002. С. 358–360). «Католицизм и протестантизм в христианском мире, – добавляет Куно Фишер, – вместе с тем составляют ступени развития и воспитания народов; первый еще далеко не изжил себя, второй – далеко еще не достиг своего полного развития». – Цит. по: *Мартин Лютер*. 95 тезисов. СПб., 2002. С. 492.

свое место в христианской общине таким образом, что без его *личного* разумения и участия в общинной жизни Ἐκκλησία попросту невозможна. Поэтому не «бунтарско-протестный» дух и не индифферентное равнодушие к внешней форме заставили Лютера отказаться от всякого авторитета внешней церковности и церковнического отличия духовенства от «мирян», но, наоборот, *высшая потребность духовного общения* и *духовной солидарности* в истинно связующей своих членов общине.

* * *

«*Все зависит от воли*, внешняя воля должна войти во внутреннюю, она должна отвергнуть сама себя, как бы *умереть* для внешнего, и не иметь там жизни, хотя она и живет; подобно тому, как Бог живет и пребывает во внешнем, но внешнее в Нем мертво и не в силах объять Его. Так и ты, человек: своею *душой* ты пребываешь во внутреннем, но *воля* души твоей обратилась с Адамом во внешнее. Поэтому, если хочешь созерцать Бога и вечность, то *обратись своей волей во внутреннее, и тогда ты будешь как сам Бог!* Ибо в самом деле ты был сотворен таким образом, что по внутренней воле ты живешь *для Бога* и *в Боге*, а по внешней – *в сем мире*, и обладаешь *обоими царствами*, будучи *образом* и *подобием Бога*, и исследуешь всякую вещь, раскрывая пребывающее сокровенным, ибо ты вновь обретаешь ее *в вечности*, и видишь, как она предстояла в фигуре при порождении. Внутреннему человеку, в воле Божией, гораздо легче познавать *основание* творения мира сего, нежели внешнему – *видимое творение*: внешний менее познает то, что он видит глазами, осязает руками, слышит ушами, обоняет носом и вкушает устами, нежели внутренний – *основание* и *происхождение* внешнего мира. Внутренний, хотя и видит творение в его основании, но во внешнем он словно умер, хотя и живет: ибо во внешнем живет он *для Бога*, ради чудотворения Его, дабы Он открывал и осуществлял то, что сокровенно в фигуре».[1]

«Что толку в твоей молитве Богу „*простить тебя ради Христа*!", если ты сам не прощаешь, и сердце твое преисполнено мщения и разбоя! Ты идешь в церковь, *в общину Христову*, и вводишь туда душу

[1] *О тройственной жизни человека, 1620.* Глава X. *О сотворении всех существ, и как человек должен себя искать и находить, и как он может раскрыть все девять таинств,* § 25–27 // *Якоб Бёме.* О тройственной жизни человека. СПб., 2007. С. 213–214 (Уфа, 2011. С. 176–177).

лживого лицемера, мелкую, скупую, ворчливую, блудную и высокомерную душу ханжи, и такою же снова выводишь ее оттуда – какая же польза тебе от этого?! Ты идешь в церковь *приобщиться* Вечери Христовой и желаешь Плоти и Крови Его, хотя имеешь еще в себе твоего черного постояльца Дьявола! Чему же ты думаешь „*приобщиться*"? Ты не принимаешь в Причастии ничего, кроме сурового *гнева Божия*! Как ты хочешь вкушать Плоть и Кровь Христа, если душа твоя не со всей серьезностью обратилась в Бога? Не думаешь ли ты, что Тело и Кровь Христа обитают *в земной стихии*, и ты можешь схватить их зубами? О, нет, приятель! Это гораздо тоньше; *душа* должна воспринять их, уста *души* должны принимать Его!».[1]

* * *

Таким образом, в постоянно преображающейся и реформирующейся субъективности подлинной христианской общины выступает новая творческая *Связь*, которая предполагает *абсолютное отношение верующей души к Богу*. Никакой опеки, никаких «духовников» не должно в конечном счете стоять между мною и Богом, ибо только Он есть *абсолютная Истина*, требующая *абсолютного поклонения в абсолютном духе*. Поэтому новый человек, согласно этому учению, есть по преимуществу *совершеннолетний* человек зрелого духа, человек ясной, сознающей свою главную цель и потому решительной *воли*. Это уже не «раб Божий», к которому применим лишь «закон», но исполненный чувства ответственности и своей индивидуальной значимости *гражданин* Царства Божия, мыслящий и поступающий уже не по школьному руководству, извне ища «окормления» своей неспокойной и нерешительной совести, но зрело и выдержанно действующий согласно своему внутреннему голосу, говорящему из душевной глубины своего твердого убеждения. Понятно, что такой совершеннолетний прихожанин всегда может стать *во главе* своей духовно близкой общины, а в случае необходимости даже

[1] *О тройственной жизни человека, 1620.* Глава XIV. *О широком пути мира сего, ведущем в бездну, и о тесной стезе в Царствие Божие,* § 9–10 // *Якоб Бёме.* О тройственной жизни человека. СПб., 2007. С. 316 (Уфа, 2011. С. 261).

епископом.[1] Такова углубленная истинной верой и просветленная интеллектуальным созерцанием духовная *воля*, образующая в новом человеке как бы инстинкт духа, его естественную *этику*, которая составляет основной смысл и значение учения Лютера *о свободе*. Такая Церковь не может опираться лишь на *традицию*, без участия *своей* мысли и *своего* чувства (т.е. по существу *бездуховно*), пребывая в преданиях и обрядах седой старины; ибо она знает, что все эти предания и обряды также имели когда-то свой *живой смысл*, составляя *живую веру* придерживающихся ее людей. Эта Церковь знает, что слепое следование традиции есть не что иное, как *умерщвление духа*, сущность которого состоит в живой, не успокаивающейся на одних внешних формах самопостигающей деятельности воли и интеллекта.

«Посмотрите на *папство* – из чего оно выросло? – увещевает Бёме, – из дьявола в Риме, который подал причину Азии, Африке, Сирии, Персии и Греции уклониться от его обмана! Ибо антихристовский поповский дьявол ослепил весь мир, обратив его в одни пустые мнения и традиции, и отвратив от согласной любви! Объявив один орден и мнение „святее“ других, он стал продавать за деньги ордены высоких чинов! Какой орден получал большой доход, тот много и отдавал верховнейшему дьяволу, *папе*, так что тот разжирел

[1] Лютер, ссылаясь на апостола Павла (I Кор XII), прямо и недвусмысленно утверждает, что «все христиане поистине принадлежат к духовному сословию и между ними нет никакого различия, кроме только различия должностей», ибо «у нас одно Крещение, одно Евангелие, одна вера и мы все одинаковые христиане, так как только Крещение, Евангелие и вера создают духовных и христианских людей... Сообразно с этим, мы все без исключения посвящены в священники через Крещение (I Петра II)». Поэтому, согласно Евангелию, посвящение епископа есть ничто иное, «как если бы кучка благочестивых мирян-христиан была захвачена в плен и брошена в пустыне, и при них не было бы посвященного епископом священника; они согласились бы между собой, выбрали одного, состоит он в браке или нет, поручили бы ему крестить, служить мессу и проповедовать; этот избранный ими был бы таким же истинным священником, как если бы его посвящали все папы и все епископы. Поэтому происходит, что в случае необходимости каждый может крестить и отпускать грехи, что было бы невозможно, если бы мы все не были священниками. Эту великую милость и власть, даваемую Крещением и принадлежностью к христианству, мы почти уничтожили и предали забвению благодаря церковному праву… Так стали епископами св. Августин, Амвросий, Киприан» (цит. по: *Мартин Лютер*. 95 тезисов. СПб., 2002. С. 20–21 и сл.).

и сделался „Господом“ на земле! Простого мирянина уверили, будто это – „святыня“, и тот так и продолжал молиться перед драконом из Откровения, и искал там „отпущения“! О, как привязан был человеческий дух к папству! Кто ему возражал, тот считался „еретиком“, огнем сжигали его. Так поступал простой народ, и думал, что этим он „служит Богу“. О, святая простота! Ты невиновна в этом, и тебе сие в судный день не зачтется! И хотя поступала ты *слепо*, и святые мученики в судный день предстанут пред очи твои, но поскольку ты *слепо* ревновала „за Бога“, то дражайшие мученики, узревшие свет Божий, не извергнут тебя за это из общины своей! Ты просто не ведала, что творишь, и куда ты увлечена, ибо влекли тебя слепо, с повязкою на глазах».[1]

Таким образом, подлинная христианская Церковь есть непрерывная, непрекращающаяся борьба духовного начала *свободы* с самоуверенностью и заносчивостью всякого чисто *церковнического,* внешнего богопочитания, борьба за истинное Общение, которое всегда открыто перед всеми вопросами и проблемами современности, снова и снова добывая и отвоевывая в христианской свободе христианскую Истину. Учиться все снова и снова постигать, преображать и выражать свое религиозное *своеобразие* будет во всякую эпоху составлять подлинный и непреходящий смысл исповедания христианской веры, если только народ, исповедующий Христа, *серьезно* относится к своему вероисповеданию и его форме. Если это происходит, значит, Церковь Христа остается в этом народе *живой Церковью*, ее исповедание – *живой верой*, ее теология – *живым Богосозерцанием и Боговедением,* ее жизнь и деятельность – жизнью и деятельностью *в Боге*.

Таков подлинный смысл и значение «второй» Реформации *Якоба Бёме*.

* * *

Таким образом, в протестантском движении *пиетизма* конца XVII – начала XVIII века Бёме приобретает наконец

[1] *О тройственной жизни человека, 1620.* Глава XII. *О христианском житии и хождении: что должно делать человеку в сей плачевной юдоли, дабы исполнять дело Божье и обрести вечное высочайшее благо,* § 18 // *Якоб Бёме.* О тройственной жизни человека. СПб., 2007. С. 277–278 (Уфа, 2011. С. 229).

признание и со стороны части официальной лютеранской Церкви. Пиетизм его ценит главным образом как мистического пророка конца времен, не обращая особого внимания на собственно теологический и философский момент его учения, возникший из этой мистики. Среди немецких пиетистов, почитающих Бёме, только *Фридрих Отингер* сумел разглядеть в мистике Бёме спекулятивную мысль, возникшую из этой мистики и возвысившуюся над ней как над своим основанием. Следуя идеям Якоба Бёме, Отингер построил свою собственную систему, тем самым подготовив почву для появления философии немецкого идеализма, которую Отингер понимает отчасти как обновление теософии Якоба Бёме.

С

Якоб Бёме в литературном движении немецкого романтизма и в философии немецкого идеализма XIX столетия

Unser ganzes Leben ist Gottesdienst.
Novalis[1]

На рубеже XVIII и XIX веков учение Бёме переживает прямо-таки возрождение. Тик, Новалис, Баадер, Шеллинг, Хегель и, разумеется, многочисленные их последователи в разных странах начали серьезное исследование и следование Бёме. То, что Бёме (равно как и Экхарт, Таулер, Парацельс и другие прежние мистики) хотел и к чему стремился, теперь становится в руках его конгениальных соотечественников не только воспринятым и усвоенным, но и развито дальше. Различие между Бёме и его последователями, согласно самим этим последователям, состоит лишь в том, что гениально высказанные когда-то им темные и неясные представления теперь они превратили в ясные понятия. Каким образом произошло это конгениальное преобразование бёмевских озарений в научные понятия, выраженные научным языком, в разных случаях происходило по разному. Мы остановимся лишь на трех основных именах – на *Баадере, Шеллинге* и *Хегеле,* – поскольку они дают (в отличие, скажем, от чисто литературного движения романтизма) наиболее научное и систематическое обоснование и развитие идей Бёме.

[1] Вся наша жизнь – это Богослужение.
Новалис

1
Людвиг Тик (1773–1853) и немецкий романтизм

Прежде чем переходить к влиянию Якоба Бёме на немецкий идеализм, следует хотя бы немного упомянуть о том значении, которое приобрело учение Бёме в литературном движении *немецкого романтизма.*

Влияние Бёме на немецкий романтизм наиболее определенно прослеживается в его первопроходце и основателе *Людвиге Тике*.

До своего знакомства с творчеством Бёме Людвиг Тик был типичным представителем немецкого Просвещения XVIII века. Однако, после прочтения бёмевской «Авроры», Тик вдруг обнаружил, что помимо *рассудка* в человеческом мышлении постоянно присутствует другая, не менее важная и необходимая познавательная способность – *фантазия*, которую Бёме называет *Imagination (воображением).* После этого открытия, состоявшегося *в 1792 году*, Тик из «просветителя» становится *романтиком,* который усиленно распространяет идеи и произведения Бёме среди своих друзей и даже провозглашает учение Бёме ***новым Евангелием***.

В своем сочинении «*Восстание в Цевенне*», первые две части которого вышли в Берлине в 1826 году, Тик, описывая духовную обстановку небольшой горной провинции (*Cévennes*) на юге *Франции*, заставляет одного священника, который в своей юности был холодным просветителем, в разговоре со своим собеседником сказать следующее:

«Рациональное познание меня просветило и помогло развиться моим умственным силам. Я достиг совершеннолетия, и чувство уверенности в силе рассудка во мне лишь укрепилось. Я начал путешествовать и изучать мир, правда лишь с той его стороны, которая подтверждала это мое убеждение. Если я встречал набожных христиан, то они казались мне странными, почти поврежденными натурами, достойными лишь сожаления. В одном небольшом немецком городке, ради высокомерного развлечения, я приобрел в книжной лавке книгу одного немецкого мистика и принес ее домой. Я сделал это исключительно ради развлечения и потехи, желая посмеяться над тем безумием, которое, вероятно, содержалось у этого безумного и безвкусного автора. Таким образом, не осознавая сам, я принес пожар в свой собственный дом, который скоро охватил пламенем все здание моего высокомерия и мирской насмешки. Вна-

чале я просто листал эту книгу, иногда на чем-то останавливал свое внимание, читал и смеялся, потом читал снова и постепенно находил эту глупость, по крайней мере, поэтичной. Через какое-то время эта книга уже не давала мне покоя, она притягивала меня к себе, она мучила меня, и к своему стыду я скоро должен был признать, что в ней есть внутренняя связь, сила и дух, что она меня поучает, и что там, где я при первом знакомстве увидел лишь голый пустырь, на самом деле были сады, полные деревьев и цветов любви. И тогда меня охватило предчувствие, что миром, наверное, правит не тот Бог, которого я знал из своих мечтательных наблюдений природы, моего поэтического вдохновения, и Которого я хотел познать в упоении своего рационального легкомыслия».[1]

После этого у будущего священника взгляды совершенно переменились, он стал верующим христианином, ревностно защищающим свою веру. Далее священник у Тика говорит следующее:

«Как много людей ошибочно полагают, что вера, смирение, предание себя Богу убивают наши желания, силу и даже умственные способности! Поэтому они с возмущением или трепетом отказываются от того духовного возрождения, голос которого, все-таки, временами доходит словно издалека до их сердца. *Бедные! Эта пугающая их вера только и могла бы возвысить их способности до уровня настоящих сил и зажечь в их умах новый свет*».[2]

Последнее предложение у Тика звучит почти так, как у самого Бёме, который и был этим «мистиком», разрушившим высокомерие просвещенного юноши. Таков был путь и самого Тика. Он тоже одним разом из великого просветителя стал вдруг романтиком и отчаянным противником Просвещения, повсюду выступающим ***против материалистического образа мысли***.

---

[1] *Ludwig Tieck.* Der Aufruhr in der Cevennen. Berlin, 1826. II. Teil. – Сюжет этого типичного *романтического* произведения разворачивается среди событий, последующих за изданием 22 октября 1685 г. в Фонтенебло Людовиком XIV *Отмены «Нантского эдикта»* (от 18 октября 1685 г.) о *веротерпимости*, которую с 1530 г. отстаивали *французские протестанты-кальвинисты* (называемые с 1560 г. в Цевенне, как и в остальной Франции, *гугенотами,* т.е. *«соратниками»,* от немецко-швейцарского слова *Eidgenosse*). После отмены веротерпимости в 1685 г. и ужесточения преследования со стороны иезуитской Церкви, большая часть гугенотов (около 250 тыс.) покинула Францию и переехала в протестантскую часть *Германии,* а также в *Голландию, Швецию, Англию* и *Швейцарию.*

[2] Ibid.

Это автобиографическое произведение Тика свидетельствует также и о том влиянии, которое мог оказать Бёме на умы той эпохи. Сам Тик, еще до знакомства с Бёме, был несколько разочарован в исповедуемом им идеале Просвещения. Ведь этот идеал состоял, в сущности, лишь в «здравом рассудке», из которого, как тогда говорили, вытекало «*трезвое отношение к наличной действительности*». И вдруг этот «здравый» идеал Тик заменяет идеалом романтики, т.е. идеалом *Фантазии и Искусства*.

* * *

Можно сделать вывод, что Тик и весь последующий романтизм в своей глубочайшей основе имели почву для бёмевских мыслей уже в свой «просветительский» период. Очевидно, идеал Просвещения был для них уже не удовлетворительным, и их мышлению требовался лишь достойный повод для того, чтобы обратиться к тому идеалу фантазии (Imagination), который так ясно высказан в творчестве Бёме, чтобы из просветителей преобразовать их в романтиков. Таким образом, Бёме оказался последним звеном в образовании романтизма конца XVIII – начала XIX столетия. Почвой же для восприятия семян этого романтизма у новых романтиков оказалось, прежде всего, то поэтическое видение мира, которое так тщетно пыталось заглушить Просвещение. Поэтому датой рождения романтизма традиционно считается 1792 год, когда Людвиг Тик признал поэтический романтический идеал (или, как еще говорят, идеал «поэтического томления и тоски»). По существу, вся романтика произросла из этого поэтического «томления». Когда трезво мыслящий век Просвещения стал угрожать немецкой поэзии, явилась поэтически настроенная молодежь, объявившая войну этой «блеклой» эпохе, выдвинув «бурное» требование Фантазии. Эти молодые романтики стремились к «утраченной красоте», и из этого стремления возникло евангелие романтизма, которое можно выразить в двух словах – *Фантазия* и *Природа.*

Романтизм оказался началом новой немецкой литературы. Этот период юности хорошо описан *Фридрихом Шиллером (1756–1805)* в стихотворении *«Идеалы» (1795):*

Так от меня ты мчишься, младость,
И все отрадные мечты,
Восторг и грусть, тоску и радость —
С собою вдаль уносишь ты!
Златое время жизни полной!
Постой, еще со мной побудь –
Вотще! твои стремятся волны
И в море вечности бегут!

Потухли ясные светила,
Пред мной блиставшие в тиши;
Мои мечты судьба разбила —
Созданья пламенной Души,
И вера сладкая — далеко
В святые прежде существа,
Добыча истины жестокой —
Все идеалы Божества.

Как некогда в объятья камень,
Любя, Пигмалион схватил
И чувства трепетного пламень
Холодный мрамор оживил, —
Так я к природе весь приникнул
Умом, душою, жизнью всей,
Пока согрел ее, подвигнул
На пламенной груди моей.

Она любовь мою делила,
Безмолвная - язык нашла,
Мне поцелуй мой возвратила
И сердца трепет поняла.
Леса и горы стали живы.
Поток серебряный мне пел,
Отвсюду на мои призывы
Ответ желанный мне летел.

Вселенная во мне кипела,
Теснила грудь, и всякий час
В звук, в образ, и в слова, и в дело
Жизнь из груди моей рвалась.
О, как велик мне мир явился,
Пока скрывался он в зерне!
Но — ах! — как мало он развился,
Как беден показался мне!

Как смело, с бодрою охотой
Мечты надеясь досягнуть,
Еще не связанный заботой,
Пустился юноша в свой путь!
Туда невольное стремленье,
Где хор далеких звезд горел;

Нет высоты, нет отдаленья,
Куда бы он не долетел!

Как он легко вперед стремился!
Что для счастливца тяжело?
Какой воздушный рой теснился
Вкруг светлого пути его!
Любовь с улыбкой благосклонной,
И счастье с золотым венцом,
И слава с звездною короной,
И в свете истина живом.

Но середи дороги скоро
Все спутники расстались с ним;
Свернули в сторону, от взора
Один сокрылся за другим.
Умчалось счастье, друг летучий,
Отрады знанье не нашло,
Сомненье потянулось тучей
И истину заволокло.

Горел над презренной главою
Венец и славы и добра,
И скоро скрылась за весною
Любви прекрасная пора.
Всё тише, тише становилось,
Пустынней на пути моем;
Одна надежда мне светилась
Своим бледнеющим лучом.

Из шумных спутников стремленья
Остался кто теперь со мной?
Кто подает мне утешенье,
Кто до могилы спутник мой?
Ты, исцеляющая раны,
Ты, дружба, всех отрада зол,
Товарищ горестей желанный,
Тебя искал я — и нашел.

И ты ее сопровождаешь,
Ты, труд, души покой хранишь,
Ты никогда не изнуряешь,
Не разрушая, ты творишь, —
Слепляешь среди сил природы
Песчинку за песчинкой ты,
Зато минуты, дни и годы
У времени тобой взяты.[1]

[1] Перевод *К. С. Аксакова* (1838).

Таковы были и страстные стремления романтиков к Природе как к *творческой говорящей Натуре*, в которой они, изгнанные отовсюду материальным веком Просвещения, обрели свое «Божество».

Таким образом, романтизм породило стремление к обоготворению природы, и это стремление и тоска стали основным тоном романтической поэзии. Впоследствии романтизм и сам признал, что все в мире возникает благодаря этому стремлению выйти из мрака к свету. Стремление к свету побуждает родник проложить себе путь из твердой скалы. То же стремление к свету заставляет цветы расти из темной земли. И точно так же в душе поэта это стремление и тоска являются подлинной стихией его творчества, поскольку благодаря этому томлению и тоске поэт стремится к тому, что украшает его *фантазия,* становясь в нем поистине творческим началом.[1]

Но романтизм не остановился на личном стремлении к счастью, утверждая принцип «томления души» ведущим творческим моментом и во всемирной истории. Как идеалы личной жизни, так и всемирно-исторические идеалы могут быть достигнуты, согласно романтикам, лишь посредством свободной *фантазии*. Получается, что все социальные идеалы можно достигнуть лишь благодаря *мечте*, ибо наша земная действительность сама по себе на это не способна. И романтизм повсюду ищет и находит «земные оковы», мешающие осуществлению его счастью-мечте, и оттого, что он не может от них освободиться, они ощущаются им еще тяжелее. Поэтому все романтики (Тик, Новалис, Шлегель, Хофман, отчасти сюда можно отнести также молодых Шиллера и Гёте) почти всегда творят с чувством «*горечи*» (т.е. с одним из основных качественных определений в учении Бёме), из глубокой меланхолии и «*тоски*», ибо повсюду им видятся «земные оковы», мешающие мысли и воображению обрести желанный полет. В конце концов они приходят к тому, что во всех своих описаниях «вечной» Красоты, противопоставляемой ими одновременно земным слабостям и заботам, рассеивают словно вол-

[1] Для романтиков стремление к утраченному счастью поэтически было гораздо сильнее и действительнее, нежели какие-то преходящие «реальные» наслаждения.

шебной дымкой чувство глубочайшей *иронии*. Ибо само их стремление к идеалу, в силу его недостижимости, становится для них «*мукой*».

Это мучительное чувство привязанности к изменчивому и ускользающему земному бытию, из которого выросла ирония романтиков, прекрасно выразил ***Эрнст Теодор Амадеус Хофман (1776–1822)*** в своем сочинении «*Эликсир дьявола*» *(1815–16),* где устами своего героя он так описывает эту земную обреченность:

«Мрачные тени приблизились, обступив меня вплотную со всех сторон и совершенно загородив собой для меня всякую перспективу; в конце концов они так заполонили мое чувство нуждами настоящего, что то томление, которое наполняло меня безымянной и упоительной болью, превратилось со временем в убийственную безнадежную муку».[1]

Во втором действии «*Кота в сапогах*» Людвига Тика, в открытом поле, *Кот Хинц,* слушая пение соловья, высказывает свое кошачье «эстетическое» (а по существу – *просветительско-материалистическое*) суждение:

«Как замечательно он поет, этот певец рощ и долин, сколь изысканным должен быть он на вкус! Великие мира сего поистине счастливые люди, они в избытке могут себе позволить блюда из соловьев и журавлей. Только мы, бедные простые люди, вынуждены довольствоваться одним лишь пением, прекрасной природой и непостижимо благозвучной гармонией. – Досадно, что я не могу слушать это пение, одновременно не испытывая желания его сожрать! *Природа, природа! Почему ты так препятствуешь мне в моих нежнейших чувствах, зачем ты создала меня таким?*».[2]

---

[1] *Ernst Hoffman.* Die Elixiere des Teufels. Berlin, 1815. Der Wendepunkt. – Принято считать, что Хофман написал этот роман после посещения монастыря капуцинов в г. Бамберге. Он был столь сильно впечатлен образом жизни, атмосферой и самими святыми отцами, что решил написать «Эликсир Дьявола», поместив действие своего романа в подобную религиозную обстановку. Этот роман, который относят также к так называемой «черной романтике», был написан всего через шесть недель после посещения монастыря. Тем не менее «Эликсир Дьявола» является по существу автобиографическим произведением самого Эрнста Хофмана, воплощенного автором в лице монаха Медардуса.

[2] *Ludwig Tieck.* Der gestiefelte Kater. 1797. Второе *действие.* (*Вторая* версия *народной сказки (Volksmärchen)* «Кот в сапогах» вышла из-под пера Л. Тика в 1811 г.).

Наверное, в этом отрывке лучше всего выражена сущность романтической иронии. Наша внутренняя природа действительно всегда препятствует или, скорее, мешает нам в наших наслаждениях, так что эту иронию романтиков можно вообще понимать как некую горькую насмешку над нашей двойственной, точнее казать, *смешанной природой*, которая сначала позволяет нам увидеть прекрасное и почувствовать к нему глубокое внутреннее влечение, а затем эта природа сама же нас заставляет его разрушить – посредством жестокого принуждения, которому она сама уступает. Сначала может показаться, что ирония представляет собой прямую противоположность томлению. Тем не менее именно из томления и тоски она и возникла, т.е. ирония родилась именно из чувства неудовлетворенности и недостижимости идеалов. Поэтому и творчество романтиков, если, конечно, его рассудочно упростить и схематизировать, сводилось в основном к тому, что романтизм, желая описать или определить в понятиях прекрасное, как бы возвышается над собой и набрасывает параллельно нечто такое, что разрушает всю первоначальную картину, дабы снова, бичуя самого себя, представить недостатки и неудовлетворительность своей человеческой натуры.

В состоянии одиночества пребывая наедине с природой и сливаясь с ней, романтики постепенно пришли к тому, чтобы признать внутреннее родство всех ее проявлений, познавая их как «дыхание» единого Божества, дающего им существование. Отсюда в их глазах каждое, даже самое незначительное явление приобретает высокую ценность, поскольку оно представляет собой дыхание единого Божества, позволившего ему появиться. Само собой разумеется, что все формы проявления единого Божества равноценны. Эта мысль ведет романтизм уже ко всеобщей персонификации природы, которая была свойственна уже прежнему немецкому мистицизму. Этот мистицизм, так же как и романтизм, глубоко уходил корнями в саму немецкую культуру. Это хорошо осознавали и сами романтики, поэтому они искали и находили древние памятники немецкой поэзии, которые опять-таки явно свидетельствовали о мистическом характере древнего немец-

кого мышления. На этом осознании мистической сущности древней германской культуры романтики и обосновывали необходимость изучения германской древности и научную германистику.

Таким образом, мистицизм уже сам по себе был изначально присущ немецкому романтизму.

* * *

Следующей чертой немецкой поэзии было *восприятие и усвоение извне проникающих элементов*, но усвоение не механическое, а, так сказать, *углубленное* и *внутренне-преобразующее*. Средством же для такого углубления является *фантазия*. Поэтому также чисто немецкой чертой романтиков были их странствия *за границу,* чтобы привезти оттуда для закосневших немцев ***новые материалы для воображения***. Все исследователи отмечают некоторое отставание немецкого ума от, скажем, французского; особенно это касается легкости и скорости творческого процесса. Однако все также признают, что немецкий ум традиционно является *более глубоким* и более исполненным фантазии, – *мистичнее,* нежели французский.

Также и *в немецкой народной жизни*, как она проявляла себя в легендах и сказках, встречается тот же дух мистицизма. Романтики почувствовали эту глубокую поэзию германских мифов, и поэтому они покинули почву чуждого природе Просвещения и устремились к вновь открытой природе, дабы обрести там свой жизнерадостный идеал. Изначальная мифология немецкого народа, ее внутренний характер мощно проявились в романтизме, так что учение романтиков даже признало своим основным принципом *познание живой природы*. Согласно этому принципу, для романтизма нет «мертвой» природы. Даже камень, или, как у ***Новалиса (1772–1801)***[1], *скала*, если я обращаюсь к ней на «ты», – *оживает*, может дать в своем эхо даже вполне осмысленный ответ, предсказывающий будущее.

[1] ***Novalis*** – *Friedrich von Hardenberg* – (1772–1801), – один из главных немецких писателей-романтиков, основоположник и философ немецкого романтизма; по профессии юрист, также горный инженер. Его жизненный девиз был: «***Всякое начало есть акт свободы***» (“*Jeder Anfang ist ein Akt der Freiheit*”).

«Поэтов порицают за словесные излишества, чуть ли не снисходительно признавая за ними право на переносные, картинные выражения, и подчас, даже не затрудняя себя изысканиями, опрометчиво усматривают в поэтических грезах неизъяснимую способность воспринимать звуки и облики, недоступные другим, с восхитительным сумасбродством по своей прихоти создавать и воссоздавать свою действительность, тогда как, по-моему, поэты страдают разве что излишней умеренностью, едва-едва предчувствуя волшебство поэтического языка, забавляясь грезами, словно дитя, в чьих ручонках волшебная палочка отца. Они не ведают своего могущества и тех миров, которыми самодержавно располагают.

Не музыка ли воистину движет камнями и дубравами, смиряет их, и они, как прирученные твари, послушны повеленьям? –

Или не окружают любимую прекраснейшие цветы в счастливой готовности послужить ей убранством? Или не ради нее небо проясняется и море стихает? –

Неужели только в чертах лица, в телодвижениях, в кровообращении, в бледности и румянце, а не во всей природе проявляется душевная жизнь каждого из тех сверхъестественных созданий, которых мы зовем людьми?

Или мой странный собеседник утес не на „Ты" со мною, когда я обращаюсь к нему? Что же я такое, если не ручей, когда я томно никну над ним и мой взор тщетно ловит струи, неудержимые, как мои помыслы?

Царство растений открывается лишь безмятежному блаженному сердцу, звериное царство – лишь беспечному детству или первобытности. Не знаю, как насчет камней или созвездий, но если кто постиг их, его величие бесспорно. Изваяния, завещанные утраченной эпохой, когда торжествовала человечность, сияют, исполненные сокровенного духа, лучезарные в постижении камня, столь целостном, что умудренный созерцатель сам как бы облекается камнем, исподволь затрагивающим душу. Перед лицом величия каменеешь, так что наше изумление неуместно, когда величие природы овладевает нами, а мы не ведаем, где оно.

Не застыла ли природа камнем, увидев Бога? Или ужаснувшись при встрече с человеком?».[1]

Романтизм часто обращается к образам камня и скалы, являющимися таинственным «домом» окостеневшей жизни, которые выступают словно образы (или «потенции») нашей

[1] *Novalis.* Die Lehrlinge zu Sais. Zwei philosophische Romanfragmente, 1798–1800. II. Fragment: *Natur*. Ученики в Саисе, 1798/1800 // Два философских фрагмента. 2 фрагмент: *Природа. Перевод с немецкого Владимира Микушевича.*

собственной косности и окаменелости, этих спутников, согласно учению Бёме, душевной тоски и предвестников «ужаса Бездны».[1] Новалис описывает это состояние души посредством *сказки* – самым подходящим, по его мнению, средством фантазии.

Весь культ сказаний романтиков есть также не что иное, как возрождение (или оживление) мистическо-символического «***натурального*» *мышления***, подавляемого рационализмом Просвещения. Для романтизма же высшей формой художественного творчества выступают *фантазия* и *сказка*.

«В сказках, – говорит Новалис, – я лучше всего сумею выразить свое душевное страдание. *Все есть сказка*».[2]

Творчество самого Бёме также возникло и развивалось в известном смысле из «томления» современной ему эпохи тяжелой и кровопролитной *религиозной войны*, которая вынудила его сперва покинуть арену борьбы, а затем по возможности попытаться просветить враждующие стороны, показав им ограниченность их представлений об истинном Боге. Это тоже была «тоска» и «томление» по истинно религиозной жизни, пробудившая Бёме, а спустя два столетия приблизившая его воззрение к романтикам.

По всему своему образу мысли романтики родственны Бёме. Уже одно только стремление Бёме посвятить свою жизнь истинно христианской *вере*, эта верность Бёме своему *призванию*, соединенная с пламенной *фантазией*, была уже достаточна для того, чтобы увлечь за собой внимание романтиков. В известном смысле Бёме сам был романтиком, поскольку все основные и существенные черты романтизма находят в нем свое отражение.

Христианство лишь «по имени» отталкивает его, Бёме буквально бежит от внешней, лишь «исторической» религиозности и, не довольствуясь одним названием, решается на

[1] См. выше главу «*Теогоническая душа человека*», с. 264–282.

[2] *Novalis.* Fragmente, 1798–1801. Geschichte meines Lebens // Novalis Werke, herausgegeben und kommentiert von Gerhardt Schulz. München, 1969. S. 476.

собственный поиск триединого Бога, которого находит в «вечной Натуре», всемогущее творчество которой, ее стремление снова и снова порождать мир, становится для него откровением самого Бога, открывающегося повсюду. И для него, как позже и для романтиков, самое незначительное и простое явление природы также является великим *чудом*, поскольку оно имеет то же самое божественное происхождение. Легко представить себе, почему романтики так живо восприняли подобное учение. То же самое относится и к пониманию Бёме своей задачи – направлять, точнее, возвращать заблудшие умы к их подлинному «натуральному» Божеству. Подобно романтикам, Бёме также повсюду находит Божество и также доходит на этом пути до всеобщей персонификации природы. Также и Бёме сильно ощущал «недостаточность всего земного», и для него его земная природа была скорее обузой, мешающей полету воображения – как в жизни, так и в его учении. В результате этой «романтической» неудовлетворенности земной жизнью, отмеченной «поврежденной адамической природой», образ мыслей Бёме (порою даже стиль его сочинений) порождает в известном смысле романтическую иронию. Достаточно упомянуть его желание иметь «ангельский язык», чтобы прояснить глубоко переживаемые им божественные интуиции и не излагать их на поврежденном человеческом языке, который он хочет освободить от его грубости, но когда он видит, что это невозможно «для этого полумертвого мира», он переходит к *иронии*. Можно вспомнить его постоянные увещевания к своим читателям и призывы «снять шапочку своего высокомерия» и последовать за ним. При этом он никогда также не забывает упомянуть о неудовлетворительности чисто «земного ума».

Таким образом, можно сказать, что хотя ирония Бёме и не была столь утонченной, как у образованных романтиков, тем не менее она имеет тот же исток, что и у них – именно стремление («томление») выразить в научной («понятийной») форме «бурлящее» в нем «Божественное рождение», при всем осознании слабости и недостаточности человеческой природы. Сюда же относится и возвеличивание родного *немецкого* языка – гораздо более приближающегося, согласно Бёме,

к «натуральному» и совершенному *праязыку*, нежели латинский. И действительно, его немецкий восхитил таких тонких знатоков языка, какими были романтики.

* * *

В целом, несмотря на все различие в образовании и эпохе, романтиков и Бёме объединяет общее стремление *освободить («спасти»)* посредством фантазии свою душу, свое *подлинное Я* от «земных оков». Романтики с благодарностью признали в Бёме идейного предтечу всей современной им культуры и глубочайший источник своих идей. Не случайно Новалис назвал как-то Гёте «*Веймарским Бёме*».

Природа и Бог явились высшей целью романтической поэзии; Природа и Бог были также высшей целью бёмевского мистицизма и теософии. И путь, которым романтики пытались достичь этой цели, достигался ими тем же – посредством *Фантазии,* ***Imagination***.

2
Франц фон Баадер (1765–1841)

> Неужели забыли, что новая философия ходила
> в школу старых мистиков, а именно – Якоба Бёме!
>
> *Ф. Т. Фишер*[1]

Бёме, который рассматривал дарованное ему мистическое видение, позволяющее проникнуть в Существо всех существ, как особое *ему уготованное* Божественное Откровение, высказал пророчество о судьбе своей мистической теологии. Когда-нибудь, говорит он, если *немцы* будут мало ценить взошедшее через него Откровение и этот ливень пройдет мимо них, они должны будут «*повторять за чужими народами то, что добровольно отринули от себя сами*». В дальнейшем Бёме предсказывает растущую и общезначимую роль своей мистической теологии «в конце времен», поскольку возвещенное им приближение «*времени лилий*» (т.е. времени открытия духов-

[1] *Friedrich Theodor Vischer (1807–1887) // Цит. по: Lütgert, W.* Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende. Bd. II. Gütersloh, 1923. S. 137.

ного познания в сердцах людей) принесет *открытие* и *понимание* его сочинений.

Действительно, первое значительное влияние Бёме последовало не в Германии, а *в Англии и Нидерландах*, и открытие Бёме вновь в спиритуализме XVII века свершилось под воздействием *английских* его последователей, чьи писания в немецком переводе открыли путь к новому пониманию их учителя.

Баадер, Шеллинг и *Хегель* были, пожалуй, основными представителями немецкой философии XIX столетия, которые относились с большим почитанием и пиететом к Якобу Бёме. Тем не менее и на их философию нельзя указать совершенно прямого влияния Бёме. Долгое время последующие историки философии вообще не учитывали того факта, что эти великие философы «*понятия*» могли творить, питаясь из такого «темного» источника, каковым является на первый взгляд теософия Бёме. Тем не менее многочисленные исследования XX века свидетельствуют о глубинном влиянии Бёме на формирование немецкого идеализма.[1]

* * *

Для Бёме грехопадение Люцифера есть космическая катастрофа, а само сотворение мира – «игра божественной любви с самою собой», даже если в этом есть «строгость, боль и работа Негативного».[2] Поэтому человек как «творение Божие» есть для Бёме еще не завершенный теогонический процесс. Благодаря своей борьбе за свет и своей изначальной свободе решения быть за или против Бога, благодаря «ужасу» пред властью Люцифера и трепету пред бес-

[1] Наиболее *непосредственное* влияние Бёме оказал на *формирование* философии Баадера и Шеллинга. Учитывая влияние Бёме на Отингера, и через последнего на весь протестантский *пиетизм* XVIII в., можно сказать, что это влияние происходило непосредственно из философии истории *Фридриха Отингера*. В этом отношении Бёме и Отингер в «совокупности» представляют в своем творчестве почти весь «*материал*» представлений – и отчасти даже *понятий,* – используемый в философии Баадера и Шеллинга. Подобное *опосредствованное* влияние Отингера можно утверждать в целом и о философии Хегеля.

[2] *Гегель, Г.В.Ф.* Феноменология духа, 1807. СПб., 1999. С. 38.

конечным страданием от «греха», возникает более полный и конкретный образ *внутреннего человека*. Все эти представления находят свое выражение в построениях немецкого идеализма, утверждающего, что в человеческом сознании Бог открывается одновременно как Творец природы и как Господин истории, а обращение мысли на собственное Я раскрывает и проясняет понимание не только сущности Бога, но и сущности природы.

Интересно, что *Франц фон Баадер,* который одним из первых прокладывал путь для понимания учения Бёме в Германии, пытаясь возвратить его идеи в современную теологию и культуру, при своей первой случайной встрече с теософией Бёме, еще юношей, неохотно и с совершенным отвращением бросил его книгу о стену. Спустя десять лет он уже читает многочисленные лекции о Якобе Бёме, подготавливает издание собрания бёмевских сочинений, работает над примечаниями к его философии, и все это для того, чтобы вернуть немецкую философию к ее подлинным мистическим источникам жизни.

«Мне доставляет истинное удовольствие, – пишет Баадер Варнхагену фон Энзе, – разозлить наших мудрых дураков от мира сего этим сапожником».[1]

В другой раз Баадер говорит:

«Когда я здесь называю нашего Philosophus Teutonicus *реформатором религиозной науки,* то я предвосхищаю этим не столь уж отдаленное будущее и только утверждаю то, что для такой чисто научной Реформации писания и принципы Якоба Бёме исполнят превосходную службу… Я хочу по крайней мере убедить несколько добросовестных голов, что именно при теперешнем идеальном направлении философии в Германии, дальнейшее игнорирование этих сочинений может подобать только невеждам».[2]

Баадер в конце концов становится столь одержим Бёме, что смотрит на себя самого в свете бёмевского ожидания кон-

[1] *Baader, Franz von.* Sämmtliche Schriften in 13 Bände. Leipzig, 1854-1856. Bd. 15, S. 381.

[2] Там же, Bd. 2, S. 199.

ца времен. Время спекулятивной теологии, которое он сам вводит, кажется ему исполнением бёмевского обетования наступающего «времени лилий» (Lilienzeit).

«Без сомнения, впрочем, время лилий, о котором Бёме так часто говорит, в которое, как он говорит, его сочинения будут очень любимы и желанны, уже наступило. И особенно становится у нас истинным то, что Я. Бёме говорит о необходимости повторного откровения Magia naturalis (тайны природы)».[1]

* * *

Франц фон Баадер одним из первых связывает становящийся немецкий идеализм с бёмевским учением о Софии. У остальных философов немецкого идеализма можно встретить схожие высказывания, свидетельствующие о глубоком потрясении, которое произвело на них открытие мистической теологии.

Существенным признаком немецкого идеализма является то, что в нем исходным пунктом толкования действительности возвышается мыслящее сознание, дух, Я. Немецкая философия после Канта совершает шаг от метафизики трансцендентных ценностей к открытию человеческой личности как центрального пункта всякого мышления и действия. За этим «коперниканским» переворотом в мышлении следует затем и вся немецкая духовная культура. Абсолютное, рассматриваемое в искусстве, религии и философии предшествующих столетий в далекой потусторонности, отныне актуализируется в самом человеческом духе как в мыслящем и творческом ***Я***, всечеловеческом и вместе с тем присущим ***каждому человеку*** как мыслящему и духовному существу. Мышление признается всеобщим творческим актом, в котором Я, как учит Фихте, полагает мир как систему духовных ценностей. Согласно Хегелю, Бог, или *абсолютный Дух*, реализует себя в *человеческом духе*, приходит в человеке *к сознанию самого себя.*

[1] Там же, Bd. 2, S. 248.

Этот значительный шаг, без сомнения, был подготовлен благодаря немецкой мистике, и прежде всего мистике и *теософии* Якоба Бёме.

Уже средневековая немецкая мистическая теология попыталась с помощью учения о душевной искорке теоретически-познавательно объяснить опыт единения с Богом. В человеческой душе есть нечто Несотворенное, «*душевная искорка*», «*душевный замок*» *(Seelenburg)*. В этой душевной искорке имеет место соприкосновение души с Богом, здесь порождает Бог своего Сына, здесь Он себя осуществляет, здесь Он выступает со всей полнотой своего Существа и полностью актуализируется.

Якоб Бёме описал это событие единения, которое осуществляется в душевной искорке, не только как вторжение трансцендентного Существа в человеческую душу, но и как *возвышение* человека со стороны его самого – до того пункта, в котором его возвысившаяся до «Божественного Просвещения» душа становится причастной не только внутренней *Жизни* Бога, но и Его «*Делу*» – *Творению и Спасению*. Тем самым в первый раз *в истории мировой мысли* был получен отправной пункт понимания действительности *из Божественной Трансценденции* – к самой человеческой душе, к высшей «искорке» ее интуиции, к *мыслительному акту*.

Здесь уже ясно была обозначена позиция немецкого идеализма, в дальнейшем *навсегда* ставшая основанием всей немецкой культуры: абсолютный миротворящий разум реализует себя *в душе*, которая посредством этого оставляет свое особенное (партикулярное) бытие и «просветляется» светом божественной мудрости (становится «*чистой*»). Именно посредством истолкования этого мистического переживания немецкая мистика во многом подготовила интеграцию знания и познания, которые затем немецкий идеализм развил в своем учении о творческом Я и о творческой силе мышления, сделав эти новые принципы основанием всеобщей теории познания.

Таким образом, научно-мировоззренческие, философские и теологические предпосылки немецкой культуры XIX века

исходят из христиански-теологического учения немецкой мистики о «*душевной искорке*» и о «*божественном рождении*» *человека,* образуя идейно-теоретическое основание дальнейшего пути ее развития. Ради прояснения возможности рассмотрения такой взаимосвязи немецкой мистики, теософии, теологии, искусства и философии достаточно привести высказывание об этой взаимосвязи Франца фон Баадера, который решительно выступает против обыкновенно распространенного мнения, будто мистика нацелена на погашение Я и «освобождение» от него:

«Когда мистики говорят о потоплении творения в Боге, – говорит Баадер, – то имеется в виду лишь снятие непосредственной простой самостности (Selbstheit), ибо в этом возвышении возникает истинная самостность как связь с высшим Единством».[1]

То есть в мистическом единении мистик утрачивает свою «дурную самостность», свое ограниченное я, чтобы воспринять свое подлинное, универсальное Я, прообраз человека в Боге.

«Бог тотчас в Я потенцируется в Божество, как только Я прекращает потенциироваться в ограниченном ячестве (Ichheit)».[2]

Баадер связывал эти мысли с учением Бёме о *Софии* как учением о «небесной мудрости», в которой охвачены все образы природы, как в зеркале (или *«Оке»*) Божества, посредством которого совершается Творение.[3]

---

[1] Там же, Bd. 12, S. 46.

[2] Там же, Bd. 2, S. 354.

[3] Мы уже ранее упоминали мнение Николая Бердяева (пожалуй, лучшего знатока бёмевских текстов на русской почве), что Бёме принадлежит самое замечательное и первое в истории христианской мысли учение о Софии. «Ему была дана тут совершенно оригинальная интуиция, – утверждает Бердяев. – Особенность учения Бёме о Софии в том, что оно есть, прежде всего, учение о Деве, о девственности. Божественная премудрость в человеке есть *девственность души,* Дева, утерянная человеком в грехопадении и сияющая на небе… Адам, который изначально был андрогином, в грехопадении по своей вине утерял свою Деву и приобрел женщину. Ева – дитя этого мира и создана для этого мира. Утеря человеком Девы есть утеря рая… Девственность человека не означает оторванности и изолированности мужской природы от женской и женской от мужской, а наоборот (означает) соединенность их. Девственный чело-

Все эти представления находят свое отражение в учении немецкой классической философии о сознании. В человеческом сознании Бог открывается одновременно как творец природы и как господин истории. Взгляд на собственное Я раскрывает взгляд не только на сущность Бога, но и на сущность природы.

В своих лекциях по истории философии Хегель говорит об этом:

«Основная идея Бёме состоит в стремлении сохранить все в абсолютном единстве, он хочет показать абсолютное божественное единство и объединение в Боге всех противоположностей… Вселенная представляет собой, следовательно, для него единую божественную жизнь и откровение Божие во всех вещах, так что, в частности, из единой сущности Бога, совокупности всех сил и качеств, вечно рождается Сын, являющийся в этих силах, а внутреннее единство этого явления с субстанцией сил есть *Дух*».[1]

* * *

Если немецкий идеализм стремится охватить одновременно глубину духа и природы и рассматривает природу как откровение Бога и если самопознание Я охватывает вместе с тем познание природы, то несомненно, что мистический опыт проникновения созерцания в Существо всех существ есть своего рода первоначальная форма человеческого познания всеобщего «Бытия». Вообще каждая философская система основывается на отношении к действительности, и всякая философия имеет *религиозные корни*, даже если они отрицаются и заменяются псевдорелигиозными «терминами» и «экзистенциалами». В двадцатом столетии это явственно проявилось на примере марксизма, особенно в его псевдорелигиозным учением «воинствующего материализма». Поэтому можно сказать, что культура девятнадцатого столетия, начиная с романтиков и заканчивая философией немецкого идеализ-

век – не половой человек, не разорванный человек, не половина. И мужчина и женщина – половые, то есть половинные, разорванные существа… Аскетизм и отрешенность каждой из половин, мужской и женской, не есть еще цельность и девственность, не есть еще возвращение человеку утерянной Девы». – *Бердяев, Н.А.* Из этюдов о Якобе Бёме. Этюд II. *Учение о Софии и Андрогине* // См. *Приложение* к наст. изданию, с. 597 и сл.

[1] *Гегель, Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Том III. СПб., 1994. С. 300–301.

ма, совершенно обоснованно воспринимала представителей *немецкой мистики – Экхарта, Таулера, Сузо,* и прежде всего *Якоба Бёме,* – как своих предшественников.

* * *

Первым из философов, который обратил пристальное внимание на мистическую составляющую теософии Бёме, был *Франц фон Баадер*. Независимо от него, хотя и с другой позиции, выступил со своим принципом абсолютного Я *Фихте*. Тем самым Фихте бессознательно для себя возродил традицию немецкой мистики, которая уже со времен Мастера Экхарта выводила из внутреннего Я весь Универсум. Рядом с Фихте в философской традиции, но ближе по внутреннему духу в религиозном отношении к Баадеру, выступает *Шеллинг*, который изначально пребывает внутри живой традиции христианской мистики, полученной им от швабской теософии *Фридриха Отингера*. Для Шеллинга Я еще не есть Бог, его «*Философия откровения*» *(1841–42)* вполне придерживается основных фактов христианского откровения и убеждения в реальности трансцендентного мира и в этом смысле есть совершенное выражение ***мистической теологии***.[1]

[1] У Шеллинга спекулятивные мистические идеи нигде не оторваны от своих религиозных оснований, как это видно из его письма Георгию:

«Я никогда не принижал столь значение телесного, – признается здесь Шеллинг, – как это делал и до сих пор еще делает идеализм нашего времени. Мы не можем довольствоваться всеобщим продолжением жизни после смерти наших умерших близких, ибо мы хотим сохранить всю их личностность, и ничего – даже из самого незначительного – не хотим от них потерять. Как благотворна здесь вера, что даже и самая незначительная часть нашей природы взята и принята Богом, – достоверность обожествления всего человечества через Христа. В самом деле, если это мистическое связывание божественной и человеческой природы есть высший пункт во всем христианстве, тогда убеждение в действительном единстве Бога и природы (в силу которого она принадлежит Ему не только как нечто ошибочное и производное, но как нечто собственное и личностное) есть истинный пункт завершения человеческой науки. От этого пункта впервые Все представляется нам в высшем свете. Даже смерть, которая заставляет нас проклинать нашу зависимость от природы и которая при первом впечатлении наполняет человеческую душу почти отвращением к этой немилосердной силе, беспощадно уничтожающей даже самое Лучшее и Прекрасное, когда этого требуют ее законы, – даже смерть, постигнутая более глубоко, открывает нам глаза на это Единство Природного и Божественного. Мы не можем отказать природе в известном соподчиненном Всемогуществе; если она и не Бог,

Гораздо противоречивее Шеллинга является *Хегель*. И Хегель также по своему воспитанию и религиозному образованию происходит из швабской теософии, и его понятия сильнее всего носят окраску этой религиозной традиции.[1]

то она есть род иного Бога, которому мы – по крайней мере частью нашего существа – принадлежим. Как можем мы быть исключительно детьми истинного Бога, когда мы все же не от Его Плоти и Крови? И как Бог, который есть исключительно Дух, станет пробуждать тело, которое принадлежит другому Богу, и как Он будет связывать опять его с духом, который относится исключительно к Его роду (Geschlecht)? Без этой последней надежды даже сама достоверность так называемого „бессмертия" была бы лишь половинной радостью, смешанной с болью. Достоверность, что тот прошел через смерть, кто впервые восстановил связь между Природой и Царством Духов, превращает для нас смерть в триумф, которую мы встречаем как воина после уверенной победы». – *Schellings Leben aus seinen Briefen.* Bd. II. (1803–1820). Leipzig, 1870. S. 248.

[1] Здесь, наверное, следует заметить, что, если судить по своему дальнейшему влиянию на развитие философии, Хегель был в известном смысле «*менее*» религиозный ум, нежели Баадер, Шеллинг и Фихте. Центр тяжести его философии религии и особенно *философии истории* все более отодвигается от абсолютного Духа (который пробивается к своему Самоосуществлению в человеке) к человеку, в сознании которого совершается осуществление абсолютного Духа. Не случайно *Фейербах,* в дальнейшем «преобразовании» хегелевской религиозной философии, в конце концов возвестил единственным предметом религии исключительно людей и увидел в религии лишь самоистолкование человека, а в вере в божественный трансцендентный мир «великое заблуждение человека, который ложным образом приписывает выдуманному им самим Богу то, что в основе есть он сам» (см. его «Сущность христианства», 1841, и «Религию будущего», 1843). Хегельянская левая партия (М. Штирнер, Д. Штраус, Б. Бауэр, К. Маркс, Ф. Энгельс) потом развила эти мысли дальше вплоть до мнения о религии как «опиуме народа», его идеологическом «самоослеплении», и из этой идеологии эгоистического эмпирического ***я*** (см. «Единственный и его собственность», 1845, *Макса Штирнера,* предвосхитившего проповедь *Фридриха Ницше* о Сверхчеловеке в его «Заратустре», 1883) и «научного атеизма» Маркса и Энгельса возникло потом то движение *против* религии, которое наложило отпечаток в том числе и на современную посткоммунистическую отечественную духовную атмосферу «естественного сознания». Разумеется, подобное «развитие» есть всего лишь мошенническое искажение Хегеля, рассчитанное на полуобразованных и склонных к официально принятому большевистскому мнению дилетантов, явное для всякого непредвзято мыслящего человека. Однако уже тот факт, что Хегеля *могли так превратно понять* некоторые его весьма одаренные «ученики и последователи», все же показывает, что его спекулятивная философия была, очевидно, настолько отдалена от практического религиозного опыта и от подлинной религиозной жизни, что эти ученики могли в нем предположить подобную интерпретацию.

3
Георг Вильхельм Фридрих Хегель (1770–1831)

Лишь после 1800 года Бёме и его последователи стали восприниматься всерьез со стороны образованного общества. И это восприятие – во многом заслуга *Хегеля*, который, несмотря на довольно плоскую традицию трактовки его философии как «панлогизма» и «рациональной диалектики» (можно вспомнить пресловутое «рациональное зерно хегелевской диалектики» Энгельса), в отличие, скажем, от Канта, был очень близок мистике и теософии.[1] И именно Хегель, находясь на вершине своей славы, по свидетельству Баадера, одним из первых открыто признал и по достоинству оценил Бёме, назвав его «глубочайшим из всех философов».[2]

В *предисловии* к первому тому «Энциклопедии философских наук» (1817)[3] Хегель кратко обосновывает свое отношение к Якобу Бёме в историко-философской перспективе. Он обращает внимание прежде всего на *германское глубокомыслие, религиозно-протестантский характер* и *своеобразие «научного» языка* Бёме:

«Мощный ум Бёме справедливо получил название *philosophus teutonicus*. Отчасти Бёме расширил само содержание религии до всеобщей идеи, открыл в нем высшие проблемы разума, и стремился постигнуть в нем дух и природу в их определенных сферах и формациях, положив в основание своих изысканий ту мысль, что дух человека и все вещи созданы по образу и подобию Бога, – само собой разумеется, триединого Бога – и цель жизни и существования состоит лишь в том, чтобы потерявшая образ Божий душа снова возвратилась к своему первоисточнику. Отчасти же он, наоборот, применял формы природных вещей (сера, селитра и т. д., терпкое, горькое и т. п.), насильственно заставляя их служить для выражения форм духа и мысли».[4]

---

[1] В XIX столетии Хегеля, как и Канта, вообще справедливо считали преимущественно *протестантским* философом, хотя в обоих случаях речь идет, конечно, о весьма различных видах протестантизма.

[2] *Baader, Franz von.* Sämtliche Schriften in 13 Bände. Leipzig, 1854–1856. Bd. XIII, S. 81.

[3] Это произведение, составленное Хегелем в 1817 г. как «компендиум», т.е. учебное пособие для студентов, является очень важным для понимания «*Лекций по истории философии*», читанных Хегелем в Берлинском университете в 1821–1831 гг.

[4] *Гегель, Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук в трех томах. Том 1. *Наука логики.* М., 1974. С. 69.

Хегель понимает Реформацию XVI века как великий поворот в западной религиозной и культурной истории. В Средние века, говорит он, Бог и мир, посюстороннее и потустороннее представлялись разъединенными, и если человек хотел спастись, то ему требовался *посредник*. Этот посредник и выступал в Средние века в лице *Церкви* и ее иерархии духовенства во главе с римским *папой*. Само собой разумеется, что для спасения любого мирянина требовалось полное подчинение и «послушание» всей римско-католической системе догм и обрядов – и прежде всего требовалось безграничное признание «непогрешимости» самого святейшего отца на престоле святого ап. Петра.

Описывая средневековую набожность, Хегель говорит о «бесконечном раздвоении и жесткой дисциплине».[1] Реформация приносит перемену. Человеку больше не нужно никакого внешнего посредника, ибо Бог уже является не как потусторонний господин, но непосредственно встречается с человеком.

Теперь уже признано, говорит Хегель, что религиозное присутствует «*в духе* человека, что в человеческом *духе* должен завершаться весь процесс спасения, – что спасение человека есть его собственное дело».

Хегель подразумевает здесь лютеранское учение об оправдании только верой – знаменитое положение Мартина Лютера ***sola fide***.[2]

Однако то, что описывает здесь Хегель, есть скорее путь немецкой *мистики*, описанный уже в некоторых дореформационных произведениях *Мастера Экхарта (1260–1327)*, *Хайнриха Сузо (1297–1366)*, *Йоханнеса Таулера (1300–1361)*, *Каспара Швенкфельда (1489–1561) и др.* Представляется, что Хегель рассматривал Реформацию почти таким же образом, как и *Швенкфельд*, т.е. чисто духовно, «спиритуалистически». Все внешние формы религиозности отпадают, только *дух* имеет значение (или, как говорит Хегель, *совесть*).

---

[1] *Гегель, Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Т. 3. СПб., 1994. С. 263.

[2] *Мартин Лютер.* О свободе христианина. Уфа: изд. «ARC», 2013. С. 77–96.

Вместе с совестью «полагается то место в душе человека, от которого все зависит, и в котором человек только и находится у самого себя и у Бога; только у Бога он есть в качестве себя самого, а в совести он пребывает дома у самого себя».[1]

Хегель понимает всемирную историю как процесс, в котором человек постепенно становится свободным. Вместе с Реформацией достигнута *высшая ступень свободы,* ибо человеку не нужно больше посторонней помощи, чтобы достичь блаженства, но он познает Бога в самом себе. Всякая гетерономия прекратилась.

«***Только вместе с Лютером началась свобода духа в самой ее сердцевине***».

И она должна была сохранить эту форму, чтобы пребывать в этой сердцевине. Развертывание же этой свободы и мыслящее ее постижение есть уже дело последующего времени, точно так же, как когда-то и само христианское учение лишь позже выступило в лице Церкви и ее учения.[2]

Хегель здесь различает *начало* подлинной свободы и ее *развитие*. То, что Лютер познает лишь *в духе и вере*, позже должно быть еще *осмыслено и теоретически развернуто*. За временем непосредственности следует период духовного опосредования. Хегель вспоминает о древней Церкви, как она существовала на протяжении первых столетий, до тех пор, пока Богопознание Иисуса и Апостолов не было постигнуто мышлением и переведено в форму *догматической теологии*. При этом Хегель полагает, что «отцам» Церкви соответствуют скорее не православные, а *протестантские* мистики, теософы и философы, ибо они развивают дальше жизненную веру Лютера и преобразуют ее в *ясное познание* и в конце концов – в форму *научной философии*. Якоб Бёме является очень важной вехой на этом пути. Не случайно Хегель отмечает в Бёме, как существенную черту его философии, *протестантский* принцип – весь интеллектуальный мир полагать *в собственной душе*, и из своего самосознания

[1] *Гегель, Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Т. 3. СПб., 1994. С. 268.
[2] Там же. С. 273.

постигать и чувствовать все, что обычно представляется внешним и потусторонним. И действительно, оглядываясь на проделанный путь Бёме, можно полностью согласиться с трактовкой Хегеля. Ибо Бёме действительно стремится все, чему он учит, как бы вывести (дедуцировать) из своей души (как в логической форме это позже попытался сделать Фихте из принципа абсолютного Я) и весь мир, как земной, так и божественный, познать в своей собственной душе, в своем собственном ***Я***.

Хегель называет такое поведение протестантским и вместе с тем подлинно *немецким*. Не случайно Лютер перевел Библию на немецкий, ибо вера, т.е. субъективная свобода в той форме, как эта свобода проявилась вместе с Реформацией, могла выразить себя лучше всего на родном языке. Здесь можно опять вспомнить учение Бёме о «натуральном языке». Однако следует также заметить, что Хегель имеет в виду не родной язык вообще, но *немецкий*, ибо, согласно Хегелю, именно немецкий язык является наиболее подходящим для теологии, как и для философии. За этим тезисом о наилучшей применимости немецкого языка в вопросах теологии и философии стоит определенная философия истории. Хегель полагает, что развитие мирового духа начинается на Востоке, а завершается на Западе. Это развитие начинается из Азии, проходя через Ближний Восток, Грецию и Рим – до германских стран и народов, завершаясь в Германии. Поэтому, согласно Хегелю, начиная с Реформации, мировой дух мыслит в известном смысле на немецком языке. А если мы вспомним, что вместе с Бёме в Германии впервые философия обретает собственный (немецкий) характер, что «Якоб Бёме есть первый немецкий философ», а «содержание его философствования является подлинно немецким»[1], то таким образом Хегель естественно приходит к выводу, что вместе с «philosophus teutonicus» наступает последняя эпоха всемирной истории духа. «Наступает» – это значит, что вместе с Бёме не следует ожидать и ее завершения, ибо во многих отношениях (и Хегель подчеркивает это) мыш-

[1] *Гегель, Г.В.Ф.* Лекции по истории философии в 3 томах. Т. 3. СПб., 1994. С. 297.

ление Бёме остается еще слишком несовершенным и недостаточным.

* * *

Прежде чем приступать к *критике* хегелевского отношения к Бёме, представляется необходимым указать на одну особенность его интерпретации бёмевской философии. Для этого вкратце еще раз установим основные вехи развития учения Бёме.

Бог, который выступает вначале у Бёме еще в неразрывном отношении с природой, преимущественно в первом произведении Бёме 1612 года, в «Авроре», позднее определяется им все более и более трансцендентным по отношению к природе. При этом изменяется и сам язык Бёме, который утрачивает, по крайней мере, частично, свой напряженный характер и приближается уже к более научной форме *«понятия»*.

Хегель словно не замечает этого изменения языка и мышления Бёме. Он истолковывает все творчество Бёме таким образом, будто о нем можно говорить, познакомившись только с его первым произведением.

В главе о Бёме Хегель, дав краткий обзор его жизни, подчеркнув глубокую укорененность Бёме в лютеранстве, следующим образом оценивает взгляды Беме:

«Общая идея Бёме оказывается, с одной стороны, глубокой и основательной, но, с другой стороны, при всей его потребности в том, чтобы развертывание его божественных созерцаний универсума отличалось определенностью, четкими различениями, при всех его упорных усилий достичь такой определенности, он все же не дошел до ясности и порядка. В его делениях нет систематической связи, в них господствует величайшая путаница».[1]

Сходная оценка, подчеркивающая двойственность позиции Бёме, встречается во всех главных суждениях Хегеля о Бёме. С одной стороны, Хегель все время восхваляет в нем спекулятивно постигнутое глубокое созерцание идеи, но, с другой стороны, говорит, что Бёме, тем не менее, сохранил «грубую варварскую» форму, т.е. за Бёме признается спекуля-

[1] *Гегель, Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Том 3. СПб., 1994. С. 297.

тивная мысль, которая, однако, не находит у него адекватной и соразмерной формы. По мнению Хегеля, только мысль способна выразить истинное Единство, и именно неумение ее выразить не позволяет Бёме достичь «систематической связи».

«Читая его произведения, – отмечает Хегель, – мы испытываем странное чувство, и нужно быть хорошо посвященным в его идеи, чтобы отыскать Истину в этом в высшей степени запутанном способе изложения».[1]

Сам Хегель предпринимает попытку проникнуть в еще неизведанную философию «необразованного сапожника», чтобы быть «посвященным в его идеи» и, несмотря на «беспорядочный» способ бёмевского изложения, представить его философию в целом.

«Эта неотесанная, немецко-глубокая душа, мыслящая самое сокровенное, самое внутреннее, проявляет на самом деле необычайную силу, удивительную способность применять действительность как понятие… Но так как Бёме не обладает понятием и оказывается столь отсталым в культуре мысли, то это его стремление выступает как страшное, болезненное борение его души и сознания с языком, и содержанием этой борьбы является глубочайшая идея о Боге, стремящаяся слить воедино, связать друг с другом абсолютнейшие противоположности… Перед нами необычайно дикое и грубое напряжение Внутреннего, делающего усилия соединить вместе то, что по своей форме отстоит столь далеко друг от друга. В своем сильном духе Бёме сводит вместе эти противоположности и тем самым ломает всякое их [изолированное] значение».[2]

«Подобно тому, как Просперо в „Буре" Шекспира угрожает Ариэлю, что он расколет суковатый дуб и запрет его в нем на 1000 лет, так и великий дух Бёме заперт в жестком сучковатом дубе чувственности, в жестком сучковатом сплетении представлений, и он не может прийти к свободному изложению идеи».[3]

---

[1] Там же. С. 297.

[2] Там же. С. 299.

[3] Там же. С. 300. Как и Хегель, современные интерпретаторы творчества Бёме сталкиваются с трудностью понимания его текстов. Для адекватного их прочтения был составлен «лексикон» бёмевских понятий (*Grunsky, H.* Jacob Boehme. Stuttgart, 1956. S. 356–357), ибо большинство из них сегодня имеют совсем иное значение, что делает практически невозможным понимание текстов мыслителя.

Хегель довольно подробно входит в рассмотрение основных мыслей Бёме, главным образом разбирая первое произведение Бёме «Aurora, или Утренняя заря в восхождении» (1612).

Основная идея Якоба Бёме состоит в его стремлении сохранить все в абсолютном Единстве, ибо, как подчеркивает Хегель:

«Бёме хочет показать абсолютное божественное Единство и соединение в Боге всех противоположностей… Его единственной мыслью, проходящей через все его произведения, является в общем постичь во всем божественное триединство, а все вещи – как его раскрытие и воплощение».[1]

В отличие от романтиков, Бёме, согласно Хегелю, бесконечно выше абстракции «высшего Существа».[2] Даже в самом еще абстрактном Начале триединого Бога, в Боге-Отце, в первом принципе, согласно Бёме, все силы, качества – *уже присутствуют*, хотя еще и не различены. Однако в самом Боге есть уже *тьма*. Вообще Бог, согласно Бёме, есть *вечное противоречие (Contrarium)* между тьмой и светом.[3]

«Бог есть Всё, Он есть тьма и свет, любовь и гнев, огонь и свет. Но Он называется „единым Богом" только по свету Его Любви. Существует *вечное противоречие (Contrarium)* между тьмой и светом, одно не охватывает другого, одно не есть другое, и, тем не менее, есть лишь одно Единое Существо, различенное *мукой (Qual)*, а также *волей*, – но все же *нераздельное* Существо».[4]

Это означает, что принцип понятия у Бёме совершенно жизненный. *Мука (Qual),* подчеркивает Хегель, есть внутренняя расколотость и вместе с тем нечто простое. Из слова Qual Бёме производит также и Quellen (проистекать, источать). Это – хорошая игра слов, ибо мука, эта отрицательность идет

[1] *Гегель, Г.В.Ф.* Лекции по истории философии в 3 томах. Том 3. СПб., 1994. С. 300.

[2] Там же. С. 306.

[3] Там же. С. 301

[4] *Об истинном отрешении, 1622.* Гл. II, § 9–10 // *Якоб Бёме.* Christosophia, или Путь ко Христу, 1622/1624. Книга IV. *Перевод с немецкого Александра Лабзина.* СПб., 1815.

дальше, развивается в жизненность, деятельность; он точно так же находит связь между этим словом и Qualität (качество), которое он превращает в Quallität (мучительство). Таким образом, «абсолютное тождество различий у него вполне налицо».[1]

Хегель не предпринимает более близкого рассмотрения этих качеств (или 7 «источных духов»), ибо изложение Бёме, по его словам, «темно и запутано». Хотя при этом Хегель отмечает, что предложенному Бёме *динамическому способу мышления*, понимающему «качества» как движущие принципы, соответствует все пронизывающая тройственность его собственной теологии, диалектика которой противопоставляется всякому постепенному порядку бытия. Ибо несомненно, что оба мыслителя придавали решающее значение *тройственности,* «пронизывающей» всю действительность *бытия, сущности* и *понятия*.[2]

Хегель постоянно противопоставляет абстрактному пониманию Бога (как находящемуся по ту сторону мышления и разума) понимание Его в философии Якоба Бёме.

«Правда, способ его представления, его мышления является по большей части фантастическим и диким; он не поднялся до чистой формы мысли, но преобладающая глубина его кипения и борьбы заключалась в том, чтобы познать во всем и везде Триединство, которое должно родиться также и в сердце человека».[3]

Истинное – а значит, вместе с тем Абсолютное – Бёме постигает и выражает не как субстанцию, но как субстанцию-*субъект*. Бытие для Бёме есть бытие себя самого порождающего субъекта, движение которого (не отпуская при этом никогда Целое) он сопровождает своими текучими понятия-

[1] *Гегель, Г.В.Ф.* Лекции по истории философии в 3 томах. Т. 3. СПб., 1994. С. 302.

[2] В отношении *Хегеля* это становится ясно сразу даже для студента третьего курса философского факультета. Достаточно просто открыть «*Науку Логики» (1812–1816),* чтобы убедиться в полном соответствии основного философского труда Хегеля философии *Божественной Троицы* Якоба Бёме.

[3] *Лекции по философии религии* // *Гегель, Г.В.Ф.* Философия религии в 2 томах. Том 2. М., 1977. С. 246.

ми; причем присущая каждому понятию собственная и необходимая абстрактность состоит в том, что такое понятие не просто отражает – что невозможно – совокупное движение целой вещи, но всякий раз отражает как бы только ее проекцию по особенной перспективной оси. Эта текучесть мысли объединяет обоих мыслителей и ставит перед читателями их сочинений схожие требования динамической подвижности мышления.

При этом важно еще раз подчеркнуть, что и для Хегеля, и для Бёме отправной точкой, определившей дальнейшее развитие их мысли, стало христианское учение *о Троичности*.

Хегель ясно сознавал своеобразие мысли и языка Якоба Бёме, которое и делает его произведения необычайно трудными для понимания. Тем не менее он считает его своим предшественником и стремится показать свою философию не только развитием и завершением основных мыслей Бёме, но и то, что именно *в его* (*хегелевской*) *философской системе* они нашли свое дальнейшее развитие и завершение. Поэтому довольно сложно говорить о различии между обоими мыслителями, особенно если не принимать во внимание конгениальный характер хегелевского мышления.

Согласно Хегелю, Бёме, излагая свои идеи, использует действительность (т.е. «чувственные качества», которые «не сохраняют у него собственно чувственного значения», поскольку он их употребляет как мысленные определения) *как понятие*. Исходя из этого понимания, можно утверждать, что основная трудность при рассмотрении учения Бёме для Хегеля состояла не столько в конгениальной самому Хегелю бёмевской *философии*, но скорее в бёмевской *мистике* и в бёмевской *теософии*. Ведь Бёме, особенно в раннем своем творчестве, стремится познать Бога «во всем», и поэтому он «использует» действительность как понятие: говоря об «огне», «свете», «соли», «воздухе» или «звуке», он придает этим словам также понятийное значение, трансцендирующее их непосредственный природный смысл. Тем не менее, несмотря на неясность бёмевского языка, Хегель изумляется «необычайной варварской силе», которая присуща мышлению Бёме, стремящемуся в невероятном напряжении духа освободиться от

сковывающей его мышление «чувственной действительности».

То, что это ему не всегда удается, становится наиболее ясно на примере его *учения о качествах.* Хегель прекрасно говорит об этом учении, называя муку (Qual) *«самосознательной чувственной негативностью»*. Хегеля также восхищает замечательная игра слов, употребляемая Бёме, который выводит из слова *мука* (Qual) слово *исток* (Quellen). Очевидно, что эти мысли Бёме отвечают духу собственной философии Хегеля, которая строится на отрицательности как на принципе жизни.

Разумеется, для Хегеля, как и для Бёме, было недостаточно лишь во всем видеть принцип противоположностей, не стараясь достичь при этом понимания их единства, – т.е. не приводя их к примирению. Именно в этом и состоит основной недостаток – и одновременно отличие от Хегеля – учения Якоба Бёме. Хегель утверждает, что моменты мышления Бёме в целом распадаются на особые духовные образы и представления, особенно высшие моменты – добро и зло (или «Бога и дьявола»). Бёме не приходит к единству, поскольку он постигает эти отдельные моменты не понятийно, но только образно-мифологически, и среди всех им представляемых образов, которые пребывают в постоянной борьбе, почти невозможно мыслить какого-то единства и примирения. Поэтому Бёме, согласно Хегелю, пребывая в плену религиозных представлений, не достигает ясности и единства чисто *философской системы*. Однако Хегель (а вместе с ним и большая часть исследователей, которые основывают свое суждение, исходя из его суждений о Бёме в лекциях по истории философии) полагает, что в определенном смысле Бёме мыслит исключительно в рамках «Авроры» – и в прямом, и в переносном смысле *Утренней Зари – **Возвещения** – новой философии.* Согласно Хегелю, «*День*» этой философии, который должен принести ее завершение, для самого Бёме так и не настал…

Таким образом, согласно пониманию Хегеля, отличие между его философией и учением Бёме носит скорее временной характер. Если Бёме вынужден отвечать на последние вопросы скорее эсхатологически предположительно, то Хегель

уже полагает себя обладающим совершенным знанием, поскольку «*время цветения лилий*» и «*последние времена*», о которых мог лишь догадываться Бёме, для Хегеля уже наступили. От того-то хегелевская система и претендует на ясность и порядок как целого, так и своих частей, охватывая собой все предшествующие системы.

Хегель последовательно развивает мысль Бёме дальше него самого и видит свою систему как философское самосознание «конца времен».

Наверное, Шеллинг, Баадер и их ученики, которые так же основывали свои системы на идеях Якоба Бёме, были отчасти правы, утверждая, что если последовательно рассуждать в стиле Хегеля, то в конце концов можно прийти к исключительно логической системе, которой не соответствует никакая действительность. Однако они также не сомневаются, что ***познание может быть полным и совершенным лишь тогда, когда Бог завершит историю.***

Хегелевское истолкование Бёме касалось в основном «спекуляции», т.е. чисто *логического* мышления, которое составляет основной характер *философской системы* самого Хегеля. Исходя из этого характера, Хегель довольно последовательно не затрагивал собственно *мистико-теософский* момент, который *наряду* с «логическим» всегда присутствует у Бёме. Для определения соотношения мистики и теоретико-философского умозрения Бёме (того, что Хегель называет «спекуляцией») он лишь бегло упоминает поздние сочинения Бёме и не признает в них какого-либо ключевого момента для понимания всего его творчества. Лишь в конце своего изложения Хегель упоминает о «его набожном характере», о «душевном пути», который чувствуется в произведениях Бёме.

Правда, при этом Хегель все же весьма значительно добавляет:

«Все это в высшей степени глубоко и внутренне; и если быть знакомым с формами его мысли, то можно обнаружить ***эту глубину***».[1]

[1] *Гегель, Г.В.Ф.* Лекции по истории философии в 3 томах. Том 3. СПб., 1994. С. 315.

4

Фридрих Вильхельм Йозеф Шеллинг (1775–1854)

Философию Шеллинга можно условно разделить на несколько периодов. Хотя различие этих периодов не стоит слишком преувеличивать в отношении влияния Бёме (а здесь идет речь преимущественно именно об этом влиянии), поскольку во все периоды своего философствования Шеллинг находился под воздействием традиции лютеранского (швабского) *пиетизма*.[1] Если рассматривать в этом отношении всю философию Шеллинга, то, пожалуй, можно сказать, что различные периоды его творчества проявляются соответственно тем направлениям, которые принимает его система относительно старого и плодоносного источника, бьющего живой водой как раз из «материала» представлений Бёме и Отингера.

Уже первый самостоятельный период творчества Шеллинга, заключающийся в его натурфилософии, может быть понят лишь по отношению к своему основанию в *пансофии*. Здесь Шеллинг уже сильно отклоняется от Канта и от просветительской философии. Даже такой, в общем тоже связанный опосредствованно с немецкой мистикой, философ, как *Фихте*, также находит неоправданным и даже «бессмысленным» развивать философию природы *наряду* с философией Я (трансцендентальным идеализмом), которую Шеллинг принял от него в самом начале своего творчества. Конечно, здесь может возникнуть вопрос об изначальном коренном разногласии Шеллинга и его великих предшественников Канта и Фихте, а именно: насколько Шеллинг в эту пору вообще усвоил кантовско-фихтевскую критику познания. Во всяком случае, в двух своих натурфилософских произведениях первого периода – в *«Идеях к философии природы» (1797)* и в трактате *«О мировой душе» (1798)* – он выступает скорее с пансофической точки зрения. Он рассматривает здесь материю, элементы, электричество, магнетизм и т. д.,

[1] *Schneider, R.* Schelling und Hegels schwäbische Geistesahnen. Würzburg, 1938. S. 60.

пытаясь сделать набросок «философии химии» и «спекулятивной физики».[1]

Однако нам важно здесь обратить внимание на то, что Шеллинг не обсуждает здесь темы, связанные с условиями и границами человеческого познания, – т. е. те темы, которые стали актуальными в философии со времен Декарта и особенно Канта. Можно сказать, что Шеллинг находится в это время – как в известном смысле и позже – на *докритической* ступени философского мышления, являясь одновременно антиподом того «просветительского рассудка», односторонее дискурсивное мышление которого было подвергнуто критике Канта. Здесь особенно выясняется, насколько сильно Шеллинг был связан со старыми, большей частью *не*академическими теософскими учениями, коренящимися в учениях Бёме и Отингера.

Дальнейшую ступень в творчестве Шеллинга представляет его философия, изложенная в «*Системе трансцендентального идеализма*» *(1800)* и особенно в его «*Лекциях о методе университетского образования*» *(1803).* Для выяснения связи философии Шеллинга с учением Бёме достаточно указать на понятие Бога, которое здесь выступает. Так, Шеллинг-«Бруно» говорит:

> «История как целое представляет собой прогрессивное, постепенно раскрывающееся откровение Абсолютного».[2]

Эта идея встречается уже у *Фридриха Христофа Отингера (1702–1782),* который, в своем «*Золотом времени*» *(Die güldene Zeit, 1759),* соотносит идею Бога с *историей* и впервые преобразует теософию в *философию истории*.

* * *

Начиная с 1802 года теософское влияние на Шеллинга усиливается. Уже было упомянуто, что романтики снова открыли Бёме для всей немецкой культуры. Тем не менее, кроме Бааде-

[1] *Schneider, R.* Schelling und Hegels schwдbische Geistesahnen. Würzburg, 1938. S. 89.

[2] *Бруно, или О божественном и природном начале вещей, 1802* // *Шеллинг, Ф.В.Й.* Сочинения в 2 томах. Том 1. М., 1987. С. 230.

ра, никто в тогдашней Германии научно не исследовал учение Бёме. Поэтому хотя Шеллинг и был, конечно, знаком с учениями и сочинениями романтиков о Бёме, тем не менее сам он, очевидно, испытал его влияние на свою *философию* впервые не через романтиков, но именно через Отингера.[1]

В 1806 году Шеллинг переезжает в Мюнхен и знакомится здесь с *Францем Баадером* и кругом его друзей. В результате этого знакомства в 1809 году появляются «*Философские исследования о сущности человеческой свободы*». Этим сочинением начинается так называемый «поздний» период философского творчества Шеллинга.

* * *

Благодаря знакомству с философией *Якоба Бёме*, Шеллинг по-настоящему пришел к основным философским вопросам *Религии* – к проблеме *человеческой свободы* и к проблеме *происхождения зла*. Благодаря этому его система существенно углубилась и вместе с тем изменилось его понимание *первого Основания (Urgrund) всех вещей*. «Индифференция» или «тождество» уже перестали для него считаться *последним* и *глубочайшим* определением всеобщего Первоначала.

«Для объяснения зла нам не дано ничего, кроме обоих содержащихся в Боге начал. Бог как дух (вечная связь обоих начал) есть чистейшая любовь, в любви же не может быть воли ко злу; не может быть ее и в идеальном начале. Но и сам Бог нуждается для своего существования в некоторой основе (но только последняя – не вне Его, а в Нем) и имеет в себе *природу*, которая, хотя и принадлежит к существу Бога, все же отлична от Него».[2]

Правда, говоря о понятии «*Бездна*» *(Ungrund),* которое не поддается прямому и непосредственному переводу на рус-

[1] Об этом имеется также биографическое свидетельство. В 1801 г. отец Шеллинга становится настоятелем прихода в Мюррхардте (Murrhardt) и тем самым преемником должности, которую за несколько лет до этого занимал Отингер, который служил там 16 лет вплоть до своей смерти в 1782 г. Некоторые родственники Шеллинга имели дело с Отингером еще при жизни, и даже сам Шеллинг как-то раз в своей переписке просит прислать ему сочинения Отингера и добавляет: «*Близится время, когда многое из того, что Отингер уже давно самостоятельно для себя уяснил, будет понято более всеобщим образом, более живо и определенно*». – *Plitt, G.L.* Aus Schellngs Leben. Leipzig, 1870. S. 179.

[2] *Шеллинг, В. Ф. Й.* О сущности человеческой свободы, 1809 // см. Приложение к наст. изданию, с. 526.

ский язык,[1] Шеллинг здесь практически не упоминает Якоба Бёме, лишь вскользь говоря о теософии как о чем-то заслуживающим нашего научного доверия. *В Боге,* согласно этому «позднему» (*«бёмевско-теософскому»*) периоду философии Шеллинга, происходит *вечный* теогонический процесс. Этот теогонический процесс свершается во времени *в Его Откровении* и вместе с тем – независимо от него. Соответственно этой временной определенности Откровения выступает *различение* и в самом Божестве. Согласно Шеллингу, это *Само*различение Божества (по Бёме – *вечное Противоречие, ewiges Kontrarium*) должно быть примирено, противоположные и «враждебные» друг другу моменты-качества объединены в самом *теогоническом* процессе. Отсюда Шеллинг говорит о различных «периодах Божественного Откровения», следуя, очевидно, мысли «позднего» Бёме *о различных состояниях «Божественной Жизни»*, которые должны иметь *вечное Начало (Prinzip)* и *вечную Цель*. Исходя из этого понимания «внутрибожественного кипения», Шеллинг говорит: 1) об изначальном, т.е. *предшествующем всякому Откровению, состоянии Божества, до* возникновения в Нем какой-либо противоположности; 2) далее, согласно Шеллингу, наступает Его *промежуточное состояние* – состояние «*возникающего Откровения*»; период возникновения противоположностей. 3) Наконец, наступает *совершенное* или *абсолютное Откровение* как *настоящее совершенное* состояние Божества (которое можно было бы грамматически обозначить как *plusquamperfectum*); когда «Бог есть *Всё во всем*».

Соответственно этим периодам теогонического процесса состояния Божественной Жизни различаются как: *Индифференция, Тождество, Бездна (Ungrund,* т.е. *«Безусловное Основание»)*, *Дух* и *абсолютная Личность (Любовь).*

«После всего сказанного перед нами остается еще вопрос:

– Наступит ли когда-либо конец злу и каким образом?

– Есть ли вообще у творения конечная цель, и если есть, почему она не достигается непосредственно, почему совершенное не воплотилось в действительность в самом начале?

[1] Николай Бердяев предпочитал переводу слову *Ungrund* простое фонетическое повторение ***Унгрунд*** (см. *Приложение* к наст. изданию), а, скажем, *Николай Лосский* переводил *Ungrund* словосочетанием ***«бесконечное основание»***.

На это нет иного ответа, кроме уже данного:

– Потому что Бог есть не только бытие, но – жизнь.

Всякая же жизнь обречена своему особому уделу и подвержена страданию и становлению. Поэтому Бог добровольно подчинил себя и становлению уже в тот момент, когда он впервые разделил мир света и мир тьмы, для того чтобы стать *личным*. Бытие воспринимает себя лишь в становлении. В бытии нет, правда, становления; напротив, само бытие полагается в становлении – как *вечность*; но в осуществлении чрез противоположность необходимо есть становление. Без понятия *страдающего человеческим страданием Бога* – понятия, общего всем мистериям и духовным религиям древности, вся история остается непонятной; и Писание различает периоды откровения и в отдаленном будущем предполагает время, когда Бог будет *Всем во Всём (Alles in Allem),* т.е. когда Он будет осуществлен во всей своей полноте.

Первый период творения, как было показано ранее, есть рождение света. Свет, или идеальное начало, есть в качестве вечной противоположности темному началу – творческое *Слово*, искупляющее сокрытую в основе жизнь от пребывания в небытии, возвышающее ее от состояния потенции – до состояния актуальности. Над *Словом* восходит дух; дух есть первая сущность, соединяющая мир тьмы и мир света и подчиняющая себе оба начала для того, чтобы осуществиться и быть личной. Но против этого единства реагирует основа, утверждающая первоначальную двойственность; эта реакция основы ведет, однако, лишь к внутреннему обострению противоположности и конечному отделению добра от зла. Воля основы должна сохранять свою свободу до тех пор, пока все не исполнится и не станет действительным. Если бы воля основы подчинилось единству ранее, добро и зло остались бы скрытыми в ней. Но добро должно подняться из тьмы к актуальности, чтобы жить в вечном единстве с Богом; зло же должно быть отделено от добра, чтобы навеки быть низвергнутым в небытие. Ибо конечная цель творения состоит в том, чтобы дать возможность быть для себя тому, что для себя не существует, возвысив его к существованию из тьмы, как из независимой от Бога основы. Отсюда – необходимость рождения и смерти. Бог предает идеи, существовавшие в Нем несамостоятельной жизнью, самости и небытию, – чтобы вызванные из небытия к жизни, они вновь стали существовать в Боге, но уже *самостоятельной* жизнью.

Таким образом, основа, предоставленная своей свободе, производит разделение и суд (κρισις) и тем самым осуществляет совершенное актуализирование Бога. Ибо зло, когда оно совершенно отделено от добра, уже не есть зло. Оно в состоянии было действовать только посредством злоупотребления добром, бессознательно в нем жившим. Оно еще пользовалось, когда было живо, силами внешней природы, посредством которых пыталось создавать; оно имело еще посредственное участие к благости Бога. Однако умирая, оно отделяется от всякого добра и, хотя еще продолжает существовать как вожделение,

как вечный голод и жажда, но уже не может выйти из состояния потенциальности. Его состояние есть поэтому состояние небытия, в котором постоянно пожирается активность, или то, что стремится в нем быть активным. Поэтому же для реализации идеи конечного всестороннего совершенства совершенно нет нужды в обращении зла в добро (восстановлении всех вещей); ибо зло является злом лишь постольку, поскольку оно возвышается над состоянием потенциальности; сведенное же к небытию, или состоянию потенции, оно есть то, чем оно постоянно должно было быть – базис, подчиненное, и как таковое, уже не находится в противоречии ни со святостью Бога, ни с Его любовью. Поэтому конец откровения есть отвержение зла от добра, выяснение его безусловной нереальности. Напротив, поднявшееся из основы к вечному единству добро соединяется с изначальным добром; рожденные из тьмы к свету соединяются с идеальным началом, как члены его тела, в котором это начало достигает полного осуществления и является всецело личным существом. Пока продолжалась первоначальная двойственность, в основе властвовало творческое *Слово*, и этот период творения обнимает все время до самого конца. Когда же двойственность уничтожена разделением, *Слово*, или идеальное начало, подчиняет себя и объединившееся с ним реальное начало – духу, и последний в качестве божественного сознания одинаково живет в обоих началах.

Так Писание говорит о Христе: „*Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит врагов под ноги свои*" *(Первое посл. Коринфянам, XV, 25).* Последний враг, который уничтожится, есть смерть (ибо смерть была необходима только для разделения; добро должно умирать для того, чтобы отделиться от зла, зло – для того, чтобы отделиться от добра). И когда все будет подвластно Сыну, тогда и сам Он будет подвластен Тому, Кто подчинил Ему все, для того, чтобы Бог был *Всем во Всём (Alles in Allem).*[1] Ибо и дух еще не есть высшее; он – лишь дух, или *дуновение* любви. Любовь – вот Высшее. Она есть то, что было, прежде чем были основа и существующее (в их разделении), но было еще не как любовь, а как – каким бы словом выразить это понятие? Мы подошли здесь, наконец, к высшей точке всего исследования. Уже давно мы слышим вопрос:

– Каково значение *различия,* сделанного нами в начале: различия между сущностью как *основой* – и как *существующим?*

Ведь либо оба понятия не имеют общей точки соприкосновения – в таком случае мы должны высказаться за абсолютный дуализм; либо у них есть таковая, и в таком случае они вновь сливаются в высшей точке зрения в одно понятие, и у нас получается одна сущность для всех противоположностей, абсолютное тождество света и тьмы, добра и зла и все те нелепые следствия, к каким должна прийти всякая систе-

[1] I Кор XV, 25.

ма разума и которые давно уже были из нее указаны. Мы уже выяснили свое воззрение на первый из этих пунктов: *до* всякой основы и *до* всякого существующего, т.е. вообще до всякой двойственности, должна существовать *некоторая Сущность*, которую мы можем назвать не иначе как ***Пра**основой (**Ur**grund)* или, скорее, ***Без**дной (**Un**grund [**Без**основой]).* Так как Бездна (Ungrund) предшествует всем противоположностям, то они неразличимы в ней – и вообще в ней не существуют. Поэтому она может быть определена не как Тождество, а только как ***абсолютная Индифференция (Indifferenz)***[1] ***обоих начал.*** Большинство философов, доходя до этого пункта рассуждения, где они вынуждены признать уничтожение всех противоположностей, забывают, что последние, действительно, уже исчезли, и снова приписывают их *Индифференции (Indifferenz),* представление о которой возникло для них именно благодаря совершенному уничтожению противоположностей. *Индифференция* не есть продукт противоположностей и не содержит их в себе implicite, но есть *особая, обособленная от всякой противоположности Сущность,* в которой все противоположности уничтожаются и, следовательно, не существуют; поэтому единственный ее предикат есть *неимение предикатов (Prädicatlosigkeit);* и все же она не есть ничто, не есть фикция (Unding). Таким образом, либо эти философы действительно полагают в Бездне (Ungrund), которая предшествует всякой основе (Grund), *Индифференцию*, и в таком случае у них нет ни добра, ни зла – (что распространение противоположности добра и зла на эту стадию [бездонной Индифференции] совершенно несостоятельно, мы пока оставляем без доказательства) – и они не могут приписывать Бездне ни предиката добра, ни предиката зла, ни обоих предикатов вместе; либо они полагают здесь добро и зло, и в таком случае полагают и двойственность, т.е. уже больше не имеют Бездны, *или* Индифференции».[2]

Кто не понимает вечного откровения Бога, тот не может понять также его исторического откровения во времени.

«Один лишь человек существует *в Боге* и именно благодаря этому существованию в Боге он способен к свободе. Он один есть существо центральное и потому должен оставаться в центре. В нем созданы все вещи, и точно так же только через него Бог воспринимает в себя и связывает с собой также и природу. Природа есть *первый* (или *ветхий*) *Завет*, ибо вещи здесь еще вне Центра и потому – под Законом. Человек есть начало *Нового Завета*; связанный им с Богом, он есть тот посредник, через которого Бог *воспринимает в себя* и *причащает себе* природу. Поэтому человек есть *искупитель природы*, цель всех содержащихся

[1] *Indifferenz* – буквально можно перевести как «*неразличенность*», или «*неразличенное*» *(нем.). – Прим. ред.*

[2] *О сущности человеческой свободы, 1809 // см. Приложение,* с. 554–558.

в ней прообразов. *Слово*, исполняющееся в человеке, в природе существует как темное, пророческое (еще не вполне изреченное) Слово. Отсюда – те намеки, которые не находят объяснения в ней самой и объяснимы лишь человеком».[1]

Совершенно по-бёмевски Шеллинг говорит о том, что «время исторической веры» прошло, поскольку уже появилась возможность непосредственного знания «из источника самой Божественной Жизни»:

«Время чисто исторической веры прошло с тех пор, как стало возможным *непосредственное познание*. **Мы обладаем откровением более древним, чем все написанные откровения, – *Природой*.** Природа содержит в себе прообразы, не истолкованные еще ни одним человеком, тогда как прообразы писанного откровения давно уже исполнены и разъяснены. Если бы открылось понимание этого *неписанного* откровения, истинная – единственно истинная – Система религии и философии явилась бы не в форме кое-как подобранной коллекции философских и критических понятий, а в совершенном сиянии Истины и Природы. ***Задача нашего времени* – не в том, чтобы пробуждать к жизни старые противоположности, но *в искании Того, Что лежит вне и выше всякой противоположности***».[2]

* * *

Этот период завершается ***лекциями*** *«О мировых эпохах» (1811–1815),* а также лекциями по *«Философии мифологии»* и *«Философии откровения» (1841–1842).* Эти лекции полны тех же самых теософских воззрений, что и прежде. Только теперь в частности во *введении* к «Мировым эпохам», Шеллинг говорит, что «после однажды свершившегося пробуждения *динамического духа,* мыслить и говорить о всяком философствовании, которое не черпает своих сил из него, есть лишь пустая растрата благородных даров»[3], и пытается выяснить свое собственное положение в *истории философии*, понимаемой им как духовное раскрытие во всеобщей истории *всего человечества.*

---

[1] *О сущности человеческой свободы, 1809* // см. Приложение, с. 561–562.

[2] Там же, с. 567.

[3] *Die Weltalter, 1811.* Fragmente. *Einleitung* // *Schellings Werke. Nachlaßband.* 4. Auflage. München, 1993. S. 5.

«Прошлое *познают (wird gewußt),* настоящее *осознают (wird erkannt),* будущее *предвидят (wird geahndet)* – так начинаются лекции *о мировых эпохах (1811)* Шеллинга. – О познанном *повествуют (wird erzählt),* осознанное *излагают (wird dargestellt),* предвиденное *предсказывают (wird geweissagt).* До сих пор общепринятое представление о Науке заключалось в том, что она есть следствие и развитие своих собственных понятий и мыслей. Истинное представление состоит в том, что ***Наука есть развитие живой, действительной Сущности, Которая в ней себя излагает.*** Преимущество нашего времени состоит в том, что Науке снова возвращена ***эта Сущность,*** и именно, как это позволительно утверждать, *уже незабываемым образом*[1]».[2]

Шеллинг различает во всеобщей истории духовного развития две традиции – *теософскую* и *философскую*:

«Первая обладает преимуществом перед последней в глубине, полноте и жизненности содержания, настолько, насколько действительный предмет имеет преимущество перед своим изображением, а природа – перед представлением о ней. Это преимущество свойственно теософским системам перед всеми ценящимися до сих пор, ибо в первых, по крайней мере, есть природа (Natur), даже если до конца и не покорная им, в то время как в последних напротив нет ничего, кроме неестества (Unnatur) и искусственности (eitle Kunst)».[3]

Говоря здесь о «философской» традиции, Шеллинг имеет в виду *Фихте, Канта* и, прежде всего, конечно, *Хегеля*. Системы и концепции этих мыслителей содержат, по его выражению, «*неестественность (Unnatur) и искусственность*». Это означает, что их философия возникла из одних только «понятий», которым не соответствует никакая действительность.

Другое дело *теософия,* которая, по Шеллингу, обладает «глубиной, полнотой и живым содержанием». Конечно, и теософы, согласно Шеллингу, также не достигают еще чистого познания, ибо им недостает «ясности». Как и мистики, они пытаются «*описать рождение вещей, словно непосредственно и из непосредственного созерцания*»[4] – попытка, обреченная, по мнению Шеллинга, на неудачу. Оттого-то для них не примиряются чистое мышление и последняя достоверность.

---

[1] Дословно у Шеллинга: ***«[уже] более не утрачиваемым [когда-либо] снова образом»*** *– auf nicht wieder verlierbare Weise.*

[2] *Die Weltalter, 1811. Einleitung // Schellings Werke. Nachlaßband.* München, 1993. S. 5.

[3] Там же. S. 8.

[4] Там же. S. 206.

Таким образом, Шеллинг ясно видит границы теософии.

«Якоб Бёме, – замечает Шеллинг, – как известно, много говорит о колесе природы (или рождения), что является одной из глубочайших его апперцепций, посредством которой он выражает дуализм сил в борющейся самой с собой, желающей, но не способной породить себя природой. Но это колесо собственно есть он сам, он сам есть природа, которая желает, но не может породить эту науку. Круговорот (Rotation) его духа совершается (entsteht) посредством того, что он пытается избежать зависимости от того субстанциального, под властью которого он находится, и найти прибежище в свободной науке».[1]

Шеллинг полагает, что он может развить *далее* дело Бёме, достигнув на пути «глубокого, содержательного, живого» мышления недостающей Бёме «научной ясности». Различие между ним и Бёме состоит в следующем: в то время как Бёме обращается к своему мистическому опыту и к «видениям», Шеллингу все это остается не известно. Его познавательную сферу представляет не его собственная (личная) жизнь, но – во всяком случае, в «поздний» период – *история*. Он хочет быть не столько мистиком, сколько историческим исследователем Духа (того духа, который по своему «историческому» содержанию очень близок понятию «*спасение*»). Так, рассуждая о *понятии* Бога, Шеллинг говорит следующее:

«Бог есть нечто более реальное, нежели простой „нравственный миропорядок“, и содержит в себе совершенно иные и более живые движущие силы, нежели приписываемые ему жалкой утонченностью *абстрактных* идеалистов».[2]

О моральном миропорядке говорили Кант и Фихте, а под «абстрактными идеалистами» подразумевался прежде всего Хегель. Шеллинг делает Хегелю упрек в учении «лишь негативной философии», которая исходит из принципов и понятий и не выходит за пределы логической системы. «Бог» негативной философии есть поэтому, согласно Шеллингу, не живой, а «придуманный» (gedachter) Бог, – действия такого Бога

[1] *Die Weltalter, 1811. Einleitung* // Ibid. S. 123.

[2] *Шеллинг Ф.В.Й.* Философские исследования о сущности человеческой свободы, 1809 // см. *Приложение* к наст. изданию, с. 508. – Здесь Шеллинг уже приближается к швабскому лютеранскому теологу *Йоханну Альбрехту Бенгелю (1687–1752)* и к «*Швабским отцам*», у которых, как и у Шеллинга, историческое постижение Бога также побеждает мистическое Его постижение.

были бы лишь «необходимым Его саморазвертыванием», в то время как Шеллинг делает ударение именно на свободном деянии в Истории. Шеллинг хочет исследовать *«живые движущие силы»* в Боге. Он предполагает прежде всего две силы, которые взаимодействуют друг с другом, как Да и Нет, как Любовь и Гнев, как притяжение и отталкивание. Эти мысли мы встречаем уже у Бёме. Также и рождение Бога Шеллинг представляет себе подобно *имагинации* Бёме.

«Так как прежде Бога или помимо Бога нет ничего – *Бог должен иметь основу своего существования в себе самом*. Это утверждается всеми философами; но они говорят об этой основе, как о простом понятии, не считая ее чем-то реальным и действительным. Содержащаяся в Боге основа Его существования не есть Бог в абсолютном смысле, т.е. Бог, поскольку Он существует; ибо она – лишь *основание* Его существования. Она есть *природа в Боге*, хотя и неотделимая от Него, но все же отличная от Него сущность».[1]

Высшая субстанция обычно, особенно со времен Спинозы, также понимается как causa sui. Теософы же пытаются объективировать то основание, которое порождает Бога, и отличить его от Бога как Существующего. Это представление и перенимает у них Шеллинг.

Спиноза отрицал свободу не из рационалистического и пантеистического, а из *натуралистического и механического характера* его системы.

«Выскажем здесь раз и навсегда свое определенное мнение *о спинозизме*. Эта система есть фатализм не потому, что она признает вещи существующими в Боге; ибо, как мы показали, пантеизм не исключает возможности, по крайней мере, формальной свободы; следовательно, фатализм Спинозы должен иметь какое-то совершенно иное, независимое от этого, основание. Ошибка системы Спинозы вовсе не в том, что он помещает вещи *в Боге*, а в том, что он говорит о вещах в абстрактном понятии „мировых существ" – в понятии самой бесконечной субстанции, также являющейся для Спинозы вещью. Вот почему его аргументы против свободы имеют совершенно детерминистский, а отнюдь не пантеистический характер. Он говорит и о воле, как о вещи, и, исходя из такой точки зрения, весьма естественно доказывает, что во всяком отдельном случае своей деятельности воля необходимо определяется другой вещью, кото-

[1] *Шеллинг Ф.В.Й.* О сущности человеческой свободы, 1809 // Там же, с. 510.

рая в свою очередь определяется другой и т.д. до бесконечности. Отсюда – безжизненность его системы, бездушность формы, бедность понятий и выражений, неумолимая суровость определений, совершенно согласующаяся с абстрактностью его образа мышления; отсюда же вполне последовательно вытекало и его механическое воззрение на природу».[1]

«Напрашивается сравнение спинозизма в его окоченелости со статуей Пигмалиона, которую необходимо было одухотворить теплым дыханием любви; но такое сравнение не вполне верно, ибо система Спинозы походит скорее на выполненное только во внешних очертаниях произведение, в котором может проявиться множество еще недостающих или неоконченных черт лишь после того, как вдохнуть в него жизнь. Ее можно скорее сравнить с древнейшими изображениями божеств, которые казались тем более таинственными, чем меньше индивидуально-живого было в их чертах».[2]

* * *

Истолкование Шеллинга понятия зла целиком исходит из мыслей Бёме и Отингера. Для Шеллинга зло это не только – как для большинства философов – частность, небытие, но скорее *активная сила*, коренящаяся в самом Боге. Как учит Бёме, в плероме огонь и свет соотносятся так, что огонь вечно *поглощается* сиянием света. Отингер, говоря о том же самом, продолжает мысль, ссылаясь на *послание к Евреям* (VI, 16):

«*Единый имеющий бессмертие, Который обитает в неприступном свете, Которого никто из человеков не видел и видеть не может*».

Это место в Евангелии говорит о неразрывной жизни, а именно о жизни в соединении с высшим проповедником Христом. В божественной жизни, заключает Отингер, есть *связь*, неразрывно соединяющая оба начала. Напротив, в человеке и в мире эта связь расторгнута. Шеллинг перенимает это представление, когда он говорит:

«Если бы тождество обоих начал было так же неразрывно в духе человека, как в Боге, между человеком и Богом не было бы никакого различия, т.е. Бог не открывал бы себя как *Дух*. Поэтому то единство, которое нераздельно в Боге, должно быть раздельным в человеке – это и есть возможность добра и зла».[3]

---

[1] *О сущности человеческой свободы, 1809* // Там же, с. 501–502.

[2] Там же, с. 502.

[3] Там же, с. 516.

Шеллинг, очевидно, передает здесь учение Бёме, как оно было дано в постижении *Отингера*.[1]

* * *

Все, чему учил Бёме, он излагал под углом эсхатологического объяснения. Шеллинг в общем также ведет свои исследования подобным образом, поскольку он полагает, что только будущее сделает возможным *истинное Знание*. В предисловии к сочинению *«О мировых эпохах» (1811)* он описывает состояние последней исторической эпохи. Конечно, Шеллинг не дает здесь каких-то более точных апокалиптических определений. Он ограничивается самыми общими чертами. Эта эпоха даст, согласно предсказанию Шеллинга, до сих пор неизвестное *единство наук*; лишь тогда станет возможной *истинная система*. Цель, к которой стремится Шеллинг со всем своим умозрением, он подытоживает в пророческих словах:

«Презрение, с которым лишь невежды смотрели свысока на все физическое, быстро прекратится, и еще раз истинно зазвучат слова: „*Камень, который бросили рабочие, стал краеугольным камнем*". Тогда само собой обнаружится столь часто напрасно искомая полярность. Тогда между миром мысли и миром действительности не будет больше никакого различия. То будет единый мир, и мир золотой эпохи впервые наступит в единодушном *объединении всех наук*».[2]

Лекции *«О системе мировых эпох» (1827/28)*, читанные в Мюнхенском университете, открытые только в XX столетии и изданные на основе записей слушателя Шеллинга – *Эрнста фон Лассоля*,[3] еще определеннее подчеркивают это новое понимание им *Цели* и *религиозного Основания* «всякого философствования».

«***Философия – это свободное убеждение,*** – говорит здесь Шеллинг. – Всякий, кто ею занимается, должен начинать с самого начала и опи-

[1] У Шеллинга имеется много подобных мест, особенно в его «поздний» период, после 1809 г. *См.: Benz, E.* Die Mystik in der Philosophie des deutschen Idealismus. Marburg, 1952. S. 20–25.

[2] *Die Weltalter.* Erstes Buch *(aus dem handschriftlichen Nachlaß) // F.W.J. Schellings sämmtliche Werke.* 1811–1815. Erste Abtheilung. Band VIII. Stuttgart und Augsburg, 1861. S. 206.

[3] *F.W.J. Schelling.* System der Weltalter, Münchener Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von *Ernst von Lassauls,* herausgegeben von *S. Peetz*. Mönchen, 1990.

раться на свою *внутреннюю интуицию* и свои *глубочайшие убеждения.* Если же государство захочет поставить такую философию в привилегированное положение, то оно собственной печатью утвердит вместо истинного вздорные фантазии, ибо истинное стыдится такого положения, и оно невыносимо для учителя философии: живое слово умрет на его устах, как только государство вмешается в прекраснейшие и чистейшие отношения между учителем и учеником…

Философия есть потребность сердца и духа. По сути дела, ее единственный предмет – это всеобщий предмет всех наук, она рассматривает все особенные предметы в качестве членов единого всеобъемлющего организма, вырастающего из Бездны природы и возвышающегося до мира духа; тому, кто схватил ее суть, она уже не даст покоя, пока он не постигнет *также* ***природу и историю***. Для объяснения многих фактов и явлений природы обычного рассудка явно недостаточно, они требуют более высоких понятий. То, о чем 25 лет назад едва отваживались говорить, что воспринималось как порождение чересчур разгоряченной фантазии, теперь в полной ясности предстало всем взорам…

Тогда философия целиком и полностью находилась *в ведении школ*, теперь же она затрагивает *всех,* и ничто не мешает ответить ей *на любой вопрос*, к чему бы он ни относился… – Мог ли я тогда, будучи еще совсем молодым человеком, надеяться, что совладаю со столь могущественной системой? И все же это случилось – не в силу моих заслуг, но как следствие самой природы вещей, как проявление победоносного могущества реальности, и я не в силах забыть благодарность, которую воздали мне лучшие умы нации, хотя многие из них уже, похоже, забыли об этом.

Конечно, упоминание о том, что мне удалось некогда достичь истины и сделать ее достоянием мышления, может показаться пустой похвальбой, но я далек от каких-либо притязаний: я лишь предоставил науке развиваться свободно, так чтобы она вырастала исключительно из себя самой. ***Кто молча сносил какое бы то ни было суждение о себе,*** кто, располагая убедительнейшими доказательствами своей правоты, ***лишь молчанием*** отвечал на уничижительную хулу и злонамеренные искажения своих мыслей, тот, очевидно, менее всего печется о своей выгоде. Мне нет дела до бренной славы; философия приближается к своей высшей точке и повсюду пробуждается предчувствие благороднейшего и тяга к нему. ***И творит это один только Бог, только Он ниспосылает силу и делает душу восприимчивой.***

Сами мои противники призывают меня высказать слово истины и вывести философию из тупика. – И вот я выхожу к Вам, с полным пониманием серьезности нашего дела и с любовью в сердце, – да не покинут они и Ваши сердца! ***Учитель может многое, но без ученика, без его восприимчивости – ничего.***

И я всецело отдаюсь моему призванию – жить для вас и трудиться для Вас, покуда не прервется мое дыхание и покуда это будет угодно Богу, ***без воли Которого*** *„ни один волос не упадет с головы"*, тем паче ***ни одна мысль не осенит ее***».[1]

* * *

Таким образом, если посмотреть на взгляды тех немецких мыслителей, которые выступили последователями философии Якоба Бёме, то весь их философский идеализм, несмотря на частные различия его представителей, несколько напоминает – в отношении *к Бёме* – лютеранский *пиетизм* начала XVIII века. Пиетисты также односторонне понимали Бёме как чистого мистика и совершенно не видели в нем стремления к *понятийному* познанию, которое, согласно идеализму XIX века, собственно и должно (тут Шеллинг, Баадер и Хегель схожи в своих воззрениях) придать мистике новую ясность и определенность, преобразовав ее из временного «Божественного озарения» в постоянное философско-теологическое познание Истины, или *Богопознание.*

---

[1] *Шеллинг, Ф.В.Й.* Система мировых эпох, 1827/28. *Пер. с нем. Е. Борисова.* Томск: изд. «Водолей», 1999. *Первая лекция.* С. 46–49. – Эта вступительная лекция Шеллинга в Мюнхене 26 ноября 1827 г., была хорошо известна и до недавнего появления в 1990 г. на немецком записей слушателей. В частности, Куно Фишер говорит о разъяснении в этой лекции Шеллингом значения его «первого» предварительного периода для последующей философии: «Когда я почти тридцать лет тому назад впервые принял участие в философской деятельности, – так передает слова Шеллинга о периоде 1794–1797 гг. *Куно Фишер*, – тогда в этой области господствовала система философии, мощная в самой себе, внутренне в высшей степени жизненная, но далекая от всякой действительности. Кто бы мог поверить в то время, что никому неизвестный учитель, по годам еще юноша, овладеет такой мощной системой философии, несмотря на свою пустую абстрактность все-таки тесно примыкавшей ко многим излюбленным тенденциям? Однако это случилось, конечно, не благодаря его заслугам или особенным достоинствам, а благодаря природе вещей, благодаря силе непреодолимой реальности, заключающейся во всех вещах, и он никогда не забудет благодарности и радостной признательности, высказанной ему в то время лучшими представителями умственной жизни народа, ***хотя в наше время немногие уже знают, от каких преград и пут нужно было тогда освободить философию,*** так как в то время надо было добиться того, чтобы прорваться в открытое свободное поприще ***объективной науки***, доступное теперь всем, и завоевать свободу и жизненность мышления, результатами которых все теперь наслаждаются». – *F.W.J. Schellings sämmtliche Werke.* Erste Abtheilung. Band IX. Stuttgart und Augsburg, 1861. S. 386 // *Цит. по: Фишер, К.* История новой философии. Том VII. *Шеллинг. Перевод Николая Лосского.* СПб., 1905, с. 329–330.

Заключение

Gott gibt dir wie du nimbst,
Du selbst schenkst auß und ein,
Er wird dir wie du wilt,
Wie nach dem faß der Wein.

Angelus Silesius.[1]

Подводя итог нашего краткого изложения философии Якоба Бёме, следует еще раз обратить самое пристальное внимание на ту *духовную взаимосвязь,* которая изначально существовала между средневековой *theologia teutonica* Мастера Экхарта – немецко-реформационным учением Мартина Лютера *«о свободе христианина»* – и *philosophia teotonica* Якоба Бёме. Разбирая эти учения, мы видим, что все они берут свое начало в одном едином источнике – во внутренней сущности *тевтонского* духа. И если этот дух проявился достаточно универсально для восприятия другими народами – в случае Экхарта, и даже Лютера, то, говоря о последующем влиянии и развитии идей ***Якоба Бёме,*** мы вынуждены признать, что исключительно ***тевтонский характер его языка и мышления*** по-настоящему полно и глубоко раскрылся (правда, спустя два столетия!) только для более поздней *немецкой* нации. Недаром, несмотря на то, что у Бёме обнаружилось много последователей в Голландии и в Англии, только *немецкие* мыслители смогли создать великие системы философии, основанные на возвещенном им принципе *немецкого идеализма* – ***Всё выводить из своей собственной Души, из абсолютного Я.***

Gott gibt dir wie du nimbst –
Бог даст – что ты возьмешь…

Отныне основной принцип *немецкого* идеализма, как и за две тысячи лет до него принцип всеобщего Первоначала

---

[1] Бог даст – что ты возьмешь,
Ты разливаешь сам,
Он будет по тебе:
Каков сосуд – таков нектар.
Силезский Ангел

греческой философии, не утратив своей национальной особенности, стал ***универсальным принципом всего мирового Духа***.

* * *

«Именно немецкий идеализм, впервые в мировой философии, – торжественно признает *Хайнц Хаймзет* в своей торжественной речи *„Достижения немецкого идеализма"*, посвященной годовщине принятия Конституции Веймарской республики, 25 июля 1930 г., – сделал субъект, Я, самосознание, личность *центральной и существенной темой философии…* Из новой философии Я и личности в идеализме выросло новое ценностное понятие *духовной и нравственной личности*… Согласно Фихте, *каждый человек имеет свое уникальное назначение;* особенность его природного бытия – это всего лишь предшествующая ступень и начальный пункт для индивидуальной полноты духовной жизни человека».[1]

* * *

«Якоб Бёме, – поясняет идеализм тевтонской философии *Рудольф Штайнер* (в начале XX в. вдохновивший на перевод „Авроры" *Алексея Петровского*), – не чувствует себя *отдельной* личностью, изрекающей свои познания; он чувствует себя *Органом великого Вселенского Духа (Organ des Allgeistes),* который говорит *в нем*. Границы его личности не представляются ему границами говорящего *из него* Духа. Этот [всеобщий] Дух для него *вездесущ*».[2]

* * *

Вместе с тем тевтонскую философию Якоба Бёме следует рассматривать как прямой результат учения Мартина Лютера *о свободе христианина.* Противопоставив себя формальной и обмирщенной *римской* «Церкви», Реформация явилась *манифестацией германского духа* во всемирной истории, и именно в силу своего *национального* характера она не могла ограничиться лишь «очищением» Церкви от всех многочисленных злоупотреблений и лжепреданий, введенных *римскими* папами. Реформация требовала *своего духовного* продолжения и раскрытия своего *положительного* содержания. В конце концов прояснилась ***всемирно-историческая Цель Реформа-***

[1] *Heimsoeth, H.* Die Errungenschaften des Deutschen Idealismus. Königsberg, 1931. S. 5–9.

[2] *Steiner, R.* Die Mystik. Berlin, 1901. S. 123.

ции (для разрешения которой были призваны, конечно, уже все *последующие* поколения, вдохновленные и исполненные уже совершенным великим Началом) **– *действительное осуществление полной свободы и обновление духовной жизни всех реформационных народов.***

«Подобно тому, – замечает *Куно Фишер*, – как ***Реформация стремится восстановить христианство из его первоисточников – Бога, человека и Библии,*** стремится и философия *обновить познание, выводя его из первоначальных условий,* ***естественных источников человеческого разума,*** независимо от всех преданий, от прошлого, от всех тех обстоятельств, которые не заключаются в нем самом, т.е. в человеческой познавательной способности».[1]

* * *

Благодаря этому пути Реформации и возникло то духовное движение, которое в дальнейшем было способно *научно* противостоять прежней *романской схоластике* и открыть новые перспективы развития *христианской науки о духе*.[2]

Но прежде всего Реформацией был обоснован и открыт путь к развитию собственно *теологического* содержания средневековой *немецкой мистики (theologia teutonica),* поскольку и *в новой (лютеранской) теологии* также рано или поздно должен был восторжествовать принцип *Внутреннего*, уже противопоставивший *в позитивной религии* внешним «добрым делам» – *только веру в спасение согласно Св. Писанию при посредстве Божьей Благодати:* ***sola fide – sola scriptura – sola gratia.***

Эпоха *Реформации* выдвинула целый ряд новых теологов и ученых: *Теофраст Парацельс (1493–1541)*, *Себастьян Франк (1499–1543)*, *Валентин Вейгель (1533–1588)* и др. последовательно развили тезис средневековой *немецкой мистики* о том, что человек, созданный по образу и подобию Божию, содержит «искру» божественной Истины *в себе самом* и, следовательно, через *избрание божественной благодати*, вполне в со-

---

[1] *Куно Фишер*. Ход развития новой философии // Цит. по: *Мартин Лютер*. О свободе христианина. Уфа: изд-во «ARC», 2013. С. 643.

[2] Немецкая *философия,* таким образом, также коренится на *христианской науке о духе.* Хотя немецкий идеализм и встал на этот путь лишь к концу XVIII столетия, собственно начиная *с критической философии Канта (1781).*

стоянии достичь познания Бога и Его свойств – *из внутреннего развития своей собственной души.*

* * *

Так, единственно возможное и нужное, согласно Лютеру, для христиан «дело» – *«дело спасения всего человечества через веру»*, – пало на почву народа, для которого, по его внутренней природе, казалось, не было ничего ближе и доступнее, чем ***немецкая мистика – theologia внутреннего Богосозерцания и молитвы***.[1] Однако, в силу теологической рутины *традиционной средневековой схоластики*, немецкая лютеранская Церковь еще более столетия после 1517 года в своей «теологии» довольствовалась лишь новой *«лютеранской схоластикой»*. Пока дело ограничивалось первоначальным знакомством с переведенной Лютером *Библией (sola scriptura),* которую учились теперь понимать согласно основным воззрениям самого Реформатора (*sola fide, sola gratia*), все шло хорошо. Однако со временем, вместе с углублением в *духовное содержание* Св. Писания, возникли серьезные проблемы «клерикально-еретического» характера.[2]

---

[1] В дальнейшем послереформационная *теология молитвы* наиболее ярко была представлена в учении последователя Якоба Бёме – *Йоханна Георга Гихтеля (1638–1710).*

[2] Необходимый переход *от мистики к теологии* свершился в дальнейшем *вне* новой протестантской Церкви. Лютер, памятуя о «язычнике» Аристотеле, *«вытеснившего из Церкви самого Христа»*, находясь всю жизнь под впечатлением этой прежней аристотелевско-христианской *церковной схоластики*, вообще опасался влияния «философии». В нетрадиционно-философском отношении на Лютера повлиял, скорее, не Аристотель, но *мистическое* сочинение неизвестного автора «Немецкой теологии» (*Theologia teutonica)* – еще задолго до 1517 г. (*Anonymous.* Theologia Teutonica, ок. 1350. // см. Приложение к книге: Мартин Лютер. О Вавилонском пленении Церкви. СПб., 2017. С. 251–341). Сочетая в себе глубину и ясность конкретного мышления, Лютер, несмотря на свою философскую «необразованность», тем не менее сделал возможным подлинно научный, духовный взгляд и мировоззрение, которое, правда, долгое время, пребывали под спудом непонимания в самой лютеранской Церкви. Даже ближайший сподвижник Лютера, философски образованный «аристотелевец» *Филипп Меланхтон* в вопросах философии и теологии не особенно проникал в труды средневековой мистики. Стоит ли удивляться, что ближайшие сподвижники и последователи Якоба Бёме при его жизни были не из церковной среды? Среди этих людей исследователем жизни Бёме обычно упоминают *д-ра Бальтазара Вальтера (1558–1631)*, пожалуй, наиболее яркого и деятельного сподвижника Бёме при его жизни, а также *Абрахама фон Франкенбер-*

Именно эти проблемы и встали на пути новой философии, когда выступил возвеститель *немецкого идеализма* Якоб Бёме.

* * *

Якобом Бёме завершается *первый великий этап развития немецкой философии*, начатый Мастером Экхартом. Это – *единая* великая линия, ведущая от Экхарта – *через Лютера* – к Бёме.

Исходя из основной идеи философии Бёме, пробивающейся сквозь мифологические покровы ветхозаветных библейских представлений, можно утверждать, что всеобщее Первоначало, *Бездну*, следует понимать как некую *Сущность*, уже содержащую в себе *противоположности* добра и зла, выступающих первоначально лишь как некоторое *напряжение* противоположных и вместе с тем *гармонично* взаимодействующих сил. И хотя эти «силы» уже представляют собой добро и зло, однако только в возможности, а не в действительности, еще не как «*зажженные*». Эти возможности добра и зла, изначально пребывающие *в Боге*, становятся *действительным добром* или *действительным злом* лишь посредством свободного и «самоисточного» выбора самой Души человека. Ибо душа в последнем основании являет собой само Божественное Существо, поскольку *осуществляет* эту находящуюся сперва лишь в возможности противоположность добра и зла.

«Внутреннее основание души есть *божественная природа*, – ни доброе, ни злое… она есть сама свое основание для злого и доброго, ибо *она есть центр Бога*, где Божия любовь и гнев пребывают нераскрытыми в основании».[1]

га (1593–1652), издавшего ряд собственных глубокомысленных сочинений, составленных в духе Якоба Бёме *(«Nosce te ipsum – Познай самого себя», «Via veterum sapientum», «Erkenntniß Gottes», «Trias mystica – Тайна Троицы», «Oculus aeternitatis – Око вечности», «О следовании Христу»* и др.); д-ра медицины *Фридриха Краузе*, издавшего *«Via salutis» (1630)*, а также сына гёрлицкого обер-пастора *Рихтера (*главного преследователя и гонителя Бёме!). Этот молодой человек был настолько увлечен и захвачен учением Бёме, что вступился за него пред собственным родителем, сказав ему: «Ах, отец, *что же Вы сотворили!* Как Вы *смеете* преследовать *сего Мужа!*».

[1] *О выборе милости,* или *О воле Божьей над людьми, 1623.* Глава VIII. *Об изречениях св. Писания, насколько они противостоят друг другу и как их следу-*

Поэтому душа есть *собственная сущность Бога*. Отсюда также выясняется, что *возрождение* и *спасение,* которые действуют через *Христа*, который живет *в нас*, представляют собой лишь *возвращение к нашей изначальной, собственной божественной сущности.*

«Ибо всякий человек свободен и есть как бы свой собственный Бог, превратится ли он в своей жизни в гнев или в свет».[1]

* * *

«Когда я размышляю, – доверительно сообщает Бёме, – о том, *что́* есть Бог, я утверждаю, что Он есть Единое, по отношению к творению выступающее как *вечное Ничто*; у Него нет ни основы, ни начала, ни места; Он не обладает ничем, кроме лишь самого себя: Он есть *Воля Бездны*, Он есть в себе самом лишь Единое: Ему не нужно ни пространства, ни места: от вечности до вечности Он порождает в себе самого себя. Он не подобен и не сравним ни с чем, и не имеет никакого особого места для своего обитания: лишь вечная Мудрость или Разум есть его Обитель: Он есть *Воля Мудрости*, Мудрость – есть *Его Откровение*».[2]

Стремясь показать различные моменты в *Существе всех существ*, Бёме изолирует, обособляет каждый отдельный момент, желая разъяснить и наглядно представить, какое свойство («качество») подобает этому моменту, если его мыслить обособленным от связи Целого, как бы предоставленным самому себе. Но Бёме также требует мыслить и постигать каждый отдельный момент *в ритмическом движении и в гармонии Целого,* в котором он имеет совершенно другой характер, нежели в своем изолированном абстрактном восприятии. Кислое или горькое взятые для себя, изолированные для вкуса, рассматриваются абстрактно и *«одноóко»*; в действительности же, соединенные солнцем с другими качествами, «кислое» оказывается уже *не* кислым, а «горькое» – *не* горьким,

---

ет понимать; также о Древе Жизни и о познании добра и зла, § 100 // *Jakob Böhme.* De Electione Gratiae, oder Von der Gnadenwahl, oder dem Willen Gottes über die Menschen, 1623. Cap. VIII, § 100.

[1] *Aurora, 1612.* Глава XVIII. *О сотворении неба и земли, и первого дня,* § 39 // *Якоб Бёме.* Aurora, или Утренняя заря в восхождении. М., 1914. С. 257.

[2] *Mysterium magnum, 1623.* Гл. I. *Что такое открывшийся бог и о Троице,* § 2 // см. *Приложение* к наст. изданию, с. 416.

хотя эти качества также действительны в Целом. В Боге также присутствует «горькое» качество, но не в качестве жёлчи, как в человеке, а как «неиссякаемая сила» – как *«источник (Quelle) торжествующей Радости»*.

Это и есть то, что не следует упускать из виду, читая Якоба Бёме: при изложении обособленных моментов его мысль движется «среди потока образов» *лишь для нашего* мышления. Поэтому необходимо постоянно «исправлять» и «дополнять» его изложение сукцессивного (последовательного) понятийного движения *«друг-за-другом»* – ***смысловым переводом*** в симультативное (одновременное) и тотальное самодвижение «друг-***в***-и-***из***-друга» *внутреннего Понятия*, из которого каждый отдельный момент был обособлен ради нашего поучения; и наблюдать, какую роль он играет в этой *понятийной тотальности.*

Если это упустить из виду, то можно прийти к полнейшей путанице представлений о *philosophia teutonica* Якоба Бёме.

«Так мы должны разуметь и о мраке: что в свете есть *вожделеющая любовь*, когда все радуется, то во мраке есть *вражда*; ибо огонь во мраке холоден и жарок, к тому же горек, терпок и колюч. Свойства все совершенно грубы и противоречивы, – они ищут не Единого, а возрастания своей власти. Ибо чем больше их возвышение и возгорание, тем более их власть, и тем более будет в свете Царствие Радости».[1]

* * *

Окруженный вырожденным церковничеством, Бёме просто писал, пока были открыты «внутренние врата», *«пока лил ливень»*. И хотя он довольно часто говорит о том, что записывал свои сочинения лишь «для памяти», как, например, в предисловии к книге «О тройственной жизни человека», где он говорит о собственном «вразумлении» как об основной цели изложения, тем не менее подлинное содержание его откровений, его обращения *«ко всем»,* ко всей христианской Церкви, явственно свидетельствует о великом Исповедании благород-

[1] *Mysterium magnum, 1623.* Глава V. *О пяти sensibus или чувствах (Sinnen).*§ 6 // см. *Приложение* к наст. изданию, с. 435.

ной, открытой и доступной для всех Христовой Души, весь смысл существования которой состоит лишь в молитве о Спасении Божественного в человеке.

Бёме неустанно обращается к современникам: «*Покайтесь! Уже близко Царство Небесное!*». Он видит себя Пророком нового проявления Святого Духа, призванным пробудить единое духовное познание, способное объединить *всех* христиан.

Исполненный Святого Духа, он хочет указать слепому заблудшему христианству Путь ко Христу. В указании этого Пути состоит весь пафос его Проповеди о будущей великой Церкви конца времен, «*когда зацветут лилии*».

Приложение

Jakob Boehme

Mysterium magnum,
oder:
Erklaerung ueber das erste Buch Mosis.

Von der Offenbarung goettlichen Worts durch die drei Principia goettliches Wesens, auch vom Ursprung der Welt und der Schoepfung,

darinnen

das Reich der Natur und das Reich der Gnade erklaeret wird.

Zu mehrerm Verstande des Alten und Neuen Testaments, was Adam und Christus sei; und wie sich der Mensch im Licht der Natur selber erkennen und betrachten soll, was er sei, und worinnen sein zeitliches und ewiges Leben, auch seine Seligkeit und Verdammung stehe.

Eine Erklaerung des Wesens aller Wesen; dem Liebhaber in goettlicher Gabe weiter nachzusinnen.

Beschrieben im Jahr 1623

Якоб Бёме

Великое Таинство,
или:
Истолкование первой книги Моисея.

Об откровении божественного Слова с помощью трех Начал
божественного Существа, а также о происхождении мира
и творения,

в котором

объясняется Царство Природы
и Царство Милости.

Для большего понимания Ветхого и Нового завета,
кто есть Адам и Христос; и как нужно человеку себя познавать
и наблюдать в свете Природы, кто он есть и в чем состоит его
временная и вечная жизнь,
а также в чем заключаются его блаженство и проклятие.

Объяснение Существа всех существ;
возлюбленному божественным дарованием
ради дальнейшего размышления.

Писано в 1623 году

О великом Таинстве,

то есть:

Об откровении божественного Слова с помощью трех начал божественного Существа

Предисловие автора

Когда мы наблюдаем видимый мир с его существом, и рассматриваем жизнь творений, то мы обнаруживаем в этом подобие невидимого духовного мира, который сокрыт в видимом мире, как душа в теле, и видим в нем, что сокрытый Бог близок всему и есть во всем, и тем не менее – совершенно сокрыт для видимого существа.

2. Пример этого мы видим в душе человека, которая есть невидимый огонь, склонный к свету и тьме, т.е. к радости и печали, не являющийся, однако, сам по себе ни одним из них, но который есть лишь их причина, – невидимый неосязаемый *источный огонь,* который, однако, по своему собственному существу заключен ни в чем ином, как только в воле жизни.

3. Тело не может объять душу, но душа объемлет тело, и ведет его к любви и страданию. Так же следует понимать Слово и силу Божии, которые сокрыты для видимых чувственных элементов, и тем не менее обитают в элементах и посредством них, и действуют через чувственную жизнь и существо, как душа в теле.

4. Ибо видимые чувственные вещи представляют сущность Невидимого; от Незримого, Непостижимого произошло Видимое и Постижимое: от изречения и выдыхания невидимой силы возникло видимое существо; невидимое духовное Слово божественной силы действует вместе и посредством видимого существа, как душа действует вместе с телом и посредством тела.

5. Внутренняя духовная душа человека посредством *воглаголания (Einsprechen)* или *вдохновения (Einblasen, [«вдыха-*

ния»]) невидимого Слова божественных сил *вговорена (eingesprochen)* в видимый образ для понимания сотворенного образа, в котором заключается человеческая наука и познание невидимого и видимого существа.

6. Таким образом, отныне человек получил от невидимого Слова Божия власть к *пере-сказыванию (Wiederaussprechen)*, чтобы сокрытое Слово божественной Науки (Scientz)[1] снова высказать в тех формациях и различиях, которые соответствуют способу и форме существования временных творений; человек преобразует это духовное Слово соответственно животным и растениям, посредством чего невидимая мудрость Божия моделируется этим преобразованием в различные формы, как это ясно видно, когда человеческий ум высказывает все силы в их свойстве, и всем вещам дает имена, по свойству каждой вещи – благодаря этому познается сокрытая мудрость и понимается в силе своей, а сокрытый Бог делается открытым в видимых вещах, ради удовольствия и игры божественной Силы, так что невидимое словно играет с видимым и приводит себя этим к восприятию и чувству самого себя.

7. Подобно тому, как душа вводит себя вместе с телом и через тело в чувства и мысли, благодаря чему она действует и ощущает себя, точно так же и невидимый мир действует через видимый и вместе с видимым; и невозможно представить, будто человек неспособен исследовать – что́ такое скрытый божественный мир, и что́ составляет его действие и существо; ибо в видимом существе творения мы видим фигуру внутреннего духовного действия могущественного мира.

8. И о Боге нельзя мыслить иначе, кроме того, что Он есть внутреннейшее Основание (Grund) всех существ; и именно таким образом, что Его неспособна охватить ни одна вещь в своей особенной силе; но как Солнце своим светом и силой вводит себя в чувственные живые вещи, и действует во всех вещах, и вводит себя также в их единое внутреннее существо, так же следует понимать божественное Слово – вместе с жизнью творений.

---

[1] Под ***Scientz*** Бёме понимает не собствеено «науку» в современном значении слова, но сложное слово-выражение *zieh*eEns, т.е. скорее ***терпкое притягательное качество***. Поэтому *Scientz* выражает у него «науку» как некое *желание,* или *вожделение* (Begierde). – *Здесь и в дальнейшем в сносках даны примечания переводчика.*

9. И вот этот видимый мир есть изреченное Слово, оформленное согласно Божьим любви и гневу, Великое Таинство вечной духовной природы, которое (как духовный мир) сокрыто в видимом мире; и поскольку душа человека есть искра из вечноглаголющего Слова божественной науки и силы, а его тело – есть звездное и элементное существо, однако небесное по своей внутренней основе, т.е. по в нем сокрытому миру, то человек способен говорить о Великом Таинстве, из которого изначально произошли все существа.

10. Поскольку нам благодаря Божьей Милости открываются великие Таинства о начале и происхождении всех вещей, дабы мы могли их понимать в истинном познании с помощью вдохновенного Слова божественной науки, т.е. через основание души, то мы хотим, насколько нам позволено, сохранить сие основание письменно в этой книге – как для нашей памяти, так и ради упражнения в божественном познании читателя.

11. Мы хотим указать:

1) Что такое центр и основание всех существ;

2) Что такое божественное откровение, данное через изречение Слова Божия;

3) Каким образом из одного единого основания происходит добро и зло, т.е. свет и тьма, жизнь и смерть, радость и печаль; и каковы они в своем основании; а также для чего годно и необходимо всякое существо и происхождение;

4) Почему все вещи имеют свое основание в Великом Таинстве, от дыхания вечного Единого;

5) Как вечное Единое приводит себя к восприятию, чувству и различению самого себя, к науке о самом себе и к игре вечной [божественной] силы;

6) Как можно прийти к истинному познанию Божию, и к познанию вечной и временной природы;

7) И как можно прийти к истинному созерцанию Существа всех существ;

8) Также о сотворении мира и всех тварей;

9) И затем, о происхождении, падении и восстановлении человека; о том, чем он был по первому адамическому человеку в Царстве Природы, и чем он является в новом Возрождении в Царстве Милости; и как произошло его новое рождение;

10) А также – что значит «Ветхий», и что – «Новый» Завет, каждый по своему смыслу.

12. И вот мы хотим такое объяснение провести через все главы *первой книги Моисея*, и указать, каким образом и почему Ветхий Завет является фигурой Нового Завета; что́ следует понимать под историями святых отцов, почему они приписывали Моисею *Дух Божий*; на что́ указывают фигуры этих записанных историй, и как Дух Божий в своих чадах до времени Христа упоминал их в фигуре Царства Христова; ведь ему Бог на все времена предоставил сей трон милости Христовой, посредством чего Бог хотел искоренить Свой Гнев и открыть Свою Милость.

13. И если все совокупное время этого мира представить и смоделировать словно часовой механизм, то как в дальнейшем он будет работать во времени? Что есть внутренний духовный мир, и что – внешний материальный мир? Что есть внутренний духовный человек, и что – внешнее существо этого мира? Каким образом время и вечность пребывают друг в друге? И как все это возможно понять?

14. Может так случиться, что эти наши сочинения будут прочитаны, но не будут сразу постигнуты и поняты читателем (именно в силу того, что, хотя наше изложение совершенно соответствует и обосновано светом Природы, как и Писанием, но до сих пор долгое время пребывало почти во тьме, и только по божественной милости было даровано чистой простоте); тогда если читатель не пренебрежет ими и не отринет, согласно злому обыкновению сего мира, то он увидит основу той практики, на которую здесь указано, – если предастся ей, и попросит Бога о свете и разумении. И тогда в конце концов он верно поймет нашу основу, которая станет для него весьма приятной и близкой.

15. Но гордецам и всезнайкам, которые, однако, ничего не знают, для которых Богом является свое брюхо, и которые следуют только за зверем блудницы вавилонской, и пьют ее яд, и хотят добровольно оставаться в слепоте и сетях дьявола, мы не написали ничего; но духом своего познания наложили крепкий замок для рассудочной глупости, дабы она не поняла наш замысел, ибо недостойна его, поскольку желает добровольно служить Сатане и не является чадом Божиим.

16. Чадам же Божиим мы охотно желаем быть ясными и достоверными, и от всего сердца сообщить данное нам Богом познание, ибо время для сего Откровения наступило. Так пусть же

каждый человек усмотрит то, к чему он стремится! Каждый здесь получит свою награду, мы же предоставляем его милости кроткой и нежной любви Иисуса Христа. Аминь.

11 сентября 1623 г.

Глава I

Что такое открывшийся Бог, и о Троице

1. Если мы хотим понять новое Рождение, что́ оно такое и как оно происходит, то мы должны сперва знать – что́ такое *человек*? И почему он есть *образ Бога* и *божественная Обитель*? А также – что́ такое *открывшийся Бог*, образом Которого является человек.

2. Размышляя о том, что́ есть Бог, я утверждаю, что Он есть Единое, по отношению к творению выступающее как *вечное Ничто*; у Него нет ни основы, ни начала, ни места; Он не обладает ничем, кроме лишь самого себя: Он есть *Воля Бездны*, Он естьв себе самом лишь Единое: Ему не нужно ни пространства, ни места: от вечности до вечности Он порождает в себе самого себя. Он не подобен и не сравним ни с чем, и не имеет никакого особого места для своего обитания: лишь вечная Мудрость или Разум есть его Обитель: Он есть *Воля Мудрости*, Мудрость – есть *Его Откровение.*

3. В этом вечном рождении мы должны постигнуть три вещи, а именно: 1) вечную волю, 2) вечную душу воли, 3) исход воли и души, который есть *дух* воли и души.

4. Воля – это Отец, душа – нечто *Объятое* волей, т.е. место, или обитель воли, или центр нечто, и есть Сердце воли; а исход воли и души – есть Сила и Дух.

5. Этот тройственный дух есть единое Существо; но он есть не существо, а вечный ум: *праисток нечто*. И он же есть *вечная сокровенность*[1], подобно тому, как ум человека непостижим во времени или месте, но сам есть своя постижимость и свое место; а исход духа есть *вечное изначальное созерцание*, как услада духа.

[1] «Вечная сокровенность» у Бёме означает также *сокровенное* (т.е. собственно «*таинственное*») *Mysterium (Таинство).*

6. Изошедшее таким образом означает наслаждение Божества, или *вечную Мудрость,* которая есть вечный Праисток всех сил, цветов и свойств, посредством которых тройственный Дух в этой усладе становится *вожделеющим* – именно в качестве сил, цветов и свойств; и его вожделение есть *стяжение (Impressen)*,[1] *постижение (Fassen) себя самого*: воля постигает мудрость в душе, и постигнутое в уме есть вечное слово всех цветов, сил и свойств, которые вечная воля изрекает духом из ума души.

7. И то же самое можно сказать о движении или жизни Божества: Око вечного видения, когда одни силы, цвета и свойства познают в различии другие, пребывая при этом в неразрывности друг от друга. Все силы, цвета и свойства пребывают в Едином, составляя различенную и друг с другом созвучную и единую в себе Гармонию, или, как я сказал бы, *глаголющее Слово (ein sprechendes Wort)*, поскольку в этом Слове или глаголании внутренне пребывают все языки, силы, цвета и свойства, которые вместе со звучанием или изречением разворачиваются и проявляются зримо.

8. Таково *Око Бездны*, вечный Хаос, в котором внутренне пребывает все, вечное и временное, и это означает совет, силу, чудо и добродетель[2], что собственно и называется **«БОГ»,** или **הזהי** (Jhwh), или ***Іегова*** (*Jehova*), Который есть единое Существо вне всяких начал – самостоятельное действие в самом себе, порождение, нахождение и ощущение самого себя; без какого-либо истока от чего-либо или посредством чего-либо. Он не имеет ни начала, ни конца; Он неизмерим и неисчислим по своей широте и величине, ибо Он глубже всякого углубления мысли. Он ни «близок», ни «далек» от чего-либо, но Он пребывает во всем и все проникает; повсюду Его Рождение, и без Него нет ничего: Он – время и вечность, *основа и Безосновное (Grund und Ungrund)*,[3] и ничто не постигнет Его, кроме истинного Ума, который и есть сам Бог.

---

[1] Может быть, слово *Impressen* лучше перевести как *втяжение* или *вжимание.* Impressen есть одно из чисто бёмевских «понятий», которое означает процесс сжатия (*вжимания, втяжения*) «темного вожделения» Природы.

[2] *«Добродетель»* (Tugend), или *свойство, качество.*

[3] *Grund und Ungrund* – следует, возможно, переводить в согласии с терминологией Бёме скорее как – *«дно» и «Бездна».*

Глава II
О Слове или Сердце Божьем
Об этом и говорит св. Иоанн:

«Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort, dasselbe war im Anfang bei Gott».[1]

Слово ***I m*** (*в*) есть воля Бездны[2]; ***A n f a n g*** (*начало*) есть постижение воли, поскольку она постигает саму себя и вводит в вечное начало. ***W o r t*** (*Слово*) есть нечто постигнутое (Gefassete), которое в воле есть Ничто, а вместе с постижением (Fassen) становится рождением того, что в начале было у воли и в воле. Вместе же с волей в ее постижении берет свое начало наслаждение [Божества, т.е. вечная Мудрость], и потому означает Сердце, или центр и круг жизни, в котором находится *Праисток*[3] *вечной Жизни.*

2. Иоанн говорит далее:

«Все чрез Него на́чало быть, и без Него ничто не на́чало быть, что́ на́чало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков».[4]

Вот, человек, прими этот самый свет жизни, который был и есть в Слове вечный свет, и рассмотри Существо всех существ, и особенно себя самого, ибо ты есть образ, жизнь и существо бездонного (unergründlichen)[5] Бога, Его Подобие. Помысли же о времени и вечности, о небе, аде и мире, о свете и тьме, о боли и муке, о жизни и смерти, о Нечто и Ничто! Испытай себя, имеешь ли ты в себе жизнь и свет Слова, чтобы все узреть и постигнуть. Ибо и твоя жизнь была в Слове, и открылась в образе,

---

[1] *Johannes, I, 1-2*: *«В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога»* (Ин I, 1-2).

[2] *Ungrund* (Безосновное, Безусловное, Абсолютное) – одно из основных определений Бога в теософии Бёме, введенное им в его специфическом значении впервые в произведении *«О вочеловечении Иисуса Христа» (1620)* и развернутое в *De signatura rerum (1622)* и *Mysterium magnum (1623).*

[3] **Urstand** – *здесь переводится в основном как Праисток,* или как *Праисточник, Происхождение.* Однако это важное «понятие» *на бёмевском языке* означает скорее *Перво-стояние, Пра-(со)стояние, Пра-Бытие, Пра-Становление.*

[4] Ин I, 3.

[5] *Unergründlich* означает у Бёме нечто [ничем извне] необосновываемое, собственно нечто *«бездонное»,* т.е. присущее Бездне.

который сотворил Бог: твоя жизнь была вдохнута в этот образ духом Слова. Возвысь же свой разум в свет своей жизни, и рассмотри преображенное (geformte) Слово; проследи его внутреннее рождение, ибо в жизни света все пребывает открытым.

3. Ты говоришь: «Я не могу, я *испорчен*». Но послушай, ты ведь еще не возродился из Бога, ибо иначе ты обрел бы этот свет – и смог бы! Нам всем нечем превозноситься, всем недостает славы, которая у нас только в Боге, но я хочу тебе на кое-что указать. Только внимай, как следует, дабы постичь это, пока среди нас нет насмешника, подобного заблудшему Вавилону. Смотри, говоря о Существе всех существ, мы утверждаем, что все есть от Бога и благодаря Богу. И св. Иоанн также свидетельствует:

«Без Него ничего не было сотворено, что́ было сотворено».[1]

4. И вот разум недоумевает: «*Из чего* и *как* Бог сотворил добро и зло, боль и муку, жизнь и смерть? Разве может быть в Боге такая воля, которая творит зло?». И разум принимается спекулировать, желая это понять, но ходит лишь вокруг да около, не проникая внутрь, ибо пребывает не внутри, а вне Слова круга жизни.

5. Итак, взгляни на самого себя, и задумайся: что́ есть *ты*? Потом взгляни на внешний мир с его войском, и спроси: что́ есть *он*? Отвечая, ты обнаружишь, что вместе со всем твоим внешним духом и существом ты и есть этот «внешний мир». Ты есть малый мир от великого, и твой внешний свет – это хаос, [смешение] света солнца и звезд, ибо иначе ты не мог бы видеть от света солнца. Звезды (Sterne) дают эссенцию различения в постигающем видении (Sehen)**.** Твое тело составляют огонь, воздух, вода и земля, в нем заключается также и металлическое свойство; ибо для чего солнце вместе со звездами представляет единый дух, для того и земля с остальными элементами представляет единое существо, *единую коагулированную Силу*.[2] Что́ является Верхним, то является также и Нижним, и все творения этого мира составляют одно и то же.

6. Если я подниму камень или ком земли и взгляну на него, то я замечу в нем верх и низ, и вообще весь мир; то же самое можно обнаружить во всем, только в каждой вещи какое-то одно свой-

[1] Ин I, 3.

[2] *Eine coagulirte Kraft (нем.)* – от *coagulieren*, (*хим.*) коагулировать, свертываться.

ство (т.е. качество) преобладает больше всех остальных; по этому преобладающему свойству вещь и получает свое название. При этом все остальные свойства также пребывают внутри нее, только в различной степени и пропорции, и, тем не менее, все степени и пропорции составляют один лишь единый Центр. Ибо имеется один лишь единый Корень, из которого все происходит, который разделяется только в плотности, когда он коагулируется: его первостояние подобно дыму (Rauch) или чаду (Broden) великого Таинства (Mysterio) изреченного Слова, которое пребывает повсюду во все новом изречении (Wiederaussprechen), т.е. в новом выдыхании (Wiederaushauchen) – единым подобием самого себя, как единое существо по духу.

7. Однако мы не утверждаем, будто внешний мир есть Бог, или глаголющее Слово (которое есть в себе без такого существа), или внешний человек; но это все есть только изреченное Слово, таким образом коагулировавшее себя в своем повторном постижении (к самому глаголанию), и все еще коагулирует с четырьмя элементами посредством духа вожделения (или звездного духа), и вводит в такую жизнь и деятельность, таким родом и способом, как и вечно глаголющее Слово совершает в себе Таинство (которое духовно); и это Mysterium я называю *Центром вечной Природы*, когда вечно-глаголющее Слово вводит себя в рождение, и созидает в себе духовный мир, подобный миру материальному, которым мы и являемся в изреченном Слове.

8. Итак, я утверждаю, что внутренний мир есть Небо, в котором обитает Бог, а внешний мир изречен из внутреннего, и имеет только другое начало, нежели внутренний, но все-таки происходит из внутреннего (посредством движения вечно-глаголющего Слова) и полагается в едином начале и конце.

9. И внешний мир пребывает в вечно-глаголющем Слове: вечное Слово изрекло его как великое Таинство вечности из своей силы, красок и свойств в единое существо. Это существо также пребывает только как выдыхание Слова в Мудрости, которое в себе имеет свое повторное постижение (для рождения), и коагулирует себя также вместе с постижением и вводит в формирование по образу рождения вечного Слова, – подобно тому, как рождаются силы, цвета и свойства в Слове (посредством Мудрости), или, как я мог бы сказать, из Мудрости в Слове.

10. Поэтому ничего не бывает «близким» или «далеким» от Бога, ибо один мир пребывает в другом, и все составляют один лишь единый мир; но один мир духовный, другой – телесный, подобно тому как тело и душа пребывают друг в друге, и как время и вечность есть лишь нечто Единое, но только в разных началах (Anfängen). Духовный мир имеет во Внутреннем вечное начало, а внешний мир – временное начало; при этом каждый имеет свое рождение в себе. Однако вечно-глаголющее Слово господствует надо всем, и все же его не охватить и не постигнуть ни в духовном, ни во внешнем мире, ибо его невозможно остановить[1]; но оно действует от вечности и до вечности, и постигается его деяние, ибо оно есть *оформленное* Слово; а *действующее* Слово – есть его жизнь, и оно непостижимо, ибо пребывает вне всякого существа, только как ум или сила, которая вводится в существо.[2]

11. Во внутреннем духовном мире Слово постигает себя в духовной сущности, как едином Элементе, в котором скрыты все четыре элемента. Но когда Бог, как Слово, подвиг этот единый Элемент, то открылись скрытые свойства, которые составляют четыре элемента.

Глава III
Как из вечного Добра возникло зло, которое в Добре не имеет начала; и о происхождении темного мира или ада, в котором обитают бесы

Итак, поскольку во внешнем мире наблюдаются свет и тьма, а к тому же боль и мука (Quaal) (и, однако, все происходит из вечного Таинства (Mysterium), т.е. из внутреннего духовного мира, а внутренний духовный мир – происходит из вечнорождающего и глаголющего Слова), то мы должны рассмотреть, как из вечного добра произошло зло, которое ведь в добре не имеет никакого начала? Отчего произошли тьма, боль и мука? И затем, отсюда – как во тьме возникло сияние или свет?

---

[1] Имеется в виду: *его (Слово) невозможно зафиксировать.*

[2] «*…сила, которая вводится в существо*» – имеется в виду: *сила, которая выражается в существе.*

2. Ибо мы не можем сказать, что вечный свет или вечная тьма были сотворены; иначе они были бы сотворены одновременно и постигались в одном начале, которого не существует. Ибо они пребывали вместе в рождении, но не в мудрости и не в рождении *Слова* Божества; и они имеют свое происхождение в желании глаголющего Слова.

3. Ибо в вечно глаголющем Слове, которое вне всякой природы или начала есть лишь божественный Ум (Verstand) или Звук (Hall), не бывает ни света, ни тьмы, ни толстого, ни тонкого, ни радости, ни страдания, также никакого восприятия или чувства, – но есть лишь просто сила ума в муке[1], воля и правление; и нет ни «врага», ни «друга», ибо в вечно-глаголющем Слове пребывает только вечное Добро, и ничего более.

4. И поскольку это вечное Добро не может быть бесчувственным существом (ибо тогда оно не было бы открыто самому себе), то оно вводит себя в самом себе в желание (Lust), ради своего самонаблюдения (Selbstschauen) или видения (Sehen) того, что́ оно есть, в каковом желании состоит Мудрость; и поскольку таким образом желание видит, что́ оно есть, то оно вводит себя в *вожделение* (Begierde), дабы ощутить, что́ оно есть такое, а именно – в чувство обоняния, вкуса, цветов, сил и свойств. И все же никакого чувствования в свободном духовном желании не могло бы возникнуть, если бы оно само не ввело себя в вожделение (подобное голоду).

5. Ибо Ничто жаждет Нечто, и голод есть вожделение, как первое слово *Fiat*[2]*,* или *созидание (Machen)*; ибо вожделение не имеет ничего, что́ оно могло бы создать или схватить. Оно охватывает только самого себя и воспринимает себя, то есть оно коагулирует себя, вытягивается в себе, и собирается, и ведет себя из Бездны – к основе[3], и затеняет самое себя магнетическим притяжением, чтобы наполнилось Ничто; но оно остается все тем же Ничто, ибо ему присуще лишь одно свойство, т.е. тьма. Таков вечный праисток тьмы; ибо там, где есть свойство, там уже есть Нечто, и Нечто не есть Ничто; ибо пока Ничто не наполнится Чем-то другим (например, сиянием), продолжится темнота; и тогда оно окажется светом, и все же останется тьмой в этом свойстве.

---

[1] Т. е. *в истоке*.

[2] *Да будет! (лат.).*

[3] *Vom Ungrunde zu Grund* (нем.) – т.е. *от Без-дны ко дну.*

6. В этом коагулировании или впечатлении (Impression), или вожделении, или голоде, как я хотел разъяснить это для ума, нам надо понимать под плотностью или соединением два момента: (1) Свободное желание, которое есть Мудрость, сила и свойство цветов и (2) Вожделение свободного желания в себе самом. Ибо свободное желание, т.е. мудрость, не является свойством, но свободно от всякой склонности, и едино с Богом; вожделение же есть свойство. Но вожделение возникает из желания, поэтому также и вожделение охватывает свободное желание в плотном сжимании, и вводит его с собой в восприятие и приятие.

7. В этом месте следует правильно понимать: вожделение возникает из воли свободного желания, и переводит себя из свободного желания в вожделение, ибо вожделение есть свойство Отца, а свободное желание, т.е. мудрость, есть свойство Сына; поскольку Бог, который есть Дух, нигде здесь не называется «Отцом» или «Сыном», до откровения посредством огня в свете, где Его назовут Отцом и Сыном. Однако я все же описываю это для лучшего понимания истинного основания рождения природы, дабы читатель мог понять – к какому Лицу в Божестве следует приписывать *природу*, и к какому – *силу* в природе.

Центр вечной природы: как вводит себя воля Бездны в природу и образ

8. Вожделение из вечной Воли Бездны (Ungrund) есть первая форма, и есть *Fiat* или *Schuf* (сотворил). И сила свободного желания есть Бог, который направляет (führet)[1] *Schuf* (сотворил), а вместе оба означают Verbum *Fiat* (глагол *да будет!* – т.е. вечное Слово, которое творит там, где нет ничего) и Прастановление (Urstand) природы и всех существ.

9. (♄). Первое качество вожделения есть терпкое, суровое, впечатляющее, постигающее себя, себя затеняющее, и создает впервые великую тьму Бездны (Abgrundes); во-вторых, оно делается вещественным, духовно совершенно неотесанным, твердым и грубым, и есть причина холода и всякой остроты, и также всего

[1] Очевидная игра звучания слов *führet (направляет)* и чуть дальше стоящего слова *Fiat (Да будет!)*. Вместе получается: *Aus Führen Gottes entstehet sein Verbum Fiat.*

того, что́ означает существо, и есть начало чувствительности, где свободное желание внутренне обретает себя и вводит в созерцательность; однако вожделение в себе самом вводит себя тем самым в боль и муку, и, таким образом, свободное желание принимает только чувствительность.

10. (☿). Вторая форма, или свойство, есть притяжение вожделения, то есть жало, побуждение или движение. Ибо каждое движение притягательно и есть начало движения, побуждения и жизни, и истинный Пра-Исток (Urstand) меркуриальной жизни болезненной муки. Ибо повсюду происходит (urständet) первая вражда между терпкостью и твердостью, и жалом побуждения; именно вожделение делает твердым, грубым и сковывает, подобно тому как холод сковывает воду. Таким образом, терпкое есть простой холод, и жало, т.е. притяжение, и порождается сжатием (Einpressen).

11. Везде все подобно Отцу и Сыну: Отец хочет быть спокойным и твердым, а жало, т.е. Его Сын, тянется к Отцу и создает беспокойство; Отец не может терпеть этого, как терпкости, и обращается гораздо сильнее к вожделению в себе, дабы удержать и сковать непослушного Сына, благодаря чему Сын становится лишь сильнее в жале; это и есть истинное основание и причина Его восприимчивости, которая в свободном желании есть вечное начало движения сил, цветов и свойств, и которая есть божественное Царство Радости; в темном же вожделении состоит первоисток вражды, боли и муки, и вечное первостояние Божьего Гнева, и всякого беспокойства и противоречивости.

12. (♃☿). Третье свойство есть страх или мука (Quaal), или истечение (Quällen)[1], которое делают два первых свойства; когда жало, т.е. побуждение в твердости, т.е. во впечатлении (Impression), движет с неистовством, и твердость разламывается, то в разломе твердого возникает первое наполнение[2], и таково начало эссенций; ибо (1) это различенность, посредством которой в свободном желании в Слове сил каждая сила становится в себе самой чувствующей (fühlend) и различенной. Таков праисток (Urstand) различения, чтобы (2) силы открылись каждая в себе самой; и таково же происхождение ума и мыслей.

[1] Или *мучение*.
[2] Или *чувствование*, Fühligkeit.

13. Ибо вечная душа есть вездесущая сила Божества, но чувства возникают посредством природы вместе с движением в различении сил, когда каждая сила в себе самой воспринимает и чувствует. Таково также происхождение вкуса и обоняния. Когда восприимчивость сил вступает в различенность одной в другой, то они чувствуют, пробуют, обоняют, слушают и видят друг друга: и здесь возникает Радость жизни, которой не бывает в тиши силы Божией, в свободе. Поэтому божественный Ум вводит себя в духовные свойства, дабы открыться самому себе и быть деятельной жизнью.

14. Теперь мы должны рассмотреть страх (Angst) в его рождении и особенном свойстве; ибо подобно тому, как душа, т.е. ум, пребывает в свободе, в Слове силы Божьей, так и первая воля вожделения мрака вводит себя в ум, который есть мука страха, т.е. исток серы; и однако везде здесь понимается только дух.

15. Боязливая мука понимается так: терпкое вожделение, которое себя постигает и притягивается в себя, и делается полным, твердым и грубым; таким образом, притяжение (Ziehen) есть враг твердости. Твердое (Härte) неподвижно (haltend), а притяжение текуче; одно хочет в себя, другое – из себя; поскольку же ни одно не может отступить от другого или отделиться от него, то друг в друге образуется нечто подобное *вертящемуся колесу*: одно хочет вверх, другое – вниз.

16. Ибо твердое дает вещество и вес, а жало дает дух и летучую жизнь: это вращается друг другом, в себе и из себя, и все же не может никуда деться. Что вожделение, т.е. магнит, делает твердым, то снова прекращает притяжение, и тогда обнаруживается величайшее беспокойство в себе самом, подобно свирепствующей бессмыслице, и есть в себе ужасный страх, и все же здесь не понимается действительного чувства вплоть до появления огня; и пусть решит здесь осведомленный знаток природы (rechtverständiger Naturkündiger), чтó это такое или чтó это означает. Пусть он поразмыслит и обнаружит это в своем «естествознании».

17. Страх создает серный дух (Schwefelgeist), а жало образует Меркурия, т.е. мастера (Werkmeister) природы, ибо оно есть жизнь природы; а терпкое вожделение создает острый соляной дух (Salzgeist); и все три суть лишь одно, хотя разделяются на три

образа, которые зовутся *сера (Sulphur), Меркурий, Соль (Sal)*. Эти три свойства вдавливают (impressen) в себя свободное желание, так что оно также дает материальную субстанцию, т.е. *елей (Oel),* жизнь и радость этих трех видов, который гасит и смягчает их ярость; и этого не может отрицать ни один разумный человек. Во всех вещах есть соль, сера и елей (масло); и Меркурий, т.е. ядовитая жизнь, образует эссенцию во всех вещах, и таким образом Бездна (Ungrund) приводит себя в основание (Grund) и природу.

18. (🜂☿☉). Четвертый вид в природе есть *возжигание огня*, когда всходит впервые чувствующая и разумная жизнь, и открывает себя сокровенный Бог; ибо вне Природы Он сокрыт от всех тварей, но в вечной и временной природе Он ощутим и откровен.

19. И Его откровение совершается впервые посредством пробуждения сил, именно посредством вышеуказанных трех свойств – серы, меркурия и соли, в которых пребывает елей, в котором горит и светится жизнь. В четвертом виде, т.е. в огне и свете, впервые открывается истинная жизнь: в огне – *естественная* жизнь, в свете – *елейная,* или *духовная* жизнь, а в силе света – жизнь *божественная,* или *разумная*.

20. Читатель, заметь это хорошенько! При описании природы я здесь понимаю *вечную* Природу, а не временную. И ссылаюсь на временную природу ради тебя – лишь постольку, поскольку она высказана из вечной. Поэтому не приписывай мне здесь телят, коров или ослов, как обычно делает неразумие Вавилона.[1]

21. Во-первых, знай следующее: божественный Ум вводит себя в огонь, чтобы его вечное желание стало величественным и светлым; ибо божественный Ум не принимает муки в себя, и не может принять никакого истока в свое собственное существо, ибо Все не может нуждаться в чем-то; нечто есть лишь его игра, чтобы Все играло, и чтобы ему открывалось Целое, т.е. самое Все; поэтому его воля вводится в свойства. Так мы, как творение, хотим писать о свойствах открывшегося Бога: *как открывается Все*, т.е. бездонный (unergründliche)[2] вечный Ум.

22. Во-вторых, бездонный и божественный Ум вводит себя в боязливую огненную волю и жизнь для того, чтобы открылась

[1] Намек на обвинения со стороны официальной «лютеранской» Церкви.
[2] Т.е. *ничем не обусловленный.*

Его великая Любовь и Радость, которые и означают Бога. Ибо если бы все было лишь Единым, то само Единое не было бы открыто Ему самому; через Откровение же познается вечное добро и образуется Царство Радости; но если бы не было страха, то не открылось бы и самой Радости, и была бы только одна единственная воля, которая имела бы всегда только одно и то же. Но поскольку Единое вводит себя в противоречие, и затем в спор, то желание радости становится вожделением и игрой любви к самому себе; и в этом вожделении, говоря нашим человеческим языком, Единое поступает и действует.

23. Праисточник (Urstand) вечного духовного и природного огня пребывает под вечной конъюнкцией или объединением, не по отдельности, а одновременно и вместе: (1) как *божественный огонь*, который есть горение Любви; и (2) как *природный огонь*, который есть боль и изнуряющая Мука. Поймите это так, как есть.

24. (1) Одна часть, т.е. *Воля* Отца, или Бездны, вводит себя в величайшую остроту терпкости, где она есть холодный огонь, холодная болезненная мука, и заостряется посредством терпкого колючего страха; и в этом страхе она начинает хотеть свободы, т.е. свободного желания, или кротости; (2) и вторая часть есть свободное *Желание* [Отца],[1] которое хочет открыться; это Желание (Lust) тянется к Воле Отца, Который породил его вне природы и использует для своей Игры; этой Игры здесь опять хочет Воля, и Воля вновь охватывает здесь саму себя, дабы выйти из страха опять в Свободу, т.е. в Желание (Lust).

25. Поймите, что такова вновь охваченная воля, которая вожделеет свободного желания Бога. Но теперь она ввела в себя ужасную, терпкую, колючую, боязливую остроту; и свободное желание есть великая кротость относительно яростной природы, как Ничто, но она все же *есть* (da ist); они оба движутся теперь друг против друга и друг в друга. Острая воля теперь сильно проявляет себя как свободное желание, а желание вожделеет сильной воли, и поскольку они направлены друг в друга и друг друга чувствуют, то происходит великий Ужас, подобный блеску молнии; подобный огню, или небесной молнии, зажженной на небосклоне.

[1] *Lust* мы переводим словом «*Желание*» в значении «*Удовольствие*».

26. Так и в этом Ужасе происходит возжигание огня. Ибо терпкая суровая тьма, которая есть холод, ужасается от света и от великой кротости свободного Желания, и становится в себе ужасом смерти, когда яростность и холодное свойство возвращается и намертво запирается в самом себе. Мрачные души пребывают в ужасе, ибо они захватили себя самих как нечто собственное, выступая как великий страх перед светом и как вражда к свету: в этом и заключается истинное происхождение темного мира, т.е. пропасти, в которую изгнаны бесы и которую мы называем *адом*.

Глава IV
О двух принципах, т. е. о Божьих любви и гневе, о тьме и свете, что необходимо рассмотреть читателю

В этом ужасе или возжигании огня разделяются два Царства, которые, тем не менее, составляют только Одно: однако они разделяются в эссенции, муке и воле, становятся также невидимы друг для друга, ни одно не объемлет другое в своем собственном истоке, и все-таки оба истекают из Единого Праистока, также связаны друг с другом, и одно было бы ничто без другого.

Это означает следующее:

2. Когда всходит молния или ужас, то она состоит в точке, из которой мгновенно образуется треугольник 🜂 или крест ✝. И таково правильное толкование характера ☥. Во-первых, он есть острота всех вещей; и Бог открылся в Троице: треугольник указывает на сокрытого Бога, т.е. на Слово или Божественный Ум, который в своем вечном безначальном рождении троичен, и тем не менее един в своем откровении. В мире огня или света эта троичность открывается в рождении; не то, чтобы это было какое-то место, где находилась такая фигура; нет, но таково рождение целиком. Если божественный огонь открывается в чем-то, то он делает в своем зажигании треугольник 🜂, который следует внимательно рассмотреть чадам человеческим, дабы увидеть, каким образом загорается жизнь в этом Треугольнике, который означает Святую Троицу. И поскольку свет жизни был в Слове,

которое было вдохнуто человеку (как говорит Иоанн в I главе своего Евангелия), но в раю отошло к Богу, то оно должно опять возвратиться на крест ✝.

Разъяснение вышеупомянутого характера:

3. Вышеупомянутый крест означает *неоформленное* (*ungeformte*) Слово в Троичности, вне всякой природы, а характер стоит так , и этот характер означает *оформленное* (*geformte*) Слово, т.е. ангельский мир.

4. Но то, что треугольник тремя прямыми концами превратился в такой ✝ крест, на котором смерть была попрана, означает для нас великую любовь Бога, который добровольно предал себя вновь в наше человечество из Треугольника, когда мы отступили от Треугольника к свету жизни.

5. Поэтому великий Угол (Angel) ведет под себя, указывает на великое смирение, а также на то, что мы утратили огненный угол, который идет в Высоту, в которой мы были образом и подобием Божьим. Потому верхний угол в возрождении на ✝ повернул себя вниз, и более не направляет острие вверх, указывая теперь нам на истинное отречение под ✝ , где мы снова возродимся в Духе Христа с помощью великого смирения Божия в свете.

6. И вот воля в огненном ужасе разделяется на два Царства, когда каждое из них обитает в себе самом: ибо ужас во тьме есть гнев Божий; а ужас в повторном постижении свободного желания (freie Lust) становится в свободном желании высокоторжествующим божественным Царством Радости. Ибо так поднимается свободное желание, и вводит в борющуюся игру любви, и таким образом оно становится источающим (quällend) и деятельным.

7. Это нужно понимать не так, будто Бог имеет начало, но таково вечное начало открывшегося Бога, т.е. как божественный ум силой открылся в различии, и вводит себя в Царство, которое есть вечное порождение (Gebärung). Мы говорим здесь только о том, как невидимый невоспринимаемый Бог вводит себя в восприятие ради манифестации самого себя.

8. И вот, под огненным возжиганием нам следует понимать двойственный огонь, двойственный дух и двойственное существо, т.е. огонь любви в свободном желании, которое осуществляется вместе с впечатлением (Impression), или вожделением; в огне разделяются огонь и существо, и все же они пребывают друг в друге, подобно тому, как дух и тело суть одно: каков дух, таково также и существо. И подобно тому, как во впечатлении (Impression) свободного желания есть святое сладкое существо (Wesen) и святой сладкий дух, так и в темном впечатлении (Impression) есть терпкие, суровые, грубые и горькие существо и дух. Каково существо, такова также душа ума и воли в существе.

9. Поскольку Вечное по отношению ко времени духовно, постольку же истинный дух намного тоньше (subtiler), нежели то, что в постижении он превращает в субстанцию (Substanz)[1]. Ибо только из субстанции происходит истинный разумный дух, который до субстанции есть лишь воля и не открыт себе самому. Ибо воля потому и вводит себя в субстанцию и существо, чтобы быть открытой себе самой.

10. Теперь нам надо рассмотреть различенность в огне: когда загорается огонь, тогда блеск огня или ужас *салнитеричны (salnitrisch)*[2], поскольку все силы отрываются друг от друга и раз-

[1] Слово «субстанция» употребляется Бёме в значении «вещество».

[2] Значение бёмевского понятия «***Салнитер***» хорошо разъясняет Хегель в своих лекциях по истории философии: «Бёме представляет себе Бога не как пустое единство, а как саморазделяющееся Единство *абсолютно Противоположного*; но, разумеется, нам не следует ожидать найти у него совершенно определенное различение. – Первое, Единое, *Отец,* обладает вместе с тем характером природного бытия. Так, например, он говорит, что Бог есть простая Сущность, которую он называет *сокровенным*; он поэтому определяет ее как *Temperamentum (умеренность)*, как то самое Единство различного, в котором все *умеряется*. Мы видим также, что он называет великий ***Салиттер*** (который является то *„божественным Салиттером“,* то *„Салиттером природы“*) также и ***Сальнитером***. Когда читаешь, как он говорит, как о чем-то знакомом, об этом „великом Салиттере“, то сразу не понять, что́ это означает, но это на самом деле лишь сапожнический вариант слова ***sal nitri***, *селитры* – ***Salpeter*** (которая на австрийском наречии еще и теперь называется ***Salniter*** – *„сальнитером“*), то есть, следовательно, и под этим словом он все еще разумеет *нейтральное* и поистине всеобщее Существо. Это – *божественное Великолепие*; в Боге существует пышная природа: деревья, растения и т.д. В божественном великолепии мы должны преимущественно рассматривать две вещи: ***Салиттер*** (или ***божественные силы***), он рождает для себя все плоды – и *меркурий,* или *звук.* (См., в частности: *Aurora, 1612.* Гл. IV, § 9-21). Этот великий *Салиттер* есть сокрытая,

деляются; тогда открывается вечная, единая сила Божия и в различенности делится на свойства, на духовные и на вещественные, как это и видно в сем мире, в котором образуются различные соли; вместе с творением эти соли вошли в такие материи, которые в вечности были лишь духовным существом, с началом же времени отвердели и огрубели.

11. Также происходят из этого вечного корня разнообразные духи, добрые и злые, и различные звезды вместе с четырьмя элементами, и вообще все, что живет и движется. Разделение (Teilung) же само по себе нам следует понимать таким образом: когда молния всходит, то из огня исходит деление (Scheidung); огненный ужас поядающ, он нападает на постигнутое существо, как в свободном желании, так в грубом вжатии, и мгновенно его пожирает. Ибо повсюду в огне открывается вечная воля, которая не есть основа и пред которой не может устоять никакое существо, – она все поглощает в свое Ничто.

12. И повсюду здесь праисток вечной смерти или пожирания, и в этом пожирании состоит высшая Тайна (Arkánum) или Сокровенность; ибо истинный, существенный, живой дух и ум происходит из этого пожирания, и создает новое начало: ибо первое начало есть начало от Бога, который направляется из Бездны (Ungrund) к основе (Grund) для Самосозерцания. Но это начало, которое вновь происходит из пожирания, есть духовное начало, и дает три мира: 1) темный огненный мир в жаре и холоде, всю терпкую суровость без существа; 2) второй мир есть духовный светлый или ангельский мир; 3) а третий мир начался вместе со временем. Когда Бог подвиг оба внутренних мира, то Он породил и создал этот внешний видимый мир в форме времени.

13. Итак, деление в огне пожирания нужно понимать так: силы, которые осуществили первое впечатление (Impression), были введены в огне в духовность. Поскольку **I.** Из свободного желания исходит духовное Таинство (Mysterium), т.е. духовное по

неоткровенная сущность *(nicht geoffenbarte Wesen)*; Он, подобно неоплатоновскому Единству, не знает о самом себе и точно так же никем не познается. **Эта первая субстанция содержит в себе *все силы* (или *качества*), как еще не отделенные друг от друга**. Таким образом, этот ***Салиттер*** выступает у Бёме как ***Тело Бога,*** *объемлющее собою* ***все качества***». *– Гегель, Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Том 3. СПб., 1994. С. 302-303.

отношению к Божеству, к вечному уму, и есть ангельская жизнь и свет, как и истинно человеческое, и все то, что Ему подобно; ибо это – силы Божии; поэтому ангелы несут в себе великое имя Божие, как и праведные люди, имеющие божественную силу.

14. II. Из существа свободного желания в огне исходит небесная телесность, т.е. елейная сила, которая есть тело или существо Праистока (Urstandes), в котором горит огонь, и от этого возникает сияние или блеск. **III.** Из Праистока и духовного елея исходит деятельное желание, которое подобно единому Элементу, и есть также божественный Элемент.

15. IV. Из этого Элемента исходит водянистое свойство, которое здесь однако следует понимать исключительно как духовное: ибо это есть та Вода, о которой Христос сказал, что Он желает ею утолить нас: *«И кто будет пить воду, которую Я дам ему, тому она сделается текучим источником вечной жизни»*.[1] Это – вода над твердью, о которой Моисей говорит, что ее Бог отделил от внешней воды под твердью. Это водное и элементное свойство исходит из вещества свободного желания, которое пожирается в огне. Так Слово Ума, которое теперь открылось в огне, изрекает эти силы из себя, как из ныне живущего и деятельного существа; и под ними здесь разумеется ангельский мир.

16. В отделении темного свойства посредством этого исходит глаголющее Слово в делении из огня, т.е. второе начало, или принцип второго свойства. 1) Из терпкого сурового впечатления (Impression) исходит *адская, höllische* (отчего *ад, Hölle,* получил свое имя)[2], жаждущая, яростная мука, совершенно грубая душа, вроде холода или твердого камня, которая ужасна как огненная молния; 2) Из этого огненного духа из тьмы возникает также *елей*, то есть ядовитое свойство, ибо таков Меркурий от жала в боязливой терпкости.

---

[1] Сокращенная цитата из Библии в переводе Лютера. В русском Синодальном переводе (1817–1876) стоит следующее: *«А кто будет пить воду, которую Я дам ему, тот не будет жаждать вовек; но вода, которую Я дам ему, сделается в нем источником воды, текущей в жизнь вечную»*. (Ин IV, 14). Здесь тут же приходит на ум понятие воды Фалеса, которое также не является эмпирической («природной») водой, но существенно всеобщим Первоначалом – идеей Абсолютного в первой форме.

[2] *Hölle (нем.) – смертельный.*

17. 3) Боязнь также делает деятельную душу, подобную этому элементу, но только еще более яростного и пронизывающего свойства, в котором возникает великая власть огня и воля в гневе Божием или ярость Божия. Этой властью восхотел быть Люцифер, и в ней господствовать, и стал поэтому дьяволом, т.е. извергнутым из огня любви в мрачный огонь. 4) Также происходит водное свойство из яростного свойства благодаря пожиранию в огне, т.е. из первого мрачного впечатления (Impression); – но оно есть, скорее, ядовитый исток (Giftquaal), в котором сгорает мрачная жизнь.

18. Но то, что я пишу здесь о елее и воде, надо понимать так: в возжигании огня в ужасе (как в ужасе радости в существе свободного желания, так и в ужасе ярости в Impression мрачного духовного существа), эссенция, которую коагулировало или охватило первое вожделение, пожирается в огненном ужасе, т.е. ее самость как бы умирает, и охватывается в единый дух, который здесь открылся в огне ярости и в световом огне Царства Радости и который теперь ее порождает или выдыхает из себя в виде двух духовных миров.

19. Итак, поймите верно! Из огненного свойства в выдыхании (Aushauchen) из источника жизни (Lebensquaal)[1] теперь исходит по свободному желанию Святое (Heilig) и Царство Радости, а по мраку – Болезненное и Яростное. Яростность и болезненная мука есть корень Царства Радости, а Царство Радости есть корень вражды мрачной ярости: таким образом, хорошо, что имеется Противоречие (Contrarium), посредством которого открывается и познается Добро.

20. И умерщвленная эссенция в огне (который коагулировал и сделал темным первое вожделение в свободном желании), проходит сквозь умирание огня как духовный елей, который есть свойство огня и света. И из умерщвления происходит вода, т.е. умерщвленная бесчувственная эссенция, дом елея, в котором исток огня или дух имеет свою жизненную сферу; этот елей есть пища огненного истока, который он снова притягивает в себя и поглощает, и тем самым гасит исток огня, и вводит его в вели-

[1] *Lebensquaal (нем.) – исток жизни,* но Бёме также подразумевает под этим собственно *муку жизни (Lebensquaal).*

чайшую кротость, в которой возникает жизнь великой любви, т.е. доброго вкушения. Так что огненный источник в елее через умерщвление в водном источнике становится смирением или кротостью.

21. Ибо никакой огненный дух не может быть кроток без умерщвления своего собственного права или собственной эссенции: но вода, которая до этого была существом постигнутым из свободного желания, но умерла в огне, может [яростную] эссенцию огня обратить в кроткое желание.

Глава V
О пяти sensibus или чувствах (Sinnen)
Огонь любви, Венера (♀)

1. Пятый вид или свойство есть *вожделение любви,* т.е. святая жизнь или раскрывшийся *огонь света,* который пробуждается или зачинается в яростном пожирающем огне, становясь из этого яростного огня сияющим, как мы видим во всех внешних огнях, так что свет возникает в огне, но имеет совершенно другой источник, нежели огонь; ибо огонь – болезнен, а свет – кроток, мягок и дает существование.

2. Огонь дает свет и воздух, и из воздуха возникает вода благодаря кротости света; ибо воздух в огне умер из-за огненной молнии: таким образом, это умершее в огне есть кроткое существо, но только как дух. Когда же из огня оно исходит в свет, то оно коагулируется, и есть смерть огня, отчего огонь угасает: поскольку же оно по роду относится к духу, постольку оно есть пища и пробуждение (Erquickung) огня. Как это видно перед глазами, что всякий горящий огонь дает из себя воздух, а из воздуха возникает вода; и воздух вместе с водным духом снова втягивает в себя огонь для своей жизни и блеска. Если же огонь не достигает этого, он угасает, т.е. удушается; ибо воздух есть жизнь огня, и однако огонь его порождает.

3. Подобным образом мы должны понять и о божественном Существе, как вечный ум Бездны вводит себя в основу и существо, т.е. в вечное порождение и поядание, в которых состоит от-

кровение Бездны и вечная игра любви, так что Бездна борется и играет со своей охваченной основой, стало быть, с самой собой. Она порождает себя в нечто, и снова принимает нечто в себя, и порождает из него другое. Она вводится в воздух и вожделение, и к тому же в силу, крепость и свойство, и выводит одну степень из другой и через другое, так что в ней, таким образом, продолжается вечная игра.

4. Подобно тому, как мы наблюдаем в пятом виде природы: когда силы вечного Слова или Ума открываются с помощью вечного духовного огня в вечном свете величия, – так что каждая сила или свойство становится в себе самой откровенной и входит в чувствующее, обоняющее, осязающее, звучащее, видящее существо, которое проходит сквозь огонь, и все становится духовным и живым. И тогда одно свойство входит в другое, ибо все они произошли из одного, т.е. из свободного желания. Поэтому свободное желание пребывает во всем, и все стремится снова войти в это свободное желание, т.е. в Единое; и когда одно вкушает, обоняет, чувствует, слышит и видит другое в эссенции, тогда они объемлют друг друга в святой Конъюнкции (Conjunctio), в которой состоит истинное Божественное Царство Радости; оно подобно растительной жизни этого мира, которую можно рассматривать в семи свойствах; и также свету и силе Солнца.

5. Божественное Царство Радости на Небесах Божьих, т.е. в открытом Боге в Его изреченном и выдохнутом существе (как я хотел бы объяснить для рассудка), состоит в стремлении любви, т.е. в силе, которая открывается посредством огня в свете; ибо огонь дает эссенцию и исток кроткого свободного желания, так что оно становится различенным и движущимся, и возникает Царство Радости.

6. Так мы должны разуметь и о мраке: что́ в свете есть *вожделеющая любовь*, когда все радуется, то́ во мраке есть *вражда*; ибо огонь во мраке холоден и жарок, к тому же горек, терпок и колюч. Свойства все совершенно грубы и противоречивы, – они ищут не Единого, а возрастания своей власти. Ибо чем больше их возвышение и возгорание, тем более их власть, и тем более будет в свете Царствие Радости.

7. Доброе и святое в силе света оказывается робким (ängstlich) и противоречивым (widerwärtig) во мраке. Мрак – это величай-

ший враг света, и тем не менее он есть причина того, что свет становится открытым. Ибо если бы не было черного, то никогда бы не открылось и белое, и если бы не было страдания, то не открылась бы также радость.

8. Так в себе поднимается радость, так что она есть изначально не что иное, как страдание; и страдание поднимается в себе, так что оно есть сила и власть огня и света; отсюда происходит высокомерие и собственная воля, так что мрачная власть огня дает свету эссенцию и подвижный исток, который подвиг царя Люцифера, дабы он возвысился в корне огня, чтобы править над огнем и светом, и потому был исторгнут из света во тьму, и был лишен света.

9. Поэтому поймите нас здесь как следует, – то, что́ есть ад и тёмный мир или гнев Божий, об этом Писание говорит, что это есть *ад,* то есть могила отчаяния добра. Это следует понимать не как некое отдельное место, но это есть первая основа[1] вечной природы, пространство (Locus) между Царством Божьим и Царством сего мира, собственное начало которого пребывает в нем самом и не имеет ни места, ни пространства, и вездесуще; но, господствуя лишь над самим собой, оно дает, однако, эссенцию света и внешнего мира, то есть оно есть причина муки, или огня, и есть целое существо всех существ Божьих.

10. Во мраке оно есть гневный ревностный Бог, а в духовном огне (Geistfeuer) и в свете – милосердный, любящий Бог; и в силе света оно прежде всех других свойств называется «Богом», но есть только *открытый* Бог, который открывается посредством вечной природы во введенных свойствах. И поскольку я говорю о том, что́ такое Бог в глубине, то я должен сказать: вне всякой природы и свойств Он есть Ум и Праисток всех существ; существа – суть Его откровение, и мы можем писать только об этом, а не о неоткрывшемся «Боге», Который без своего Откровения не был бы известен и самому себе.

Первостояние жизни, Юпитер (♃)

11. Шестой вид природы и всех существ также происходит из всех остальных и открывается в огне посредством света в вожделении любви; этот вид есть ум, звучание, речь природы и всего,

[1] Т.е. *первая ступень* (Grund).

что звучит, и в живом и в неживом; его истинный праисток[1] состоит из терпкого вожделения или Impression первого, второго и третьего видов, отчего происходит движение и твердость. В огне поглощается существо коагулирования, а из поглощения исходит такой дух, оба – по свойству света в любви, и во мраке – по свойству враждебной муки и страха; именно так это следует понимать.

12. Каждый дух желает существо по своему подобию. И из огня происходит не более как Единый Дух (т.е. духовный ум, откровение ума Бездны или Бога); этот дух вновь постигает себя в любовном вожделении и формирует себя по свойствам сил: и этот самый *переход-друг-в-друга (Ineinandereingehen),*[2] *перетекание-друг-в-друга (Ineinanderinqualieren)*[3] есть прелестный вкус Любви.

13. Охваченное же в желании любви (когда это желание снова коагулирует силы и вводит их в формы, т.е. в субстанциальный дух, когда силы открыто двигаются и действуют) есть природный и тварный ум, который пребывал в Слове, как говорит Иоанн (I, 4): «*В нем была жизнь, и жизнь была свет человеков*».

14. Это Звучание (Schall), слышание, видение, чувствование, осязание и обоняние есть истинная осмысленная жизнь: ибо поскольку одна сила переходит в другую, постольку она воспринимает другую в Звучании; если они пробиваются друг в друга, то одна пробуждает другую и одна познает другую. В этом познании состоит истинный Ум, который лишен числа, меры и основания, по роду вечной Мудрости, т.е. Единого, которое есть Всё.

15. Поэтому одна единая воля может черпать в этом источнике (Quellbrunn), поскольку она имеет в себе божественный свет, и созерцать бесконечность; из этого созерцания и писало это перо.

---

[1] Или *Пра-бытие (Urstand).* – Слово *Urstand* – чисто бёмевского происхождения, в современном немецком языке почти не употребляется, означает буквально *Первостояние* (производное от которого также *Пра-созерцание)*; необычность новых понятий бёмевской теософии вкупе с предполагаемым восприятием русскоязычных читателей порождает почти непреодолимые трудности *однозначного* перевода основных понятий Якоба Бёме.

[2] *In-ein-ander-ein-gehen.*

[3] *In-ein-ander-in-qualieren.*

16. К *гласной жизни*[1], или *звучанию сил (Schalle der Kräfte),* принадлежит твердое и мягкое, толстое и тонкое, а также движение; ибо без движения все тихо, и не может произойти никакого звучания (Lauten) без эссенции огня. Ибо огонь впервые создает звук (Klang) в твердом и мягком.

17. И также не было бы никакого звука без постижения, поэтому все виды принадлежат к Звучанию (Schalle): 1) вожделение делает твердым, 2) жало движет, 3) страх постигает в эссенции в различии, 4) огонь превращает грубость первого постигнутого существа в своем поглощении в дух или звук (Klang), который 5) вновь постигает вожделение любви в его мягкости и кротости и формирует в звук (Hall) по силам, 6) а постигнутое и сформированное есть *звучание жизни (Lebensschall),* или ум всякой различенности.

18. Таково открывшееся Слово, которое в себе есть лишь единая Сила, внутри которой находятся все силы. Оно открывается, таким образом, через вечную и также временную природу, и вводит себя в формы изречения (Aussprechen). Ибо оформленное Слово имеет в себе власть, в свою очередь, порождать подобие, т.е. такое существо, как порождение духа.

19. В свете Божьем, который означает Небесное Царство, звучание (Schall) всего кротко, мило и тонко (subtil), по отношению к нашей грубости в наших звучании и речи, а также в звуках (Klange) и пении (Singe), равно как и тишина (Stille), когда душа в себе играет только как в Царстве Радости, и внутренним способом услышала такой приятный сладкий тон, который внешне не слышала или не понимала; ибо в эссенции света все субтильно, вроде мыслей, играющих друг в друге, тогда как поистине используется и слушается ангелами в Царстве Великолепия один понятный различенный тон и одна речь, – но по свойству их ангельского мира.

20. Ибо когда Звучание раздается грубо и твердо, тогда оно могущественно во мрачном Impression, и тогда огонь силен и пылающ. Подобно тому, как мы, люди, после падения Адама возбудили в нашей жизненной эссенции огонь темного мира и таким

[1] *Zu dem* ***lautbaren*** *Leben…* – означает у Бёме: *К* ***открытой, свободной*** *жизни...*

образом возжгли его, отчего наше жизненное звучание столь грубое и скотское, почти подобное [звучанию] пропасти, – таким образом нам понятнее отзвук (Halle) мрака, нежели рождение Слова в Его откровении в свете, в святой силе, а также во мраке; но все совершенно грубо, неровно и жестко. Что́ в свете звучит и есть приятный тон, то во тьме звучит совершенно грубо, жестко, подобно стуку без настоящего звучания; и так из эссенции терпкого, жесткого, колючего порождения страха, т.е. из первоистока (Urstand) холода или холодного источника огня (Feuersquälle).

Глава VI

О существе телесности, седьмой вид природы Седьмое существо

☾ Луна и ♄ Сатурн, Начало и Конец

1. Мы признаем, что Бог в своем собственном существе есть не существо, а только лишь сила или ум существа, т.е. бездонная (unergründlicher)[1] вечная воля, в которой все пребывает и которая сама есть Всё, и тем не менее является Единым, хотя и стремится открыться и ввести в духовное существо, которое осуществляется посредством огня в желании Любви, в силе Света.

2. Но, тем не менее, истинное божественное Существо (имеется в виду *Существо,* а не *Дух* Божий) есть не что иное, как открытое Пра-Становление (Urstand) или формирование (Formung) сил, которое состоит в вожделении, т.е. стремлении любви, когда одна сила познает другую в обонянии, осязании, ощущении, видении и слышании, отчего возникает великое страстное желание. В этих свойствах постигается открытый Бог, как в огненном пламени вожделения Любви, когда внутренне ощущается приятный вкус, благоухание, охотное слышание, приятное и радостное видение, кроткое благодеяние или чувство. И все это составляет лишь одно духовное Существо, где только силы, которые ввели себя через Impression в свойство, а через огонь – открылись в свете, подобно песне Любви, или рождающей Гармонии,

[1] *Безусловная.*

или Царству Радости. Таково, следовательно, духовное Существо одного только откровенного Бога, как это могущее вездесущее Слово в своем собственном самопорождении открыло из себя, под которым здесь разумеется Игра божественной Мудрости.

3. Если же мы хотим говорить о небесной или божественной существенности, в которой божественные силы снова вводятся в формирование, во внешнюю степень, то мы должны сказать, что силы сформированного и откровенного Слова снова вводят себя в свое любовное желание, согласно свойству всех сил, и в этом желании они могут проводить свою игру любви, как в своем доме; и тогда они имеют нечто такое, посредством чего и в чем они играют с собой в свою борющуюся игру любви; это следует понимать именно так.

4. Подобно тому, как минеральная сила пребывает в земле, и загорается от солнца, отчего она начинает клокотать, вожделеть сил солнца, и притягивает их в себя – но постигает в этом вожделении самого себя, и формирует себя в единое тело (Corpus), т.е. единый корень или нечто подобное, из которого в том же самом голодном вожделении вырастает такое тело или трава, какой была первая сила – таким же образом откровенные силы Божии формируют себя во внешнюю форму, т.е. в существо или телесность, дабы изрекать согласно Духу; и здесь также следует понимать лишь единое духовное Существо, но телесно или существенно по отношению к духу сил, подобно тому, как вода есть более плотная субстанция, нежели воздух; ибо воздух пронизывает воду. То же самое следует разуметь о божественных силах и существе.

5. Силы пребывают открытыми в елейном свойстве, так как елейное свойство пребывает открытым в водяном свойстве: поэтому существо божественных сил пребывает в Духовной Воде, т.е. в святом Элементе, из которого этот мир с четырьмя элементами (как более внешняя степень) был порожден и претворен в субстанциальную форму.

6. Мы понимаем под этим святым Элементом или духовной Водой святой *Рай*, в котором действуют откровенные силы Божьи; этот святой Элемент в начале сего внешнего мира проник и пророс сквозь четыре элемента; и в этой силе также возрастил

такой плод, в котором не открылось никакой яростной суетности; но человек легкомысленно утратил сей святой Элемент, так что росток святого Элемента перестал прорастать сквозь четыре элемента и сквозь землю, поскольку из земли открылось проклятие суеты, которое принялось источаться и прорастать из земли.

7. Таким образом, под седьмым видом вечной природы мы понимаем вечное Небесное Царство, в котором присутствует сила Божия, существо которой тингируется[1] от сияния и силы огня и света: ибо сияние от духовного огня и света есть деятельная жизнь в духовной Воде (Geistwasser), т.е. в святом Элементе; ибо эта Вода, будучи постигнутым существом божественных сил, *деятельна*; однако по отношению к божественным силам она выступает как неразумие (Unverstand), ибо она на одну степень более внешняя, нежели любое существо или тело под духом. Елейное существо есть дух воды, т.е. [оно есть существо] водного духа (Wassergeist); и открытые силы Бога суть дух елея или елейный дух; и вечный ум Слова есть начало открытых сил, каждая степень происходит из другой и всякое существо есть не что иное, как открывшийся Бог.

8. Если мы рассмотрим, какой же все-таки была жизнь, деятельность и правление до времени сего внешнего мира и на его месте, и что́ есть вечность, то мы обнаружим, что это была и есть в вечности такая жизнь, деятельность и правление, как мы сообщили об этом выше.

9. Этот внешний мир четырех элементов и звезд есть фигура внутренних сил Духовного Мира, и сей внешний мир был изречен или выдохнут посредством движения Божия (когда Бог подвиг внутренний Духовный Мир), и охвачен божественным Хотением (Begierde) внутренних сил, и введен в сотворенное [двойственное] бытие – (1) из внутреннего духовного темного мира, и также (2) из святого мира света.

10. Этот внешний мир есть как бы дым или чад от духовного Огня и от духовной Воды, выдохнутых из святого мира, а потом и из темного мира; ***поэтому он зол и добр,*** находится в любви

[1] *Тингировать,* согласно словоупотреблению Бёме, означает привести вещь в ее высочайшую степень и *благородство* с помощью открывшейся в ней природы.

и гневе, и есть лишь как дым или туман по отношению и перед духовным миром, и ввел себя со своими свойствами снова в формы сил единой Родительницы, как это видно на звездах, элементах и творениях, а также на растущих деревьях и травах. Своим рождением он образует в себе второй Принцип или Начало, ибо временная Родительница есть модель вечной Родительницы, и время находится в вечности; и нет ничего другого, кроме того, что вечность со своим чудесным рождением созерцает в своих силах и способностях, стало быть, в некоторой форме или времени.

11. И подобно тому, как мы теперь познаём, что в духовном святом мире есть существо, т.е. постижимое свойство, пребывающее в духовной сере, меркурии и соли, в елейной и водянистой основе, в которой играют и действуют божественные силы, – точно так же и в темном мире есть подобное свойство, но только все там бессмысленно и противоречиво, враждебно, завистливо, горько и колюче. Он тоже имеет существо своего вожделения, но совсем грубого водного рода, острое и суровое, подобное свойству грубого, твердого камня или дикой земли, – холодного и жаркого, мрачного, огненного свойства, постоянной противоположности (Contrarium) Любви, благодаря которой познается, что́ такое любовь и страдание.

12. Поскольку вечное Царство Радости познает в себе самого себя, то острота́ муки должна быть причиной Царства Радости, а тьма – причиной откровения света, дабы свет открылся, чего не могло бы произойти в [неразличенном в себе] Едином.

13. Но чтобы объяснить читателю коротко и ясно семь свойств вечной природы, составляющие три принципа или мира, я из любви к простоте еще раз вкратце изложу эти виды, как азбуку, для размышления.

I

Первый вид: Терпкое, Вожделение

14. Смотри, вожделение вечного Слова, которое есть Бог, есть начало вечной природы, и есть постижение вечного Ничто в Нечто; оно есть причина всех существ, также холода и жары, воды и воздуха и формирования сил, – причина вкуса, матери всех солей.

II
Второй вид: Горькое, Жало

15. Подвижность вожделения, т.е. притяжение, есть второй вид природы, причина всякой жизни и движения; а также чувств и различенности.

III
Третий вид: Страх, Чувственность

16. Страх, т.е. чувствительность, есть причина души, в которой движутся чувства.

IV
Четвертый вид: Огонь, Дух, Разум, Вожделение

17. Огонь есть причина истинной духовной жизни, в которой святые силы свободного желания освобождаются от терпкой грубости; ибо огонь поглощает в своей эссенции темную [«вжимающую»] субстанцию Impression[1], и выводит ее из себя, из света в духовные силы.

V
Пятый вид: Свет, Любовь

18. Святое духовное желание любви – это когда святая воля Божия обострилась в суровом Impression, и открыла себя посредством огня силой Всемогущества, которая далее ведет себя через огонь в свет и, таким образом, в этих силах вводит себя в жизнь и движение, в *желание*; в этом состоит и открывается святое Рождение и Царство Радости великой Любви Божьей.

VI
Шестой вид: Звучание, Звук, Слово (Schall, Hall, Wort)

19. Звучание (Schall) божественного Слова исходит из божественных сил, которые формируются в желании любви, и ведет к ясному Слову всех сил, в которых пребывает откровение божественного Царства Радости, в свободном Желании (Lust) Мудрости Божией.

---

[1] Буквально: *Существо «вжимания» (Impression).* – Здесь бёмевское слово *Impression* в родительном падеже следует переводить скорее в значении «*вжимания*», или «*вжатия*» *(Im-pression),* т.е. собственно «*в-печатления*».

VII

Седьмой вид: Существо, Оболочка (Gehaeuse)[1]

20. Таково оформленное существо сил, т.е. откровение сил: что в духе составляют первые шесть видов, то седьмой вид составляет во всеобъемлющем существе, как в доме (Gehäuse) всех остальных, или как в теле духа, в котором дух действует и играет с самим собой; также оно есть пища огня, от которого огонь получает эссенцию для своей прожорливости, в которой она сгорает; и седьмой вид есть Царство Великолепия Божия; семь свойств и обозначаются таким образом:

21. Семь духов Божиих, или сил природы, как они производятся и открываются в любви и гневе, в небесном и адском, а также в царстве мира:

Откровение семи духов Божьих или сил Природы[2]

Гнев	Адское	Мир
1. Терпкое, вожделение. 2. Тяга, или жало восприимчивости. 3. Страх или душа.	1. Твердое, холодное, алчность. 2. Жало, зависть. 3. Враждебность.	1. Холодное, твердое, кость (Bein)[2], соль. 2. Яд, жизнь, рост, чувства. 3. Сера, чувствительность, боль (Pein).
4. Огонь или дух.	4. Лицемерие, гнев. Огонь Любви.	4. Дух, разум, вожделение
Любовь	**Небесное**	**Земное Царство**
5. Свет или вожделение Любви. 6. Звучание (Schall) или Ум. 7. Тело или существо [субстанция].	5. Кротость. 6. Божественная Радость. 7. Небо.	5. Игра Венеры, Свет жизни. 6. Речь, крик, различение. 7. Тело, древесина, камень, земля, металл, трава.

22. Благосклонный читатель, пойми смысл всего вышеизложенного верно и как сему подобает! Понимать же это следует не так, будто семь свойств были разделены, и одно было возле дру-

[1] ***Gehäuse*** – производное от слова *Haus (дом).*

[2] Форму приведенной таблицы изложение получило через последователя Якоба Бёме *Абрахама фон Зоммерфельда.*

гого, или явственнее, чем другое; но все семь составляют лишь Одно, и нет среди них «первого», «второго» или «последнего»; «последнее» здесь снова оказывается «первым», ибо когда «первое» вводит себя в духовное существо, то «последнее» – в телесное существо; и «последнее» есть *тело* «первого». Только мы вынуждены об этом говорить частями (in Stückwerk)[1], дабы можно было это описать и объяснить для размышления читателю; все вместе они суть только единое откровение Божие, в Его любви и гневе, в вечности и во времени.

23. Необходимо, однако, хорошенько заметить, что каждое свойство также существенно: в Небесном Царстве эти существа-друг-за-другом составляют лишь одно *Единое Существо – Таинство (Mysterium)*, из которого произрастают небесные растения по силе каждого свойства. Подобно тому, как *земля* есть Mysterium всех деревьев и трав, растений и червяков, *четыре элемента* – Mysterium всего Животного, а звезды – Mysterium всякой Действительности в Животном и Растительном [мире].

24. Каждое свойство существенно для себя самого, и в своем существе имеет также остальные существа шести видов, и делает существо остальных видов эссенциальным[2] в их собственном существе, как мы это наблюдаем в земле и камнях, особенно в металлах, когда зачастую в единой плотности все семь металлов пребывают внутренне друг в друге, и только Одно свойство является Высшим, коагулирующим и пленяющим в себе все остальные, и одно всегда открыто более, чем другие, поскольку каждое свойство сильно в одной вещи: так и надо понимать в растениях; когда часто в одной траве или дереве содержится терпкое, кислое, горькое, страх или сернистое свойство; а также огненное, сладкое, вялое или водянистое.

Глава VII
О святой Троице и божественном Существе

1. Вечная, а также *временная природа* понимается преимущественно *темным* и *огненным миром*, т.е. в первых четырех видах:

[1] Т.е. *по-степенно.*
[2] Т.е. *существенным.*

1) в терпком вожделении, 2) в жале горечи, 3) в страхе или чувствительности, 4) в огне, когда в возгорании в ужасе происходит разделение: но силы, как во внутреннем, так и во внешнем мире, понимаются все в свете или огне любви, т.е. в вожделении любви.

2. Ибо их первое основание есть *вечное Слово*, т.е. Единое, когда все пребывает внутри; второе основание есть *свободное желание Слова*, т.е. *Мудрость*, когда все цвета и свойства единой силы открыты в воле Божества; третье основание есть *вожделение любви*, когда свободное желание со своими цветами и качествами сил обострилось благодаря природе, и ввело через возжигание огня в духовное правление, которое осуществляется в свете силами в вечном Царстве Радости.

3. Четвертое основание есть *елейный дух,* в котором свободное желание охватывает себя в огненном вожделении любви в кротости, т.е. в его собственном виде, и вместе с тем постигает сияние и эссенцию огня и света, и вводит в первое существо; и эта сила огня и света в кротости свободного желания в елейном свойстве есть истинная святая тинктура.[1]

4. Пятое основание есть *водянистый дух,* возникающий из умерщвления в огне, когда первое духовное существо было поглощено огнем в терпком, суровом, темном вожделении. Отсюда из поглощения огня возникает духовное существо, т.е. *елейная основа,* и *водянистое существо* из смертности, от которого дух огня берет свою ярость, ибо он не может в елейной основе возгореться в своих яростных свойствах, ибо огонь должен гореть через смерть и быть только в свете, иначе воспламенилась бы елейная основа. Итак, огонь в своем поядании производит воду, т.е. свою смерть, и тем не менее снова должен ее добыть для своей жизни, ибо иначе не может существовать ни огонь, ни свет. Таким образом, налицо имеются порождение, поглощение, принятие и повторное поглощение, но тем не менее также и вечное Даяние; и нет здесь ни начала, ни конца.

5. Итак, мы теперь понимаем, что́ такое Бог и Его Существо. Мы, христиане, утверждаем: Бог троичен, но един в сущности; и то, что́ говорят обыкновенно о Боге тройственном в лицах,

[1] *Tinktur* (нем.) – букв. *раствор*, *настой*, *цвет* (от *tinctura* (лат.) – окрашивание, цвет), т.е. *качество*, сообщаемое душе *Св. Духом*.

плохо понимается не только неразумными прихожанами, но частью даже учеными богословами. Ибо Бог есть Лицо *только во Христе*, а так Он есть *вечно-рождающая Сила* и Царство со всеми существами; Всё берет свое происхождение (Urstand) от Него.

6. Однако когда о Боге утверждается, что Он есть Отец, Сын и Святой Дух, то это говорится верно: только нужно это объяснить, ибо иначе непросвещенная душа этого не поймет. Отец есть прежде всего *Воля Бездны (Ungrund)*, Он есть помимо всякой природы или начал – Воля к Нечто, которая постигает себя в желании своего Самооткровения.

7. И желание (Lust) есть сила, объятая волей или Отцом, а Его Сын, Сердце и местопребывание есть первое вечное начало в воле, и потому называется «Сыном», что Он в воле берет вечное начало вместе с самопостижением воли.

8. Итак, воля изрекает из себя через постижение, т.е. выдыхание или откровение; и то же самое выхождение из воли в изречение или дыхание есть дух Божества, или третье Лицо, как об этом сообщали древние.

9. А выдохнутое есть *Мудрость*, т.е. сила цветов и добродетелей воли, которые она вечно охватывает в центре жизни или сердце для своего обитания, и вечно вновь изрекает из постижения, т.е. из своей вечной формы, и тем не менее также вечно вновь охватывает в центре своего сердца.

10. Таково от вечности до вечности постижение воли, т.е. Отца, который постигает от вечности до вечности свое глаголющее Слово и изрекает его от вечности до вечности. Речение (Sprechen) есть уста откровения воли, исхождение речения или порождения есть дух оформленного Слова, а Изреченное (Ausgesprochene) есть сила, цвета и добродетель Божества, т.е. Мудрость.

11. Здесь нет никакого основания утверждать, что Бог – это «три Лица»; но Он *троичен* в Своем вечном Порождении. Он порождает себя в Тройственности и все же в этом вечном порождении Его надо понимать только как *единое* Существо и Порождение, – не как «Отца», «Сына» и не как «Духа», но как *единую, вечную Жизнь или Добро*.

12. Троица по-настоящему понимается впервые в своем вечном Откровении, когда Он открывается сквозь вечную Природу через огонь в свете.

13. Тогда понятны и три свойства в едином Существе, т.е. Отца – с миром огня [гнева]; Сына – с вожделением любви в свете, т.е. с миром света (или с великой кротостью в огне); и Святого Духа – с деятельной жизнью в тинктуре, в елейной и водянистой жизни и правлении, которое открывается в огне и свете (т.е. в великом огненном пламени света и любви) по свойству свободного желания, т.е. по божественному свойству. И затем – в яростном болезненном свойстве муки (Quaaleigenschaft), согласно темному миру огня. И все же Бог есть лишь Единое: в свете Он есть огненное пламя Любви, а в возжигающем огне в природе – Он есть поглощающий Огонь, по которому Бог и зовется «О*гнем поядающим*»; а в темной яростной муке Он есть главный Ревнитель, в свойстве которого состоят духи темного мира.

14. Отец называется *Святым Духом* только в Сыне (т.е. в силе света в божественном Царстве Радости, т.е. в великой Кротости и Любви), ибо есть Его настоящее Откровение, в котором Он называется «Богом». В огне Он зовется *гневным Богом*, в свете или в огне любви Он зовется *святым Богом*; в темной же природе Он не зовется Богом.

15. Нужно соблюдать различие, ибо каждый мир имеет свой принцип, а также правление. И хотя все произошло из единого Праистока, однако все разделяется в двояком источнике, или муке, как мы это наблюдаем на примере огня и света, когда огонь мучителен и поядающ, а свет кроток и дарующ, хотя один без другого оказался бы все же ничем.

16. Огонь берет свое происхождение в природе; а свет – из свободного желания, т.е. из сил Божества. Воля Божья вводит себя в огонь только для того, чтобы открыть свет и силы, и вводит их в существо.

17. Поскольку я писал о видах природы (понимать следует *вечную* Природу), постольку здесь не следует понимать, будто Божество состоит в цели и мере: Его Мудрость и Сила в божественном Свойстве пребывает без цели и меры, неисчислимо

и невыразимо. Я пишу лишь о тех свойствах, которые Бог открыл во внутреннем и во внешнем мире, о которых по преимуществу можно сказать как о видах Его Откровения.

18. Эти семь свойств обнаруживаются во всех вещах, и нет такого ума, который бы это отрицал. Эти семь свойств во внутреннем мире дают святой Элемент, т.е. *святую природную жизнь и деятельность.* Но этот единый Элемент в этом внешнем мире разделяется на четыре открытых свойства, т.е. на *четыре элемента;* однако [в их основании] имеется все же только один [всеобщий Элемент], который делит себя на *четыре источника (Quellbrunnen)*, т.е. на *огонь, воздух, воду* и *землю.*

19. Из огня происходит воздух, из воздуха – вода, из воды – земля, или земное существо; и тем не менее они суть лишь одно откровение внутренней единой Стихии, и пред внутренней они суть как бы тлеющий дым или чад. И точно так же все созвездия суть не что иное, как выдохнутые силы из внутреннего огненного темного и светлого мира, из великой Души Божественного Откровения, и есть лишь оформленная модель, в которой великая Душа созерцает во времени Божественное Откровение, и играет Сама с Собой.

Фридрих Вильхельм Йозеф Шеллинг

Философия и религия
1804
в кратком изложении Куно Фишера,
1872

Содержание:

I. ВОПРОС О РЕЛИГИИ 450

II. РЕШЕНИЕ ВОПРОСА 454
1. Бог и мир в Боге 454
2. Отпадение и мир вне Бога 457
3. Возвращение к Богу 461
4. Царство духов и бессмертие души 463

III. МИСТЕРИЯ ФИЛОСОФИИ И РЕЛИГИИ 465

IV. ПЕРЕХОД К ТЕОСОФИИ 466

1
Вопрос о религии

Мы знаем проблему, до которой дошла *философия Тождества.* Ею установлено единство Абсолютного и Вселенной, понятие **Ἓν καί παν**,[1] но не в том смысле, при котором различие между Богом и миром уничтожается, и утверждается полное не заключающее в себе никаких противоположностей равенство; на самом деле между Богом и миром существует не только различие, но и противоположность, разделение, противоречие, которое не просто допускается понятием Бога, а даже требуется Им

[1] *Всеединое (греч). – Здесь и в дальнейшем примечания ред. наст. издания.*

для его значения; без этой противоположности Абсолютное, согласно духу нового учения о Тождестве, не было бы тем, что оно есть; следовательно, эта противоположность существует не на счет Абсолютного единства, а благодаря ему. Вопрос, поднятый нами здесь, имеет огромное значение; если мы полагаем Абсолютное равным миру и считаем единство Абсолютного и мира неразделенным и нераздельным, то тогда надобно признать, что между Богом и человеком также нет никакого раскола, что в человеке нет чувства такого обособления, нет потребности примирения и восстановления единства с Богом, тогда в мире нет и не может быть зла, от которого необходимо было бы освободиться. Без человеческой потребности искупления, т.е. без нарушения единства между божественной и человеческой жизнью нет религии, без возможности зла нет человеческой свободы. Мы займемся сперва вопросом о *религии*.

Существует пантеистическое учение, вполне отождествляющее Бога и вселенную, как простую природу, и потому, как бы религиозным ни было настроение философов, это учение не может обосновать из средств своего познания факт религии в мире. Таким было учение Спинозы и Бруно; учение Шеллинга о Тождестве имеет на первый взгляд такой же характер, так как система его подчеркивает свое тесное родство со Спинозой и Джордано Бруно, она имеет открыто и с энтузиазмом высказанный пантеистический характер, она выдвигает этот характер на первый план и освещает его до такой степени, что он бросается в глаза и сторонникам ее, и противникам, как ее господствующая черта. Поэтому пантеистическое *учение Шеллинга о Тождестве* могло вызывать склонность понимать его в чисто натуралистическом виде и противополагать его религиозному миросозерцанию.

Мы говорим теперь не о противниках, а о сторонниках, понимающих философскую систему Шеллинга в натуралистически-пантеистическом смысле и утверждающих, что эта система несогласима с религией. Здесь существует две возможности: одни признают эту философию без ограничений и отрицают религию вообще, а другие признают эту философию с ограничениями и отрицают (не религию, а) философское учение о религии. К первому разряду относятся сторонники тех пантеистических представлений, которые сам Шеллинг за немного лет до описываемого времени высказывал в своем «*Эпикурейском исповедании*

веры» (1800),[1] и которые *Фр. Шлегель* назвал «энтузиазмом безрелигиозности». Сторонники второй точки зрения считают религию находящейся за пределами всякой философии и противополагают религию философии, как необходимое дополнение, состоящее не в знании, а в вере, в предчувствии блаженства, в особой интуиции, которая недоступна философии и противоположна ей. Философия с этой точки зрения не способна понять религию, она должна лишь признавать ее и таким образом выходить за свои границы. Эти взгляды были высказаны *Эшенмайером,* одним из первых и самых значительных сторонников Шеллинга, непосредственно после «*Бруно*»-*Шеллинга* в сочинении *Die Philosophie in ihrem Uebergange zur Nichtphilosophie (Философия в ее переходе к не-философии, 1803).*

Из *«Лекций о методе университетского образования» (1803)* и из диалога *«Бруно» (1802)*[2] мы знаем уже, что Шеллинг не был склонен отказаться от проблемы религии и как бы выпустить ее из сферы философии; скорее он усматривал в религиозной проблеме именно центр тяжести философских проблем, настоящую мистерию философии. «Эпикурейское исповедание веры» уже не было больше его исповеданием. Построив систему трансцендентального идеализма, он уже несколько раз пытался обосновать из глубины учения о Тождестве философское учение о религии. Теперь под влиянием «замечательного сочинения» Эшенмайера он прямо подходит к этому вопросу и вместо того, чтобы писать вслед за Бруно новый диалог, он сочиняет трактат *Philosophie und Religion (Философия и религия, 1804),* материалом для которого служит содержание второго намеченного им диалога. Ввиду этой непосредственной связи с «Бруно» по времени и по содержанию я причисляю это сочинение еще к эпохе развития философии Тождества и считаю его конечным пунктом этой философии.

Точка зрения Шеллинга в вопросе о религии определяется его отношением к Эшенмайеру и к тем сторонникам философии

---

[1] *Friedrich W. J. Schelling*: Epikurisch Glaubensbekenntnis Heinz Widerporstens, 1800. – Эту весьма фривольную по форме поэму – *«Вероисповедание Хайнца Видерпорстенса»* – Шеллинг составил как некоторый результат популярного тогда фихтевско–гётевско–спинозистского мировоззрения. – *Примечание ред. наст. издания.*

[2] *Шеллинг, Ф.В.Й.* Бруно, или о божественном и природном Начале вещей, 1802.

Тождества, которые понимают ее в духе натурализма. Во взглядах Эшенмайера он видит борьбу с собой благородного остроумного мыслителя, находя лишь, что он не овладел умозрительным познанием религии и ее объектов ни в общем, ни в частностях. Наоборот, ко вторым он относится с величайшим пренебрежением, он считает их «*непрошенными последователями, которые носят тирс без энтузиазма*», не способны понимать настоящие мистерии науки, занимаются лишь внешней ее стороной и расширяют ее до карикатурных размеров.

«Внешнюю сторону мы предоставляем им и впредь; что же касается внутренней, не тронь ее, обожжешься» (S. 15).[1]

Философия и религия имеют общее святилище, в котором они вполне согласуются друг с другом. Это святилище есть учение о глубочайших и сокровеннейших вещах, учение о Боге и вечном рождении вещей, учение об отношении вещей к Богу, основанная на нем этика, «напутствие к блаженной жизни», что касается происхождения, конечной цели человечества и бессмертия души. Эти же вопросы составляли содержание древнейших мистерий, в которых философия и религия образовали нераздельное единство, так как философия была религиозна, а религия обладала глубокомысленным умозрительным характером. Эта связь между философией и религией нарушилась, философия сделалась школьным предметом, а религия превратилась в экзотерическую народную веру, и «*единственно великие проблемы, ради которых только и стоит философствовать и возвышаться над обыденным знанием*», были утрачены. Теперь возникает задача вернуть эти проблемы в область философии и восстановить ее единство с религией путем исследования этих объектов. В центре этих проблем стоит вопрос о происхождении конечного из Абсолютного, о «вечном рождении вещей». Эта проблема, выдвинувшаяся уже в сочинении *Darstellung meines Systems der Philosophie («Изложение моей системы философии», 1801)*, но еще не решенная в нем, появля-

[1] *Philosophie und Religion.* Tübingen, 1804 // Schelling, F.W.J. Sämmtliche Werke. Stuttgart und Augsburg, 1856–1861. Erste Abtheilung. Bd. I, S. 11-70. Здесь и в дальнейшем указаны страницы, которые Куно Фишер цитирует по Собранию сочинений Шеллинга 1856–1861 гг.

лась затем в Бруно в качестве великой философской мистерии, она составляет основную тему рассматриваемого нами сочинения и овладевает теперь ходом развития идей Шеллинга.

«Я попытаюсь, – говорит он, бросая взгляд назад на Бруно, – **совершенно снять покров с этого вопроса»** (S. 29).

II
Решение вопроса

1. Бог и мир в Боге

Эта проблема может быть решена только с помощью действительного богопознания. Если религия противополагается философии, то при этом философии отказывают в богопознании, утверждая, что сущность Бога недоступна умозрительному мышлению, что Абсолютное, рассматриваемое в философии, не есть Бог религии; иными словами, идея Абсолютного не есть само Абсолютное. В самом деле, идея Абсолютного, говорят при этом, производится мышлением, следовательно, она есть продукт, она существует как «единство идеального и реального, субъективного и объективного», она складывается из этих двух факторов, следовательно, представляет собой нечто сложное, не простое и не безусловное, а потому нечто далекое от того, чтобы служить действительным выражением божественной сущности. Иначе выражаясь, познание Абсолютного есть и остается опосредствованным, а потому оно по своей природе не может стоять наравне с сущностью Бога. Если допустить реальность Абсолютного *«вне и независимо от всякой идеальности»,* т.е. от всякого познания, то непосредственное знание его оказывается невозможным: при этих условиях существует лишь опосредствованное знание Абсолютного, следовательно, идея Абсолютного с этой точки зрения чисто субъективна, она не представляет собой самого Абсолютного, а потому Абсолютное, мыслимое философом, не есть Бог в смысле религии. Итак, при сделанном только что допущении возражения, приведенные нами выше, вполне правильны; они относятся к догматическим системам, вроде систем Канта и Фихте, но не затрагивают учения Шеллинга и в отношении к его системе представляют собой недоразумение.

Вопрос о единстве философии и религии восстал перед нами в самой простой своей форме: решение этой проблемы зависит от того, существует или не существует непосредственное знание Абсолютного. Объект опосредствованного знания не есть Абсолютное, отсюда возникает альтернатива: или познание Бога имеет непосредственный характер, или вообще нет никакого знания о Боге. Уже раньше Шеллинг утверждал, что «*абсолютное знание есть в то же время знание Абсолютного*».

Если нет вообще никакого знания в Абсолютном, то оно тогда никоим образом не познаваемо, оно тогда никак не открывается ни в философии, ни в религии, и, следовательно, противоположность между философией и религией исчезает, потому что сами философия и религия падают именно в том случае, если вступают в противоположность, и сохраняются именно в том случае, если составляют единство.

Допущение «реальности Абсолютного вне и независимо от всякой идеальности» коренится, очевидно, в дуалистическом учении об отношении между идеальным и реальным, между субъективным и объективным. Все значение философии Тождества состоит именно в том, что она искореняет этот дуализм, а потому все вышеприведенные возражения вовсе не задевают философии Тождества. Поэтому признавать философию Тождества и в то же время утверждать на вышеприведенных основаниях противоположность между философией и религией, «*невозможность философии веры*» это значит иметь ложное, смутное представление о философии Тождества. Принцип философии Тождества есть абсолютное Единство (Индифференция) идеального и реального, этот принцип дает основание философии тождества, а не следует из нее.

Единственно возможное решение проблемы состоит в допущении непосредственного познания Абсолютного. Непосредственно можно познавать только свою собственную сущность, а не чуждый объект. Следовательно, Абсолютное может быть объектом знания только в том случае, если Оно *само себя* познает или созерцает; поэтому самопознавание или самосозерцание есть единственно соответствующая Его сущности и абсолютно необходимая для Него форма. Из понятия абсолютного единства идеального и реального в форме самопознания следует все дальнейшее.

Если идеальное как таковое в то же время должно быть реальным, то реальное есть не что иное, как «*само идеальное, однако в иной форме*». Образ или форма идеального есть идея, Абсолютное есть Самоформирование, оно образует идеи, в этих идеях оно формирует *себя*, или делается предметным; поэтому идеи суть действительные *противообразы*, в которых Абсолютное становится само для себя присутствующим, созерцаемым, объективным. Самоформирование Абсолютного есть его Самопредставление, процесс Его Самообъективирования или Самосозерцания. Именно в этом состоит то, что называется единством идеального и реального, субъективного и объективного: таким образом, это единство есть вовсе не сложение идеального и реального, а «*абсолютная чистая идеальность в ее вечном превращении в реальность*».

Представим себе точно эту реальность, этот действительный противообраз Абсолютного, в котором оно созерцает и объективирует себя; поймем это определение во всем его значении. Этот противообраз не обладал бы теми свойствами, какие мы ему приписываем здесь, если бы он не был Абсолютным: это «*другое Абсолютное*». Если бы оно было лишь тенью Абсолютного, лишенной сущности и силы копией, то оно было бы не Абсолютным, оно было бы тогда только образом, а не божественным противообразом, оно было бы только идеальным, не заключая в себе в то же время реальности, а если так, то и само Абсолютное не было бы единством идеального и реального и вообще не существовало бы. Следовательно, идея, как божественный противообраз, со своей стороны также должна обладать силой превращать идеальность в реальность, т.е. производить идеи, которые в свою очередь сами обладают производительной силой, и, следовательно, она развивается в целый *мир идей*: это мир в Боге, «весь абсолютный мир со всеми ступенями существ», Вселенная в совершенном Единстве.

«До сих пор нет еще ничего, что бы не было абсолютным, идеальным, что бы не было во всех отношениях душой, чистой natura naturans» (S. 30).

В этом божественном мире нет ничего действительно обособленного. Мир идей есть раскрытие Бога, самообъективация Его, безвременный процесс Его откровения, Его возникновение в вечном смысле, которое Шеллинг чрезвычайно метко назвал

«*истинной трансцендентальной теогонией*». В самом деле, божественное самопознание есть условие всякого знания. Но как возникает из божественной природы конечная, из интеллектуального мира – телесный мир, из вечного единства вещей – действительно обособленные вещи? В этом вопросе заключается великая тайна.

2. Отпадение и мир вне Бога

Конечный и материальный мир, протяженный в пространстве и времени, очевидно, не обладает совершенством и не абсолютен, скорее, он составляет противоположность Абсолютного. Но как же относится к Абсолютному этот противоположный и противоречащий ему мир? Речь идет *о происхождении материи,* о котором Шеллинг говорит, что это:

> **«Одна из величайших тайн философии»** (S. 32).

Материя или зависит от Бога, или не зависит от него: вот альтернатива, не побежденная ни одной догматической системой философии. Если мы скажем, что материя не зависит от Бога, то мы допустим существование второго мирового принципа, противоположного Абсолютному, и введем дуализм наподобие персидского религиозного учения; с этим дуализмом понятие Абсолютного не может ужиться, так как оно ограничивается и, следовательно, отрицается этого рода противоположением. Если же мы скажем, что материя зависит от Бога, то при обыденном понимании этой зависимости приходится признать Бога виновником несовершенства и зла в мире, а отсюда возникают всевозможные возражения против абсолютности Бога, от которых сам Лейбниц считал необходимым Его защищать.

Зависимость бывает или непосредственной, или опосредствованной. Она оказывается опосредствованной в том случае, если между Богом и материей, между высшим принципом интеллектуального мира и конечной природой существует постепенная связь или переход через ряд промежуточных членов или промежуточных ступеней, подобно тому, как свет на границе освещенного круга постепенно переходит в тьму: таковы были представления сторонников древнего *учения об эманации,* соответственно которому из Божества постепенно происходит Его противоположность, так что Божество постепенно перестает быть тем, что Оно есть, следовательно, вообще постепенно

перестает существовать; Оно не превращается в реальность, а постепенно переходит в *недостаток бытия*. Зависимость материи от Бога признается непосредственной, если допустить, что в основе божества лежит бесформенная и неупорядоченная материя, как подлежащее формированию и восприимчивое вещество, которое Бог оплодотворяет первообразами вещей. Это учение развито в «Тимее» *Платона*. Шеллинг говорит теперь о нем, как о «*самой грубой попытке*» определить зависимость материи от Бога:

«Как о сочетании платоновского интеллектуализма с более грубыми космогоническими понятиями, господствовавшими до Платона» (S. 37).

Имя Платона было бы осквернено, по его мнению, если бы его, «*главу и отца истинной философии*», считали творцом этого учения.

Теперь исследование проблемы доведено до такого пункта, где остается лишь *единственный* выход, именно отрицать в одинаковой мере как дуализм, так и существование непрерывной связи между Богом и материей; между Богом и материей нет ни моста, ни абсолютной противоположности. Отрицание дуализма требует обоснования конечной природы из Абсолютного, следовательно, некоторой связи между природой и Богом; отрицание постепенного перехода от Бога к природе приводит к понятию разрыва между ними. Происхождение материи, согласно этому взгляду, оказывается объяснимым не путем постепенного возникновения из Абсолютного, а путем «совершенного *разрыва* с Абсолютным», прыжка:

«Оно может заключаться лишь в *удалении*, в *отпадении* от Абсолютного» (S. 38).

Таково истинное глубокомысленное учение Платона, которого следует искать не в «Тимее», а в «*Федоне*» и в родственных ему диалогах.

Абсолютное есть единственно истинное бытие, вне Абсолютного нет ничего. Поэтому отпадение от Абсолютного неизбежно приводит к неистинно действительному бытию, к конечному, как *противоположности* бесконечного и вечного. Но понятием отпадения от Абсолютного предполагается пребывание в Абсолютном: поэтому нужно поставить вопрос: *как вообще возможно в Абсолютном отпадение от Него?* Из Абсолютного может

и должно быть обосновано не самое отпадение, а только его возможность: решение *этого* вопроса составляет главную задачу рассматриваемого нами сочинения.

Мы уже показали, что Абсолютное необходимо заключает в себе свой противообраз, который не был бы действительным противообразом Абсолютного, если бы сам не был абсолютен; следовательно, он необходимо обладает характером самостоятельности и свободы.

«Исключительное своеобразие абсолютности состоит в том, что она сообщает своему противообразу вместе со своей сущностью также и самостоятельность. Это бытие в себе есть свобода, и из этой первоначальной самостоятельности противообраза исходит то, что в мире явлений опять выступает в форме свободы, которая представляет собой последний след и как бы отражение божества, заглянувшего в отпадший мир» (S. 39).

Этим понятием *свободы* решается выше поставленный вопрос.

Понятно, что свобода противообраза абсолютно необходима, так как вместе с ее уничтожением было бы уничтожено и само Абсолютное. В этом именно пункте свобода и необходимость вполне тожественны. Однако противообраз был бы лишь мнимо, а не серьезно свободным и самостоятельным, если бы он не мог воспользоваться своей *самостью* и оторваться от Абсолютного; он не был бы „другим Абсолютным", если бы не мог проявлять свою деятельность, как это другое, т.е. если бы он не мог благодаря собственной силе отделиться от Бога. Это отделение есть отпадение, возможное только благодаря свободе противообраза и действительное благодаря его собственному акту; основание его возможности заключается в Боге, а основание его действительности заключается в нем самом. Без действительности отделения от Бога свобода противообраза бессильна и ничтожна, без свободы противообраз Абсолютного невозможен, и, наконец, без действительного противообраза само Абсолютное оказывается невозможным. Таким образом, связь между Богом и отпадением его противообраза вполне понятна, и в то же время всякое участие Бога в этом отпадении исключается: связь простирается лишь вплоть до возможности отпадения и нарушается самым этим актом отпадения. Иными словами, самообъективирование Абсолютного есть необходимо Его *самоудвоение*.

Опираясь на это понятие, уже Лессинг в своем сочинении «*Христианство разума*» *(1753)*[1] признал разумность учения о Троичности, и Шеллинг вполне сознавал свое согласие с Лессингом именно в этом пункте. Учение о самоудвоении Абсолютного ни в одном из прежних его сочинений не освящено так ярко, как в его исследовании «*Философия и религия*».

Если единство с Богом нарушается, то необходимым следствием отсюда является бытие вне Бога. В божественном противообразе существует совершенное единство идеального и реального, иными словами, его реальность непосредственно определяется его идеей и имеет полную возможность своего бытия в себе. Необходимым следствием отпадения является противоположное состояние, именно реальность, имеющая совершенную возможность своего бытия не в себе самой, а *вне себя*: действительность во времени и пространстве, чувственно обусловленная и материальная. Таким образом возникает конечная природа, бесконечная причинная связь вещей, в которую вплетен всякий член, имея свою причину вне себя. Характер конечности совпадает с характером конечной необходимости. В божественном противообразе абсолютная свобода совпадала с абсолютной необходимостью; следствием отпадения является потеря той и другой, т.е. возникновение конечной необходимости и ничтожной свободы. Конечное может возникнуть только путем отпадения от Бога, и наоборот, на этом пути не может возникнуть ничего другого, кроме конечности. В царстве последней господствует закон конечной необходимости или внешней причинной связи, и потому объяснить конечную вещь непосредственно из Абсолютного или свести ее к Абсолютному никоим образом нельзя. Уже отсюда становится ясным, каким образом бытие конечных вещей обосновывается разрывом единства с Абсолютным; чувственная вселенная есть следствие отпадения, основание ее есть

«Идея, рассматриваемая со стороны ее самости» (S. 41).

Так как характер временного бытия совпадает с характером конечности, то отсюда ясно, что основание конечности должно быть безвременно; следовательно, не может быть и речи о времени отпадения или о переходе от Бога к конечной природе. Отпадение есть вечный (умопостигаемый) акт, находящийся вне всякого времени. Поэтому не может быть генетического объяснения его

[1] *Das Christenthum der Vernunft, 1753.*

в обыкновенном смысле, так как генетическое объяснение имеет дело с возникновением вещей во времени; следовательно, отпадение *необъяснимо.* Далее, так как само Абсолютное не принимает никакого участия в этом отпадении, как акте, обосновывающем внебожественное бытие, то этот акт ничего не изменяет в сущности Бога и Его противообраза: таким образом этот акт имеет в отношении к Абсолютному внесущественный или *акцидентальный* характер, отпадение есть акт и притом вполне самостоятельный акт самого противообраза; это не «*факт*» *(That-Sache),* а «*акт*» *(That-Handlung),* благодаря которому противообраз отделяется от Бога и хочет быть чем-то обособленным от Него. Это бытие для себя, принимающее характер конечности, является в своей высшей потенции как **Я**; поэтому **Я** составляет основное содержание чувственной вселенной, отпадшего мира, **Я** есть всеобщий принцип конечности, *принцип грехопадения.*

Здесь является на сцену теория знания Фихте в своеобразном и значительном свете. Своим понятием первичного акта он среди всех новейших философов яснее всего истолковал сущность конечности и конечного сознания; он выразил *принцип грехопадения* в самой его общей форме и, правда, бессознательно, сделал его принципом своего учения. Поэтому, как бы высоко мы ни ценили его философию, наша оценка не окажется чрезмерной. Принцип его философии не есть высшее и последнее основание, однако он служит необходимым и последним *переходным пунктом* на пути к глубочайшему из вообще существующих пониманий мира. Фихте постиг до конца сущность **Я** и ничтожность его; он ясно показал, что:

«Я существует только благодаря собственному акту и представляет ничто помимо этого акта, оно существует только для себя, а не в себе» (S. 42).

Принцип добра не может быть познан без этого принципа зла.

«Как в поэме Данте, так и в философии, путь к небу направляется лишь через пропасть» (S. 43).

3. Возвращение к Богу

В **Я** *раскрывается* сущность конечного; **Я** не только характеризуется оторванностью своей свободы, но и тем, что оно познает этот ее характер и понимает ее ничтожество. **Я** есть точка крайнего удаления от Божества и потому момент возвращения

к Божеству, подобно тому, как планета, удалившись на наибольшее расстояние от солнца, опять стремится вернуться к нему.

«Я есть пункт высшего развития бытия для себя в отраженном мире, и в то же время оно есть тот пункт, где в самом падшем мире опять восстановляется первоначальный мир, где сверхземные силы, *идеи*, приходят к примирению и нисходят во временную оболочку в форме *науки, искусства и нравственного поведения*. Великая цель Вселенной и истории ее состоит лишь в завершении примирения и возвращении к Абсолютности» (S. 42).

Этой высшей конечной целью истории объясняется ее содержание и порядок ее процессов, подразделяющихся на два главных периода: первый может быть назван в отношении к Богу «*центробежным*», а второй «*центростремительным*». Первый представляет собой удаление человечества от своего центра вплоть до крайнего расстояния от Бога, а второй есть возвращение к Богу, первый период есть как бы *Илиада*, а второй, представляющий собой возвращение на родину, есть *Одиссея* божественного всемирного Творения, так как:

«История есть эпос, созданный в духе Бога» (S. 57).

В истории должно быть восстановлено единство мира с Богом, в этом единстве состоит и завершается откровение Бога, поэтому:

«История в целом есть *последовательно развивающееся откровение Бога*» (S. 63).

Так как восстановление единства не могло бы существовать без отпадения, то отпадение служит средством для совершенного откровения.

Стремление к единству с Богом составляет сущность нравственности, а достижение этой цели ведет к блаженству. Из богопознания необходимо следует переворот в духовной жизни, приближение к Богу, центростремительное направление жизни, сознательное стремление вернуться к единству, связанное с уверенностью в достижении блаженства. Поэтому нравственность и блаженство суть одно и то же и имеют один центр тяжести в Боге.

«Только тот, кто познает Бога, поистине обладает нравственным характером» (S. 53).

«Нравственный мир вообще существует лишь тогда, если существует Бог, и если мы допускаем Его существование только для того, *чтобы* существовал нравственный мир, то это значит, что мы совершенно извращаем истинное и необходимое отношение между этими понятиями» (S. 55).

История Вселенной заключает в себе всемирную историю в обыкновенном смысле этого слова, но не ограничивается этой историей, а имеет более глубокое и широкое значение, она охватывает также и природу; доисторическая жизнь человечества и ее цель лежат за пределами земной жизни. В ней осуществляется идея единства вещей с Богом, которое должно быть восстановлено из разъединения; природа и человечество суть символическое выражение этой идеи. Шеллинг называл прежде природу «*Одиссеей духа*», а теперь он называет религию «*Одиссеей истории*». Природа также входит в состав мирового эпоса, содержанием которого служит возвращение вещей к Богу, а целью – совершенное откровение Бога. Такова «*великая цель всего явления мира*». Что же касается истории человечества, ни начало, ни цель его исторического пути не освещаются так называемой историей. Цели единства с Богом необходимо предшествует последовательное приближение к Нему, а этому приближению предшествует последовательное удаление вплоть до крайнего пункта. Следовательно, начало, за которым следует возрастающее удаление, было состоянием близости к Богу; и в самом деле, нельзя себе представить, чтобы:

«Современное человечество само собой возвысилось от животности и инстинктивной жизни к разуму и свободе» (S. 58).

Отсюда является предположение, что первоначально человеческий род подвергался влиянию и воспитанию со стороны более высоких натур, и что поэтому первобытная жизнь мира и земной природы вообще имела более высокий характер, и что вслед за этой жизнью началось падение человечества и природы, постепенное и возрастающее ухудшение.

Отражение этой мысли заключается в преданиях о золотом веке.

4. Царство духов и бессмертие души

Если основанием чувственного мира служит отпадение от божественного противообраза и если это отпадение есть самостоятельный, а потому и подлежащий вменению акт (умопостигаемой)

свободы противообраза, то отсюда следует, что существование конечной природы и чувственной жизни основывается на вине, необходимым следствием которой является *наказание*, и необходимая задача, следующая из этой вины, состоит в *очищении*. Последствием вины было чувственно помутненное бытие, закованное в цепь вещей, в темницу телесного мира. Это следствие и есть наказание; задача же состоит в освобождении из тюрьмы чувственного мира, в устранении вины, в очищении жизни. Древнее священное учение, продуманное и возвещенное в самой величественной форме Платоном, опять таким образом восстановляется и полагает конец всем сомнениям относительно происхождения материи, которые мучают разум в течение тысячелетий: это учение состоит в том:

«Что души спустились из умопостигаемого мира в чувственный мир, где они оказываются прикованными к телу, как к стенам тюрьмы, в наказание за свою самость и за предшествующую этой жизни вину; он приносят с собой воспоминание о гармонии *истинной* Вселенной, но в чувственной сутолоке окружающего их мира они воспринимают эту гармонию нарушенной противоречащими тонами и диссонансами; точно так же и истину они способны познавать не в том, что есть или кажется существующим, а только в том, что для них прежде было, т.е. в умопостигаемой жизни, к которой они опять стремятся вернуться» (S. 47).

Целью очищения может быть лишь очищение от вины, восстановление единства с Богом, чисто духовная вечная, блаженная жизнь: эта цель мира и история ее осуществляется в *царстве духов*.

«История Вселенной есть *история царства духов,* и конечная цель Вселенной может быть познана только из истории царства духов» (S. 60).

Отсюда становится ясным понятие *бессмертия*. Бессмертие состоит в вечной или блаженной жизни, в чисто духовной или умопостигаемой жизни, условием которой служит очищение от самости. Так как чувственная индивидуальная жизнь заключается в самости, то бессмертие души не может быть мыслимо как продолжение ее индивидуального существования. Такая жизнь была бы продолжением смерти, постоянным заточением и наказанием.

«Конечность сама по себе есть наказание» (S. 60).

«Представлять себе, что душа по смерти освобождается от чувственности и, тем не менее, сохраняет индивидуальное существование, это значит впадать в противоречия» (S. 61).

Освобождение от конечности составляет самое интимное, сокровенное содержание природы и развития мира.

«Природа, этот смутный призрачный образ падших духов, есть не что иное, как восхождение идей через все ступени конечности вплоть до того пункта, где конечность их, по исчезновении всех различий, не очистится до тождества с Бесконечным, и пока все они, как реальные сущности, не станут причастными своей высшей идеальности» (S. 62).

Желание бессмертия в смысле индивидуального продолжения существования проистекает непосредственно из конечности, из себялюбия и во всяком случае не может зародиться у того, кто уже теперь стремится освободить душу от тела, как тот истинный философ, который обрисован Сократом в *Федоне.*

Сохранение индивидуального бытия есть *наказание,* обусловленное виной. Поэтому будущее состояние души обусловлено теперешним ее состоянием, т. е. степенью ее очищения или неочищенности, которой заканчивается теперешняя жизнь. Наказание за неочищенность состоит в продолжении конечного бытия, в *палингенезии,*[1] характер и место которой зависят от природы и степени неискорененных страстей. Эта идея лежит также в основе образных картин странствований души, данных Платоном. Совершенное очищение есть вступление и возвращение в чисто духовную жизнь, в восстановленное и завершенное, ненарушимое единство с Богом.

«Если чувственный мир существует только в созерцании духов, то это возвращение душ к своему первоисточнику сопровождается уничтожением чувственного мира, который в конце концов исчезает в мире духов» (S. 64).

III
Мистерия философии и религии

Содержание *религии* имеет чисто духовный характер и потому заключено в самой сокровеннейшей глубине нашей жизни. Ее отношение к государству соответствует отношению Бога к миру: как и это последнее, оно не может быть непосредственным, оно косвенное, не связанное с чувственной действительностью. Следовательно, это отношение может существовать только

[1] ***Палингенезия*** (от *греч.* **πάλιν** – снова и **γένεσις**) – становление, рождение.

в эзотерической форме или в форме мистерий, тогда как экзотерическая форма этого отношения дана в мифологии как образном или символическом выражении идей, *в поэзии и искусстве*. Духовное содержание религии ничем не отличается от содержания древних мистерий: оно состоит из священного учения о *невинности, грехопадении и очищении* в связи с вечностью души и нравственным отношением между ее теперешним и будущим состоянием.

«Всякая духовная эзотерическая религия должна сводиться к этим учениям, этой вечной опоре добродетели и высшей истины» (S. 63).

Такая религия необходимо должна быть *монотеизмом* (учением о божественном единстве), тогда как экзотерическая религия имеет характер мифологии и всегда принимает какую-либо форму политеизма.

В этом понимании мира и человеческой жизни, основанном на глубине богопознания, заключается единство философии и религии, единство язычества и христианства. Христианское учение об очищении и перерождении человека было превращено христианством в мировую религию.

«Если бы понятие язычества не складывалось всегда только из признаков общенародной языческой религии, то давно уже было бы замечено всеми, что язычество и христианство всегда существовали вместе и что христианство возникло из язычества только потому, что оно сделало содержание мистерий общенародным» (S. 63–70).

IV
Переход к теософии

Мы дошли до границ философии Тождества и стоим перед последним фазисом развития Шеллинга; направление и содержание этой ступени его развития уже заложены в сочинении *Philosophie und Religion, 1804.* Философия тождества произошла из философии природы и дошла до *философии религии*: этот пункт представляет собой границу, к которой необходимо должен был привести ход идей Шеллинга, как он разъяснен в нашем изложении. Шаг вперед, сделанный здесь Шеллингом, касается не какой-либо части учения, а обоснования целого, самых глубоких сторон его. Прежние проблемы не были покинуты Шеллингом, он не вводит

никакой новой частной проблемы, которая только бы примкнула, как новый член, к ряду остальных, наоборот, все прежние проблемы он объединяет в *одной* основной проблеме. Такой основной проблемой оказывается здесь *религия*. Он усматривает в ней мистерию мира, невидимую, скрытую связь между Богом и вещами, идею происхождения вещей из Бога и возвращения к нему, следовательно, идею отпадения и восстановления царства духов; иными словами, он видит в религии *историю царства духов*, охватывающую в себе историю мира, развитие природы и человечества. Таким образом, все прежние проблемы ставятся, каждая на свое место, и все они охватываются *религией*, к которой они сводятся, как к своему корню. *Познание религии* есть философия, и притом вся философия *целиком*, не изменяющая состава философии Тождества и философии Природы (Naturphilosophie), а только как бы локализирующая их и вводящая их в известные границы. *Религия охватывает всю проблему мира,* а потому *философия религии обнимает собой всю философию.*

Проблему религии можно решить только путем богопознания. Поэтому богопознание становится теперь для Шеллинга центром его учения, оно руководит развитием его идей. К этим взглядам он должен был придти, после того как философия Тождества признала, что центр тяжести мира находится в Абсолютном, по ту сторону всякой эволюции мира. Сам Шеллинг признал эти идеи общим результатом всех своих прежних умозрений.

«Я заявляю, что конечной целью всех моих трудов был переход от раздробленности частных знаний к полноте знания, *так как я хотел познать истину во всех частных направлениях, чтобы свободно и беспрепятственно исследовать глубину Абсолютного*».[1]

Если предыдущие исследования привели к Абсолютному, то последующие исходят из Него. Таким образом проще всего может быть определена связь между старым и новым периодом развития Шеллинга. Поэтому новые исследования Шеллинга можно определить как «*философское учение о религии или Боге*», и так как религия совпадает с историей царства духов (вселенной) в выше упомянутом смысле, то, выражаясь словами самого Шеллинга,

[1] *Fernere Darstellung des Systems der Philosophie, 1802 // Шеллинг, Ф.В.Й.* Дальнейшее изложение моей системы философии, 1802.

можно определить его задачу, как «обоснование исторической философии». Однако это определение легко может привести к серьезным недоразумениям, если понять слово «исторический» в обыкновенном смысле. Приступая к философии религии, от нее ожидают исследований, исходящих из мира человеческой жизни, под философским богопознанием разумеют обыкновенно такую теологию, которая не имеет ничего общего со своеобразными исследованиями Шеллинга. Чтобы кратко и просто обрисовать характер исследований Шеллинга, я воспользуюсь термином «*теософия*», термином, который может привести к недоразумениям не сам по себе, а лишь в случае его особого объяснения и применения. Так как я своим употреблением этого слова вообще, а также в отношении к Шеллингу в частности, никоим образом не выражал отрицательных суждений, то меня удивляет, почему мне приписывают такие суждения без всякого повода, только потому, что я применил этот термин. Термин теософия в моих устах не относится к числу «проклятых категорий», он не содержит в себе ничего обязывающего применять его лишь к некоторым философам. Было время, и именно та эпоха, к которой мы теперь подходим, когда Шеллинг не только не стыдился этого названия, но даже готов был сравнивать себя с мечтателями.

«**Я громко упоминаю,** – сказал он тогда, – **имена многих так называемых *мечтателей*, и по всякому представляющемуся поводу готов хвалиться тем, что поучился у них. Я хочу тем, кто бранил меня их именами, дать действительное право на это**».

Впоследствии, гораздо позже, он стал отказываться от этого названия не потому, чтобы он отрицал по существу свое родство с теософами, а потому, что усматривал в «*теософизме*» своего рода «*мистицизм*», исключающий, по его мнению, возможность научного познания и не способный к нему. Само слово *теософия* ничего не говорит о такой неспособности; возможны также теософы, обладающие этой способностью научного знания: следовательно, **весь вопрос в *характере* теософии,** и уж, конечно, никто не станет оспаривать, что такой мыслитель, как Шеллинг, обладал самостоятельным характером. С какой силой научного знания он развил теософический характер своего учения, об этом можно судить, лишь познакомившись с ним. Он сам квалифицирует, как уловку, на-

клонность противников «создавать предубеждение с помощью *одних лишь* слов». Слово само по себе остается свободным, и прежде всего нужно посмотреть, не стремятся ли противники воспользоваться применением слова лишь как уловкой в борьбе. Шеллинг сам признал, что характер всякой теософии заключается в связи ее богопознания с философским познанием природы, в стремлении осветить тайны природы непосредственно из сущности Бога. Так как богопознание Шеллинга исходит из философии природы и оплодотворяется ею, так как оно имеет целью познание религии, освещающее из сущности Бога тайны мира и природы, то я называю его учение о Боге ***теософией*** и понимаю этот термин вовсе не в смысле, противоречащем философии.

Сущность религии установлена выше в том смысле, что ее вечное содержание заключается в восстановлении божественного единства, в возвращении к Богу, которое в свою очередь возможно лишь при допущении отпадения от Бога, обоснованном *свободой* божественного противообраза. Поэтому из вопроса о религии необходимо возникает ***вопрос о человеческой свободе***. Такова ближайшая проблема, занимающая первое место в следующем отделе этого сочинения.

Фридрих Шеллинг

О сущности немецкой науки

[фрагмент]

1807

Сейчас весьма многие с особым вдохновением заговорили о *немецкой науке*. Однако что именно они понимают под этим, никто не разъясняет. То ли хаос понятий и противоборствующих мнений, который сейчас у всех на виду, то ли имеется в виду какая-то предшествующая нынешнему научному состоянию, то ли только грядущая наука – опять же никто определенно не объясняет.

Тем не менее мы все-таки можем говорить именно о *немецкой* науке. Ведь **Наука** для немецкой нации не является чем-то внешним, приложением для чего-то другого или каким-то лишь внешне применяемым средством, но она поистине есть ***душа, сущность и сердце немецкой нации,*** **внутренне связанная с самим ее бытием.** И разве нельзя сказать, что *нация имеет свое истинное бытие только в науке!* Об этом свидетельствуют те религиозные и научные революции, благодаря которым немецкий народ опередил все остальные народы, вложив весь свой душевный и духовный интерес в основу всякого научного знания, как этого не совершала до него ни одна нация; да и он сам не достиг впоследствии ничего подобного ни в какой другой сфере. Поэтому тип и внутреннее содержание немецкой науки не следует рассматривать как нечто случайное. Особенно достойным удивления многим представляется неизменная ***любовь немцев к метафизическим исследованиям,*** которая для них не только не устарела, как для всех остальных наций, но скорее только помолодела! Кажется, однако, что немцы полагают, что они также и в этом могли бы лучше последовать чужому примеру. И поскольку наука не представляется им сущностью их собственного народа, постольку немцы не поняли до сих пор также и свою судьбу. Слишком своеобразно в душе и духе образован немецкий народ, что-

бы на пути других наций держаться с ними равномерного хода развития. Немецкий народ должен идти своим собственным путем, и он им пойдет, не заблудится на нем и не отступит от него, как он всегда напрасно пытался сделать. Его задача – всецело собственная его задача, направление его развития и продвижения вперед – есть необходимое направление.

С тех пор как немецкий дух освободился от прежде существующей веры (поскольку она была основана либо на лишенных всякой науки преданиях, либо на узких и мертвых научных формах), доверившись отныне лишь силам науки и ясного познания, – лишь с этого времени немецкая наука существует в полном своеобразии своего значения. С этих пор ее развитие носит уже не случайный характер и не направлено к чему-то неопределенному, как у других наций, но имеет определенную цель и необходимое направление.

Достаточно удивительно, как могло остаться совершенно незамеченным, что уже общественный раскол религиозных исповеданий предназначил для немецкого народа гораздо более высокую цель, нежели любому другому народу. Хотя и раздаются жалобы на то, что немецкий народ как нация пострадал от своего разделения, но какова та конечная цель, для которой это разделение существует, и куда это внутреннее противоречие нации ее в конце концов приведет, – на это не обратил внимания пока никто. – Прочь все мысли о возвращении! Всякое возвращение, исключая то, которое происходит через развитие, есть вред и погибель. Пусть также творения мирового духа сохраняют свой живой круговорот, возвращая его назад в природу и историю, но только уже в другом и в более высоком смысле. Подобно этому развиваются и творения человеческого духа. Тогда, во время решительного отречения Реформации от преданий веры, немецкий дух дал обет и клятву самому себе довести эту противоположность до полного разрешения, до Единства, которое он оставил в состоянии неосознанного мира, а на более высокой ступени сознания – до осознанного единства, чтобы восстановить его когда-нибудь уже в более великом смысле и в более обширном объеме.

Такова цель немецкого духа, как обет достичь того, что ему казалось бедным относительно богатства, смиренным – относительно высокомерия других наций: жало его усердия, которое

(в то время как он завершил высочайшие исследования и мечтает о насущных началах, выше которых нет) побуждает его снова искать более прочного основания всякого познания и погрузиться на необозримую глубину.

Духовное преобразование XVI столетия явилось революцией, совершенной посредством науки, посредством подлинной метафизики – вопреки механизму и физике прежней религиозной веры. Принцип, душа всякой веры, победил материю и плоть, начавшую довольствоваться самой собой. Отсюда *метафизика Чувства* в духе самого Реформатора; поэтому не «благие дела», но *таинство веры* составляет Единственное и Всё в учении [Лютера *о свободе христианина*]. То, что до сих пор было развито в немецкой науке, и что было затронуто, вызвано и создано в ней с новой силой особенно в наше время, находится в тесной связи с этим началом немецкой науки, выступая как его непосредственное или посредственное следствие.

Все, что лежит между этим началом и настоящим временем, о котором даже самый погибший его представитель понимает, что оно не будет пройдено без образования нового мира, нового творения (какого бы рода оно ни было), которое оставит его позади, – этот период я рассматриваю лишь как необходимое промежуточное явление, а всю эту эпоху – как период до крайности развившегося раздвоения. Ибо было необходимо, чтобы, после упразднения *единства,* мощно и по всем направлениям выступила *противоположность,* выступили скрытые до сих пор в гармонии элементы всего единичного, чтобы посредством своего распространения и применения обнаружить уничтожение Действительного. Наука должна была через все свои возможные формы прийти к свободному и ясному сознанию, чтобы завершиться в Божественной Индифференции; это сознание составляет ее подлинный характер. Несомненно только с той поры могло выступить прежнее чуждое для немецкой натуры дуалистическое воззрение – в качестве системы – *о мертвой природе* и исключительной жизненности духовного начала в человеке; и эта система постепенно подмяла под себя всякий род науки, всякую ветвь познания, а в конце концов и саму общественную жизнь. В силу того, что согласно этому мнению все на земле и на небе является мертвым, исключая видимую жизнь субъекта, всякая метафизика должна была – чтобы чем-то все же отличаться от

физики – свестись к тому, чтобы перейти в *эмпиризм*; при этом религия, однако, вместе со всей принадлежащей ей областью, согласно этому мнению, должна скрыться в потустороннем и вознестись над всяким действительным миром.

Те, кто искали единства, но видели науку лишь в ясном познании, должны были (поскольку во всем ясно познаваемом для них более не было ничего «Божественного», но виделось именно это «Небожественное») признать за единственную реальность нечто само по себе безжизненное, и лишь в механическом взаимодействии порождающее видимость жизни; при этом отбросив однако всякое понятие о каком-либо бытии (Dasein) вне этой самой «единственной реальности» как суеверие, заблуждение и обман. Этим дуализм уничтожил самого себя. Для другого соразмерного немецкой душе рода научности уничтожение произошло через абсолютное разделение, поскольку признавалось, что наука возможна только о мертвом и в мертвом, а для Живого, Свободного и Божественного человеку остается лишь глубокое сознание своего неведения, освещаемое лишь предчувствием, верой и лишенным познания чувством. Конечное и так называемое «действительное», как позитивное, было этим полностью сведено к одной стороне, а бесконечное и так называемое «идеальное» – совершенно к другой; но связь, посредством которой обе эти стороны удерживались бы вместе, совершенно исчезла.

Если постепенное выступление и неудачное по всем направлениям применение и конечное самоуничтожение всех элементов этой противоположности произвело видимость для всех остальных наций, будто со всякой философией отныне уже покончено (что теперь является, по-видимому, общим мнением в Европе), то из смерти и заката ложной науки и абстрактных теорий в Германии должна теперь скорее прорасти истинная Наука и Метафизика. Этот поворотный пункт новой науки, происходящей из позитивного принципа, означает возникшее благодаря Канту восстановление (Regeneration) познания. Было бы большой ограниченностью не усматривать в последних научных переменах в Германии никакого более высокого принципа, кроме как духа отдельных людей, благодаря которым они выступили. Как и в более ранних религиозных переменах, так и в переменах научных проявились сущность и дух самой нации, от которых они произошли, и из которых почерпнули силу и побуж-

дение к своему дальнейшему развитию. И нам не следует относиться к высказываниям этих людей так же, как это делали их современники, и даже не так, как это казалось им самим, но нам следует их рассматривать согласно их значению в великой Связи времен и развивающемуся образованию. С этой точки зрения нам представляется существенным в кантовском обновлении то доказательство, что смерть в вещах есть не что иное, как перенесенная на них из субъекта форма и внешняя сторона (одновременно этот перенос был представлен как необходимый), – что в основе этих лишь являющихся вещей, стало быть, также и природы, лежит нечто существенное, живое, пусть и недостижимое для чистой формы рассудка. Однако Кант определил Вещь-в-себе лишь отрицательно, именно – лишь в простой противоположности к вещи *являющейся*, – но этим он также уже направил мысль к истинной метафизике, и, первый после столь долгого времени, положил в основание природы Божественное, Несотворенное, истинно Сущее. После него мог уже выступить муж, который бы снова признал истинную сущность всякого «*В-себе*» *(An sich),* который обнаружил, что всеобщее *В-себе* есть источник самодвижения, самооткровения и утверждения – *Яйность* (*Ichheit*)[1]. Будущее покажет, что́ остановило сей мощный дух (после такого истинного признания В-себе) рассмотреть его в Целом, и таким образом, созерцая самостность и жизненность всех вещей и целей природы, возвыситься до первоистока всякой Яйности, до рассмотрения Того, с целостной точки зрения Которого всякое другое Я является живой частью и реальным подобием, а в своей обособленности – лишь тенью и видимостью.

К *этому*, к *этой* цели с самого начала устремилась вся немецкая Наука, а именно – к рассмотрению жизненности природы и ее внутреннего Единства с духовной и божественной Сущностью. В этом воззрении жил великий дух *Йоханнеса Кеплера*[2], который в эпоху *Картезия*[3] придал земле дыхание и душу, а физи-

[1] Шеллинг здесь употребляет обычно не используемое в немецком языке слово ***Ichheit*** *(Яйность,* или *Ячество),* производное от местоимения ***Ich*** *(Я).* Впервые термин Ichheit встречается уже в средневековой мистике Мастера Экхарта и позднее также у Якоба Бёме. Фихте возводит к этому слову-понятию исток своего Учения о Науке. – *Прим. переводчика.*

[2] *Йоханнес Кеплер (1571–1630).*

[3] *Рене Декарт (1596–1650).*

ческому толкованию – духовные формы, и признал *матезис (Mathesis)*[1] образцом по отношению к природе и к мировой системе. Именно это было душой этого немецкого открывателя, которого не удовлетворяла жизнь *Единой* (всякую жизнь содержащей) *Субстанции* и который предчувствовал в своих созерцаниях, что каждая часть материи подобна Саду, полному органических растений, и Океану, полному живых существ.

Немцам *Спиноза*[2] близок по мысли и пониманию, французские и английские атеисты также считают его своим. И тем не менее его учение, за небольшим исключением, было для всех словно запечатанной книгой, вплоть до открытия смысла его учения немецкими мужами *Лессингом*[3] и *Якóби*[4]. Безупречное свидетельство этой истины и этого направления немецкого духа оставил высоко просвещенный муж *Якоб Бёме*[5], который из чистого вдохновения, непричастный здесь никакому иному учению или преданию, кроме своей души, в блаженном созерцании, словно зачарованный, крепко держался своей лабиринтной поэзии, подобной темной натуре, сочинив [теософскую поэму] о *природе вещей* и *о Сущности Бога*. К его обществу примыкает *Хаман (Hamann)*,[6] муж глубочайшего ума, глубже чем кто-либо почувствовавший смертельный удар природе от применения к ней абстракций и от легкомыслия современников в их воображаемом «возвышении» и «господстве» над природой, и в их моральной враждебности против нее…[7] Но к чему перечислять все эти «тучи свидетельств» по отдельности, когда все, что изначально мощно порождено из немецкой Силы, уже приняло единодушное направление против этой цели всякого познания.

Другие фривольно бросаются в противоположную крайность, поскольку сама немецкая наука, хотя и заплутала в своих

---

[1] *Матезис* – ***Mathesis universalis*** (лат.) – означает развитую *Рене Декартом* идею *«универсальной математики»,* с помощью которой можно объяснить все, что подчинено порядку и мере; в качестве универсального средства познания *матезиса* служит дедуктивный метод логики. (В дальнейшем *mathesis universalis* был преобразован Лейбницем в формализированный научный язык – *characteristica universalis*). – *Прим. переводчика.*

[2] *Барух Спиноза (1632–1677).*

[3] *Готхольд Эфраим Лессинг (1729–1781).*

[4] *Фридрих Хайнрих Якóби (1743–1819).*

[5] *Якоб Бёме (1575–1624).*

[6] *Йоханн Георг Хаманн (1730–1788).*

[7] См. также речь Шеллинга «*Об отношении изящных искусств к природе*». – *Прим. нем. изд. 1861 г.*

внешних отраслях, тем не менее не оставила свой *религиозный* характер. Ведь также возможно, даже исходя из религии, тем не менее оторваться от религии, подобно тому как в римском [поэте] Лукреции в дальнейшем упоминается о природе чаще и встречается истинного религиозного вдохновения более, нежели в том Лукреции, который рассудком отрекается от Бога, но сердцем хочет Его признать. Немецкая нация всем своим существом стремится к религии, но к религии соразмерной ее своеобразию, к религии, которая была бы соединена с познанием и основана на науке. Так, для нее удивительным образом сохраняет значение известное изречение *Бэкона*, что поверхностное и лишь слегка испробованное занятие философией удаляет от Бога, в то время как полное и целостное ее изучение – возвращает к Нему. ***Возрождение религии посредством высшей Науки* – в этом, собственно, и состоит задача немецкого духа, определенная цель всех его устремлений.** После необходимого времени перехода и раздвоения мы принимаем это Дело предшествующего XVIII столетия (начатое благодаря религиозной Революции XVI в.) – именно в том пункте, где оно было оставлено. Сейчас начинается время осуществления и окончания.

* * *

Немец обнаруживает свою прирожденную верность даже в превратном, не оставляя его, но преобразуя до совершенного выявления его ничтожества. Вырождение всего Высокого и Возвышенного, угасание самого их понятия в мирских делах и вещах – есть еще одно доказательство этой немецкой последовательности. Поэтому гибельные принципы здесь повлияли гораздо шире и фактически совратили всю народную массу, подобно тому, как небольшая закваска подвергает брожению целую массу. Что еще можно было бы к этому добавить, так это то, что все Высокое и Великое в мире произошло благодаря чему-то такому, что мы можем назвать *Метафизикой* в самом всеобщем смысле. Метафизика – это то, что органично создает государства и позволяет людской толпе обладать *единым* Сердцем и Чувством, т.е. стать *Народом.* Метафизика – это то, благодаря чему художник и поэт чувственно воссоздают живо ощущаемые вечные Прообразы. Эта *внутренняя Метафизика*, которая в равной степени вдохновляет государственного человека и деятеля, героя

науки и веры, есть нечто такое, что одинаково далеко отстоит и от так называемых «теорий», которыми обманываются многие добродушные простецы, и от плоской эмпирии, которая представляет собой противоположность этим «теориям».

* * *

Всякая Метафизика, выражаемая спекулятивно или практически, основывается на таланте *уметь постичь многое непосредственно в Едином,* и наоборот: Единое – во многом; одним словом – *на чувстве Тотальности*.

* * *

Метафизика есть противоположность механизму, есть *органический способ чувства, мысли и действия.*

* * *

В последнее время все было направлено на разрушение всякой метафизики, как в отдельном человеке, так и во всем Целом, и в этом состоит по сути дела секрет всякого «ума», всякой «мудрости воспитания и управления» нашей эпохи. Однако не следует ограничиваться примерами исключительно из спекулятивных наук. Ведь всем известно, что, например, *физика* уже полностью подчинена механизму. Разумеется, физика должна уметь конструировать и механизм явлений, однако то, что она должна в этом механизме представлять и собственно увидеть, есть уже не «механизм». Именно поэтому физик нуждается во внутренней метафизике, в созерцании и глубине наблюдения.

Что главной заслугой и делом философии считается очищение от всего «демонического», от всякой собственно «метафизики», известно всякому. Мы говорим лишь о тех науках, которые непосредственно касаются и определяют жизнь человека. Что касается всеобщего отношения людей друг к другу, то исходным и основополагающим пунктом всех теорий была прежде всего абсолютная *личность* каждого отдельного человека. Поэтому, скажем, существование законов и права предполагалось не для того, чтобы возникло Целое, подобное Вселенной, не только ради Целого, но прежде всего – чтобы единичное, изолированное и обособленное могло существовать *для самого себя*! Характер, которым наделялся единичный индивидуум, представлял собой

(подобно высшему познанию механической физики) моральную непроницаемость, абсолютную способность быть для себя, и заполнять свою сферу исключением всех других. На этом бессмысленнейшем самомнении абсолютного эгоизма была основана в этом смысле совершенно неведомая древним «наука» – так называемое «*естественное право*» *(Naturrecht)*, которое всем для всего дает равное право и никаких внутренне связующих обязательств, и которое не знает никаких положительных поступков, но лишь «неисполнение обязанностей» и те ограничения, которые каждый в своем изначальном праве допускает лишь с намерением как можно вернее суметь использовать оставшийся для него остаток этого «права» – ради наслаждения своей собственной самодостаточной обособленностью! Из этих неясных источников гнуснейшего эгоизма и вражды всех против всех и возникло, согласно этому «естественному праву», государство – посредством *человеческого* соглашения и взаимного «договора».

Если когда-нибудь в человечестве не будет необходимого принципа божественного Участия, благодаря которому многое растворяется в единстве и, наоборот, единство осуществляется во множестве, если Высшим, ради которого все существует и совершается, будет личность единичного человека, то окажется поистине невозможным чего-либо желать *ради Целого*, и закон нравственного учения – ***действовать в смысле и духе Целого*** – нельзя будет понимать и исполнять иначе, как в негативном смысле, а именно – *ничего не делать* из того, что противоречит воле Целого, если Целое как таковое может еще иметь «волю». Тогда все «добродетели» оказываются или только отрицательного вида, или могут точно так же явиться лишь с этой стороны; вся ценность человека состоит в ограничении, которое он на себя налагает в отношении к другим, – но не в том, что он для других совершает; добродетелей, которые могут развиться и проявиться лишь в состоянии общественной и публичной жизни, согласно этой точке зрения, не бывает – есть лишь «добродетели» частной жизни. Также и государство может вполне обойтись без таких добродетелей, как и без всякой внутренней связующей силы. Его вообще не касаются умонастроения [людей], ибо действия, направленные против его существования, оно полагает предотвратить и искоренить *силой*, в которой оно действительно нуждается. Совершенное механизирование всех талантов, всякой исто-

рии и направлений – такова здесь высшая цель. Все в таком государстве должно быть необходимо, и притом не так, как все необходимо в Божественном Деле, но *как в машине* – посредством принуждения и через внешнее побуждение.

Хотя и должно обнаружиться в упражнении, что государство посредством всех этих средств никогда не станет Целым и что эта слепая необходимость вообще никогда недостижима, однако всегда ищут причину этого лишь в несовершенстве механизма; вставляют новые «колеса», которые для своей регулировки нуждаются опять-таки в других колесах, и т.д. до бесконечности; как и прежде вечно равноудаленным от осуществления остается [механический] Perpetuum mobile,[1] который изобретается лишь для того, чтобы ограничить органическое искусство природы и человека.

В таким способом построенном [«естественно-правовом»] государстве все имеет ценность лишь настолько, насколько на него с уверенностью можно ожидать и рассчитывать, – но все «демоническое» т.е. то, что нисходит с Неба и что нельзя подсчитать, не имеет здесь никакого значения.

* * *

– Всякий механизм уничтожает Индивидуальность, поскольку именно Живое ему не соответствует и ничем для него не является.

– Но все Великое и Божественное совершается всегда через Чудо, т.е. *не* вытекает из всеобщих законов природы, а совершается только благодаря закону и природе *Индивидуума*.

– Искоренение Индивидуальности есть тенденция *не* метафизического, но именно лишь механически сформированного государства.

* * *

Поэтому в таком государстве преуспевают те, кто менее всего отмечен *индивидуальностью*, – обыкновенные души с заурядней-шими способностями, большей частью механически воспитанные для господства и для «ведения дел». – Вообще в той мере, в какой человек чужд истинной Науке и Идеям, он будет годным для занятия этими «делами». В конце концов, и в высших руко-

[1] Вечный двигатель *(лат.)*.

водителях также начинают ценить лишь частные добродетели, а не общественные, и так как в действительности не существует ничего общего или подлинно общественного, то и блеклая мораль частной жизни в конечном счете возводится на трон и поучает также князей о том, что́ для них «допустимо», а не о том, что́ они *должны* самостоятельно сделать позитивного и благотворного для своего народа.

Но как такое государство созреет к войне, когда оно все основывает на своекорыстии частной жизни, и, с другой стороны, не дает гражданам никакого иного отношения, как только того, чтобы извлечь из себя любую возможную частную выгоду, предпочитая ей все остальное, служа ему лишь ради денег и золота? Ведь далее обнаруживается, что *великая Индивидуальность* в таком государстве может решительно проявиться только на войне, поскольку во время мира эта индивидуальность именно в нем подавляется и искореняется.

Не бывает справедливой войны, кроме той, которая ведется ради Идеи, т.е. которая является войной *религиозной*. Не как машина, которая движима произволом, но слушаясь Закона Бога и Природы, которые учредили Войну, должен сражающийся победить или погибнуть.

Но откуда взяться «священной войне» в государстве, которое не имеет в себе Святого, а то, что было для него «Святым», *Религия*, было отброшено им от себя дабы утвердить и сконструировать лишь самого себя как институт простых мирских целей?

* * *

Немецкая нация по своей внутреннейшей сущности *религиозна*; но каждый народ имеет силу и могущество лишь через то, что является его особенной природой. Другие народы могут побуждаться и объединяться посредством другого, чтобы сохранять фантом «чести» целых государств и вести народы к триумфу, – *немецкой душе требуется более внутренняя Связь*. Ни один народ не боролся в священной войне с подобным чувством и столь продолжительно, как немецкий. Та великая религиозная перемена задействовала за и против умы и души князей и господ.

Каким же образом теперь все изменилось?

Ответ на этот вопрос лежит наверняка и большей частью *в истории науки*. Можно сказать о человеке вообще то, что он

предназначен к тому, чтобы согласно своей личности пасть жертвой целой природы. Всякое другое создание проживает в определенных границах замечательную жизнь; его ограниченный характер есть его добродетель и право, и подобно тому, как оно создано, оно в себе самом чисто и безупречно. Человек же открыт всем противоречиям, и только в нем проходят почти все ступени развития существ, которые способны как к самому высокому, так и к самому низкому. Часто замечали, что все остальные нации Европы по своему характеру более определенны, чем немецкая, которая поэтому из-за своей *всеобщей отзывчивости* может рассматриваться как *корень*, а вследствие лежащей в ней силе объединения противоборствующих элементов, – как *потенция других наций*.

Не должна ли поэтому ***Участь Немца*** состоять в том, чтобы осуществить *всеобщего Человека*, – чтобы те различные ступени, которые обособленно представляют другие народы, он мог все пройти также один и самостоятельно, – дабы также представить в конце высшее и богатейшее Единство, на которое способна человеческая Природа?

Когда тот самый народ, чья культура более ста лет назад повелительно определила культуру другого народа и который сообщил этому [культурно подчинившемуся] народу свои *нравы*, свой язык и повлиял на него посредством как незаурядных способностей, так и пороков своих выдающихся умов и своих же выродков, – если такой народ в конце концов приходит к тому, чтобы осуществлять также и *внешнее* господство над другим народом, то что́ в этом может быть удивительным? Достойным удивления оказалось бы скорее стремление противоположное этому!

Но если этот народ нашел бы средство влить большей (или, по крайней мере, значительной) части другого народа те противоположности, чей яд он преодолел для самого себя посредством скорого, хотя и ужасного, кризиса, – более соразмерно вовне действующей природе, поскольку он у этого народа медленно поглощал бы его внутреннюю жизнь, – то какие последствия можно было бы ожидать от подобного отношения?

При таком отношении немецкой нации к остальным мы должны, – чтобы получить истинную сущность ее духа и изначальное направление ее чувства, – разобрать все, что было про-

изведено распутством отцов и дедов с иностранными народами и что, как чуждая примесь, также изменило по своей внутренней природе чистый немецкий металл. И это вовсе не немецкая философия, которую долгое время считали таковой примесью: чужеродны лишь те абстрактные «теории» и поверхностные принципы, которые постепенно проникли также во все отрасли жизни и общего существования и которые все еще продолжают действовать, хотя опыт давно уже их опроверг и ежедневно открывает и свидетельствует об их ничтожестве.

Поскольку в немецкой нации обнаружились внутреннее распадение, противоречие и бессилие, мы не должны это приписывать исключительно воздействию чуждых элементов. Но в самой сущности и назначении немецкого духа, стремящегося испытать во всех формах, уже лежит основание бесконечно разнообразного расщепления. Всякая жизнь требует тотальности, однако тотальность без единства распадается. Так, отдельные части нашего тела вместе составляют форму, и лишь там, где эта форма состоит в единстве, появляется существо, подлинная молния жизни. Разложите на части форму, и ей будет неоткуда возникнуть и зародиться. Мы увидели в одно время и на единой почве людей всякого рода. Многие из тех, которые полностью погрузились в омут чувственности и для ограниченных духовных сил которых эта чувственность показалась чем-то Высшим, никогда не смогли узреть и подумать больше ни о чем, что выходило бы за пределы чувственного.

Люди «*чистого рассудка*» (на самом деле совсем немногие, несмотря на большинство «рассудительных» на словах!), которые испытывали свой рассудок в упразднении и обрезании, – оказались совершенно неспособны однако создать нечто Позитивное.

Люди «*разума*», т.е. «разумные люди», своим *чистым разумом* хотели лишь отстраниться от всякой действительности и от всякого действия. – И даже *сверх*разумные люди!

Но люди, в которых была бы *Гармония*, посредством которой все это впервые получает отчасти *благородство*, отчасти – силу деятельности и актуальность, одним словом, поистине *божественные* люди – нигде не обратили на себя внимания.

Все остальные показали себя неспособными к спасению общего существования или даже только к открытию какого-то бла-

га для Целого и Всеобщего. Именно этому внутреннему, духовному сиянию жизни не хватило времени, и оно нигде – по крайней мере в Германии, в которой это обособление сил по *всем* направлениям дошло до самой крайности – деятельно и действенно не проявило себя в самой жизни. Там, где оно явилось бы, там оно наполнило бы весь народ молитвой, как луч света и вестник неба. И вот, теперь они стоят друг вне друга, разделенные, каждый на своем конечном пункте; но сила, искра, которая могла бы расплавить все до Единой воли и дела, не проявилась нигде.

Вы проклинаете природу за то, что она вложила чувства и создала человека *не* по образцу ваших абстракций! Но вы испортили и исказили человеческую природу, чтобы она была удовлетворительной для вас, и с еще более дерзновенным безумием неистовствовали против нее, как те, которые в прежние времена сами себя оскопляли ради блаженства. Вы не подумали, что в делах науки, религии и искусства – столь же мало как и в мирских занятиях – что-то может быть совершено без перевешивающей силы природы и что возвышеннейшие проявления души без сильной чувственности окажутся мертвыми и недейственными для мира. **Вы не подумали, что, поскольку вы искореняете *страсти,* вы тем самым лишаете добродетель *материала ее применения,* – материи, без которой она не имеет никакого проявления.** Ибо всякая сила природы сама по себе хороша и, поскольку она позитивна, – *божественна*! Она становится негативной и дурной, лишь поскольку она выступает за пределы изначальной меры сил и, действуя для себя, стремится сделать самое себя центром. Но если сама добродетель есть не что иное, как именно та божественная мера изначальных сил, то эти силы необходимы для проявления добродетели – подобно тому как в ясности воздуха лишь потому является Солнце как образ единства, что воздушная сфера и есть это самое единство, в котором также дремлют силы бурь и ураганов, мощь грома и молнии. Кто не призна́ет божественный корень у гнева, ненависти, супружеской любви и у других качеств? Ведь влияние выхолащивающей человека морали с необходимостью должно намного ущербнее воздействовать на народы, которые уже по своим климатическим условиям беднее природной силой и слабее наделены чувственностью.

Точно так же вы объявили войну рассудку, поскольку вы его знаете лишь с его негативной, а не с позитивной стороны. Если

мы будем его также рассматривать, согласно обычному воззрению, как средство разума и чувственности, тогда уже благодаря этому он явится как нечто Реализующее или как единственная сила осуществления в человеке, так что возникает вопрос: нельзя ли рассудок, говоря по-человечески, полагать в качестве общей связи этих противоположностей [разума и чувственности], и именно поэтому – полагать как нечто высшее (в отношении обоих этих противоположностей) в самом человеке? Что рассудок пуст, бесплоден, недеятелен, что он может удалиться от разума и идей, орудием которых он является, или – от чувственного созерцания и силы, которые суть его материал, в котором он запечатлевает и придает форму, – это слишком очевидно само собой и посредством опыта. Но именно этот опыт указывает ему его определенное, органическое отношение в целом человеческой природы. Не потому ли сердце в теле бьется свободно и живо, что оно есть связь двух систем, что оно подчинено единству, которое уже не является больше частью? Рассудок есть то, от чего только и приходит внутренняя сила и устойчивость для всех продуктов духа; даже деяниям мужества, добродетели и вдохновения лишь рассудок впервые придает печать Божественности. Поскольку же наступили нравы, когда в науках хотят лишь мечтать, лишь чувствовать или ощущать, так что даже слабоумные почитают презрение к науке за «гениальность», постольку и в жизненных вопросах среди нас безрассудный энтузиазм вызывает большее доверие, чем ясный рассудок, и иллюзорное мнение – большее доверие, нежели ясное познание Необходимого.

Часто упрекали немецких философов в их равнодушии к общему делу, их несогласие во всеобщих стенаниях о гибели старого и о произведенном нынешнем состоянии, – вообще, им даже ставили в вину, что они заняты «сверхчувственными вещами», превосходящими обычную способность понимания, в то время как «мировые события» как будто для своего разрешения призывают «все человеческие силы на земле». Но даже если направление новейшей философии было бы действительно столь «сверхземным», то разве выглядело бы это действительно столь порочным – *обратиться от земли* (которая ничего не предлагает кроме ужаснейшего спектакля органического распадения) *к Небу?* Как же она должна была жаловаться на погибель именно

того состояния, ничтожество которого она сама чувствовала глубже всех и уже давно заявляла об этом? Не могла ли она, наоборот, скорее возрадоваться, что разрушающая судьба крепкими ударами опрокинула строение заблуждения и лжи, от которых не хотели отступать слабые голоса!

Должно ли это новое направление философии еще лелеять надежды на наступление того времени или поколения, в котором она имела бы твердое убеждение, что само истинное, правое и доброе, которое было в нем посеяно, может произвести только сорняки и дурные плоды? Поистине она не могла предполагать столь крепкий духовный сон и внутреннюю смерть в этом поколении, чтобы, несмотря на это, быть в состоянии предсказать (хотя по общему мнению опыт и является учителем глупцов), что также и в нем ничего не изменится и не улучшится.

Но к кому же философия должна обратить свои речи? К тем ли, кто наполнен искаженными понятиями абстрактных «теорий», с одной стороны, или к тем, кто наполнен нечистым, даже грязным «опытом» – с другой, которые, однако, приписывают себе подлинный мировой разум и презирают истинную философию, которая ведь есть не что иное, как *высшее познание Сущего*?

Или она должна разделять тот мечтательный предрассудок, будто Новое непременно преодолевается Старым, – поскольку ведь они твердо убеждены, что лишь полное обновление – отстоять которое было главным делом замерших и слабоумных всего последнего времени – может возвратить уважение и благополучие? И что все это поколение оскопленных сластолюбцев и слабых мелких умов, которое прямо неспособно ни на что серьезное, как в жизни, так и в науке и в искусстве, должно пройти, прежде чем Дело и Сила снова начали осуществляться и действовать?…

Фридрих Шеллинг

Философские исследования о сущности человеческой свободы

1809

Предисловие

О нижеследующем трактате автору остается добавить немногое. Поскольку к сущности духовной природы относятся прежде всего *разум, мышление* и *познание,* то противоположность природы и духа справедливо рассматривали именно с этой стороны. Твердая вера в чисто человеческий разум, убеждение в совершенной субъективности всякого мышления и познания и в полной неразумности и безмыслии природы, вместе с повсеместно господствующим механическим типом представления (поскольку пробужденное Кантом *динамическое* начало снова превратилось лишь в более высокий вид *механического* и совершенно не было познано как тождественное *духовному* началу), достаточно оправдывает такое направление философского мышления. Но в настоящее время у противопоставления духа и природы отнята уже вышеназванная его основа, и мы можем представить более правильное воззрение для общего поступательного движения к истинному познанию.

Настало время для выяснения высшей, или, скорее, *подлинной* противоположности; это – *противоположность необходимости и свободы*; затронуть ее – значит подойти к сокровеннейшему средоточию философии.

После первого общего изложения своей системы (в *«Журнале для умозрительной физики», 1801*)[1], продолжение которого, к сожалению, было прервано внешними причинами, автор ограничивался исключительно натурфилософскими исследованиями, и, таким образом, после сделанной в сочинении *«Философия и религия» (1804)*[2] и по вине изложения оставшейся неясной по-

[1] *«Изложение моей системы философии» (1801). – Прим. ред.*

[2] *Schelling, F.W.J.* Philosophie und Religion. Tübingen, 1804. (см. *Приложение* наст. издания, с. 450–470). – Полный перевод этого сочинения: *Шеллинг, Й.В.Ф.*

пытки, настоящее рассуждение является первым сочинением, в котором автор с полной определенностью излагает свое понятие идеальной части философии и которое уже по самой природе своего предмета содержит более глубокие замечания о целом системы, нежели все изложения более специального характера. Поэтому автор должен поставить его в ближайшую связь с упомянутым незаконченным изложением (если только, конечно, последнее имело некоторое значение).

Хотя автор до сего времени еще нигде (исключая только сочинение «*Философия и религия*») не высказывался о главных предметах, затронутых здесь, – *о свободе воли, добре и зле, личности* и др., это не помешало некоторым лицам по их собственному усмотрению приписать ему взгляды, совершенно не соответствующие содержанию упомянутого – по-видимому, вовсе не принятого во внимание – сочинения. Кроме того, много нелепого наговорили по этому и по другим вопросам непрошенные так называемые «*последователи*», якобы в согласии с основными положениями автора.

Казалось бы, что последователей в собственном смысле может иметь только готовая, законченная система. До сего времени автор еще никогда не выступал с такой системой, а только выяснял отдельные ее стороны (и то нередко лишь в каком-нибудь определенном отношении, как напр., с полемическими целями) и в соответствии с этим признавал свои сочинения за отрывки целого, понять связь которых возможно лишь при более тонкой проницательности, нежели присуща навязчивым «последователям», и при условии более благожелательного и добросовестного отношения, чем то, какое обыкновенно встречается у противников. Единственное научное изложение его системы осталось неоконченным наброском и потому не было никем еще понято в своей истинной тенденции, или же было понято крайне незначительным числом людей. Тотчас же после его появления началось, с одной стороны, высмеивание и искажение, а с другой – разъяснения, переделки и переводы; худшим видом из которых были переводы на якобы «более гениальный» язык: ведь то было время, когда умами завладел необузданный поэтический бред. Теперь, по-видимому, снова наступает более здоровое время. Возрожда-

---

Философия и религия, 1804 // Историко-философский ежегодник. М., изд. Наука, 2001. С. 192–228. *Перевод с нем. Петра Резвых.*

ется стремление к правдивости, трудолюбию, искренности. Люди начинают видеть пустоту тех, кто подобно французским театральным героям наряжается в сентенции новой философии, или ломается, словно канатные плясуны, и признают их за то самое, чем они и являются в действительности. В то же время те, кто на всех рынках разыгрывал на шарманке вожделенное *новое*, вызвали наконец к себе столь всеобщее отвращение, что вскоре не найдут уже для себя публики, – особенно если благожелательные критики перестанут говорить по поводу всякой бестолковой рапсодии, где подобрано известное количество выражений и оборотов какого-нибудь известного писателя, будто это – произведение, составленное в согласии с основными положениями автора. Уж лучше пусть они считают таких рапсодов оригинальными писателями: в сущности, ведь каждый хочет быть оригиналом и в известном смысле весьма многие заслуживают этого имени.

Пусть же это сочинение послужит рассеянию известных предрассудков, с одной стороны, и прекращению бессвязного и легкомысленного пустословия – с другой!

В заключение выразим пожелание, чтобы те, кто открыто или, скрыв свое лицо, нападал на автора в этой области, высказали теперь и свое мнение так же откровенно, как это сделано здесь. Если совершенное знание предмета делает возможным свободное художественное изложение последнего, то, с другой стороны, искусственные увертки полемики не могут быть формой философии. Но еще сильнее желаем мы того, чтобы все более укреплялся дух совместного искания истины и чтобы сектантский дух, слишком нередко завладевающий немцами, не задерживал движения к обретению познания и воззрения, работа над которым издавна являлась назначением немцев и которое никогда еще не было к нам ближе, нежели в настоящее время.

Мюнхен, 31 марта 1809 г.

Задачей философского исследования о сущности человеческой свободы может быть:

1. *Установление ее истинного понятия.*

Ибо, несмотря на присущее каждому человеку непосредственное *чувство* свободы, факт свободы отнюдь не лежит на самой поверхности сознания, и потребна бóльшая, нежели обычная, степень чистоты и глубины суждения уже для того, чтобы даже только выразить его в словах.

2. С другой же стороны, такой задачей является – *выяснение связи понятия свободы с научным мировоззрением (как с единым Целым)*.

Впрочем, так как ни одно понятие не может быть определено в своей обособленности и достигает всей полноты научной ясности лишь после того, как установлена его связь с Целым – утверждение это особенно приложимо именно к *понятию свободы*, которое (если только оно вообще обладает реальностью) отнюдь не есть подчиненное или производное понятие, но необходимо является одним из определяющих центральных пунктов системы, – то обе упомянутые стороны исследования здесь, как и во всех других случаях, совпадают.

Правда, есть старое, но еще отнюдь не заглохшее предание о том, что понятие свободы вообще будто бы несовместимо с идеей системы и всякая философия, претендующая на единство и целостность, неизбежно ведет к отрицанию свободы. Возражать против общих заверений подобного рода – дело нелегкое; ибо со словом *система* можно связывать представления, настолько суживающие объем этого понятия, что упомянутое мнение окажется, хотя и вполне истинным, но вместе с тем и вполне обыденным по своему содержанию. Если же в него вкладывается тот смысл, что понятие свободы противоречит понятию системы вообще как таковой, то приходится возразить указанием на то, что так как индивидуальная свобода все же каким-нибудь образом связана с мировым целым (все равно, как бы его ни мыслить – реалистически или идеалистически), необходимо должна существовать – по крайней мере, в божественном Разуме – какая-либо система, в которую укладывалась бы свобода. Утверждать в общей форме, будто такая система никогда не может стать доступной для человеческого разумения, значит опять ничего не утверждать; ибо такое утверждение может быть и истинным и ложным, смотря по тому, какой смысл ему придается.

Надлежит сперва определить Начало (Prinzip), лежащее в основе человеческого познания вообще. Это – *задача философского познания*, к которой приложимо сказанное Секстом об Эмпедокле:

«Грамматик и невежда могут полагать, что такое познание есть результат хвастовства и желания показаться умнее других, т.е. как произво-

дное от тех качеств, которые неизбежно чужды всякому, кто хотя бы в незначительной степени посвящен в философию. Но тот, кто исходит из физической теории и постиг древнее учение о том, что *подобное познается подобным* (учение это приписывается Пифагору, но изложено у Платона, а на самом деле гораздо раньше было высказано Эмпедоклом), поймет, что философ приписывает себе такое (божественное) познание потому, что один только он, сохраняя рассудок чистым и незатемненным злобой, соединяет в своем понимании Бога в себе и Бога вне себя».[1]

У тех же, кто вообще чужд науке, принято считать ее каким-то совершенно отвлеченным и безжизненным знанием, вроде обычной геометрии. Проще и убедительней было бы отрицать существование системы и в воле (или в разуме) изначального Существа, утверждать, что существуют вообще лишь отдельные воли, каждая из которых является особым, собственным центром и, как выражается Фихте, есть абсолютная субстанция каждого Я.

Но разум, стремящийся к единству, и чувство, настаивающее на свободе и индивидуальности, невозможно надолго сдержать властными окриками; в конце концов они снова заговорят о своем. Так и Фихтево учение вынуждено было засвидетельствовать свое признание единства, хотя, впрочем, лишь в жалкой форме *«нравственного миропорядка»* – признание, непосредственно благодаря которому оно и впало в противоречия и несообразность. Кажется поэтому, что, сколько бы доводов в пользу разбираемого нами утверждения ни давала чисто историческая точка зрения, т.е. рассмотрение известных в прошлом систем (доводов, почерпнутых из самого существа разума и познания, нам еще нигде не приходилось встречать), – но все же ***установление связи понятия свободы с целым мировоззрения*** всегда останется необходимой задачей, без решения которой само понятие свободы окажется неустойчивым, а философия утратит всякую ценность. Ибо только эта великая задача и есть несознаваемый и невидимый мотив всякого стремления к познанию, начиная с его низших форм и вплоть до высших; не будь противоречия необходимости и свободы, философия, и не одна только философия, а и всякое высшее воление духа были бы обречены на смерть.

[1] См.: *Секст Эмпирик.* Против ученых, I, 302–303.

Тот, кто отделывается от этой задачи путем отречения от разума, выбирает исход более похожий на бегство, нежели на победу. Ведь кто-нибудь другой мог бы с таким же правом повернуться спиной к свободе для того, чтобы кинуться в объятия разума и необходимости; однако в обоих случаях одинаково не было бы оснований праздновать победу.

Более определенно это выражено в следующем положении: *единственно возможная система разума есть пантеизм, который неизбежно становится фатализмом*.[1] Нельзя отрицать, что подобного рода общие названия, раз навсегда прилагаемые к целым мировоззрениям, представляют превосходное изобретение. Ведь стоит только найти подходящее наименование для той или иной системы, и все остальное становится ясным само по себе; уже вовсе нет нужды в более точном исследовании своеобразия данной системы. Даже профан оказывается в состоянии судить при помощи таких наименований – если только их дать ему в руки – о самых глубокомысленных вещах. Однако, как ни превосходно приведенное положение, все дело – в более точном определении данного понятия. Ведь нельзя отрицать, что если пантеизм есть не что иное, как учение об имманентном пребывании вещей в Боге, то всякое разумное воззрение в том или ином смысле неизбежно тяготеет к этому учению.

Но различие между системами и состоит именно в том *смысле*, который вкладывают в пантеизм. Бесспорно, что с пантеизмом можно связывать и фаталистическую точку зрения; но что последняя не связана с ним по существу, с очевидностью вытекает из того, что столь многие пришли к пантеистическому воззрению именно благодаря своему крайне живому чувству *свободы*. Если бы большинство было искренне, оно созналось бы в том, что с точки зрения его представлений индивидуальная свобода находится в противоречии почти со всеми свойствами высшего Существа, как, напр., с Его *всемогуществом*. Признавая свободу, мы тем самым признаем, что вне божественной силы и рядом с ней существует некая безусловная по своему принципу сила; между тем, согласно этим понятиям, такая сила – немыслима.

[1] Хорошо известны утверждения подобного рода. Мы не будем касаться здесь вопроса о том, может ли иметь какой-либо иной смысл заявление Фр. Шлегеля, в сочинении «О языке и мудрости индусов», 1808. S. 141: «*Пантеизм есть система чистого разума*».

Как солнце затемняет на небосводе все небесные светила, так – даже еще в большей степени – и бесконечная сила поглощает всякую конечную. Абсолютная причинность, содержащаяся в Едином Существе, оставляет на долю всех остальных существ лишь безусловную пассивность. Этот вывод углубляется еще и зависимостью всех существующих в мире существ от Бога, и тем обстоятельством, что даже само продолжение их существования есть лишь постоянно возобновляющийся акт творения, в котором единичное существо созидается не в качестве некоторого неопределенного всеобщего существа, а именно как *это* определенное отдельное существо, отличающееся *этими,* а не какими-либо иными, мыслями, стремлениями и действиями. Мы ничего не объясним, если скажем, что Бог воздерживается от проявления своего всемогущества, для того, чтобы человек мог действовать, или что Он допускает свободу: если бы Бог хотя на мгновение перестал обнаруживать свою силу, прекратилось бы существование человека.

Возможно ли преодолеть силу этих доводов, возможно ли спасти человека и его свободу как-нибудь иначе, нежели признавая человека вместе с его свободой частью самого божественного существа и утверждая, что человек – не вне Бога, но *в Боге*, и что сама его деятельность есть один из элементов жизни Бога? Исходя именно из этой точки зрения, мистики и религиозные умы всех времен приходили к вере в единство человека и Бога, – вере, которая, по-видимому, говорит глубочайшему внутреннему чувству столько же или еще больше, нежели разуму и умозрению. Само Св. Писание видит именно в сознании свободы печать и залог веры в то, что мы живем и пребываем *в Боге*. Может ли быть в необходимом противоречии со свободой учение, которое столь многие прилагали к человеку именно для того, чтобы спасти свободу?

Другое – согласно распространенному воззрению, более правильное – понимание пантеизма видит в нем совершенное отождествление Бога с вещами, смешение твари с Творцом, и отсюда выводит множество других крайне резких и неприемлемых утверждений. Между тем едва ли мыслимо более полное различение вещей от Бога, нежели то, какое выражено в учении Спинозы, признаваемом классическом образцом пантеизма: *Бог есть то, что пребывает в себе и постигается только из самого себя;* конечное же есть то, что необходимо пребывает *в другом* и может

быть понято только из этого другого. Согласно этому различению, очевидно, что вещи отличны от Бога не только по степени или по своим ограничениям, как можно было бы вывести из поверхностного знакомства со спинозовским учением «о модификациях», но toto genere[1]. И, помимо того, каково бы ни было их отношение к Богу, они абсолютно отделены от Бога тем, что могут быть лишь в другом и согласно с другим (именно в Боге и согласно с Богом), и тем, что понятие их есть понятие производное, совершенно немыслимое без понятия Бога, тогда как Бог есть, напротив, единое самостоятельное и первоначальное, единое, само себя утверждающее, по отношению к которому все остальное может быть лишь утверждаемым, лишь следствием, вытекающим из основания. Только при таком предположении имеют значение другие свойства вещей, например их вечность. Бог вечен по своей природе, вещи же вечны лишь вместе с Ним и как следствие Его бытия, т.е. производным образом. Именно благодаря этому различию невозможно, чтобы «*совокупность всех единичных вещей*» – как обычно выражаются критики – являлась *Богом,* ибо никакое соединение не в состоянии превратить то, что производно по своей природе, в нечто, по природе своей первоначальное, подобно тому, как отдельные точки периферии не могут, как бы их ни складывать в «совокупность», составить *окружности,* поскольку она, как их целое, есть необходимое их условие по своему понятию.

Еще более бессмыслен тот вывод, будто у Спинозы даже отдельная вещь необходимо равна Богу. Ибо если бы даже у Спинозы и нашлось столь резкое определение, будто «*каждая вещь есть модифицированный Бог*», то элементы такого понятия настолько противоречивы, что оно тотчас же распадается при первой попытке его помыслить. «Модифицированный (т.е. *производный*) Бог» не есть *Бог* в собственном, высшем смысле этого понятия; уже этим простым добавлением вещь сама собой ставится на свое место, на котором она вечно отделена от Бога. Причина подобных неправильных толкований, которым довольно часто подвергались и другие системы, лежит в общем непонимании закона тождества или смысла *связки* в суждении. Ведь и ребенок в состоянии понять, что ни в одном из возможных предложений, в которых утверждается тождество субъекта

[1] Целиком (лат.) – *прим. ред.*

с предикатом, нет и речи о совершенном совпадении или хотя бы даже только о непосредственной связи понятий, выражаемых этими членами предложения (например, предложение: «Это тело синее» не означает, будто тело сине именно в том и благодаря тому, что делает его телом, а лишь то, что нечто, представляющее из себя данное тело, вместе с тем является и синим, хотя и с другой точки зрения), и тем не менее такое предположение, обнаруживающее полное незнание сущности связки, постоянно высказывается в наше время, когда речь заходит о высшем применении закона тождества.

Например, если высказать положение: «Совершенное есть несовершенное», то смысл его следующий: несовершенное есть не благодаря тому, что в нем несовершенно и что делает его таковым, а лишь благодаря содержащемуся в нем совершенному; но в наше время такое положение истолковывается в том смысле, что совершенное и несовершенное суть одно и то же, как будто самое дурное и наилучшее, глупость и мудрость также ничем не отличаются друг от друга.

Или возьмем утверждение: «Добро есть зло». Смысл здесь лишь тот, что зло так бессильно, что не в состоянии существовать само по себе; то, что есть в нем сущее, есть (рассматриваемое в себе и для себя) добро. Но в наше время это положение опять-таки истолковывается как отрицание вечного различия права и несправедливости, добродетели и порока, и даже как их отождествление.

Или, если выдвинуть положение: «Необходимое и свободное едины», которое означает единую (в конечном счете) сущность мира нравственного и природы, то это будет понято в том смысле, будто свободное есть не что иное, как одна из сил природы, пружина, которая, как и всякая другая пружина, подчинена единому механизму.

Такая же участь постигнет и утверждение: «Душа и тело – едины»; его истолкуют так: душа материальна, она есть воздух, эфир, нервный сок и т.п., ибо противоположное толкование, т.е. что тело есть душа (или в предыдущем утверждении – что мнимо необходимое само по себе есть свободное) предусмотрительно устраняется, хотя имеет за себя ничуть не меньше оснований.

Подобного рода недоразумения – в тех случаях, когда они неумышленны – предполагают такую степень диалектической не-

зрелости, какая была превзойдена греческой философией почти с первых же ее шагов, и вынуждают нас настойчиво призывать к основательному изучению логики. Глубокомысленная старая логика различала субъект и предикат как предшествующее и последующее (antecedens et consequens) и в таком различении выражала реальный смысл закона тождества. Это отношение понятий содержится даже в тавтологическом предложении, если только последнее сохраняет какой-то смысл. Кто говорит: «Тело *есть* тело», – тот, разумеется, придает подлежащему этого предложения иной смысл, нежели *сказуемому*: в первом случае он разумеет единство, во втором – *отдельные свойства*, содержащиеся в понятии тела и относящаяся к нему как *Antecedens* к Consequens. Именно таков смысл другого, более древнего, объяснения, различавшего субъект и *предикат* как свернутое и *развернутое* (implicitum et *explicitum*).[1]

[1] На преодоление такого ложного смешения *единства* и *равенства* затратил много сил и *г-н Рейнхольд (Reinhold),* пожелавший преобразовать всю философию посредством логики, но, очевидно, не знающий, что говорил о значении связки (по поводу упреков Виссоватия – Op. T. I. Ed. Dutens, c. 11) уже тот самый Лейбниц, последователем которого он себя мнит. В одном издании мы находим следующее место, принадлежащее г-ну Рейнхольду: «Согласно принципу Платона и Лейбница, *задача философии состоит в подчинении конечного бесконечному,* по идее же Ксенофана, Бруно, Спинозы и Шеллинга – *в установлении их безусловного единства*». Поскольку «единство» означает здесь (как это очевидно явствует из данного противопоставления) *равенство*, я позволю себе заверить господина Рейнхольда в том, что он заблуждается (по крайней мере, по отношению к двум последним из названных им имен). Найдется ли более определенное выражение для *подчинения конечного бесконечному*, чем приведенные выше слова Спинозы? Когда клевещут на усопших, за них должны вступаться живые, ведь мы надеемся, что так же будут относиться и к нашей памяти те, кто будет жить после нас. Я ограничиваюсь Спинозой и спрашиваю, как назвать приемы человека, вкривь и вкось разглагольствующего о системах, которых он надлежащим образом не знает, и приписывает им, что вздумается, словно речь идет о каких-нибудь пустяках? В обычном порядочном обществе такие приемы назвали бы *недобросовестными*. – В другом месте того же издания г-н Рейнхольд видит основную ошибку всей новой и древней философии в том, что она не различала (смешивала, спутывала) между единством (тождеством) и связью (Nexus), и, с другой стороны, между *диверсификацией (разностью, Diversität)* и *различием*. Не в первый раз уже г-н Рейнхольд находит у своих противников ту ошибку, которую сам же вносит в их учения. Бывали, говорят, случаи, когда особы с пылким воображением излечивались от своих болезней лекарствами, которые они давали вместо себя другим. По-видимому таким же образом пользуется необходимой для него medicina mentis («лекарство для ума» - *прим. ред.*) и г-н Рейнхольд. Ибо если у кого

«Но, – пожалуй, возразят нам защитники вышеприведенного утверждения, – в пантеизме речь идет вообще не о том, что *Бог есть Всё* (уклониться от признания подобного утверждения нелегко даже и для обычного понимания Его свойств), а о том, что вещи суть ничто; и главное – система пантеизма уничтожает индивидуальность». Правда, это новое определение пантеизма находится, по-видимому, в противоречии с предшествующим определением; ведь если вещи суть ничто, то каким образом можно смешивать с ними Бога? Ведь при таком предположении не существует ничего, кроме чистого, ничем не затемненного Божества. Или, если нет ничего вне Бога (не только extra, но и praeter Deum), возможно ли придавать какой-либо реальный смысл утверждению, что Бог есть *Всё*?

Таким образом очевидно, что все данное понятие как бы улетучивается и превращается в ничто. А кроме того, возникает еще вопрос: достигается ли что-то значительное посредством воскрешения подобных общих названий, которые заслуживают, быть может, почетного места в истории ересей, но слишком грубы для произведений духа, где – как и в сфере тончайших явлений природы – даже самые незначительные и едва уловимые для нас причины приводят к существенным изменениям. К тому же весьма сомнительно, применимо ли последнее из разбираемых нами определений пантеизма даже к Спинозе. Ибо понятие «аффицированных состояний» Субстанции, в которые Спиноза превращает вещи и к которым для него сводится все существующее, кроме (praeter) Субстанции, есть чисто отрицательное понятие, не выражающее ничего существенного или положительного. Но дело в том, что понятие это предназначено, главным образом, для определения *отношения* вещей к Богу, а не для их собственного определения как таковых, и из неполноты их опре-

---

в древней и в новой философии и встречается это неправильное смешение того, что Рейнхольд называет «единством» (на самом деле это – *одинаковость*), со «связью», то это происходит с наибольшей определенностью у самого Рейнхольда, который толкует спинозовское пребывание вещей в Боге, как *равенство* вещей и Бога, и вообще считает *одинаковость* (по субстанции или сущности) *неразличимостью* (по форме или логическому понятию). Если бы утверждения Спинозы действительно имели тот смысл, какой вкладывает в них Рейнхольд, то известное положение: «вещь и понятие вещи суть одно», необходимо было бы понимать в том смысле, что неприятеля можно разбить вместо армии – *понятием* армии и т.п. – Но, конечно, настоящую цену подобным изречениям отлично знает и сам наш серьезный ученый муж.

деления в этом понятии еще нельзя заключать, будто для Спинозы вещи не содержат в себе вообще ничего положительного (хотя бы и производного).

Самое резкое выражение Спинозы таково: *единичное существо есть сама Субстанция, рассматриваемая в одной из своих модификаций,* т.е. «следствий». И если мы обозначим бесконечную Субстанцию как таковую как **A**, а рассматриваемую в одном из своих следствий как **A/a**, то *положительным* в **A/a** необходимо окажется **A**. Но отсюда не следует, что **A/a = A**, т.е. что бесконечная Субстанция, рассматриваемая в своем следствии, тождественна с бесконечной Субстанцией как таковой. Иными словами, отсюда не следует, что **A/a** не есть какая-то особая Субстанция (хотя и представляющая *следствие* **A**). Правда, мы не находим такого утверждения у Спинозы; но, во-первых, речь здесь идет о пантеизме вообще, и вопрос состоит лишь в том: *примиримо ли данное воззрение со спинозизмом вообще*? Отрицать это нелегко, раз признается, что *монады Лейбница* (полностью соответствующие именно тому, что обозначено в вышеприведенном выражении как **A/a**) не представляют решительного средства против спинозизма. Без подобного дополнения многие утверждения Спинозы останутся совершенно непонятыми, как например утверждение, что *сущность человеческой души есть живое понятие Бога*, – понимаемое как понятие вечное, а не преходящее. Если бы Субстанция и пребывала в других своих следствиях – **A/b, A/c…** – только временно, то в данном «следствии» т.е. *в человеческой душе* **= a**, Субстанция, как ясно из этого утверждения, пребывает вечно и, таким образом, в качестве **A/a** вечно и непреходяще отделена в качестве **A** от себя самой.

Если кто-либо вздумает объявить отличительной чертой пантеизма отрицание – не индивидуальности, а – *свободы*, то придется приложить название „пантеизм" ко многим системам, в других отношениях существенно отличным от пантеизма. Ибо истинного *понятия свободы* в сущности нет во всех системах нового времени предшествовавших открытию *идеализма*; к Лейбницевой системе это относится в такой же мере, как и к Спинозовой. И, с другой стороны, ту свободу, как ее понимают многие из нас, гордясь крайне живым ее чувством, которая сводится к простому господству разумного начала над чувственным началом и над влечениями – такую свободу можно вывести также из

учения Спинозы, – при этом вывести без всяких натяжек и даже в более определенной форме. Таким образом, отрицание или признание свободы основывается, по-видимому, в общем не на признании или отрицании пантеизма (т.е. имманентности вещей в Боге), а на чем-то ином. Ибо, если на первый взгляд действительно кажется, будто свобода (которая оказалась невозможна в ее противополагании Богу) здесь уничтожается и растворяется в тождестве, то можно, тем не менее, утверждать, что такая видимость есть лишь следствие несовершенного и пустого представления о законе тождества. Принцип закона тождества выражает не то единство, которое, вращаясь в сфере неразличения (Einerlei), не способно к прогрессу и поэтому само бесчувственно и безжизненно. Единство закона тождества непосредственно *творческое*.

Мы показали, что уже в отношении субъекта к предикату содержится отношение основания к следствию; таким образом, *закон основания* столь же изначален, как и закон тождества. Поэтому Вечное должно быть – в своей непосредственности и как оно есть в самом себе – также и *основанием*. То, основанием чего Вечное является по своей сущности, есть постольку зависимое и, согласно имманентному воззрению, содержится в нем. Но зависимость не уничтожает *самостоятельности*, не уничтожает даже *свободы*. Зависимость не выражает сущности и имеет лишь тот смысл, что «зависимое» – чем бы оно ни было – может быть лишь следствием того, от чего оно зависит; о том же, что́ есть это зависимое и что́ оно не есть, понятие «зависимости» не говорит нам ничего. Каждый органический индивидуум, как возникший, существует лишь благодаря некоторому другому индивидууму и постольку *зависим по своему становлению,* но отнюдь не по своему бытию. Нет ничего нелепого, говорит Лейбниц, в утверждении, что Тот, Кто есть Бог, является вместе с тем и зачатым, или наоборот; точно так же нет противоречия в том, что тот, кто является сыном человека, и сам есть человек. Напротив, противоречие было бы налицо в том случае, если бы зависимое, или являющееся следствием, не было самостоятельно. Мы имели бы тогда зависимость без зависимого, следствие – без того, что́ следует (Consequentia absque Consequente), и, таким образом, не имели бы действительного следствия, и все это понятие было бы уничтожено. То же самое применимо и к пребыванию одной

вещи в другой. Отдельный член, например, глаз, возможен лишь в целом организме; тем не менее ему присуща некоторая собственная жизнь и даже нечто вроде свободы, явно обнаруживающейся в свойственных глазу болезнях. Если бы то, что пребывает в чем-то ином, само не было живым, мы имели бы пребывание без пребывающего, т.е. в сущности не имели бы никакого пребывания.

Гораздо более возвышенное воззрение вытекает из такого рассмотрения самого божественного Существа, идее Которого совершенно противоречило бы следствие, которое не было бы порождением, т.е. полаганием чего-то самостоятельного. Бог есть не Бог мертвых, но Бог живых. Немыслимо, чтобы всесовершеннейшее Существо могло довольствоваться машиной, хотя бы это была и самая совершенная машина. Как бы ни представлять себе образ следования существ из Бога, его никак нельзя считать механическим, простым свершением или поставлением, при котором произведенное для самого себя есть ничто; точно так же это нельзя признавать и за эманацию, при которой истекающее остается тождественным с тем, из чего оно истекает, т.е. не есть нечто свое, собственное и самостоятельное. Следование вещей из Бога есть самооткровение Бога. Но Бог может открываться себе лишь в том, что подобно Ему, в свободных, действующих из себя самих существах, бытие которых не имеет иного основания, помимо Бога, но они существуют так же, как существует Бог. Он говорит, и они суть. Если бы все существа мира были даже только мыслями божественной Души, уже одно это заставило бы нас признать их живыми. Ведь и мысли, конечно, суть произведения души; однако рожденная душой мысль есть независимая сила, действующая сама по себе; в человеческой душе она приобретает даже такое значение, что завладевает своей матерью и подчиняет ее себе. Однако божественное воображение, являющееся причиной своеобразия и обособления мировых существ, иное, чем человеческое, уделяющее своим созданиям лишь идеальную действительность. Представления Божества могут быть только самостоятельными существами; ибо в чем причина ограниченности наших представлений, как не в том, что мы видим несамостоятельное? Бог созерцает вещи, как они существуют сами в себе. В себе есть лишь вечное, покоящееся на самом себе, воля, свобода. Понятие «производной абсолют-

ности» (или «производной божественности») вовсе не является противоречивым, но, напротив, есть центральное понятие всей философии. Такая [«производная»] божественность присуща природе. Имманентность в Боге и свобода не противоречат одна другой; напротив, только свободное, поскольку оно свободно, пребывает в Боге, и только несвободное, поскольку оно несвободно, необходимо – вне Бога.

Как ни недостаточна сама по себе столь общая дедукция для более глубокого воззрения, все же из нее с очевидностью вытекает, что отрицание формальной свободы не находится в необходимой связи с пантеизмом. Мы не думаем, что нам возразят указанием на спинозизм. Нужно иметь немало смелости для того, чтобы утверждать, что та или иная система, как она сложилась в голове известного человека, есть система разума κατ' εξοχήν,[1] вечная и неизменная система. Да и что разумеют при этом под «спинозизмом»? Все учение Спинозы, как оно дано в его сочинениях, стало быть, например, также и его «механическую физику»? И согласно какому принципу предполагают различать и отделять там, где все до такой степени полно необыкновенной и исключительной последовательности? В истории немецкого духовного развития навсегда останется поразительным явлением то, что однажды оказалось возможным утверждать, будто система, *смешивающая Бога с вещами, сотворенное – с Творцом* (так была понята система Спинозы), и подчиняющая все слепой неразумной необходимости, есть единственная возможная для разума и подлежащая выведению из чистого разума система!

Чтобы понять это утверждение, необходимо уяснить себе тот дух, которым была проникнута одна из эпох прошлого. Механический образ мышления, достигший во французском атеизме вершины своей нечестивости, завладел в это время всеми умами; в Германии также начали признавать и объявлять этот вид мировоззрения и мирообъяснения за подлинную и единственную философию. Но так как изначально немецкая душа никогда бы не примирилась со следствиями такого учения, то отсюда, прежде всего, возник характерный для философской литературы Нового времени разлад головы и сердца: отвергли следствия подобного строения мыслей, но не смогли освободиться от самой основы данного воззрения и возвыситься до какого-нибудь ино-

[1] По преимуществу.

го образа мысли. И так как механическая философия доступна была немецкому духу только в ее (мнимо) высшем выражении, то когда пожелали выразить ее следствия, последние вылились в форму страшной истины: *всякая, безусловно всякая чисто разумная философия есть спинозизм или превращается в спинозизм!* В результате всем были открыты глаза на грозившую бездну; схватились за единственное казавшееся еще возможным средство: этот смелый призыв смог вызвать кризис и вообще отвратить немцев от этой пагубной философии, чтобы снова привести их к сердцу, внутреннему чувству и вере. Но в наши дни, когда механический образ мышления давно уже отошел в область прошлого и перед нами сияет более высокий свет идеализма, такое утверждение не может встретить подобного понимания и не приведет к подобным последствиям.[1]

Выскажем здесь раз и навсегда свое определенное мнение *о спинозизме*. Эта система есть фатализм не потому, что она признает вещи существующими в Боге; ибо как мы показали, пантеизм не исключает возможности, по крайней мере, формальной свободы; следовательно, фатализм Спинозы должен иметь какое-то совершенно иное, независимое от этого, основание. Ошибка системы Спинозы вовсе не в том, что он помещает вещи *в Боге*, а в том, что он говорит о вещах в абстрактном понятии «мировых существ» – в понятии самой бесконечной субстанции, также являющейся для Спинозы *вещью*. Вот почему его аргументы против свободы имеют совершенно *детерминистский*, а отнюдь не пантеистический характер. Он говорит и о воле, как о вещи, и, исходя из такой точки зрения, весьма естественно доказывает, что во всяком отдельном случае своей деятельности воля необходимо определяется другой вещью, которая в свою очередь определяется другой, и т.д. до бесконечности. Отсюда –

[1] В рецензии новых сочинений Фихте *г-н Фридрих Шлегель* дает последнему совет (в гейдельбергских Jahrbücher der Literatur, Jg. 1, Heft 6, S. 139) – ограничиваться в своих полемических попытках одним *Спинозой*, так как только у Спинозы дана законченная по форме и вполне последовательная система пантеизма (согласно приведенному выше мнению, пантеизм и есть система чистого разума); совет этот, быть может, и окажется полезным в известных отношениях, но вместе с тем и курьезен, ибо г-н Фихте, без сомнения, держится того мнения, что своим наукоучением он уже опроверг спинозизм (как таковой), и вполне прав в этом своем мнении. – Или, быть может, идеализм вовсе не есть произведение разума, и мнимо-печальное звание «системы разума» действительно остается исключительной привилегией пантеизма и спинозизма?

безжизненность его системы, бездушность формы, бедность понятий и выражений, неумолимая суровость определений, совершенно согласующаяся с абстрактностью его образа мышления; отсюда же вполне последовательно вытекало и его *механическое* воззрение на природу.

Возможно ли сомневаться в том, что *динамическое* представление о природе уже само по себе должно было существенно изменить основные воззрения спинозизма? Прежде чем стать принципом системы разума, положенное в основу всей системы Спинозы *учение о пребывании всех вещей в Боге* должно быть оживотворено и освобождено от *абстрактности*. Какой общий характер имеют здесь выражения о том, что конечные существа суть «модификации» или «следствия» Бога! Какую пропасть предстоит здесь еще заполнить и на сколько вопросов еще дать ответ!

Напрашивается сравнение спинозизма в его окоченелости со статуей Пигмалиона, которую необходимо было одухотворить теплым дыханием любви; но такое сравнение не вполне верно, ибо система Спинозы походит скорее на выполненное только во внешних очертаниях произведение, в котором может проявиться множество еще недостающих или неоконченных черт лишь после того, как вдохнуть в него жизнь. Ее можно скорее сравнить с древнейшими изображениями божеств, которые казались тем более таинственными, чем меньше индивидуально-живого было в их чертах. Одним словом – это *односторонне-реалистическая система* (выражение, звучащее не так осуждающе, как «пантеизм», но гораздо вернее обозначающее отличительные черты спинозизма и употребляемое здесь уже не в первый раз). Было бы скучно повторять множество разъяснений, данных по этому поводу в первых сочинениях автора. Прямой задачей стремлений автора было выразить взаимное проникновение реализма и идеализма. Основное понятие Спинозы, одухотворенное (и в одном существенном пункте измененное) принципом идеализма, обрело в более высоком понимании природы и познанного единства динамического, душевного и духовного живую основу, из которой выросла натурфилософия; эта философия природы в качестве *чистой физики* могла быть обособленной и независимой, по отношению же к целому философии признавалась лишь одной из ее частей, именно – реальной частью, которая стано-

вится способной возвыситься на степень системы разума в подлинном смысле, лишь когда восполнена идеальной частью философии, представляющей сферу господства свободы. Именно в свободе – гласило утверждение автора – содержится последний потенцирующий акт, благодаря которому вся природа преображается в ощущение, разум и, наконец, в *волю*. В последнем и высшем счете нет иного бытия кроме *хотения*. Воление есть прабытие, и только к волению приложимы все предикаты первобытия: безосновность (Grundlosigkeit), вечность, независимость от времени, самоутверждение. Вся философия стремится лишь к отысканию этого высшего выражения бытия.

Такова вершина, на которую философия была возведена в наше время *идеализмом*; именно идеализм является отправным пунктом исследования нашего предмета, ибо наша задача вовсе не заключается в рассмотрении всех тех возражений, которые могут быть выставлены и уже издавна выставлялись против понятия свободы односторонне-реалистической или догматической системой. Однако как высоко ни поднимает нас в этой области идеализм, и как ни несомненно то, что мы обязаны ему первым совершенным понятием формальной свободы, но сам по себе идеализм менее всего представляет законченную систему и оставляет нас без всякой помощи, когда мы ищем более точного и определенного знания о *свободе*. По поводу первого из этих недостатков скажем, что идеализм, развитый в систему, совсем не должен ограничиваться утверждением, что *«истинно действительное есть только деятельность, жизнь и свобода»* – утверждение, возможное и для субъективного (неверно понимающего свою сущность) идеализма *Фихте*; напротив, его задача показать, что, и наоборот, все действительное (природа, мир вещей) имеет своей основой деятельность, жизнь и свободу, или, выражаясь терминами Фихте, что не только *Я (Ichheit, Яйность)* есть *все*, но и наоборот, *все* есть *Я (Ichheit, Яйность)*.

Мысль сделать свободу основоположением всей философии освободила человеческий дух во всех его проявлениях (а не только по отношению к самому себе) и вызвала во всех отраслях науки более решительный переворот, нежели какая-нибудь из предшествующих революций. Идеалистическое понятие поистине освящает более возвышенную философию нашего времени и особенно более возвышенный современный реализм. И если

бы те, кто критикует последний или считает его своим воззрением, поняли, что свобода есть его основная внутренняя предпосылка, в сколь отличном свете предстало бы перед ними это учение!

Лишь тот, кто вкусил свободы, может ощущать влечение к тому, чтобы уподобить ей все и распространить ее на всю Вселенную. Кто приходит к философии иным путем, тот лишь следует за другими и подражает тому, что они делают, не сознавая, *для чего* они так делают. Всегда останется, однако, замечательным то, что Кант, первоначально указавший лишь *отрицательное* отличие вещей в себе от явлений – именно независимость от времени – и затем, в метафизических разъяснениях своей «Критики практического разума», действительно признавший *независимость от времени* и *свободу* «коррелятивными понятиями», не дошел до мысли о том, чтобы перенести это единственно возможное *положительное* понятие бытия в себе на *вещи*, что непосредственно возвысило бы его до более высокой точки зрения и подняло бы над отрицательностью, которая составляет отличительную черту его теоретической философии. И, с другой стороны, если свобода есть положительное понятие бытия в себе вообще, исследование о человеческой свободе снова возвращается в область всеобщих проблем, ибо умопостигаемое, представляющее ее единственную основу, есть и сущность вещей в себе. Таким образом, идеализм сам по себе не в состоянии указать здесь специфическое различие, т.е. определенное отличие именно *человеческой* свободы. Заблуждением было бы также думать, будто идеализмом уничтожается пантеизм; такое мнение могло бы возникнуть только благодаря смешению пантеизма с односторонним реализмом. Ибо для пантеизма как такового совершенно безразлично, существуют ли *вещи*, содержащиеся в абсолютной Субстанции, или же существуют *воли*, содержащиеся в первичной Воле. В первом случае пантеизм будет реалистическим, во втором – идеалистическим, но основное его понятие неизменно в обоих случаях. Отсюда теперь уже видно, что глубочайшие трудности, содержащиеся в понятии свободы, так же мало разрешаются идеализмом, как таковым, сколько и всякой другой односторонней системой. Идеализм дает, с одной стороны, лишь самое общее, с другой – чисто формальное понятие свободы. По своему реальному и живому понятию *свобода – это способность добра и зла.*

Именно в этом – глубочайшая трудность всего учения о свободе, чувствовавшаяся с самого начала и присущая не только той или иной системе, но в большей или меньшей степени всем системам.[1] Очевиднее всего она проявляется в связи с понятием *имманентности*; ибо или признается существование *действительного* зла – в таком случае неизбежно помещать зло в саму бесконечную Субстанцию, или первичную Волю, а это полностью разрушает понятие *всесовершеннейшего Существа*; или реальность зла каким-нибудь образом отрицается, чем, однако, уничтожается и реальное понятие свободы. Не менее велика трудность и в том случае, когда между Богом и мировыми существами предполагается хотя бы и самая отдаленная связь; ибо если даже последняя сводится лишь к так называемому *concursus*,[2] или к необходимому *содействию* Бога действиям Его твари (предполагать такое содействие заставляет нас основная зависимость твари от Бога, даже в том случае, если мы вообще утверждаем свободу), все же Бог, несомненно, является *со*виновником зла, так как попущение действий всецело зависимого существа немногим разнится от *со*участия; чтобы избегнуть этого вывода, приходится и здесь так или иначе отрицать реальность зла. Ведь положение: *все положительное в твари происходит от Бога* – должно признаваться и в такой системе. Следовательно, если признавать, что во зле есть нечто положительное, необходимо согласиться, что и это положительное – от Бога. Против этого возможно такое возражение: положительный элемент зла, поскольку он положителен, есть добро. Но это положение не устраняет зла (и вместе с тем не объясняет его).

Ибо если *сущее* во зле есть добро, то откуда же то, *в чем* существует это сущее, откуда *базис*, к которому собственно и сводится зло?

Совершенно отлично от этого утверждения (хотя часто, причем и в недавнее время, смешивается с ним) то, что во зле вообще нет ничего положительного, или, иными словами, что зло вообще не существует (не существует даже вместе с другим поло-

---

[1] *Г-ну Фр. Шлегелю* принадлежит та заслуга, что во многих местах своего сочинения об Индии он выдвинул эту трудность как аргумент против пантеизма; жаль только, что этот остроумный ученый не счел нужным высказать свое собственное воззрение на происхождение зла и его отношение к добру.

[2] *Concursus (лат.)* – содействие.

жительным или в последнем), но что все действия более или менее положительны и отличаются лишь большей или меньшей степенью совершенства, так как такое различие не может быть основанием противоположения, и, таким образом, зло совершенно исчезает. Это – второе предположение, которое возможно сделать с той точки зрения, что *все положительное – от Бога*. Из него вытекает, что сила, обнаруживающаяся во зле, хотя сравнительно и менее совершенна, нежели сила, проявляющаяся в добре, сама по себе, т.е. рассматриваемая вне сравнения, все же есть совершенство и поэтому, как и всякая другая сила, должна быть выводима *из* Бога. То, что мы называем в этой силе «злом», есть лишь *меньшая степень совершенства*, кажущаяся «недостатком» лишь для нашего сравнивающего мышления, в самой же природе вещей вовсе не являющаяся таковым. Нельзя отрицать, что именно таково подлинное воззрение Спинозы.

Возможна попытка отделаться от поставленной здесь дилеммы посредством утверждения: положительное, происходящее от Бога, есть свобода, сама по себе безразличная (indifferent) к добру и злу. Однако если мыслить это безразличие (Indifferenz) не отрицательно, но как *живую положительную способность к добру и злу*, то непонятно, каким образом из Бога, понимаемого как чистая Благость, может проистекать способность к злу. Отсюда ясно, заметим мимоходом, что если свобода действительно есть то, чем она должна быть согласно этому понятию (а она несомненно такова), то необходимо признать неправильным и сделанное выше выведение свободы *из* Бога; ибо если свобода есть способность ко злу, она необходимо имеет независимую от Бога основу. А это может привести к искушению броситься в объятия дуализма. Но дуализм, поскольку он действительно продуман как учение о двух абсолютно различных и взаимно независимых Началах, есть лишь система самоуничтожения и отчаяния разума. Предполагая же некоторое злое первичное существо (Grundwesen), в каком-то смысле зависящее от доброго, мы, правда, концентрируем всю проблему о происхождении зла от добра на одном существе, однако это скорее лишь увеличивает трудность проблемы, нежели уменьшает ее. Даже если предполагать, что это злое существо первоначально было создано добрым и отпало от первичного существа по собственной *вине*, первоначальная способность к деянию, противному Богу, все же

остается необъяснимой во всех известных до сего времени системах. Следовательно, если бы мы захотели, наконец, отрицать не только тождество мировых существ и Бога, но и всякую их зависимость от Него и признали бы все их бытие (и вместе с последним бытие мира) лишь *отпадением* от Бога, трудность данной проблемы была бы лишь немного отдалена, но ничуть не устранена. Ибо необходимое условие истечения мировых существ из Бога предполагает какое-то их наличное бытие (Dasein); таким образом, учение об эманации, очевидно, предполагает первоначальное существование (Existenz) вещей *в Боге*, т.е. *предполагает* пантеизм и потому не может быть ему противопоставлено.

Объяснение же отпадения мира от Бога возможно лишь следующим образом. *Или* это отпадение совершается непроизвольно со стороны вещей (но не стороны Бога); в таком случае вещи низвергаются Богом в состояние несчастья и злобы, и, следовательно, Бог есть виновник этого их состояния. *Или* их отпадение непроизвольно с обеих сторон, и вызвано, как утверждают некоторые, *избытком сущности* – представление совершенно несостоятельное. *Или* же, наконец, оно есть произвольный акт со стороны вещей – разрыв с Богом, т.е. *следствие вины*, за которой следует все более глубокое падение; но в таком случае сама эта первая вина *уже* есть зло и поэтому не может объяснить происхождения последнего. Если не признавать этого вспомогательного предположения, если и объясняющего мировое зло, но зато уничтожающего добро и вводящего вместо пантеизма какой-то *пандемонизм*, в системе эманации уничтожается всякая противоположность добра и зла; добро превращается путем постепенного ослабления через посредство бесчисленных промежуточных ступеней в нечто, не имеющее уже и видимости добра – превращение, сходное с остроумно, но по существу неудовлетворительно описанным *Плотином*[1] переходом первоначального добра в материю и зло. Именно, в результате непрерывного нисходящего развития и отдаления возникает некоторое *последнее*, дальше чего развитие уже не может идти, и именно это последнее, неспособное к дальнейшему творчеству, есть зло. Иными словами, раз есть нечто, стоящее после того, что есть *первое*, то должно быть и нечто *последнее*, не содержащее в себе уже ничего

[1] *Плотин.* Эннеады I. Книга VIII, гл. 8.

из того, что есть в первом; это и есть материя и необходимость зла.

Из этих соображений видно, как несправедливо взваливать всю тяжесть этой трудной проблемы на одну систему, несмотря на то, что также мало дает здесь удовлетворения и якобы более высокая система, противополагаемая последней. Не в состоянии здесь помочь и общие места идеализма. И вообще невозможно к чему-либо прийти, оперируя такими бедными понятиями о Боге, как *Actus purissimus*, подобные которым выставляла древняя философия, или понятиями вроде тех, какие все сызнова производит на свет новая философия, руководясь желанием как можно больше отдалить Бога от природы.

Бог есть нечто более реальное, нежели простой «нравственный миропорядок», и содержит в себе совершенно иные и более живые движущие силы, нежели приписываемые ему жалкой утонченностью *абстрактных* идеалистов. Боязнь всего реального, считающая всякое соприкосновение с ним за осквернение духовного, необходимо затемняет и закрывает от нас и происхождение зла.

Идеализм, не имеющий базисом *живого реализма*, становится такой же пустой и лишенной содержания системой, как система *Лейбница, Спинозы* или любая из остальных догматических систем. Общий недостаток всей новоевропейской философии, начиная с учения *Декарта*, – в том, что для нее не существует *природы* и что у нее нет *живой основы*. Поэтому «реализм» Спинозы столь же абстрактен, как и «идеализм» Лейбница.

Идеализм есть *душа философии*; реализм – *ее тело*; лишь в своем сочетании они образуют живое Целое.

Реализм никогда не сможет дать философии ее принцип, но он должен быть основой и средством осуществления идеализма, его претворения в плоть и кровь. Если у какой-либо философии нет этой живой основы (большей частью это – доказательство того, что и идеальный принцип с самого начала был ей присущ лишь в слабой степени), она разменивается на те системы, жалкие понятия которых о «самосущности» (Aseität), «модификациях» и т.п. находятся в самом резком контрасте с жизненной мощью и полнотой действительности. Там же, где идеальное начало действительно и в высокой степени *деятельно*, но не может найти примиряющей и посредствующей основы, оно порождает

темный и дикий энтузиазм, выливающийся в самоуничтожение или, как у жрецов фригийской богини – в самооскопление, в области философии проявляющееся в форме отречения от разума и науки.

* * *

Мы посчитали необходимым начать это рассуждение с исправления тех важных понятий, которые издавна, и особенно в последнее время, подвергаются искажению. Поэтому предыдущие замечания следует рассматривать лишь как *введение* к нашему исследованию в собственном смысле.

Мы уже высказали свое мнение, что воззрение, вполне разрешающее поставленную здесь задачу, может быть выведено только из основоположений истинной *философии природы (Naturphilosophie).*

Это не значит, будто мы отрицаем то, что это правильное воззрение уже давно существовало в отдельных умах. Но это были именно те умы, которые, не страшась издавна выставлявшихся против всякой реальной философии бранных слов, как «материализм», «пантеизм» и т. п., искали живой основы природы и, в противоположность догматикам и абстрактным идеалистам, отвергавшим их как «мистиков», были *натурфилософами* (в обоих смыслах этого слова).

Натур-Философия нашего времени впервые в науке установила различие между *сущностью (Wesen),* поскольку она *существует (existirt),* и сущностью, поскольку она есть только *основание* существования (*Grund* von Existenz). Это различение так же старо, как и его первая научная формулировка.[1] Несмотря на то, что именно в этом пункте философия природы самым определенным образом сходит с пути Спинозы, в Германии могли до последнего времени утверждать, что ее метафизические основоположения тождественны с принципами Спинозы; и хотя именно из такого различения вытекает само определенное различение природы и Бога, это не помешало обвинить философию природы в *смешении* Бога и природы. Так как на этом же различении

[1] Эта формулировка дана была в «*Журнале умозрительной физики*» (Bd. XI, Heft 2, § 54, примечание, а также в примечании 1 к § 93 и в объяснении на S. 114 // См.: *Schelling, F.W.J.* Sämmtliche Werke. Stuttgart und Augsburg, 1856-1861. *Erste Abtheilung.* Bd. IV, S. 146, 203, 114.

основывается и настоящее исследование, необходимо пояснить его здесь следующими замечаниями.

Так как прежде Бога или помимо Бога нет ничего – *Бог должен иметь основу своего существования в себе самом.*

Это утверждается всеми философами; но они говорят об этой основе, как о простом понятии, не считая ее чем-то реальным и действительным. Содержащаяся в Боге основа Его существования не есть Бог в абсолютном смысле, т.е. Бог, поскольку Он существует; ибо она – лишь *основание* Его существования. Она есть *природа в Боге*, хотя и неотделимая от Него, но все же отличная от Него сущность.

Это отношение может быть пояснено аналогией с отношением *силы тяжести* и *света* в природе. Сила тяжести предшествует свету (как его вечно темное основание, само не существующее in *actu*) и исчезает в область тьмы, когда восходит свет (существующее). Даже свет не в состоянии совершенно снять печать, под которой она заключена.[1] Именно поэтому она не есть ни чистая сущность, ни актуальное бытие абсолютного тождества, но есть лишь следствие природы последнего;[2] или, иными словами, она есть абсолютное тождество, поскольку это последнее рассматривается как определенная потенция, ибо и то, что является существующим в отношении к силе тяжести, само по себе в свою очередь принадлежит к основе, и природа в общем есть поэтому все, что лежит по ту сторону абсолютного бытия абсолютного тождества.[3]

Впрочем, что касается того, что сила тяжести предшествует свету, то это предшествование не следует мыслить ни предшествованием *во времени*, ни приоритетом *сущности*. В круге, из которого все вытекает, нет противоречия в том, что то, чем порождается другое, само в свою очередь порождается последним. Здесь нет ничего «первого», нет ничего «последнего», но здесь *все взаимно предполагает друг друга*: одно не обособлено от другого, но и не слито с ним. Бог содержит в себе внутреннюю основу своего существования, постольку предшествующую Ему, как *существующему*: но точно так же Бог есть в свою очередь Prius основы, ибо основа, даже как таковая, не могла бы существовать, если бы не существовал *actu* Бог.

---

[1] Там же. S. 59, 60 // См.: *Schelling, F.W.J.* Sämtliche Werke. Bd. IV, S. 162.

[2] Там же. S. 41 // Bd. IV, S. 146.

[3] Там же. S. 114 // Bd. IV, S. 203.

К такому же различению приводит нас и рассуждение отправляющееся от вещей. Необходимо прежде всего совершенно устранить понятие «*имманентности*», поскольку им хотят выразить какое-то мертвое «пребывание вещей в Боге». Мы приходим, скорее, к убеждению, что единственно соответствующее природе вещей понятие есть понятие *Становления*. Но вещи не могут возникнуть в Боге (в абсолютном смысле этого понятия), ибо они – *toto genere*, или, выражаясь точнее, – *бесконечно отличны* от Него. Чтобы быть отделенными от Бога, они должны возникнуть в отличной от Него основе. Но так как не может быть что-либо вне Бога, то это противоречие может быть уничтожено лишь тем, что вещи имеют свою основу в том, что в самом Боге *не есть Он сам*,[1] – т.е. в том, что есть *основа* Его существования.

Если мы хотим сделать эту сущность понятнее для человеческого представления, мы можем сказать: это – ощущаемое вечным Единым *влечение к саморождению (Sehnsucht sich selbst zu gebären)*.

Это *влечение (Sehnsucht)* не есть само Единое, но оно столь же вечно слито с Ним. Оно хочет рождать Бога, т.е. непостижимое (unergründliche)[2] Единство, и постольку само еще не имеет в себе Единства. Рассматриваемое в себе, оно есть поэтому *воля,* но воля, в которой нет *разума (Verstand),* т.е. несамостоятельная и несовершенная воля, ибо разум есть собственно подлинная *воля в воле*. Оно есть все же воля к разуму, т.е. влечение и стремление к нему, – воля не сознательная, а только предчувствующая – *предчувствующая разум воля*.

Мы говорим о *сущности* влечения в себе и для себя, которую нам необходимо иметь в виду, хотя она уже давно вытеснена тем высшим, которое развилось из нее, и хотя мы не в состоянии воспринимать ее чувствами, а можем лишь постигать ее духом и мыслью. Именно благодаря вечному деянию самооткровения

[1] Именно такой дуализм, вместе с двойственностью признающий и единство, и есть единственно верный дуализм. Выше была речь о модифицированном дуализме, согласно которому, злое начало не соподчинено, а подчинено доброму. Едва ли возможно *смешать* установленное здесь различение с этим модифицированным дуализмом, в котором все подчиненное, как таковое, есть по существу своему *злое начало* и поэтому остается совершенно непонятным в отношении своего происхождения от Бога.

[2] *Unergründliche* – можно также перевести как: *бездонное* Единство. – *Прим. ред.*

в мире, каким мы теперь его видим, все есть правило (Regel), порядок и форма; и все же в основе по-прежнему лежит *хаотическое (Regellose),* и кажется, будто оно может когда-нибудь прорваться снова; ничто в мире не производит на нас впечатления изначальности порядка и формы, но, напротив, все наводит на мысль о некотором *изначально-хаотическом (anfänglich Regellose),* введенном в рамки порядка. Это – непостижимая основа реальности вещей, неразложимый и, несмотря ни на какие условия, несводимый к разуму остаток, вечно остающийся в основе вещей.

Именно это *неразумное (Verstandlose)* поистине породило *разум (Verstand).* Без этого мрака в прошлом нет реальности твари; тьма – ее необходимое наследие. Один лишь Бог – сам Бог как Сущий – *Существующий (Existirende)* – пребывает в чистом свете, ибо один Он существует благодаря самому себе.

Самомнение человека восстает против этой мысли о его возникновении из основы и даже пытается противопоставить ей нравственные доводы. Но мы не знаем ничего, что было бы более способно побуждать человека всеми силами стремиться к свету, нежели сознание глубокой тьмы, из которой он был вызван к бытию. Малодушные жалобы на то, что тем самым неразумное провозглашается корнем разума, тьма – началом света, основываются отчасти на непонимании существа проблемы (именно не понимают, что и при таком воззрении еще может *по своему понятию* признаваться приоритет разума и сущности); но, с другой стороны, в этих жалобах выражается истинная система современных философов, которые охотно сделали бы *fumum ex fulgore*[1] – превращение, для которого, однако, недостаточно даже необузданной стремительности *Фихте*.

Всякое рождение есть рождение из мрака к свету; для того, чтобы прекрасный светлый образ поднялся из земли и был взращен солнечным лучом, семя должно быть брошено *в землю* и умереть *во тьме*. Человек образуется в чреве матери; и лишь из мрака неразумного (из чувства, влечения, которое есть прекрасная мать познания) вырастают светлые мысли. Подобно тому, как в своем влечении мы стремимся к неведомому безыменному благу, так и изначальное влечение порывается к разуму, которого оно еще не знает, и влекомое предчувствием, движется подоб-

[1] *Дым из молнии (лат.).*

но материи Платона, словно трепетно волнующееся море, согласно темному, неизвестному закону, не будучи в силах создать что-либо непреходящее для себя. Но в соответствии с влечением, которое будучи еще темной основой, есть *первое проявление* божественного бытия (göttlichen Daseins), в самом Боге зарождается внутреннее рефлективное представление, и так как это внутреннее представление не может иметь иного предмета, кроме Бога, Бог созерцает через него *себя Самого* – в некотором *Своем Подобии.*

Это внутреннее Представление есть Первое, в чем осуществлен Бог, рассматриваемый как абсолютный (осуществлен *в себе Самом*); это Представление пребывает вначале у Бога – оно есть Бог, *рожденный в Боге.* Это Представление есть вместе с тем Разум – *слово* изначального Влечения;[1] вечный дух, ощущающий в себе *слово* и вместе с ним – бесконечное влечение и, движимый любовью, которая есть он сам, произносит *слово*, и в результате – разум вместе с влечением становится свободно творящей и всемогущей волей и творит в хаотической от начала природе, как в своей стихии или орудии.

Первое действие разума в природе – *разделение сил*; ибо только путем такого разделения он может раскрыть бессознательно, словно в семени, но необходимо содержащееся в ней *единство*, подобно тому, как в человеке неясное влечение к творчеству озаряется светом лишь после того, как произойдет разделение в хаотическом смешении мыслей, тесно связанных одна с другой, но мешающих друг другу проявиться, и выступит сокрытое в основе, все собой объемлющее единство; или подобно тому, как растение – лишь по мере раскрытия и роста своих сил – освобождается от власти темной связи тяжести и обретает единство, прежде скрытое в разделенной материи.

Именно потому, что сущность изначальной природы есть не что иное, как вечная основа существования Бога, она должна содержать в себе, хотя и в скрытом состоянии, сущность Бога, словно некоторое светящееся во мраке глубины сияние жизни. Влечение же, возбуждаемое разумом, овладевает сиянием жизни и стремится сохранить его в себе и замкнуться в себе самом, для того, чтобы продолжалось существование некоторой основы. И таким образом, по мере того, как разум (или вложенный в из-

[1] В том смысле, когда говорят: «*слово* (смысл) загадки».

начальную природу свет) побуждает стремящееся замкнуться в себе влечение к *разделению* сил (к *разрыву* с тьмой) и в процессе этого разделения выявляет прежде сокрытое в разделенном *единство*, сокровенное *сияние света*, возникает прежде всего нечто постижимое и единичное; причем возникает оно не путем внешнего представления, а путем подлинного *Во-Ображения (Ein-Bildung)*, (возникающее во-ображается, как нечто существующее в природе) или, вернее, путем пробуждения: разум вызывает к жизни сокрытое в разделенной основе Единство, или *Идею*. Разделенные (но не вполне разобщенные) в этом процессе разделения силы, суть *материя,* из которой впоследствии образуется тело; возникающая же в процессе разделения (т.е. из глубины основы природы), как средоточие сил, живая связь есть *душа*. Поскольку изначальный разум (Verstand) вызывает к жизни душу из независимой от него основы, как нечто *внутреннее*, постольку душа остается независимой от него как особенная и для себя пребывающая сущность.

Легко понять, что благодаря противодействию влечения, являющемуся необходимым условием совершенного рождения, ослабление сокровенной внутренней связи сил совершается лишь постепенно, что на каждой новой ступени разделения сил в природе возникает новая сущность, душа которой необходимо является тем более совершенной, чем более в ней разделено то, что еще нераздельно в других. Показать – каким образом каждый последующий процесс все более приближается к сущности природы и – как в высшем разделении сил наконец раскрывается сокровенный внутренний Центр – есть задача завершенной философии природы.

Для настоящей же нашей цели существенно лишь следующее. Каждое из возникших указанным образом в природе существ содержит в себе два начала, которые по сути представляют одно, лишь рассматриваемое с обеих возможных сторон. Первое из них есть то, что отделяет эти существа от Бога и служит причиной того, что они содержатся только в основе, как таковой; но так как между тем, что имеет свой прообраз в основе, и тем, что имеет прообраз в разуме, все же существует некоторое первоначальное единство и так как процесс созидания сводится лишь к внутреннему изменению (Transmutation) или преображению (Verklärung) изначально темного начала в свет (ибо разум,

или вложенный в природу свет, ищет в основе лишь родственный, устремленный к нему свет), то темное по своей природе начало есть вместе с тем то начало, которое и преображается в свет, и оба начала, хотя только в определенной степени, едины в каждом природном существе.

Поскольку это единое начало вытекает из основы и темно, оно есть *своеволие* твари; поскольку же оно еще не возвысилось до совершенного единства со светом, как началом разума (т.е. еще не приемлет света), оно есть просто *влечение*, или *вожделение*, т.е. *слепая воля*.

Этому своеволию твари противостоит разум как *универсальная воля,* которая пользуется этим своеволием в своих целях и подчиняет его себе как простое орудие. Когда же поступательное превращение и разделение всех сил приводит наконец в одном существе к полному преображению сокровеннейшего и глубочайшего средоточия изначальной тьмы в свет, то воля этого существа (которая, поскольку это *единичное* существо, попрежнему есть частная воля) сама по себе или как средоточие всех частных воль становится единой с изначальной волей или с разумом, так что из обоих образуется единое целое.

Такое *превращение сокровеннейшего в глубине средоточия в свет* совершается из всех видимых для нас сотворенных существ только в человеке.

В человеке содержится вся мощь темного начала и в нем же содержится вся сила света. В нем – оба средоточия: и крайняя глубь бездны и высший предел неба.

Воля человека есть сокрытый в вечном влечении зародыш существующего еще лишь в основе Бога; это – сокрытое в глубине *божественное сияние жизни*, которое узрел Бог, когда Он возымел волю к природе. В нем одном (человеке) Бог возлюбил мир; и именно это подобие Божие воспринято было влечением в средоточии мира, когда оно вступило в противоречие со светом. Так как человек возник из основы (тварен), он содержит в себе относительно независимое от Бога начало; но так как это же начало преображено в свет (не перестав по основе своей быть темным), то в человеке восходит и нечто высшее, именно – *Дух*. Ибо вечный Дух, произнося *Слово*, вносит в природу Единство. Изреченное же (реальное) *слово* существует лишь в единстве света и тьмы (гласных и согласных). Оба эти начала существуют,

правда, во всех вещах, но не в совершенном созвучии, вследствие несовершенства того, что возникло из основы.

Лишь в человеке *Слово*, еще не вполне раскрытое и несовершенное во всех других вещах, достигает полноты своего выражения. В изреченном же *Слове* открывается Дух, т.е. Бог как существующий *actu*. Будучи живым тождеством обоих начал, душа есть дух, а дух – в Боге. Но если бы тождество обоих начал было так же неразрывно в духе человека, как в Боге, между человеком и Богом не было бы никакого различия, т.е. Бог не открывал бы себя как Дух. Поэтому то единство, которое нераздельно в Боге, должно быть раздельным в человеке – это и есть возможность добра и зла.

Мы подчеркиваем: *возможность* зла; и постараемся пояснить прежде всего лишь раздельность обоих начал. *Действительность* зла есть предмет совершенно иного исследования.

Коренящееся в основе природы начало, которым человек отделен от Бога, есть самость (Selbstheit) в человеке; но благодаря единству с идеальным началом эта самость становится *Духом.* Самость, *как таковая*, есть Дух, т.е. человек есть Дух, как проникнутое самостью особое (отдельное от Бога) существо; именно в этом – сущность *Личности.*

Но, будучи духом, самость тем самым из состояния тварности возвышается до сверхтварности; она есть *воля,* созерцающая себя в совершенной свободе, – она уже не есть *орудие* творящей в природе *вселенской Воли (Universalwille),* но выше всей природы и вне ее. Возвышаясь в природе над единством света и темного начала, дух выше света. Следовательно, будучи духом, самость свободна от обоих этих начал. Но она (или своеволие) есть дух и свободна, возвышена над природой лишь благодаря тому, что действительно превращена в изначальную волю *(свет)*; поэтому она, хотя по-прежнему (как своеволие) пребывает в основе (поскольку основа всегда должна быть), она – подобно тому как в прозрачном теле возвышенная до тождества со светом материя не перестает от этого быть материей, т.е. темным началом, – остается в ней, но лишь в качестве носителя и как бы вместилища высшего начала, света. Благодаря же тому, что она имеет в себе Дух (поскольку Дух властвует над светом и тьмой), самость может – если этот дух не есть дух вечной любви – отделиться от света, или, иными словами, своеволие может

стремиться к тому, чтобы само по себе, в качестве частной воли, быть тем, чем оно является лишь в тождестве со вселенской Волей: тем, чем оно является, лишь поскольку оно остается в центре (так же, как покоящаяся воля в тихой основе природы именно потому есть также вселенская Воля, что остается в основе) и на периферии, или как тварное (ибо воля тварей, конечно, вне основы; но именно в таком случае она есть лишь частная воля – не свободна, но связана).

Итак, благодаря этому в воле человека возникает разделение ставшей *духовной самости* (ибо дух выше света) от света, т.е. разрыв между неразрывными в Боге началами. Напротив, когда своеволие человека остается пребывающим в основе, как центральная воля, так что сохраняется божественная связь начал (подобно тому, как в средоточии природы воля никогда не возвышается над светом, но остается под ним в основе как его базис), и когда вместо духа раздвоения, который хочет отделить собственное начало от всеобщего, в своеволии властвует дух любви, воля пребывает в божественном строе и порядке. – Что описанное стремление своеволия к возвышению и есть зло, очевидно из следующего. Воля, выступающая из своей сверхприродности для того, чтобы, будучи всеобщей волей, сделать себя в то же время волей частной и тварной, стремится перевернуть отношение начал – поставить основу над причиной, дабы использовать дух, полученный ею лишь для центра, вне центра и против твари; в результате чего возникает нестроение в самой воле и вне ее.

Воля человека есть связь живых сил; пока она сама пребывает в своем единстве с универсальной волей, эти силы также пребывают в божественной мере и равновесии. Но стоит своеволию оторваться от центра как от предназначенного ему места, порывается и связь сил; вместо нее теперь господствует лишь частная воля, уже неспособная, подобно изначальной воле, объединить эти силы под своей властью и потому неизбежно стремящаяся образовать из разделенных одна от другой сил, из непокорного войска желаний и вожделений (каждая отдельная сила есть особое вожделение, особая похоть) собственную обособленную жизнь; создание такой жизни возможно постольку, поскольку даже во зле все еще пребывает первая связь сил, *основа природы.* Но так как эта жизнь не может быть истинной подлинной жиз-

нью, какая могла существовать лишь при первоначальном отношении начал, то возникает, хотя и особая, но ложная жизнь, жизнь лжи, удел беспокойства и гибели.

Всего вернее сравнить эту жизнь с болезнью: *болезнь как нестроение, возникшее в природе вследствие злоупотребления свободой,* есть истинное подобие *зла* или *греха*. Всякая болезнь, охватывающая Вселенную, есть результат восстания скрытых сил основы: она возникает, когда раздражимое начало, которое должно было пребывать в тиши глубины, как сокровеннейшая внутренняя связь сил, актуируется само, т.е. когда возбужденный *Архей* покидает свое покойное жилище в центре и выступает на периферию окружности. Напротив, всякое коренное лечение состоит в восстановлении отношения периферии к центру, и переход от болезни к здоровью совершается лишь когда отделенная и единичная жизнь снова принимается во внутреннее светлое сияние сущности, благодаря чему снова происходит разделение (кризис). Болезнь единичного возникает также лишь потому, что то, что имеет свободу или жизнь лишь для пребывания в целом, стремится существовать для себя.

Зло следует понимать так же, как и болезнь: оно совершенно не содержит в себе сущности и есть лишь видимость жизни, лишь метеорическое ее явление – колебание между бытием и небытием; и тем не менее для чувства оно являет себя чем-то весьма реальным.

Это единственно верное понятие зла, кладущее в основу последнего некоторое положительное извращение или *переворачивание (Umkehrung)* начал, выдвинуто было в новое время преимущественно *Францем Баадером*, разъяснившим его глубокомысленными физическими аналогиями, главным образом – аналогией с болезнью.[1]

---

[1] В рассуждении: «*Об утверждении, что из разума невозможно сделать дурного употребления*» (Morgenblatt, 1807, № 197) и в статье: «*Об устойчивом и текучем*» (Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft, Bd. III, Hf. 2). Для сравнения и пояснения приведем относящееся к нашему толкованию примечание, сделанное в конце этой статьи на S. 203:

«Хорошо разъясняющим примером здесь может служить обычный огонь (в качестве дикого, уничтожающего, причиняющего мучение горения) в противоположность так называемому *органическому благодетельному жизненному* горению: в последнем огонь и вода соединены в единой (растущей) основе, в то время как в первом случае они – разъединены и противодействуют друг другу. В органическом процессе ни огонь ни вода не существовали как таковые,

Все остальные объяснения зла оставляют совершенно неудовлетворенными одинаково и рассудок и нравственное сознание. Все они в сущности основываются на уничтожении зла как положительной противоположности и на сведении его к так называемому *malum metaphysicum («метафизическому злу»)*, или отрицательному понятию несовершенства твари. Бог не мог, говорит Лейбниц, дать человеку полное совершенство, не делая его Богом; это было невозможно и в отношении сотворенных существ вообще. Поэтому необходимо было возникновение различных *степеней* совершенства и всех видов ограничения последнего. На вопрос: *откуда зло?* Здесь дается ответ: *от идеальной природы твари,* поскольку она зависит не от воли Бога, а от вечных истин, содержащихся в божественном рассудке. Область вечных истин есть идеальная причина зла и добра; ею должно заменить материю древних.[1]

Существует, говорит Лейбниц в другом месте, два начала, но оба они – в Боге; это – *ум (Verstand)* и *воля*. Ум дает начало зла, хотя сам и не становится от этого злым; ибо он представляет сущности такими, каковы они согласно с вечными истинами; он содержит в себе основание допущения зла, воля же стремится только к добру.[2] Эта единственная возможность зла не создана Богом, ибо ум не есть его собственная причина.[3]

Хотя такое различение ума и воли, как двух начал в Боге, устанавливающее независимость первой возможности зла от бо-

---

т.е. как обособленные сферы; напротив, в этом процессе огонь был центром (mysterium), вода же была началом открытым, или периферией, и лишь после того, как раскрылось, восстало и зажглось первое из этих начал, и в то же время закрылось второе, и возникли болезнь и смерть. Подобно этому самость, индивидуальность есть, конечно, базис, фундамент или естественный центр всякой тварной жизни; но лишь только она перестает быть таким подчиненным целому центром и, господствуя, выступает на периферию, она возгорается здесь как танталовская ненасытность себялюбия и эгоизма (возгоревшейся самости) **Θ** превращается в **O**; или иными словами где-то в одном месте планетной системы заключен, скрыт темный центр природы, который поэтому служит в качестве носителя света проникновению высшей системы (светоизлучению или откровению идеального): именно поэтому это место является открытым пунктом системы (солнце – сердце – глаз); но стоило бы только и здесь открыться или подняться темному центру природы, и в результате ео ipso закрылся бы светлый центр, свет стал бы в системе тьмою, потухло бы солнце!»

[1] *Лейбниц, Г.В.* Теодицея, 1710 // Opera omnia. Geneva, 1768 // Vol. I, p. 136.

[2] Там же, p. 240.

[3] Там же, p. 387.

жественной воли, и соответствует глубокомыслию Лейбница, хотя, далее представление об уме (о божественной мудрости), как о чем-то делающем Бога скорее страдательным, нежели деятельным, и указывает на какую-то более глубокую мысль, – но то зло, которое может быть произведением чисто идеальной основы, снова сводится к чему-то исключительно пассивному, к ограничению, недостатку, лишению – понятиям совершенно противоречащим подлинной природе зла. Ибо уже то простое соображение, что из всех видимых тварей к злу способен один человек, т.е. совершеннейшая из них, показывает, что основа зла отнюдь не может заключаться в недостатке или лишении.

Дьявол был, согласно христианскому воззрению, не наиболее, а, напротив, наименее ограниченным из всех тварей.[1]

Несовершенства (в общем метафизическом смысле) не могут считаться обычным признаком зла, ибо зло часто сочетается с совершенством отдельных сил, гораздо реже сопровождающим добро. Основа зла должна, таким образом, содержаться не в чем-то положительном вообще, но скорее в высшем положительном, какое имеется в природе; согласно нашему воззрению она и содержится в открывшемся центре, или в изначальной воле первой основы.

Лейбниц всячески пытается объяснить, каким образом зло может возникнуть из естественного недостатка. Воля, говорит он, стремится к добру во всеобщем и ищет совершенства, выс-

---

[1] В этом отношении поразительно то, что не схоластики, а уже многие из более ранних отцов Церкви, и преимущественно *Августин*, первый провозгласил зло простым недостатком.

Замечательно особенно следующее место из его «*Contra Julianum*» (кн. I, гл. III):

– Querunt ex nobis, *unde sit malum?* Rospondemus *ex bono*, sed non summo, ex bonis igitur orta sunt mala. Mala enim omnia participant ex bono, verum enim et ex omni parte tale dari repugnat. – Haud vero difficulter omnia expediet, qui conceptum mali semel recte formaverit, *eumque semper defectum aliquem involvere altenderit,* perfectionem autem omnimodam incommuniabiliter possidere Deum; neque magis possibile esse creaturam illimitatam adeoque independentem creari, quam creari alium Deum.

– «Нас спрашивают: *откуда зло?* Отвечаем: *из добра,* но не из высшего; стало быть, зло происходит из добра. Следовательно, все зло причастно добру; однако чистое и полное добро отказывается перейти в зло. И тому, кто сразу верно представит добро и *свяжет его с некоторым недостатком,* нетрудно будет все объяснить; полным же совершенством неизменно обладает Бог; и создать неограниченное и независимое творение невозможно так же, как и создать другого Бога».

шая мера которого – в Боге; но, завязнув в чувственных вожделениях, она теряет высшие блага – и именно этот недостаток стремления к совершенству есть то лишение, в котором состоит зло. Помимо этого, думает он, зло так же мало нуждается в каком-либо особом начале, как холод или тьма. То утверждающее, которое содержится во зле, присуще ему лишь как побочный элемент, подобно тому, как есть сила и деятельность и в холоде; замерзающая вода, говорит он, разрывает и самый крепкий сосуд, и тем не менее холод по существу есть уменьшение движения.[1] Однако поскольку отнятие, лишение само по себе есть ничто и, уже для того чтобы стать заметным, нуждается в чем-то положительном, в котором оно бы себя являло, то отсюда возникает трудная задача: *объяснить то положительное, которое мы все-таки должны признать в зле.*

Так как Лейбниц может выводить это положительное только из Бога, он вынужден сделать Бога причиной *материальной* стороны греха и приписывает первоначальной ограниченности твари лишь *формальную* сторону последнего. Он пытается пояснить это отношение найденным *Кеплером* понятием естественной силы *инерции* материи. Инерция, говорит Лейбниц, есть совершенный образ изначальной (предшествующей всякой деятельности) ограниченности твари. Когда два различных тела, неравных по массе, приведенные в движение одним и тем же толчком, движутся с различными скоростями, то причина медленности движения одного из них – не в толчке, а в прирожденной и присущей материи *склонности к инерции*, т.е. во внутренней ограниченности и несовершенстве материи.[2] Однако по поводу этого необходимо заметить, что сама инерция отнюдь не может мыслиться как простое убавление или упразднение движения, во всяком случае постольку, поскольку она есть нечто положительное, именно – выражение *внутренней самости* тела, как силы, посредством которой оно стремится утвердить себя в самостоятельности. Мы не отрицаем, что таким путем возможно объяснить метафизическую конечность; но мы утверждаем, что конечность сама по себе не есть зло.[3]

---

[1] *Лейбниц, Г.В.* Теодицея, 1710 // Opera omnia. Geneva, 1768 // Vol. I, p. 242.

[2] Там же, § 30.

[3] По этой же причине необходимо признать, что зло не может быть объяснено и всяким другим объяснением конечности, – например, понятием «от-

Объяснения, подобные изложенному объяснению Лейбница, основаны вообще на безжизненном понятии «*положительного*» – понятии, согласно которому положительному может быть противопоставляемо лишь его уничтожение. Но существует еще некоторое среднее понятие, образующее реальную противоположность положительному и весьма отличное от понятия просто *отрицательного*. Оно возникает из отношения Целого к единичному, Единства – к множеству и т.п. – какие бы выражения здесь ни употреблять. Положительное всегда есть целое, или единство; противостоящее ему есть *разделение* Целого, дисгармония, нестроение (Ataxie) сил. В разделенном Целом содержатся те же элементы, что и в едином Целом; материальная сторона в обоих тождественна (с этой стороны зло не более ограничено и не более дурно, нежели добро), но формальная сторона совершенно различна в обоих и именно она вытекает из сущности, или положительного.

Поэтому как в зле, так и в добре должна быть некоторая сущность, но во зле – сущность, противоположная добру, превращающая содержащееся в добре созвучие в дисгармонию.

Догматической философии невозможно познать эту сущность, так как она не имеет понятия о личности, т.е. о возвышенной на степень духовности *самости*, но знает лишь отвлеченные понятия «конечного» и «бесконечного». Поэтому, если бы кто-либо возразил, что дисгармония и есть лишение, или отсутствие единства, следует ответить, что даже если бы в общем понятии отсутствия положительного содержалось понятие уничтожения или разделения единства, это понятие все-таки само по себе оказалось бы неудовлетворительным. Ибо дисгармония – не в разделении сил как таковом, а в ложном их единстве, которое может считаться разделением лишь в сравнении с истинным единством. Совершенное уничтожение единства есть и уничтожение разлада. Болезнь оканчивается смертью; отдельный звук сам по себе никогда не составляет дисгармонии. Но именно для того, чтобы объяснить это ложное единство, и необходимо нечто положительное; поэтому его необходимо допустить во зле, а объяснить его невозможно до тех пор, пока в независимой основе природы не будет познан корень свободы.

ношений» (Relationen). Зло есть продукт не конечности самой по себе, а конечности, возведенной на степень *самобытия (Selbstsein)*.

О платоновском воззрении, насколько мы можем о нем судить, уместнее будет говорить в связи с вопросом о *действительности* зла. Представления нашей эпохи, столь легкомысленной в этом вопросе и доводящей свой филантропизм до отрицания зла, не имеют хотя бы и самой отдаленной близости к таким идеям. Согласно этим представлениям единственная основа зла – в чувственности, животности, земном начале: небу противопоставляется здесь не ад, как следовало бы, а земля. Такое представление есть естественное следствие учения, согласно которому свобода состоит исключительно в господстве духовного начала над чувственными желаниями и склонностями, а добро имеет источником *чистый разум (reine Vernunft)*; с такой точкой зрения, понятно, для зла не может быть никакой свободы (ибо здесь преобладают чувственные склонности); точнее, здесь совершенно *уничтожается* зло. Ибо слабость, или недейственность разумного начала, может быть основой лишь недостатка добрых и сообразных с добродетелью дел, но отнюдь не основой положительно-злых и противных добродетели действий. Согласно же точке зрения, что чувственность, или страдательное отношение к внешним впечатлениям, с известного рода необходимостью вызывает злые действия – сам человек является в последних лишь *страдательным*, т.е. зло не имеет в отношении к нему (или субъективно) никакого значения; поскольку же то, что вытекает из назначения природы, не может быть злом также и объективно, то зло, согласно этому воззрению, не имеет никакого значения вообще. Если же указывают на то, что во зле не действенно разумное начало, то это само по себе не может быть основой зла. Ибо: какова причина того, что оно не проявляет здесь своей власти? Если оно *не хочет* этого, то основание зла – в *воле* разумного начала, а не в чувственности. Если же разумное начало не в состоянии преодолеть сопротивление чувственности, здесь также нет зла, а есть лишь слабость и недостаток.

Таким образом, согласно этому объяснению, существует лишь единая воля (если только ее можно так называть), а не какая-либо двойственная воля; придерживающихся этого объяснения можно было бы теперь, когда в философскую критику с успехом введены уже названия *ариан* и др., назвать именем, также взятым (только в ином значении) из церковной истории, именно – *монофелитами*.

И как разумное начало, или начало света, действенно в добре отнюдь не само по себе, но соединенное с самостью, т.е. возвышенное на степень духа, так и зло есть плод не начала конечности самого по себе, но *темного* начала, начала *самости*, вошедшего в тесное соприкосновение с центром; и подобно тому, как существует энтузиазм добра, так есть и энтузиазм зла. Это темное начало действенно и в животном, как во всех других существах природы; но здесь еще оно не выступило на свет, как в человеке, еще не стало *духом* и разумом (Verstand), но остается слепым влечением и вожделением; короче говоря, отпадение и разделение начал еще невозможны здесь, ибо здесь нет еще абсолютного, или личного, единства.

Бессознательное и сознательное соединены в животном инстинкте лишь одним известным и определенным, а потому и неизменным образом. Ибо именно потому, что они – лишь относительные выражения единства, они подчинены последнему, и действующая в основе сила обретает присущее им единство начал в постоянно равном отношении. Животное никогда не может выйти из состояния единства, между тем как человек в состоянии произвольно разрывать вечную связь сил. Справедливо, поэтому, говорит Фр. Баадер, что было бы желательно, чтобы испорченность не шла в человеке далее его уподобления животному; к сожалению, добавляет он, человек может быть только или выше или ниже животного.[1]

Мы пытались вывести понятие и возможность зла из первых оснований и раскрыть общую основу учения о зле, заключающуюся в различении между существующим и тем, что есть основа существования.[2] Но возможность еще не включает в себя действительности; между тем, именно действительность есть важнейший предмет данного вопроса. И дело – не в объяснении того, каким образом зло становится действительным в отдель-

[1] В указанном выше рассуждении в *Morgenblatt* (1807, с. 786).

[2] Августин говорит против учения об эманации: из субстанции Бога не может вытекать что-либо кроме самого Бога; поэтому тварь создана из ничего и этим объясняется ее испорченность и ограниченность (*De de libero arbitrio voluntatis*, кн. I, гл. 2). Это *ничто* давно уже стало тяжелым крестом для разума. Объяснение такому воззрению указывается выражением Писания: человек создан ἐχ των μή όντων, из несуществующего, равно как и знаменитым μή όν древних, положительный смысл которого, а также и создания из ничего, выясняется лишь сделанным выше различением.

ном человеке; необходимо объяснить его всемирную действенность, – объяснить, каким образом оно могло возникнуть в творении как несомненно всеобщее, во всем противоборствующее добру начало. Так как оно, бесспорно, есть нечто действительное (по крайней мере, как всеобщая противоположность добру), то для нас может уже наперед быть несомненным, что оно было необходимым для откровения Бога; таков и вывод из сказанного ранее. Ибо из того, что Бог есть в качестве духа нераздельное единство обоих начал, и что это же единство – действительно лишь в духе человека, следует, что если бы это единство было так же неразрывно в последнем, как в Боге, человек нисколько не был бы отличен от Бога; он растворился бы в Боге, и не существовало бы откровения и живого движения любви. Ибо всякая сущность может открыться лишь в своей противоположности, любовь – только в ненависти, единство – в борьбе. Если бы не было разделения начал, единство не могло бы обнаружить своего всемогущества; если бы не было раздора, не могла бы стать действительной и любовь.

Человек поставлен на вершину, где имеет в себе источник свободного движения одинаково и к добру и ко злу; связь начал в нем – не необходимая, но свободная. Он – на распутье, что бы он ни выбрал, это решение будет *его* деянием; оставаться же в нерешимости он не может, ибо Бог не может не открыться, ибо ничто в мироздании вообще не может остаться двусмысленным. С другой стороны, он не в состоянии, по-видимому, и выйти из своей нерешимости, именно потому, что последняя есть нерешимость. Должно, следовательно, существовать какое-то общее основание беспокойного влечения, искушения ко злу, хотя бы оно и существовало лишь для того, чтобы в нем стали живы, т.е. были им сознаны, оба начала. Но очевидно, что само возбуждение ко злу может исходить лишь от некоторой злой первосущности и что, таким образом, неизбежно признавать существование последней; очевидна также верность толкования платоновской материи, как изначально противодействующей Богу и потому злой в себе сущности.

Правда, до тех пор, пока эта часть учения Платона остается по-прежнему неясной,[1] определенное суждение об указанном

[1] Пусть это разъяснит нам когда-нибудь более тонкий знаток Платона [*Фр. Шлегель*] или еще раньше [филолог] *Август Бёк*, пробудивший в нас эту

вопросе невозможно. Однако в каком именно смысле можно говорить об иррациональном начале как о противодействующем разуму, или единству и порядку, не считая его вследствие этого *злой* первосущностью, достаточно ясно из предыдущих рассуждений.

С этой точки зрения вполне объяснимы и слова Платона: *корень зла – в ветхой природе*; ибо все злое стремится возвратиться в хаос, т.е. в то состояние, в котором изначальный центр не был еще подчинен свету; все злое есть возмущение этого средоточия (изначального центра) еще неразумного влечения. Но мы раз навсегда доказали, что зло как таковое может возникнуть лишь в твари, так как только в твари возможно соединение могущих быть разделенными обоих начал, света и тьмы. Изначальная основная сущность не может быть зла в себе, ибо в ней нет двойственности начал. И мы не можем предполагать какого-либо сотворенного духа, который, отпав сам, соблазнил бы и человека к отпадению; ибо вопрос здесь – именно в том, каким образом впервые возникло зло в чем бы то ни было сотворенном.

Таким образом, для объяснения зла нам не дано ничего, кроме обоих содержащихся в Боге начал. Бог как дух (вечная связь обоих начал) есть чистейшая любовь, в любви же не может быть воли ко злу; не может быть ее и в идеальном начале. Но и сам Бог нуждается для своего существования в некоторой основе (но только последняя – не вне Его, а в Нем) и имеет в себе *природу*, которая, хотя и принадлежит к существу Бога, все же отлична от Него. Воля любви и воля основы суть две различные воли, каждая из которых существует для себя; но воля любви не может ни противостоять воле основы, ни уничтожить ее, так как она должна была бы для этого противодействовать самой себе. Ибо для того, чтобы могла существовать любовь, необходима действенность основы; и чтобы это существование было реальным, эта действенность должна быть независимой от любви. Если бы любовь захотела сломить волю основы, она вступила бы в противоречие с самой собой, стала бы внутренне раздвоенной и перестала бы быть любовью. Это предоставление свободы деятельности основы есть единственно мыслимое понятие попущения зла; при обычном отнесении этого понятия к человеку оно совершенно

надежду, как своим изложением платоновской гармонии и сделанными к нему примечаниями, так и уведомлением о подготовке издания «Тимея».

несостоятельно. Конечно, и воля основы не в состоянии сломить любовь и даже не хочет этого, хотя часто кажется, что она к этому стремится; ибо превращение воли основы, отвратившейся от любви, в особую, отдельную волю есть необходимое условие того, чтобы любовь, прорываясь сквозь эту волю, как свет через тьму, явилась во всем своем всемогуществе.

Основа есть лишь воля к откровению, но именно для того, чтобы последнее стало реальным, основа должна произвести особенность (Eigenheit) и противоположность. Таким образом, воля любви и воля основы становятся единым именно посредством своей разделенности и изначальной обоюдной независимости. Поэтому воля основы возбуждает своеволие твари в первом же акте творения, для того, чтобы дух, открывшийся как воля любви, нашел некоторое противодействующее, как поприще для своего осуществления.

Зрелище всей природы убеждает нас в том, что в прошлом уже совершилось это возбуждение; благодаря ему вся жизнь и обрела высшую степень остроты и определенности. Иррациональное и случайное в формировании существ, особенно органических, связанное с необходимым, доказывает, что в этой области действовала не одна лишь геометрическая необходимость, что здесь играли роль и *свобода, дух* и *своеволие*. Правда, некоторая свобода в себе уже имеется везде, где есть удовольствие и вожделение, и невозможно думать, что вожделение, являющееся основой всякой особой естественной жизни, и влечение, направленное не к самосохранению вообще, а к самосохранению именно в известном, определенном бытии, представляют лишь позднейшие придатки к сотворенному уже существу, а не являются, скорее, его творческой причиной.

К понятию самости и Яйности (Ichheit) необходимо приводит и научная оценка значения эмпирически найденного понятия *базиса*, – понятия, которому предназначена важная роль в развитии всего естествознания. Однако в природе все это – случайные определения, объяснимые только из происшедшего в первом же акте творения возбуждения иррационального (или темного) начала твари, т.е. только из активированной самости. Отсюда в природе, наряду с предустановленными нравственными отношениями, – несомненные предзнаменования зла, хотя власть последнего и вызвана к жизни лишь человеком; отсюда –

явления, которые (и помимо мысли об их опасности для человека) вызывают всеобщее естественное отвращение.[1]

То, что жизнь всех органических существ кончается разложением, вовсе не может считаться изначальной необходимостью; связь сил, образующих жизнь, по своей природе равно могла быть и неразрушимой, и если есть что-нибудь, предназначенное быть Perpertuum mobile, то это, очевидно, – создание, восполняющее возникшие в нем недостатки собственными силами. Зло являет себя в природе лишь в своих действиях; само же оно, в своем непосредственном явлении, может выявиться лишь в конечной цели природы. Ибо, подобно тому, как основой первоначального сотворения, которое есть не что иное, как рождение света, должно было быть темное начало, из которого бы (как из простой потенции к *actus*) мог подняться свет, так должна существовать и некоторая основа рождения духа; таким образом, необходимо признать существование второго начала тьмы, настолько более высокого, нежели первое, насколько дух выше света. Это начало есть пробужденный в акте творения – возбуждением темной естественной основы – дух зла, т.е. *раздвоения* света и тьмы; дух любви, противопоставлявший некогда беспорядочному движению изначальной природы свет, противопоставляет теперь духу зла некоторое высшее идеальное. Ибо, подобно тому, как самость присвоила себе в зле свет, или *слово*, и потому является более высокой основой тьмы, так реченное в мир в противоположность злу *слово* должно принять человечность или самость и само стать личным.

Это осуществляется единственно через *откровение* (в самом определенном смысле этого слова), необходимо имеющее те же ступени, как и первое проявление Божества, вылившееся в *природу*; таким образом, высшая вершина откровения и здесь – *че-*

[1] Несомненно, что не напрасно фантазия всех народов (особенно все сказания и религии Востока) связывает зло со *змеем*. Именно полное развитие вспомогательных органов, в человеке достигшее высшего своего пункта, указывает уже на независимость воли от вожделений, или на такое отношение центра и периферии, которое есть единственно здоровое в подлинном смысле: центр возвратился здесь в сферу своей свободы и сознательности и отделился от всего, что есть лишь орудие, от всего периферического. Напротив, там, где вспомогательные органы не вполне развиты или вовсе отсутствуют, центр выступает в периферию и пред нами – не имеющее средоточия (или центра) кольцо, которое показано в приведенном выше месте из Фр. Баадера (в примечании).

ловек, но человек прообразный и божественный, тот, кто был вначале у Бога и в котором сотворены все другие вещи и сам человек.

Рождение духа есть царство *истории*, как рождение света есть царство *природы*. В первом – те же периоды истории творения, что и во втором; оба царства взаимно подобны и объясняют одно другое. То же начало, которое было основой в первом сотворении, снова является и здесь, лишь в более высокой форме, семенем и зародышем, из которого развивается высший мир.

Ибо зло есть не что иное, как изначальная первооснова существования, поскольку она стремится в сотворенном существе к актуализации; поэтому оно есть лишь высшая потенция действующей в природе основы. И подобно тому, как эта природная основа вечно служит *лишь основой*, никогда не существуя сама, так и зло никогда не может достигнуть осуществления и служит *лишь основой*, из которой посредством собственной силы развивается добро; благодаря своей основе добро независимо и отделено от Бога, который в добре имеет и познает самого себя; как таковое (независимое) добро и существует в Боге. Но подобно тому, как неделимая власть первоначальной основы познается лишь в человеке в качестве внутреннего начала (базиса или центра) единичного человека, так и зло в начале истории еще остается скрытым, и эпохе греха предшествует время невинности, или *неведения греха.*

Именно подобно тому, как первоначальная основа природы, быть может, долгое время действовала одна и пыталась при помощи содержащихся в ней божественных сил осуществить собственное мироздание, которое постоянно снова превращалось в хаос (ибо недоставало связи любви; в этом смысле следует, быть может, истолковывать явление погибших ранее современного мироздания и не восстановленных затем поколений) до тех пор, пока не явилось *слово* любви; и вместе с ним не возникло пребывающее мироздание. – Так и в истории не сразу произошло откровение духа: Бог, сознавший, что воля основы есть воля, направленная к Его откровению, и по своему предвидению познавший, что для Его существования необходимо существование независимой от Него основы (духа), попустил основе действовать независимо, или, выражаясь иначе, определил свое произволение лишь сообразно своей природе, а не согласно сво-

ему сердцу или любви. И так как основа содержала в себе всю божественную сущность (но только не в качестве единства), то властвовать в этой самостоятельной обособленной действенности могли лишь единичные божественные существа. Эта древнейшая эпоха начинается поэтому золотым веком, слабое воспоминание о котором осталось у современного человечества лишь в саге: это век блаженной неопределенности, когда не было ни добра, ни зла. За ним последовала эпоха преобладания богов и героев, или эпоха всемогущества природы, когда основа показала, на что она способна сама по себе. Разум и мудрость приходили тогда к людям только из глубины; их жизнь направлялась и определялась властью оракулов, исходящих из земли; все божественные силы основы властвовали на земле и, подобно всесильным царям, восседали на прочных престолах.

Пришло время высшего возвеличения природы в видимой красоте богов и блеске искусства и богатой смыслом науки, и наконец действенное в основе начало выступило в форме завоевательного, чтобы покорить себе все и основать прочное и устойчивое всемирное царство. Но так как сущность основы сама по себе не может породить истинного и совершенного единства, то затем наступает эпоха, когда это великолепие разлагается, прекрасное тело старого мира распадается, словно от страшной болезни, и, наконец, снова водворяется хаос. Уже до этого, еще ранее полного распадения, властвующие в этом целом силы принимают в себя природу злых духов; точно так же и те силы, которые были в эпоху здоровья благодетельными духами-хранителями жизни, при наступлении разложения становятся злыми и источающими яд существами; исчезает вера в богов и ложная магия, вместе с заклинаниями и теургическими формулами, стремится снова вернуть отлетающие божества и смягчить злых духов. Все определеннее проявляется притяжение основы, которая, предчувствуя грядущий свет, заранее уже выводит все силы из состояния нерешимости, чтобы встретить его во всеоружии борьбы. Как погода вызывается посредственно солнцем, а непосредственно отражающей силой земли, так дух зла (историческую природу которого мы объяснили уже ранее) возбуждается приближением добра, не потому, чтобы это давало ему силы, но скорее благодаря разделению сил. Поэтому лишь с решительным наступлением добра вполне решительно и *как таковое* наступает и зло (ибо

хотя зло возникло уже до этого, но лишь теперь дана та противоположность, в которой оно только и может полностью проявиться как таковое); и точно так же момент, когда земля вторично становится пустынной и пустой, есть момент рождения высшего света духа, который от начала был в мире, но не был воспринят обособленно действовавшей тьмой и проявлялся до времени в затемненном и ограниченном откровении; и чтобы противостоять личному и духовному злу, этот высший свет духа является также в личном человеческом образе и как Посредник, восстанавливающий на высшей ступени связь твари с Богом.

Ибо *только личное может исцелить личное*; и для того, чтобы человек возвратился к Богу, Бог должен стать человеком. С восстановлением связи основы с Богом впервые восстановлена возможность *исцеления (спасения)*. Ее начало есть состояние ясновидения, уделяемое божественным роком отдельным людям (как избранным для того органам); это – время знамений и чудес, когда божественные силы противодействуют повсюду проявляющимся демоническим силам, а укрощающее единство – разделению сил. Наконец происходит кризис в *turba gentium*,[1] переполняющих основу ветхого мира, как некогда воды начала покрыли собой создания первого времени, чтобы сделать возможным второе сотворение – происходит новое разделение народов и языков, возникает новое царство, в котором живое слово выступает как твердое и непреходящее средоточие (centrum) в борьбе против хаоса, и начинается проясненное, продолжающееся до конца теперешнего мира, состязание добра и зла, – состязание, в котором открывается Бог как *Дух*, т.е. как существующий *actu*.[2]

Существует, таким образом, *всеобщее* Зло, хотя и *не* изначальное, а лишь с самого начала пробужденное в откровении Бога реакцией основы, – никогда не достигающее осуществления, но постоянно к нему стремящееся.

Лишь познав всеобщее Зло, можно понять добро и зло *в человеке*. Именно раз уж в первом акте творения было пробуждено

---

[1] В *«смешении языков» (лат.)* после Вавилонского столпотворения. – *Прим. ред.*

[2] Со всем этим отделом ср. *Лекции* автора *о методе университетского образования (1803)*, именно лекцию VIII: *Об историческом построении христианства. – прим. Шеллинга.* // См.: *Шеллинг, Ф.В.Й.* Лекции о методе университетского образования. СПб., 2009. С. 72–81.

зло, превратившееся в конце концов благодаря самостоятельной и самодовлеющей действенности основы во всеобщее начало, то этим, очевидно, объясняется уже *естественное* влечение человека к злу, ибо однажды вызванное пробуждением своеволия в твари нестроение сил – сообщается человеку уже *при рождении*. Но основа продолжает непрестанно действовать и в отдельном человеке, возбуждая особность и особую волю, и именно для того, чтобы в противоположность последней могла выявиться воля любви.

Воля Бога – в том, чтобы *все универсализировать*, возвысить до единства со светом или сохранить в этом единстве; воля основы – в том, чтобы *все обособить*, или сделать *тварным*.

Воля основы хочет неравенства только для того, чтобы сознало себя и было сознано ею самой равенство. Поэтому она с необходимостью реагирует против свободы, как сверхтварного, и пробуждает в ней влечение к тварному, подобно тому, как того, кто на высокой и крутой вершине охвачен головокружением, как бы зовет к себе вниз, в пропасть, тайный голос, или подобно тому, как, согласно древнему сказанию, из глубины звучит неотразимое пение сирен, завлекающее плывущих мимо в водоворот.

Соединение в человеке всеобщей воли с частной уже само по себе представляется противоречием, решение которого трудно, хотя и не невозможно. Само беспокойство жизни гонит человека из центра, для пребывания в котором он создан; ибо этот центр, как чистейшая сущность всякой воли, является для каждой частной воли «огнем пожирающим»; чтобы человек мог в нем жить, он должен умереть для всякой обособленности; поэтому у человека является почти необходимой попытка удалиться от этого средоточия к периферии, дабы там обрести покой для своей самости. Отсюда – всеобщая необходимость греха и смерти как действительного отмирания особности, пройти чрез которое как сквозь огонь необходимо для всякой человеческой воли для того чтобы очиститься. Несмотря на эту всеобщую необходимость зла, оно всегда избирается свободным выбором человека; основа не в состоянии творить зло, как таковое, и всякая тварь падает по собственной вине. Впрочем, то, каким именно образом происходит в отдельном человеке решение в пользу зла или добра, пока еще для нас совершенно темно и, очевидно, нуждается в особом исследовании.

До сих пор мы вообще сосредоточивали свое внимание главным образом на реальном понятии свободы, а между тем не менее трудным является и понимание ее формальной сущности.

Ибо, хотя обычное понятие свободы, согласно которому она есть совершенно неопределенная способность хотеть без каких-либо определяющих оснований той или иной из двух контрадикторных противоположностей (хотеть просто потому, что *таково* данное хотение), подтверждается, правда, в идее *изначальной нерешимости* человеческого существа, но в приложении к отдельным поступкам такое понятие приводит к величайшим нелепостям. Возможность без всяких определяющих оснований выбирать между ***A*** и ***–A*** было бы, по правде говоря, лишь привилегией на совершенно неразумную деятельность и весьма невыгодно отличала бы человека от известного буриданова животного, которое, согласно мнению защитников данного понятия *произвола*, должно было бы умереть от голода между двумя равно отдаленными и одинаковыми по качеству кучами сена (как лишенное этой привилегии произвола). Единственное доказательство в пользу подобного понятия произвола состоит в ссылке на факты: вроде того, что во власти каждого из нас – «прижать к себе или вытянуть свою руку», не имея к этому никаких оснований; ибо *основанием* вытягивания руки, говорят нам здесь, нельзя считать желание доказать свой произвол, так как доказать его можно было бы и прижав к себе руку, и такое желание может побудить лишь к тому, чтобы сделать какое-либо одно из обоих действий; таким образом, здесь якобы «осязательно дано равновесие» и т.д.

Такого рода «доказательства» совершенно несостоятельны, ибо от незнания определяющего основания заключают к его отсутствию, между тем как здесь следует сделать совершенно противоположный вывод: там, где перед нами незнание, мы с достоверностью можем говорить об *определяемости*. Главное же – в том, что понятие произвола приносит с собой совершенную случайность отдельных поступков и с этой стороны вполне справедливо сравнимо со случайным отклонением атомов, какое измыслил в физике *Эпикур* с той же целью, именно – чтобы отделаться *от рока*. Случайность же невозможна, противоречит разуму и необходимому единству целого; и если свободу можно было бы спасти лишь призвав совершенную случайность поступков, тогда спасти ее было бы вообще невозможно.

Этой системе противопоставляет себя – и с полным правом – *детерминизм* (или *пре*детерминизм, по терминологии Канта), утверждающий, что все поступки с эмпирической необходимостью обусловлены основой, так как каждый из них определен представлениями или другими причинами, лежащими в прошлом и в момент самого поступка находящимися уже не в нашей власти. Обе системы принадлежат к одной ступени мышления, но, если бы не было никакой высшей ступени, предпочтения заслуживала бы тогда бесспорно последняя из них. Обеим одинаково неизвестна та высшая Необходимость, которая равно далека и от случайности, как принуждения, и от внешней определяемости и которая, напротив, есть *внутренняя Необходимость*, вытекающая из сущности самого действующего. Все же поправки, какие пытались внести в детерминизм, вроде Лейбницева учения о том, что движущие причины только склоняют волю, но не определяют ее, ничего не могут дать для выяснения существа вопроса.

Вообще лишь идеализм впервые возвысил учение о свободе в ту сферу, где она только и может быть понята. По утверждению идеализма, умопостигаемая сущность всякой вещи, и особенно человека – вне всякой причинной связи, как и вне всякого времени (или над ним), поэтому она безусловно не может определяться чем-либо предшествующим, но скорее сама предшествует всему, что в ней есть или возникает (не столько по времени, сколько *по понятию*, как абсолютное единство – всецелое и завершенное существование, которое необходимо для того, чтобы в нем были возможны отдельные действия или определения).

Мы излагаем здесь кантовское понятие не в подлинных выражениях Канта, но во всяком случае именно так, как необходимо его выразить для того, чтобы сделать понятным. Поскольку же это понятие признается, то, очевидно, требуется признать правильность и следующего заключения:

Свободное действие непосредственно вытекает из умопостигаемого начала в человеке; вместе с тем оно не может не быть *определенным* действием, т.е., напр., хорошим или дурным; но от абсолютно неопределенного нет никакого перехода к определенному. Итак, если бы предположили, что умопостигаемое существо определяет себя без всяких оснований из чистой, безусловной неопределенности, это снова привело бы нас к разобранной

выше системе безразличия произвола. Следовательно, для того, чтобы умопостигаемое существо могло определять себя, оно должно быть определенным в себе, определенным, конечно, не извне (что противоречило бы его природе) и не какой-либо внутренней случайной или эмпирической необходимостью (ибо все это – как физическое, так и психологическое – не имеет над ним власти), но самим собой: оно само, как своя сущность, т.е. своя собственная природа, должно определять себя. Это не какое-то неопределенное «всеобщее», а определенная умопостигаемая сущность данного отдельного человека; к такой определенности отнюдь не может быть приложимо изречение: *determination est negatio*,[1] ибо эта определенная сущность тождественна с положительным поставлением и самим понятием сущности, т.е. она есть *сущность существа*.

Таким образом, как ни свободны и безусловны действия умопостигаемого существа, оно не может действовать иначе, нежели сообразно своей внутренней природе, или, что то же – поступок может вытекать из его внутренней природы лишь согласно закону тождества и с *абсолютной необходимостью*, которая вместе с тем есть также и *абсолютная свобода*; ибо свободно то, что действует только сообразно с законами своей собственной сущности и ничем не определяется – ни в себе, ни вне себя.

Такое воззрение на данный вопрос имеет, по меньшей мере, уже ту положительную сторону, что избавляет нас от нелепости случайности отдельного действия. Необходимым элементом даже всякого высшего воззрения должно остаться то положение, что отдельный поступок вытекает из внутренней необходимости свободного существа и потому и сам необходим; но только эту Необходимость не следует смешивать с эмпирической необходимостью, основанной на принуждении и в сущности представляющей лишь замаскированную случайность. Но что же такое внутренняя Необходимость *самого существа*? Здесь – тот пункт, где должны быть соединены необходимость и свобода, если только они соединимы вообще.

Если бы умопостигаемая сущность была мертвым бытием и лишь чем-то *данным* человеку, невозможно было бы уже говорить о вменяемости и какой-либо свободе. Но именно сама вну-

[1] *Определенние есть отрицание (лат).* – Основное и наиболее характерное положение философии *Б. Спинозы (1632–1677).* – *Прим. ред.*

тренняя необходимость умопостигаемой сущности и есть свобода; сущность человека есть его *собственное деяние*; необходимость и свобода существуют одна в другой, как одна сущность, лишь рассматриваемая с различных сторон и потому являющаяся то одним, то другим; в себе она – свобода, с формальной стороны она – необходимость. *Я*, говорит Фихте, есть свое собственное деяние; сознание есть самопоставление, и *Я* не есть что-либо отличное от него, но тождественно с ним. Однако это сознание, поскольку оно мыслится только как самопостижение или самопознание *Я*, не есть Изначальное, Первое, и как все, что есть только познание, предполагает Бытие в собственном смысле. Это Бытие, предпосылаемое Познанию, не есть, однако, Бытие, если оно вместе с тем не является Познанием; следовательно, оно есть *реальное самопоставление*, первичное, основное *Хотение*, само придающее себе определенность в существовании и представляющее основу и базис всякой существенности.

Еще более определенное значение имеют изложенные выше истины в непосредственном приложении к человеку. В первоначальном творении человек является, как мы показали, существом, еще не принявшем окончательного решения (мифически это может быть выражено в представлении о предшествовавшем этой жизни состоянии невинности и первоначального блаженства); лишь он один способен принять решение. Но это решение не возникает во времени; оно – вне всякого времени и потому совпадает с первым актом творения (хотя и является отличным от него деянием). Человек, хотя и рождающийся во времени, создан как начало творения (как его средоточие, centrum). Деяние, которым определена его жизнь во времени, само – не во времени, но принадлежит вечности: оно предшествует жизни не по времени, а в течение всего времени, и, как вечное по своей природе деяние, не охватывается временем. Чрез его посредство жизнь человека сообщается с началом творения; благодаря этому же деянию человек существует вне созданного, свободен и сам является вечным началом.

Как ни непонятна, быть может, эта идея для обычного мышления, но все же в каждом человеке есть соответствующее ей чувство того, что он уже от вечности был тем, *что* он есть, и отнюдь не возник во времени. Поэтому, несмотря на несомненную необходимость всех действий и несмотря на то, что думая о себе,

каждый из нас должен сознаться в том, что он зол или добр вовсе не случайно или по произволу, все же человек (хотя бы и злой) менее всего чувствует себя принуждаемым (ибо принуждение может быть ощущаемо только в становлении, а не в бытии), но совершает свои действия добровольно, а не против воли. То, что Иуда стал предателем Христа, не могло быть изменено ни самим Иудой, ни каким-либо другим из созданных существ, – и все же, он предал Христа не по принуждению, а добровольно и вполне свободно.[1]

Точно так же и добрый человек добр не случайно и не по произволу, и он настолько свободен от принуждения, что никакое принуждение, и даже сами врата адовы не могли бы победить его настроение. Конечно свободное деяние, превращающееся в необходимость, не может иметь места в сознании, поскольку последнее лишь идеально и есть лишь самопознание, ибо оно (деяние) предшествует этому сознанию, как и всему существу, *производит* его; но это не значит, что в человеке вообще не осталось *сознания* этого деяния. Ибо тот, кто желая оправдаться в несправедливом поступке, говорит: «Таков уж я *по своей природе*», сознает все-таки, что хотя он и прав в том, что не мог поступить иначе, но таким, каков он есть, он стал по собственной вине. Как часто случается, что человек уже с детства, в возрасте, в котором мы едва ли можем, рассуждая с эмпирической точки зрения, приписывать ему свободу и способность рассуждения, обнаруживает склонность ко злу, которая, как можно предвидеть, не будет искоренена никаким воспитанием и просвещением и впоследствии действительно принесет дурные плоды, которые мы наперед распознали в зародыше. И тем не менее никто не сомневается в таких случаях в его вменяемости, но, напротив, все так же убеждены в его *вине*, как если бы каждый отдельный поступок был в его власти.

Такая общая оценка бессознательной по своему происхождению и даже непреодолимой склонности ко злу, как акта свободы, указывает на деяние и, следовательно, также на жизнь, которые предшествовали этой жизни (но предшествовали не по времени, ибо умопостигаемое вообще пребывает вне времени).

---

[1] Это справедливо признал Лютер в трактате *De servo arbitrio («О рабстве воли», 1525),* хотя он и неверно представляет себе, как такая безусловная необходимость сочетается со свободой поступков.

В творении царствует высшая связь, в нем нет той раздельности и последовательности во времени, какая с необходимостью представляется нам, но здесь уже в «предшествующем» действенно «последующее», и все происходящее совершается единовременно в едином магическом акте. Поэтому и человек, являющийся в нашей жизни завершенным и определенным, выбрал для себя этот определенный образ в первом акте творения и рождается таким, каков он от вечности, ибо это его вневременное деяние определяет даже и свойства принимаемой им телесной формы. Величайшим преткновением для учения о свободе с давних времен являлось отношение предполагаемой случайности человеческих поступков к предначертанному в божественном разуме единству мирового целого. Отсюда вытекало, благодаря невозможности пожертвовать Предве́дением Бога и Его *Предвидением* в собственном смысле, признание *Предопределения.*

Основоположники предопределения чувствовали, что действия людей следует считать определенными («детерминированными») от вечности, но искали это определение *не* в вечном (единовременном с творением) деянии, определяющем самое существо человека, а – в *абсолютном*, т.е. вполне безосновном, Произволении Бога, предопределяющим одних к осуждению, других – к блаженству, и, таким образом, уничтожали самый корень свободы. Мы также утверждаем Предопределение, но совершенно в ином смысле, именно в том, что человек от вечности и уже в начале творения *действовал так же, как он действует в нашей жизни*. Его действование не возникает, как не возникает и сам он в качестве нравственного существа, но по природе своей вечно *есть*. Этим устраняется и часто задаваемый мучительный вопрос: почему один определен к тому, чтобы быть злым и нечестивым, другой – благочестивым и справедливым? Ибо в таком вопросе предполагается, что человек не был уже от начала деянием и актом, и что в качестве нравственного существа он возник из какого-то «бытия», предшествовавшего его воле и независимого от нее, что, как мы показали, невозможно.

После того, как однажды в творении реакция основы, устремившейся к откровению, подняла во всем сущем зло, человек утвердил себя от вечности в особности и себялюбии, и все, кто рождается, рождаются с присущим им темным началом зла, хотя

это зло достигает самосознания лишь благодаря явлению противоположности. Добро, как свет, может развиться при *теперешнем* состоянии человека только из этого темного начала посредством божественного преображения. Это – *изначальное зло в человеке*, отрицать которое может только тот, кто лишь поверхностно изучил человека в себе и в других, хотя и совершенно независимо от свободы с точки зрения нашей эмпирической жизни, но по происхождению своему есть *собственное* деяние человека и потому оно одно есть *первородный грех*; таким грехом нельзя считать столь же, конечно, несомненное нестроение сил (Ataxie), распространившееся как зараза после возникновения распада. Ибо не страсти сами по себе суть зло, и не с плотью и кровью, как таковыми, должны мы бороться, но с некоторым злом в нас и вне нас, злом, которое есть дух. Поэтому *коренным (radikale)* может называться только присущее от рождения, лишь *привитое* собственным деянием зло; замечательно, что Кант, не возвысившийся в теории до признания трансцендентального деяния, которое определяет все человеческое существование, в своих позднейших исследованиях – одним лишь верным наблюдением феноменов нравственного суждения – был приведен к признанию некоторого *субъективного,* как он выражается, основания человеческих поступков (которое, однако, предшествует всякому чувственно проявляющемуся действию и, следовательно, само должно быть признано актом свободы); напротив, Фихте, который уже в самом умозрении постиг понятие такого деяния, в своем учении о нравственности опять подчинился господствующему филантропизму и стал признавать злом, предшествующим всякому эмпирическому деянию, лишь *косность* человеческой природы.

Только одно соображение может быть, очевидно, выставлено против развитого здесь воззрения; именно, могут сказать, что оно делает невозможным – по крайней мере, в этой жизни – всякое обращение человека от зла к добру и обратно. Но ведь и признавая, что обращение человека к добру обуславливается человеческой или божественной помощью (помощь всегда необходима человеку), мы, тем не менее, не можем не видеть, что причина того, что человек *допускает* воздействие на себя доброго духа и *не закрывается* от него, лежит опять-таки в том изначальном деянии, благодаря которому он есть то, что он есть, а не что-либо

иное. Отсюда в человеке, в котором еще не произошло перерождение зла – в добро, но вместе с тем и не вполне умерло доброе начало, некий *внутренний голос* его собственного лучшего, чем он есть теперь, существа, который никогда не перестает призывать его к такому перерождению; и только подлинное и решительное обращение к добру дает ему внутренний мир души и примиряет его со своим духом-хранителем, словно только теперь это обращение удовлетворяет изначальную идею. Совершенно бесспорно, что каков бы ни был человек, действует не сам он, но в нем действует либо злой либо добрый дух; и тем не менее этим нисколько не умаляется *свобода*. Ибо само допущение человеком деятельности в нем доброго или дурного начала есть следствие умопостигаемого деяния, определяющего его сущность и жизнь.

Итак, мы выяснили *начало* и *возникновение зла* вплоть до его рождения в единичном человеке, и, очевидно, нам остается лишь описать его явление в человеке.

Общая возможность зла состоит, как было показано, в том, что вместо того, чтобы сделать свою самость базисом, органом, человек способен стремиться возвысить ее на степень всеопределяющего начала, *Всеволи (Allwille)*, духовное же в себе, напротив, обратить в средство. Когда темное начало самости и своеволия в человеке совершенно проникнуто светом и едино с ним, то Бог как вечная любовь есть в человеке *Связь сил,* или – *действительно Существующий*. Когда же оба начала пребывают в разладе, на то место, где должен был бы быть Бог, проникает другой дух, именно – Бог «*наизнанку*» (der *umgekehrte* Gott), т.е. та пробужденная откровением Бога для актуализирования сущность, которая не в состоянии когда-либо перейти из потенции – в *actus*, которая никогда не есть, но постоянно *хочет* быть и признавать которую действительной (актуализированной) может не совершенный рассудок, а только *ложное воображение* (λογισμός νόθος)[1], которое и есть *грех*. Поэтому такая сущность, не будучи сущей и заимствуя видимость у истинного бытия, как змея заимствует краски от света, стремится такими отраженными представлениями привести человека к неразумию, в котором она только и может быть им признана и познана. Поэтому справедливо ее считают не только ненавистником всего сотворенного (поскольку оно

[1] Выражение Платона в «*Тимее*».

существует лишь благодаря любви), и прежде всего человека, но и его *искусителем*, соблазняющим его к ложным удовольствиям и принятию в свое воображение несуществующего; этому стремлению сущности содействует и собственная склонность к злу человека, взор которого, неспособный сосредоточиться на созерцании сияния божественного и истины, постоянно обращен на несуществующее.

Таким образом, *начало греха* состоит в том, что человек уходит от подлинного бытия к небытию, от истины – ко лжи, от света – во тьму, дабы самому стать творящей основой и посредством содержащейся в нем мощи центра господствовать над всеми вещами. Ибо даже у того, кто удалился из центра, все еще остается чувство того, что он *был* – в Боге и с Богом – *всем*, всеми вещами; поэтому он хочет снова стать тем же, но не *в* Боге, как возможно было бы для него, а *для себя*. Отсюда возникает голод себялюбия, которое становится тем более скудным и бедным, но потому и все более алчным, голодным, ядовитым, чем более оно отрекается от Целого и Единства. Само себя пожирающее и постоянно уничтожающее противоречие, внутренне присущее злу, заключается в том, что последнее стремится стать тварным, уничтожая в то же время связь тварности, и впадает в небытие, так как в высокомерии своем хочет быть всем.

Впрочем, явный грех исполняет нас не сожалением, как простая слабость и неспособность, но *ужасом* и *страхом* – чувством, объяснимым лишь тем, что он стремится сокрушить *Слово*, посягнув на основу Творения и профанировать Тайну. Однако и эта Тайна должна стать явной, ибо только в противоположности греха открывается та сокровеннейшая внутренняя связь зависимости вещей, та сущность Бога, которая существует как бы *ранее* всякого существования (и еще не смягчена последним) и потому страшна. Ибо сам Бог объемлет это начало в твари любовью, делая его основой и как бы носителем существ. И актуальным оно становится для того и против того, кто его возбуждает, злоупотребляя превращенным в самобытие своеволием. Ведь поскольку Бог не может быть поколеблен или – еще менее того – уничтожен в своем существовании, то в соответствии с необходимым соотношением, существующим между Богом и Его основой, именно то сияние жизни, светящее в глубине тьмы в каждом отдельном человеке, возгорается в грешнике пожирающим его огнем, подобно тому как в живом организме

отдельный член или система членов, отрываясь от целого, ощущают даже само единство и дыхание, которым они себя противопоставляют, как *огонь* (лихорадку), и сгорают от внутреннего жара.

Мы видели, как благодаря ложному воображению и направленному на несуществующее познанию дух человека открывается для духа лжи и лицемерия, и как, ослепленный и зачарованный этим духом, он вскоре теряет изначальную свободу. Из этого следует, что, в противоположность этому, истинное добро может быть рождено в человеке лишь некоторой *божественной магией*, именно – непосредственным присутствием Сущего в сознании и познании.

Произвольное добро столь же невозможно, как и произвольное зло. Истинная свобода состоит в согласии с некоторой *святой* Необходимостью, которую мы ощущаем в познании *сущности* Действительности, ибо дух и сердце, связанные лишь своим собственным законом, *добровольно* утверждают Необходимое. Если зло состоит в разладе обоих начал, то добро может состоять только в совершеннейшем их согласии, и связь, соединяющая их, должна быть божественной, ибо они – едины не условно, но совершенно и безусловно. Поэтому отношение обоих этих начал невозможно представлять себе чем-то вроде произвольной или возникшей из самоопределения нравственности. Таким понятием произвольной нравственности предполагалось бы, что эти начала сами по себе – *не* едины; но как они могут стать Единым, не будучи таковым? Кроме того, это понятие снова приводит нас к нелепой системе «равновесия произвола». Отношение между обоими началами есть отношение связанности темного начала (самости) со светом.

Да будет нам позволено выразить это отношение словом *религиозность*, понимая его в первоначальном буквальном смысле. Под религиозностью мы понимаем не то, что связывает с этим понятием болезненная эпоха – не праздное томление ханжеской чувствительности или желание воспринять Божественное своими чувствами. Ибо Бог есть в нас *ясное познание* или сам *духовный свет*, в котором впервые проясняется все остальное. Невозможно предполагать, будто сам этот свет может быть не ясным, и в ком действительно есть это Познание, тому оно не позволит быть праздным или бездействовать. Там, где оно существует, оно

есть нечто, гораздо более субстанциальное, нежели думают наши философы чувства.

Мы понимаем религиозность в первоначальном, *практическом* значении этого слова. Она есть совестливость, желание действовать согласно со своим знанием и не противореча в своей деятельности свету познания. Человек, в котором невозможность «*поступить иначе*» имеет не человеческий – физический или психологический, – но божественный характер, есть человек религиозный – *человек совести* в высшем смысле слова.

Человек совести не должен сперва вспоминать о «велении долга», прежде чем решиться на справедливое деяние – словно из уважения к этому «велению». Уже по своему буквальному значению религиозность не допускает выбора между противоположностями, не признает никакого *aequilibrium arbitrii* (*«свободы выбора»* – чумы всякой морали!), но допускает лишь высшую решимость в пользу справедливого, без какого бы то ни было «выбора». Совестливость отнюдь не обязательно и не всегда является как *энтузиазм,* или как чрезмерное воспарение над самим собой, каким хотел бы ее сделать теперь, когда уже опровергнуто самомнение нравственности себялюбия, дух другого, еще более дурного высокомерия. Она может проявляться совершенно формально, в строгом «выполнении долга», при котором ей присущ даже характер суровости и жестокости – такова она была в душе *Марка Катона* [234–149 до р. Хр.], которому один из писателей древности приписывает именно такую внутреннюю и почти божественную необходимость действования, говоря, что Катон был из всех наиболее близок к добродетели, ибо всегда поступал справедливо не потому, что так поступать было его целью (т.е. не из уважения к «велению долга»), но потому что *не мог поступать иначе*.

Эта строгость нравственного настроя, как и строгость жизни в природе, есть тот росток, из которого впервые вырастают, словно цветы, истинная Красота и Божественность; в то время как мнимо высшая моральность, полагающая себя вправе осмеивать этот росток, подобна дикому цвету, не дающему плодов.[1]

Высшее (и именно потому, что оно – *Высшее*) не всегда общеобязательно; от такого отождествления Высшего с Общезначи-

[1] Весьма верные замечания об этой моральной гениальности эпохи содержат несколько раз упоминавшаяся уже здесь рецензия *г-на Фр. Шлегеля* в Heidelberger Jahrbücher, S. 154.

мым, несомненно, воздержится тот, кто уже был знаком с поколением духовных сластолюбцев, для которых именно Высшее в науке и искусстве превратилось в разнузданнейшее духовное распутство и презрительное отношение к так называемому «обычному соблюдению долга». Есть уже основания предвидеть, что идя по пути, на котором всякий предпочитает иметь скорее «прекрасную», чем *разумную* душу, и больше хочет считаться «благородным», нежели *справедливым*, мы еще сведем нравственное учение к *всеобщему понятию* «вкуса», в результате чего порок превратится всего лишь в «дурной» или «испорченный» *вкус*.[1]

Добродетель являет себя как *энтузиазм*, когда в серьезном настроении проявляется ее божественное начало как таковое; в борьбе со злом – она проявляется как *героизм*, т.е. как прекрасное свободное мужество человека, действующего так, как его научает Бог, и который в своих действиях не отступает от того, что ему было открыто в сем знании; проявляется добродетель и как *вера* – не в смысле признания чего-либо истинным, признания, которое бы считалось «заслугой» или чем-нибудь еще отличалось от внутренней уверенности (такое именно значение связалось с этим словом благодаря его приложению к обычным предметам), но в первоначальном значении – как *доверие*, как исключающее всякий выбор *упование* на Божественное. Наконец, когда в постоянную несокрушимую серьезность настроения нисходит луч божественной любви, происходит высшее преображение нравственной жизни в Грацию и божественную Красоту.

* * *

Мы выяснили уже, насколько было возможно, возникновение противоположности добра и зла, и то, как оба этих начала – одно посредством другого – действуют в мироздании; пред нами еще, однако, высший вопрос этого исследования.

Бог рассматривался нами до сих пор исключительно как *открывающее себя* Существо.

---

[1] Один молодой человек, подобно многим другим современникам, слишком, вероятно, высокомерный для того, чтобы добросовестно идти путем Канта, и, с другой стороны, неспособный возвыситься до чего-нибудь действительно лучшего, возвестил уже о подобном *эстетическом* обосновании морали. Столь быстрый прогресс дает основание ожидать, что высказанное Кантом в шутку замечание о геометрии Эвклида, как о несколько тяжеловесном руководстве к рисованию, еще превратится в серьезное воззрение.

– Но как относится Бог, в качестве *нравственного* Существа, к этому своему Самооткровению?

– Происходит ли это это действие со слепой и бессознательной необходимостью, или Самооткровение – это *свободное* и *сознательное* деяние?

– И если оно есть последнее, то как относится Бог в качестве *нравственного* Существа к злу, возможность и действительность которого зависят от Самооткровения Бога?

– Хотел ли Бог, желая своего Откровения, также и зла, и как сочетать такое хотение с Его святостью и высшим Совершенством или, пользуясь обычным выражением, – как *оправдать* Бога в отношении допущения зла?

Предварительный вопрос о свободе Бога в Самооткровении кажется, правда, решенным предшествующим рассуждением. Если бы Бог был для нас только логической абстракцией, мы должны были бы, конечно, признать все вытекающим из Него с такой логической необходимостью; Он сам был бы только «Высшим Законом», из Которого все вытекает, но Который сам *не сознает* этого и не имеет *Личности*. Но мы признали Бога *живым единством сил*; и так как личность, согласно нашему предшествующему объяснению, основывается на связи некоторого самостоятельного начала с независимой от него основой (так что при этом они совершенно проникают друг друга и суть лишь одно существо), то Бог – в силу связи в Нем идеального начала с независимой от этого начала основой – есть *Высшая Личность* (ибо основа и существующее необходимо объединяются в Нем в единое абсолютное Существование); и так как связь основы и существующего – их живое единство – есть дух, то Бог как их абсолютная связь есть *Дух* в высшем и абсолютном смысле.

Несомненно, что Личность в Боге основана только на Его связи с природой; напротив, Бог чистого идеализма, как и Бог чистого реализма, необходимо есть *безличное* «Существо», лучшими доказательствами чего являются понятия о Боге Фихте и Спинозы. Но так как в Боге есть независимая основа реальности и, следовательно, два одинаково вечных начала Самооткровения, то Бога в Его свободе следует рассматривать в отношении к *обоим* этим началам.

Первое из этих определяющих творение начал есть *влечение* Единого к тому, чтобы рождать себя, или *воля основы*. Второе на-

чало есть *воля любви*, которая изрекает в природу Слово, и посредством которой Бог только и делает себя *личным*. Поэтому воля основы не может быть свободной в том смысле, в каком свободна воля любви. Она не есть *сознательная* (или соединенная с рефлексией) воля, хотя вместе с тем она не есть и вполне бессознательная, определяемая слепой механической необходимостью воля; она есть нечто среднее, как желание или удовольствие, и ее скорее можно уподобить прекрасному порыву становящейся природы, которая стремится развернуться и внутренние движения которой непроизвольны (т.е не могут не совершаться) и, тем не менее, не сопровождаются в ней чувством принуждения.

Безусловно же свободна и сознательна – это *воля любви* (именно потому, что она – воля любви); вытекающее из нее откровение есть *деяние* и *акт*. Вся природа говорит нам, что она существует отнюдь не в силу простой геометрической необходимости; в ней жив не один лишь чистый разум, а *личность* и *дух* (подобно тому, как мы различаем разумного автора от остроумного); иначе геометрический рассудок, столь долго властвовавший, давно бы уже должен был охватить ее и оправдать свой идол «всеобщим и вечным законом природы» в большей степени, нежели это было сделано им до нашего времени, когда он принужден, напротив, с каждым днем все более признавать иррациональность отношения природы к себе.

Творение есть не событие, но *деяние*. Действительность не знает в себе ничего, что было бы создано «всеобщими законами»; всеобщий закон – это Бог, т.е. *личность* Бога, и все, что происходит, вытекает из личности Бога, а не происходит в силу какой-то абстрактной «необходимости», которой не вынесли бы в своем действовании ни мы, ни Бог. Одной из симпатичнейших черт философии Лейбница, в общем также чрезмерно проникнутой духом абстракции, является признание, что законы природы необходимы *нравственно*, а не геометрически, и что они не установлены произвольно.

«Я нашел, – говорит Лейбниц, – что действительно обнаруживаемые в природе законы не могут быть абсолютно демонстрированы, хотя в этом нет и необходимости. Их можно, правда, различными способами доказывать, но при этом необходимо постоянно предполагать нечто не вполне необходимое с геометрической точки зрения. Поэтому эти законы служат доказательством высшего разумного и *свободного* существа, что

противоречит системе абсолютной необходимости. Они не являются ни вполне необходимыми (в выясненном абстрактно рассудочном смысле), ни вполне произвольными, но стоят посредине между тем и другим, представляя собой законы, которые проистекают из совершеннейшей мудрости».[1]

Такое сведение законов природы к душе, духу, воле есть высший идеал *динамического* способа объяснения.

Однако всеобщее познание свободы само по себе не в состоянии выяснить отношение Бога (как *морального* Существа) к миру, возникает еще дальнейший вопрос:

– Было ли деяние Самооткровения свободно в том смысле, что все следствия *предусмотрены* в Боге?

Необходимо утвердительно ответить и на этот вопрос; ибо воля к откровению не была бы живой волей, если бы ей не противостояла другая воля, устремленная к внутренней жизни сущности; но в этой углубленной в себя сосредоточенности возникает рефлективный образ всего, что implcite содержится в сущности, в которой идеально осуществляется (или, что то же, *заранее* познает себя в своем осуществлении) Бог.

Таким образом, поскольку в Боге есть тенденция, противодействующая воле к откровению, то Его откровение возможно лишь при условии, если любовь и благость (или *communicativum sui*[2]) возобладают над этой тенденцией; и это, т.е. такое решение и есть та черта, которой собственно и завершается понятие откровения, как сознательного и нравственно-свободного деяния.

Несмотря на это понятие и несмотря на то, что деяние откровения в Боге – необходимо лишь *нравственно*, т.е. лишь в силу любви и благости, следует считать неосновательным и несостоятельным представление о каком-то «совете» Бога с самим собой, или о выборе между многими возможными мирами. Напротив, из более точного определения нравственной необходимости и несомненно следует, что из природы Бога все вытекает с абсолютной необходимостью, и что все возможное в силу этой природы, тем самым должно быть и действительным, – а то, что недействительно, должно быть и нравственно невозможным.

---

[1] *Лейбниц, Г.В.* Теодицея, 1710 // Opera omnia. Geneva, 1768 // Vol. I, p. 365-366.

[2] *Сообщительность, сообщение себя (лат.).*

Недостаток спинозизма состоит вовсе не в том, что он утверждает такую ненарушимую необходимость в Боге, а в том *безжизненном и безличном характере*, какой эта необходимость имеет в этом учении. Ибо эта система постигает лишь одну сторону в Абсолютном, именно – *реальную* сторону, – или Бога, поскольку Он действует лишь в основе; поэтому утверждение необходимости приводит здесь к представлению о необходимости слепой и неразумной. Но если Бог по существу своему есть любовь и благость, то и то, что в Нем нравственно необходимо, вытекает из Него с подлинно метафизической Необходимостью.

Признавая *выбор* (в точнейшем смысле этого слова) необходимым условием совершенной свободы в Боге, мы должны были бы сделать отсюда еще дальнейший вывод. Ибо свобода выбора может быть признана совершенной лишь в том случае, если предполагать, что Бог мог бы создать мир и менее совершенный, нежели было возможно согласно всем условиям; действительно, так как нет нелепости, которая бы не была когда-нибудь высказана, некоторые вполне серьезно (а не так, как сделал кастильский король Альфонс, известные слова которого относились лишь к господствовавшей в то время Птолемеевой системе) утверждали, что если бы Бог захотел, Он мог бы создать мир лучший, нежели наш. Точно так же и все доводы против признания единства возможности и действительности в Боге основываются на совершенно формальном понятии возможности, согласно которому возможно все, что себе не противоречит; примером может служить известное возражение, будто признавая единство возможности и действительности, надо признать рассказом о действительных событиях все вымышлено составленные романы. Даже у Спинозы не было такого исключительно формального понятия «возможности»; всякая возможность имеет для него смысл лишь в приложении к божественному совершенству; Лейбниц же признал это понятие бесспорно лишь для того, чтобы, допуская выбор в Боге, тем самым возможно больше отдалиться от Спинозы.

«Бог, – говорит он, – выбирает между возможностями и поэтому выбирает свободно, без принуждения: выбора, свободы не было бы лишь в том случае, если бы возможно было только что-нибудь одно».

Если для свободы достаточно такой пустой возможности, то можно согласиться с тем, что формально, т.е. если отвлечься от божественной сущности, бесконечно многое было возможно и возможно еще теперь. Однако, это значило бы основывать божественную свободу на внутренне ложном понятии, возможном лишь в нашем рассудке, но не в Боге, в Котором немыслимо отвлечение от Его сущности или Его совершенства. Что же касается «множества возможных миров», то несомненно, что хаотическое в себе, каким является, согласно нашему объяснению, изначальное движение основы, может, в качестве еще не оформившейся, но восприимчивой ко всем формам материи, действительно допускать бесконечность возможностей; но если только на этом кто-нибудь вздумает основывать «возможность многих миров», следует заметить, что отсюда также еще не вытекает признание подобной возможности в Боге, ибо основу нельзя смешивать с Богом, и Бог по своему совершенству может хотеть лишь одного. С другой стороны, и эту хаотичность отнюдь не следует истолковывать в том смысле, будто в основе не содержится единственно возможный, согласно с сущностью Бога, прообраз мира, – прообраз, превращающийся в действительность творения – из потенции в акт – лишь путем разделения, регулирования сил и устранения всего хаотического, которое стесняет или затемняет этот прообраз. В самом же божественном разуме, как в изначальной мудрости, в которой идеально или первообразно осуществляет себя Бог, существует лишь один возможный мир, как существует один только Бог.

В божественном разуме (Verstand) содержится система, но сам Бог – это *не система*, и только в этом состоит ответ на вопрос, исследованию которого мы предпослали предыдущее рассуждение – *о возможности зла в отношении к Богу.*

Всякое существование нуждается в некотором *условии*, для того чтобы стать действительным, личным существованием. Не может быть личным без такого условия и существование Бога; но только Бог имеет это условие *в себе*, а не вне себя. Он не может его уничтожить, ибо тогда Он должен был бы уничтожить самого себя; Он может лишь преодолеть его любовью и подчинить себе для своего прославления. Если бы Бог не сделал этого условия частью *себя самого*, не связал себя с ним воедино, в абсолютную личность, тогда в Боге пребывала бы основа тьмы. Человек

никогда не в состоянии овладеть этим условием, хотя бы он домогался этого во зле; оно лишь дано ему извне и независимо от него; поэтому его личность и самость не могут никогда возвыситься до совершенной актуальности. В этом состоит присущая всякой конечной жизни печаль; так как и в Боге есть (по крайней мере, *относительно*) независимое условие Его существования, то в Нем самом заключен и источник печали, которая, однако, никогда не выявляется в действительности, но служит лишь вечной радости преодоления. Отсюда – покров *скорби (Schwermuth)*, окутывающий всю природу, глубокая неискоренимая меланхолия всякой жизни. Радости необходимо присуще страдание; страдание – необходимо преображается в радость.

Таким образом, то, что исходит из одного лишь условия существования, или основы, – не от Бога, хотя и необходимо для Его существования. Но вместе с тем нельзя также утверждать, что зло исходит из основы, или что воля основы есть творец зла. Ибо зло может возникать только в сокровеннейшей воле собственного сердца и только как результат собственного деяния человека. Возбуждение основы, или реакция против сверхтварного, пробуждает лишь влечение к тварному, или собственную волю, но принуждает ее только для того, чтобы существовала независимая основа добра и чтобы воля была преодолена и проникнута добром. Ибо возбужденная самость есть зло не сама по себе, а лишь поскольку она совершенно отрывается от своей противоположности, от света, или вселенской воли. Но именно этот разрыв с добром и есть *грех*. Активированная самость необходима для остроты жизни; без нее не было бы ничего – кроме смерти, дремоты добра; ибо *где нет борьбы, там нет и жизни*.

Таким образом, основа хочет лишь пробуждения жизни, а не зла непосредственно как такового и самого по себе. Когда воля человека соединяет активированную самость с любовью и подчиняет ее свету как всеобщей воле, отсюда впервые возникает актуальная доброта (Güte), ставшая ощутимой благодаря присущей человеку *остроте (Schärfe)*.[1]

[1] Слово *Schärfe* в русском варианте 1909 г. переведено как *резкая определенность*, в варианте 1989 г. – как *сила*. И тот и другой варианты вполне правомерны по смыслу, однако мы посчитали возможным предложить буквальную – почти *бёмевскую* – трактовку Шеллинга. – *Прим. ред.*

Таким образом, реакция основы определяет доброго к добру, злого – к злу, подобно тому, как говорит Писание: с благочестивым Ты милостив, а с неправедным по лукавству его.[1] Само добро без действенной самости есть недейственное добро. То, что становится злом благодаря воле твари (когда оно совершенно отрывается, чтобы существовать для себя), в себе есть добро до тех пор, пока оно претворено в добре и пребывает в основе. Только преодоленная, т.е. снова низведенная от активности к потенциальности, самость есть добро, и по своей потенции, как преодоленная добром, она продолжает пребывать в добре. Если бы в теле не было корня холода, невозможно было бы ощущение тепла. Ни силу притяжения, ни силу отталкивания нельзя мыслить чем-то обособленным для себя, ибо на что действовала бы сила, если бы притягивающее начало не давало ей предмета отталкивания, и, точно так же – на что действовало бы начало притяжения, если бы не имело в самом себе некоторого элемента отталкивания?

* * *

Поэтому вполне верно диалектическое утверждение:

Добро и зло суть одно и то же (dasselbe), лишь рассматриваемое с разных сторон.

* * *

Или еще:

Зло само по себе *(т.е. рассматриваемое в корне своей тождественности)* ***есть добро.***

И наоборот:

Добро, рассматриваемое в своей раздвоенности и нетождественности, есть зло.

* * *

Поэтому вполне справедливо утверждение, что тот, в ком нет ни сил, ни материала для зла, бессилен и для добра – наше время дало нам достаточно убедительные примеры этого. Страсти, которым объявляют войну наша отрицательная мораль, суть силы, каждая из которых имеет общий корень с соответствующей ей

[1] *См.:* Ветхий Завет, Пс XVII, 26-27. – *Прим. ред.*

добродетелью. Душа всякой ненависти – любовь, и в самом яростном гневе проявляется спокойствие, лишь затронутое и нарушенное в сокровеннейшем центре. Страсти, сдерживаемые надлежащими границами и пребывающие в состоянии органического равновесия, составляют мощь самой добродетели и ее непосредственные орудия.

«Перестают ли страсти, – говорит несравненный *Й.Г. Хаман,* – быть оружием мужества оттого, что они бывают орудиями бесчестия? Понимаете ли вы букву Разума лучше, нежели понял букву Писания тот аллегорический казначей александрийской церкви, который сам кастрировал себя для того, чтобы обрести Царствие Небесное? – Князь *эона* сего делает своими любимцами тех, кто совершает величайшие злодеяния против самих себя; его (дьявола) придворные шуты – злейшие враги *прекрасной природы* (у которой встречаются, правда, и чревоугодничающие жрецы (Bauchpfaffen) – корибанты и галлы – но вместе с тем имеются также и сильные духом истинные поклонники)».[1]

Но только пусть лучше те, чья философия пригодна более для гинекея, чем для академии или палестры лицея, не выносят свои диалектические положения публике, которая так же их не поймет, как и их авторы, и увидит здесь упразднение всякого различия между правом и неправом, добром и злом, – публике, которая столь же некомпетентна судить о таких воззрениях, как и форум поверхностных *прекрасных душ* неспособен оценить положения древних диалектиков, Зенона и остальных элеатов.

Возбуждение своеволия совершается лишь для того, чтобы любовь нашла в человеке материал, или противоположность, для своего осуществления. Поскольку самость в своем отречении есть начало зла, основа возбуждает возможное начало зла, но не само зло и не для зла. И даже такое возбуждение происходит не согласно свободной воле Бога, который действует в основе не сообразно своей воле или своему сердцу, но только сообразно со своими свойствами. Поэтому, если кто-то станет утверждать, что Бог сам хотел зла, то он должен был бы основывать это утверждение на деянии Самооткровения как творения; хотя уже неоднократно высказывалось мнение, будто тот, кто хотел возникновения мира, должен был также хотеть зла. Справедливо, однако, скорее то, что вводя порядок в беспорядочные произ-

[1] Kleeblatt hellenistischer Briefe II, S. 196.

ведения хаоса и своим *Словом* внося свое вечное единство в природу, Бог выступил против тьмы и противопоставил беспорядочному движению неразумного начала *Слово* как постоянное средоточие и вечный источник света.

Таким образом, воля к творению была непосредственно лишь волей к рождению света и поэтому – добра; зло же не было предусмотрено этой волей – ни в качестве средства, ни даже в качестве (как говорит Лейбниц) *conditio sine qua non* «возможно большего совершенства мира».[1]

Зло не было ни предметом какого-либо божественного решения, ни – еще менее – предметом позволения со стороны Бога. Вопрос о том: «Почему Бог, необходимо предвидевший, что (по крайней мере, *побочным*) результатом Самооткровения будет зло, не предпочел совсем не открываться?». – на самом деле вовсе не заслуживает ответа. Ибо с таким же правом можно было бы желать, чтобы не существовало любви – именно для того, чтобы не могло существовать ее противоположности, т.е., другими словами, утверждать, что абсолютно положительное должно быть принесено в жертву тому, что существует лишь в качестве противоположности, вечное – чисто временному.

Мы уже разъяснили, что Самооткровение в Боге должно рассматриваться не как безусловно произвольное, но как *нравственно*-необходимое деяние, в котором абсолютная внутренняя обособленность (absolute Innerlichkeit) преодолена любовью и добротой. Если бы Бог не совершил своего откровения, зло

---

[1] Эти два места содержат в себе сущность всей Лейбницевой *Теодицеи*:

«Ex his concludendum est, Deum *antecedenter* velle omne *bonum in se*, velle *consequenter optimum* tanquam *finem*; indifferens et malum physicum tanquam *medium*; sed velle tantum *permittere* malum morale, tanquam *conditionem, sine qua non* obtineretur optimum, ita nimirum, ut malum nonnisi titulo necessitatis hypotheticae, id ipsum cum optimo connectentis, admittatur». — «Отсюда надобно заключить, что Бог в себе *предварительною волею* желает добра, что *последующею волею* желает нам лучшего как цели, а безразличное и иногда физическое зло желает как средство; нравственное же зло только допускает под условием… или как гипотетическую необходимость, соединенную с наилучшим» (*Лейбниц, Г.В.* Теодицея, 1710. § 25 // Opera omnia. Geneva, 1768 // Vol. I, p. 139 // *Перевод иеромонаха Кариона (Истомина), М., 1715*).

«Quod ad vitium attinet, superius ostensum est, illud non esse objectum, decreti divini sed tanquam *conditionem sine qua non* – et idio duntaxat *permitti*». – «Что же касается порока, то я уже показал выше, что он не был предметом божественного определения как средство, но только как условие… и только поэтому порок был допущен» (Там же. Vol. I, p. 292).

одержало бы победу над добром и любовью. Лейбницевское понятие зла как *conditio sine qua non* приложимо лишь к *основе*, которая возбуждает тварную волю (возможное начало зла) – как условие, при котором единственно и возможно осуществление воли любви. И мы также уже показали, почему Бог не препятствует воле основы или не уничтожает ее. Хотеть этого значило бы хотеть, чтобы Бог уничтожил условие своего существования, т.е. уничтожил свою собственную личность. Чтобы не существовало зла, необходимо было бы, чтобы не существовало и самого Бога.

Другое возражение, относящееся, впрочем, не только к данному воззрению, но ко всякой метафизике, заключается в том, что если Бог и не хотел зла, то Он все же продолжает действовать в грешнике и дает ему силу для совершения зла. Это утверждение – вполне истинно, если только делающий его надлежащим образом различает понятия. Первооснова существования продолжает действовать в зле, подобно тому как и в болезни действенно еще здоровье. ***Самая извращенная, самая испорченная жизнь еще пребывает и движется в Боге, поскольку Он – основа существования.*** Но при этом она ощущает Его как «*гнев поядающий*» и вовлекается притяжением основы во все больший разлад с единством, пока наконец не наступает ее самоуничтожение и окончательный кризис.

* * *

После всего сказанного перед нами остается еще вопрос:

– Наступит ли когда-либо конец злу и каким образом?

– Есть ли вообще у творения конечная цель, и если есть, почему она не достигается непосредственно, почему совершенное не воплотилось в действительность в самом начале?

На это нет иного ответа, кроме уже данного:

– Потому что Бог есть не только бытие, но – жизнь.

Всякая же жизнь обречена своему особому уделу и подвержена страданию и становлению. Поэтому Бог добровольно подчинил себя и становлению уже в тот момент, когда он впервые разделил мир света и мир тьмы, для того чтобы стать *личным*.

Бытие воспринимает себя лишь в становлении. В бытии нет, правда, становления; напротив, само бытие полагается в становлении – как *вечность*; но в осуществлении чрез противоположность необходимо есть становление.

Без понятия *страдающего человеческим страданием Бога* – понятия, общего всем мистериям и духовным религиям древности, вся история остается непонятной; и Писание различает периоды откровения и в отдаленном будущем предполагает время, когда Бог будет *Всем во Всём (Alles in Allem),* т.е. когда Он будет осуществлен во всей своей полноте.

Первый период творения, как было показано ранее, есть *рождение света*. Свет, или идеальное начало, есть в качестве вечной противоположности темному началу – творческое *Слово*, искупляющее сокрытую в основе жизнь от пребывания в небытии, возвышающее ее от состояния потенции – до состояния актуальности. Над *Словом* восходит дух; дух есть первая сущность, соединяющая мир тьмы и мир света и подчиняющая себе оба начала для того, чтобы осуществиться и быть личной. Но против этого единства реагирует основа, утверждающая первоначальную двойственность; эта реакция основы ведет, однако, лишь к внутреннему обострению противоположности и конечному отделению добра от зла. Воля основы должна сохранять свою свободу до тех пор, пока все не исполнится и не станет действительным. Если бы воля основы подчинилось единству ранее, добро и зло остались бы скрытыми в ней. Но добро должно подняться из тьмы к актуальности, чтобы жить в вечном единстве с Богом; зло же должно быть отделено от добра, чтобы навеки быть низвергнутым в небытие. Ибо конечная цель творения состоит в том, чтобы дать возможность быть для себя тому, что для себя не существует, возвысив его к существованию из тьмы, как из независимой от Бога основы. Отсюда – необходимость рождения и смерти. Бог предает идеи, существовавшие в Нем несамостоятельной жизнью, самости и небытию, – чтобы вызванные из небытия к жизни, они вновь стали существовать в Боге, но уже *самостоятельной* жизнью.[1]

Таким образом, основа, предоставленная своей свободе, производит разделение и суд (κρίσις) и тем самым осуществляет совершенное актуализирование Бога. Ибо зло, когда оно совершенно отделено от добра, уже не есть зло. Оно в состоянии было действовать только посредством злоупотребления добром, бессознательно в нем жившим. Оно еще пользовалось, когда было

[1] *Philosophie und Religion.* Tübingen, 1804. S. 73. // *Schelling, F.W.J.* Sämtliche Werke. Stuttgart und Augsburg, 1856-1861. *Erste Abtheilung.* Bd. IV, S. 63.

живо, силами внешней природы, посредством которых пыталось создавать; оно имело еще посредственное участие к благости Бога. Однако умирая, оно отделяется от всякого добра и, хотя еще продолжает существовать как вожделение, как вечный голод и жажда, но уже не может выйти из состояния потенциальности. Его состояние есть поэтому состояние небытия, в котором постоянно пожирается активность, или то, что стремится в нем быть активным. Поэтому же для реализации идеи конечного всестороннего совершенства совершенно нет нужды в обращении зла в добро (восстановлении всех вещей); ибо зло является злом лишь постольку, поскольку оно возвышается над состоянием потенциальности; сведенное же к небытию, или состоянию потенции, оно есть то, чем оно постоянно должно было быть – базис, подчиненное, и как таковое, уже не находится в противоречии ни со святостью Бога, ни с Его любовью. Поэтому конец откровения есть отвержение зла от добра, выяснение его безусловной нереальности. Напротив, поднявшееся из основы к вечному единству добро соединяется с изначальным добром; рожденные из тьмы к свету соединяются с идеальным началом, как члены его тела, в котором это начало достигает полного осуществления и является всецело личным существом. Пока продолжалась первоначальная двойственность, в основе властвовало творческое *Слово*, и этот период творения обнимает все время до самого конца. Когда же двойственность уничтожена разделением, *Слово*, или идеальное начало, подчиняет себя и объединившееся с ним реальное начало – духу, и последний в качестве божественного сознания одинаково живет в обоих началах.

Так Писание говорит о Христе: «*Ибо Ему надлежит царствовать, доколе низложит врагов под ноги Свои*» *(1 посл. Коринфянам, XV, 25)*. Последний враг, который уничтожится, есть *смерть* (ибо смерть была необходима только для разделения; добро должно умирать для того, чтобы отделиться от зла, зло – для того, чтобы отделиться от добра). И когда все будет подвластно Сыну, тогда и сам Он будет подвластен Тому, Кто подчинил Ему все, для того, чтобы Бог был *Всем во Всём (Alles in Allem)*.[1] Ибо и дух еще не есть высшее; он – лишь дух, или *дуновение* любви.

[1] Первое послание Коринфянам, XV, 25. – *Прим. ред.*

Любовь – вот Высшее. Она есть то, что было, прежде чем были основа и существующее (в их разделении), но было еще не как любовь, а как – каким бы словом выразить это понятие?

Мы подошли здесь, наконец, к высшей точке всего исследования. Уже давно мы слышим вопрос:

– Каково значение *различия,* сделанного нами в начале: различия между сущностью как *основой* – и как *существующим?*

Ведь либо оба понятия не имеют общей точки соприкосновения – в таком случае мы должны высказаться за абсолютный дуализм; либо у них есть таковая, и в таком случае они вновь сливаются в высшей точке зрения в одно понятие, и у нас получается одна сущность для всех противоположностей, абсолютное тождество света и тьмы, добра и зла, и все те нелепые следствия, к каким должна прийти всякая система разума, и которые давно уже были из нее указаны.

Мы уже выяснили свое воззрение на первый из этих пунктов: *до* всякой основы и *до* всякого существующего, т.е. вообще до всякой двойственности, должна существовать *некоторая Сущность*, которую мы можем назвать не иначе как ***Пра**основой (**Ur**grund)* или, скорее, ***Без**дной (**Un**grund [**Без**основой]).*[1]

Так как Бездна (Ungrund) предшествует всем противоположностям, то они неразличимы в ней – и вообще в ней не существуют. Поэтому она может быть определена не как Тождество, а только как ***абсолютная Индифференция (Indifferenz)***[2] ***обоих начал.***

Большинство философов, доходя до этого пункта рассуждения, где они вынуждены признать уничтожение всех противоположностей, забывают, что последние, действительно, уже исчезли, и снова приписывают их *Индифференции (Indifferenz),* представление о которой возникло для них именно благодаря совершенному уничтожению противоположностей.

Индифференция не есть продукт противоположностей и не содержит их в себе implicite, но есть *особая, обособленная от всякой противоположности Сущность,* в которой все противоположности уничтожаются и, следовательно, не существуют; поэ-

[1] Здесь и в дальнейшем это бёмевское понятие *Ungrund* переводится нами словом *Бездна (Без-основа)*, что означает и у «позднего» Бёме, и здесь у Шеллинга – *абсолютно Без-условное,* или *абсолютную Пра-основу*, которая именно в силу своей абсолютной Без-условности есть «Без-дна». – *Прим. ред.*

[2] *Indifferenz (нем.)* – буквально можно перевести как «*неразличенность*», или «*неразличенное*». – *Прим. ред.*

тому единственный ее предикат есть *неимение предикатов (Prädicatlosigkeit);* и все же она не есть ничто, не есть фикция (Unding).

Таким образом, либо эти философы действительно полагают в Бездне (Ungrund), которая предшествует всякой основе (Grund), *Индифференцию*, и в таком случае у них нет ни добра, ни зла – (что распространение противоположности добра и зла на эту стадию [бездонной Индифференции] совершенно несостоятельно, мы пока оставляем без доказательства) – и они не могут приписывать Бездне ни предиката добра, ни предиката зла, ни обоих предикатов вместе; либо они полагают здесь добро и зло, и в таком случае полагают и двойственность, т.е. уже больше не имеют Бездны, *или* Индифференции.

Поясним еще последний из этих пунктов. Реальное и идеальное, тьма и свет – и вообще оба начала, как бы мы их ни называли – не могут быть приписываемы Бездне *в качестве противоположностей*. Но ничто не мешает нам приписывать их Бездне не в качестве противоположностей, а в раздельности, каждое особо; этим и полагается двойственность (действительная двоичность начал). В самой Бездне нет ничего, что не позволяло бы нам так поступать. Ибо именно потому, что Бездна есть по отношению к обоим началам совершенная Индифференция, она равно относится к обоим. Если бы Бездна была абсолютным тождеством обоих начал, она содержала бы их в себе одновременно, т.е. оба начала должны были бы ей приписываться *в качестве противоположностей* и поэтому опять-таки были бы одним. Таким образом, из Индифференции, выражающейся в словах *«ни – ни»*, непосредственно вытекает *двойственность* (которая есть нечто совсем иное, нежели *противоположность*, хотя до сих пор мы и употребляли оба понятия в одном и том же значении), и без *Indifferenz [Неразличения]*, т.е. без Бездны, не существовало бы двоичности начал. Следовательно, понятие Бездны (Ungrund) не только не уничтожает данного различия, как думали некоторые, но подтверждает и обосновывает его. Различие основы и существующего оказалось отнюдь не чисто логическим или вспомогательным (и в конечном счете неверным) различием, но, напротив, является весьма реальным различием, значение и сущность которого вполне выяснились для нас, лишь когда мы встали на высшую точку зрения.

После этого диалектического разъяснения, мы можем уже совершенно определенно высказать свою мысль. *Сущностью основы*, как сущностью существующего, может быть только предшествующее всякой основе, т.е. абсолютное, как таковое, – *Бездна*. Но (как доказано) Бездна может быть этой сущностью, лишь распадаясь на два равно вечных начала; и при этом оно существует *не в обоих вместе, а одинаково в каждом,* т.е. в каждом из них оно есть целое, собственная сущность. Цель же этого разделения Бездны на два одинаково вечных начала – лишь в том, чтобы оба начала, которые не могли быть в Бездне оба вместе, не могли быть единым, – стали единым через Любовь; иными словами, Бездна разделяется только для того, чтобы существовала Жизнь и Любовь и Личное существование. Ибо Любовь возникает не в Индифференции и не в связи противоположностей, когда эта связь есть условие их существования; тайна Любви (повторим здесь уже раз высказанное утверждение) – в том, что она связывает вещи, каждая из которых, как таковая, могла бы существовать и все же не существует, не может существовать без другой.[1]

Поэтому вместе с двойственностью в Бездне рождается и Любовь, которая соединяет существующее (идеальное) с основой в *существование*. Но основа остается свободной и независимой от *Слова* вплоть до последнего полного разделения. С наступлением последнего она разлагается, подобно тому, как в человеке, возвышающемся до ясности и превращающем себя в устойчиво пребывающее существо, разлагается первоначальное влечение; все истинное и доброе превращается в последнем в светлое сознание, а все прочее – ложное и нечистое – навсегда заключается в тьму, чтобы оставаться вечно темной основой самости, *Caput mortuum*[2] своего жизненного процесса и потенцией, неспособной никогда возвыситься до актуальности. Тогда все подчиняется духу: в духе существующее – едино с основой существования; и существующее и основа существования – действительно едины в духе, т.е. он есть *абсолютное тождество* обоих.

---

[1] «*Афоризмы о философии природы*» в «Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft» Bd. I, Aphor. 162, 163 // *Schelling, F.W.J.* Sämtliche Werke. Stuttgart und Augsburg, 1856-1861. *Erste Abtheilung.* Bd. VII, S. 174.

[2] Буквально «*Мертвая голова*» – алхимический термин, означающий *остаток, осадок* (лат.).

Но выше духа – *изначальная Бездна*, которая уже не есть Индифференция *(Gleichgültigkeit, Равнодушие)* и все же не есть Тождество обоих начал, но является всеобщим, одинаково относящимся ко всему и, однако, ничем не затронутым единством, свободным от всего и, однако, все проникающим благотворным деланием или, короче выражаясь, – *Любовью*, которая есть *Всё во Всём*.

Итак, тот, кто хотел бы (как раньше) сказать: в этой системе все объясняется одним началом, одна и та же сущность проявляется здесь и в темной основе природы и в вечной ясности, производит как жесткость и обособленность вещей, так и единство и кротость, властвует и волей любви и волей гнева в зле, – должен был бы (хотя все эти утверждения вполне верны) не забывать того, что единая сущность действительно разделяется в обоих своих проявлениях на две сущности, в одной из которых она есть лишь основа существования, в другой – лишь сущность (и потому лишь идеальна); что, далее, только Бог, как Дух, есть абсолютное тождество обоих начал, но лишь потому и постольку, поскольку оба начала подчинены Его Личности.

Но тот, кто признал бы высшим результатом этого воззрения абсолютное тождество добра и зла, обнаружил бы свое полное неведение, ибо зло и добро отнюдь не составляют первоначальной противоположности и менее всего образуют какую-нибудь двойственность. Двойственность – налицо лишь тогда, когда друг другу действительно противостоят две сущности. Но зло есть не сущность, а нечто лишенное сущности, являющееся реальностью не само по себе, а лишь в противоположность чему-то другому. Абсолютное тождество, дух Любви, потому именно и первичнее зла, что последнее может возникнуть лишь в противоположность ему. Поэтому зло и не может быть охвачено абсолютным тождеством, но навечно извергнуто и исключено из него.[1]

Наконец, можно было бы согласиться и с тем, кто, основываясь на том, что с точки зрения Абсолютного исчезают все противоположности, хотел бы назвать эту систему *пантеизмом*.[2]

---

[1] Отсюда явствует, каким странным является требование, чтобы противоположность добра и зла объяснена была в первых же основоположениях. Правда, утверждать иначе и невозможно для того, кто считает добро и зло действительной двойственностью, а дуализм – совершеннейшей системой.

[2] Никто не может охотнее, нежели автор, присоединиться к высказанному *г-м Фр. Шлегелем (Heidelberger Jahrbücher,* Hf. 2, S. 242) желанию, чтобы в Герма-

Мы охотно предоставляем каждому по-своему объяснять эпоху и ее явления. Не в имени заключается суть, но – в существе предмета. Суетность полемики, отправляющейся от одних лишь общих понятий о философских системах, против определенного [понятия системы] (Bestimmtes), у которого могут быть пункты соприкосновения с этими системами и которое благодаря одному этому смешивалось с ними (хотя, несмотря на это, в каждом отдельном пункте она имеет свои особые определения), – суетность такой полемики мы уже отмечали во *вступлении* к этим Исследованиям.

Нетрудно, например, сказать, что такая-то система учит об имманентном пребывании вещей в Боге; между тем в отношении к нашей системе этим определением еще ничего не было бы сказано, хотя в нем не было бы также и ничего собственно неверно-

---

нии прекратился наконец пантеистический бред, недостойный мужественной философии; тем более, что *г-н Шлегель* имеет в виду и эстетическую мечтательность, и фантазерство, и что проявлением такого бреда следует признать также мнение о спинозизме, как о «единственно истинном образце системы разума». Правда, в Германии, где философская система превращается в предмет литературного промысла, и где призванными к участию в философствовании мнят себя столь многие из тех, кому природа отказала даже в необходимом для повседневного дела рассудке, весьма нетрудно распространить ложное мнение или даже вызвать во многих философский бред. Успокоением здесь может служить, по крайней мере, сознание, что мы лично никогда не способствовали таким попыткам и не поощряли их собственной поддержкой, но вместе с Эразмом можем сказать (как мало мы не имели с ним общего в других отношениях):

Simper solus esso volui nihilque peius odi quam iuratos ei actiosos.

(«Я всегда хотел быть в одиночестве и более всего ненавижу связанных клятвой и властолюбием»).

В намерения автора никогда не входило основывать секту и этим лишать других – и менее всего самого себя – свободы исследования, которую он признавал и всегда будет признавать своей стихией. Метод изложения, какому автор следовал в настоящем рассуждении, где несмотря на отсутствие внешней формы диалога все выводы получаются, тем не менее, как бы диалогическим путем, – останется методом автора и в будущем. Многое можно было выразить здесь определеннее и в более оживленной форме, многое можно было яснее предохранить от неправильного истолкования.

Автор не сделал этого отчасти умышленно. Пусть тот, кто не может или не хочет брать это сочинение так, как оно написано, вообще ничего не ищет от автора и обратится к другим источникам. Непрошенные же последователи и противники, быть может, отнесутся к этому рассуждению с таким же уважением, какое они проявили по отношению к более раннему, родственному сочинению («Философия и религия», 1804) своим полным его игнорированием, причиной которого со стороны первых было не столько предисловие с его угрозами или характер изложения, сколько само содержание сочинения.

го. Ибо мы достаточно показали, что всем существам природы присуще лишь бытие в основе, или в изначальном влечении, не достигшем еще единства с разумом, т.е. по отношению к Богу все они суть лишь периферийные существа. Один лишь человек существует *в Боге,* и именно благодаря этому существованию в Боге он способен к *свободе*. Он один есть существо центральное и потому должен оставаться в центре. В нем созданы все вещи и точно так же только через него Бог воспринимает в себя и связывает с собой также и природу.

Природа есть *первый* (или *ветхий*) *Завет*, ибо вещи здесь еще вне Центра и потому – под Законом.

Человек есть начало *Нового Завета*; связанный им с Богом, он есть тот посредник, через которого Бог *воспринимает в себя* и *причащает себе* природу. Поэтому человек есть *искупитель природы*, цель всех содержащихся в ней прообразов.

Слово, исполняющееся в человеке, в природе существует как темное, пророческое (еще не вполне изреченное) Слово. Отсюда – те намеки, которые не находят объяснения в ней самой и объяснимы лишь человеком. Отсюда – всеобщая финальность причин, понятная также лишь с этой точки зрения. Кто упускает из виду все эти посредствующие определения, для того, разумеется, не составит труда опровергать нас. Чисто историческая критика является, конечно, весьма удобным приемом. Для нее нет нужды в самостоятельном установлении каких-либо положений и она прекрасно может соблюдать правило:

Caute, per Deos! Incede, latet ignis sub cinere doloso.[1]

Но, с другой стороны, для такой критики неизбежны произвольные и недоказанные предпосылки. Так, чтобы доказать, что существует только два способа объяснения зла – 1) *дуалистический,* предполагающий рядом с доброй (или в подчинении ей) некоторую злую основную сущность (безразлично, как бы понятие последней ни модифицировалось), и 2) *каббалистический*, объясняющий зло эманацией и отпадением – и что всякая другая система необходимо уничтожает поэтому различие добра и зла, – чтобы доказать это, потребовалось бы, по меньшей мере, всеоружие глубоко продуманной и обстоятельно разработанной философии.

[1] «Осторожнее, ради богов! Скрывается огонь под коварным пеплом» *(лат.).*

В системе у всякого понятия есть свое определенное место, на котором это понятие только и применимо, и которым определяется также значение понятия, как и его пределы.

Может ли, следовательно, правильно оценить Целое тот, кто не постигает его внутренней сущности, но только выделяет из общей связи самые общие понятия?

Так, если понятие Индифференции, установленное нами для определенного пункта нашей системы, в котором оно, как мы показали, является единственно возможным понятием об Абсолютном – если это понятие истолковать, как имеющее общее значение для всей системы, это будет подменом целого и можно будет сделать вывод, что наша система уничтожает личный характер высшего Существа. Такой упрек на самом деле нам уже часто делали; мы до сих пор не отвечали на это и на другие возражения, но думаем, что настоящим рассуждением впервые установлено ясное понятие личного характера Бога.

Конечно, в Бездне, или Индифференции, нет *Личности*; но разве начальный, исходный пункт есть уже *Целое*?

И теперь мы приглашаем всех тех, кто, не задумываясь, делал нам этот упрек, хотя сколько-нибудь вразумительно разъяснить нам понятие *Личности* – в соответствии со своими воззрениями. Однако все они, напротив, объявляют личный характер Бога *непонятным* и «совершенно недоступным пониманию»; и они вполне правы, поскольку считают единственно согласными с разумом именно те абстрактные системы, которые вообще отрицают возможность Личности; в этом же, по-видимому, причина того, что они приписывают такие системы всякому, кто не презирает науки и разума. Мы же держимся, напротив, того мнения, что именно высшие понятия могут быть предметом ясного понимания разума, ибо только последнее в состоянии сделать их действительно нашими, воспринятыми нами и навсегда в нас утвержденными понятиями. Мы идем даже далее и вместе с *Лессингом* считаем, что для того, чтобы истины откровения могли содействовать развитию рода человеческого, они должны быть превращены в истины разума.[1]

Мы убеждены точно так же и в том, что разум сам по себе в силах обличить всякое возможное заблуждение (в области соб-

[1] *Лессинг Г.Э.* Воспитание человеческого рода, 1780. § 76 // *Lessing, G.E.* Erziehung des Menschengeschlechts, 1780. § 76.

ственно духовных предметов), и что инквизиторские повадки совершенно неуместны при обсуждении философских систем.[1]

Перенесение в историю абсолютного дуализма добра и зла, согласно которому во всех явлениях и делах человеческого духа властвует либо одно, либо другое начало, и существуют только две системы и две религии, абсолютно добрая и абсолютно дурная, а равно и мнение, будто началом всякого существования было нечто чистое и ясное и будто все последующее развитие (бывшее необходимым для того, чтобы во всей полноте раскрыть содержащиеся в первом единстве отдельные стороны, а вместе с последними – и само это единство) есть лишь его искажение и порча, играют, правда, в критике роль властного Александрова меча, которым без труда разрубается всякий гордиев узел, но вместе с тем вводит в историю совершенно деспотическую и в высшей степени суживающую кругозор точку зрения. Разделению, о котором нам здесь говорят, предшествовал известный период времени, когда существовали мировоззрение и религия, хотя и противоположные абсолютной религии, но возникшие все же из собственной основы, а отнюдь не в результате искажения первой религии. С исторической точки зрения Святыня [Язычества] (Heiligtum) также изначальна, как и Христианство, и хотя является только основой и базисом чего-то высшего, но не выведена ни из чего другого.

Эти соображения приводят нас назад к исходному пункту. Система, противоречащая самым святым чувствам, сердцу и нравственному сознанию, не может – по крайней мере, с этой своей стороны – называться *системой разума,* и должна быть признана *системой неразумия*. Напротив, та система, в которой действительно познал бы себя разум, должна вмещать в себя все требования духа и сердца, самого возвышенного нравственного чувства и самого строгого рассудка. Полемика против разума и науки позволяет, конечно, прикрываться благородными общими словами и обходиться без точности в понятиях; для нас понятнее поэтому, цели, какими она задается, нежели ее определенный смысл. Но думается, что если бы мы и постигли последний, мы все же не обрели бы здесь чего-либо необыкновенного. Ибо

[1] В особенности в тех случаях, когда одна из сторон желает говорить только *о воззрениях* там, где дело идет об истинах, составляющих необходимое условие спасения.

как ни высоко мы ценим разум, мы, тем не менее, не думаем, что можно было бы чрез чистый разум стать добродетельным или героем или вообще великим человеком; мы не думаем и того, что – употребляя известное выражение – благодаря разуму продолжается человеческий род.

***Только в Личности есть Жизнь*; и все Личное основывается на некоторой темной основе, которая является поэтому и *основой Познания*.**

Но только рассудок развивает и возвышает на степень актуальности то, что скрыто и лишь потенциально содержится в основе. Это выполняется рассудком не иначе, как путем разделения, т.е. посредством науки и диалектики; и только наука и диалектика, как мы в этом убеждены, закрепят и навсегда утвердят в нашем познании *Систему,* – появляющуюся чаще, нежели мы думаем, но всегда опять исчезавшую, носившуюся пред взором всех, но еще никем не охваченную во всей своей полноте.

Подобно тому, как в жизни мы доверяем только сильному рассудку и менее всего рассчитываем встретить истинное нежное чувство у тех, кто постоянно выставляет пред нами напоказ свои чувства, так и в той области, где речь идет об истине и познании, нам не может внушить доверия самость, не возвысившаяся над чувством. Чувство прекрасно, пока оно пребывает в основе, но не когда оно выступает на свет и домогается стать сущностью и властвовать над всем иным. Если влечение к познанию, согласно прекрасному воззрению *Франца Баадера,*[1] в высшей степени сходно с влечением к воспроизведению, то в познании есть точно так же, с одной стороны, нечто аналогичное воздержности и стыдливости, и, с другой стороны, распутство и бесстыдство, своего рода *вожделение фавна*, хватающееся за всевозможные предметы без любви и серьезной мысли о творчестве и произрождении.

Связь, которой держится наша Личность, есть Дух; и если только действенному соединению обоих начал, составляющих Личность, присуща творческая и произрождающая сила, то и действенным началом всякого творящего и создающего Искусства и Науки является *энтузиазм – порыв Духа* в подлинном смысле. Всякий энтузиазм проявляется определенным образом;

[1] См. указанное выше рассуждение в *Jahrbücher für Medicin.* Bd. III, Hf. I, S. 113.

и таким образом существует собственно *научный* энтузиазм, проявляющийся во влечении к *диалектическому искусству*.

Поэтому существует и *диалектическая философия*, в качестве науки представляющая особое определенное самостоятельное целое, отличающееся и от поэзии и от религии, и отнюдь не тождественное со всем, с чем ее смешивают в столь многочисленных современных сочинениях, авторы которых тщатся свалить в одну окрошку все, что им только известно.

Говорят, будто рефлексия враждебна Идее; но ведь высший триумф для Истины – именно в победоносном преодолении крайнего разделения и обособления. Разум есть в человеке то, что согласно мистикам, есть *Primum passivum*[1] в Боге, или изначальная Мудрость, в которой все вещи содержатся совместно, но все же раздельно, – объединенные друг с другом – и вместе с тем сохраняющие свободу своей Индивидуальности.

Разум не есть деятельность, как Дух, и не есть абсолютное тождество обоих начал познания; Разум – это Индифференция, *Мера* и как бы *всеобщее Вместилище Истины*, покойное местопребывание изначальной Мудрости, согласно которой, как первообразу, должен творить рассудок.

Философия заимствует свое имя, с одной стороны, от *Любви*, как всеобщего одухотворяющего начала, с другой стороны – от этой изначальной *Мудрости*, которая есть ее подлинная Цель.

Раз у философии отнимают диалектическое начало, т.е. разделяющий (и именно благодаря этому вносящий единство и порядок) рассудок и лишают ее вместе с ним и первообраза, которым он руководится, она уже не имеет в самой себе ни меры, ни какой-либо нормы; и тогда, конечно, ей остается искать руководства только в истории, делая своим источником и руководящей нитью *предание*, на что мы уже указывали ранее по схожему поводу. И в результате наступает время, когда начинают искать для философии исторической нормы и основы, подобно тому, как одно время у нас рассчитывали создать поэзию путем изучения поэтических произведений всех народов.

Мы относимся с глубочайшим уважением к глубокомыслию исторических исследований и, полагаем, уже достаточно показали, что не разделяем едва ли не всеобщее мнение, согласно кото-

[1] *Пассивное Первоначало (лат.).*

рому, началом истории человечества было неразумие животного инстинкта, от которого оно будто бы возвысилось до разума лишь в результате постепенного процесса. Тем не менее мы думаем, что истина не так далека от нас, и что прежде, чем пускаться в путь к столь отдаленным источникам, нам следует сперва поискать решения волнующих нашу эпоху проблем на нашей собственной почве, у себя самих. Время чисто исторической веры прошло с тех пор, как стало возможным *непосредственное познание*.

Мы обладаем откровением более древним, чем все написанные откровения – *Природой*.

Природа содержит в себе прообразы, не истолкованные еще ни одним человеком, тогда как прообразы писанного откровения давно уже исполнены и разъяснены. Если бы открылось понимание этого *неписанного* откровения, истинная – единственно истинная – Система религии и философии явилась бы не в форме кое-как подобранной коллекции философских и критических понятий, а в совершенном сиянии Истины и Природы.

Задача нашего времени – не в том, чтобы пробуждать к жизни старые противоположности, *но в искании Того, Что лежит вне и выше всякой противоположности.*

Вслед за настоящими исследованиями последует ряд других, в которых будет последовательно изложено Целое *идеальной* стороны философии.

Николай Бердяев

Из этюдов о Якове Бёме

Парижъ
1930

Этюд I
Учение об Ungrunde[1] и свободе

Im Wasser lebt der Fisch, die Pflanze in der Erden,
Der Vogel in der Luft, die Sonn am Firmament,
Der Salamander muss im Feuer erhalten werden,
Und Gottes Herz ist Jacob Böhme´s Element.

Angelus Silesius[2]

1

Якоб Бёме должен быть признан величайшим из христианских гностиков. Слово *гнозис* я употребляю здесь не в смысле ересей первых веков христианства, а в смысле знания, основанного на откровении и пользующегося не понятиями, а символами и мифами; знания-*созерцания,* а не знания-*дискурсии.*

Это и есть *религиозная философия* или *т е о с о ф и я.*[3]

Для Якоба Бёме характерно, что у него была большая простота сердца, детская простота души. Поэтому мог он воскли-

---

[1] *Un*grund *(нем.),* – Бездна. – *Прим. редактора.*

[2] *Р*ыба живет в воде, растенье – в земле,
В воздухе птица, на небесах солнце,
Лишь в огне может прожить Саламандра,
В сердце же Божьем – стихия Якоба Бёме.
Силезский Ангел

[3] Я считаю неправильным называть старых гностиков *христианскими еретиками.* Порожденные религиозным синкретизмом эллинистической эпохи — они не столько искажали христианство языческой мудростью Востока и Греции, сколько обогащали эту мудрость христианством.

нуть перед смертью: «*Nun fahre Ich in's Paradis*».[1] Он был не ученый, не книжный, не школьный человек, простой ремесленник, сапожник. Он принадлежал к типу народных мудрецов. Он не знал Аристотеля, не знал Псевдо-Дионисия Ареопагита, не знал средневековой схоластики и мистики. В нем нельзя, как у большей части мистиков, открыть прямых влияний неоплатонизма. Он питался, прежде всего, Библией и, кроме того, читал Парацельса, Себастиана Франка, Вейгеля, Швенкфельда. Он жил в атмосфере германских мистико-теософических течений своего времени.

Бёме не философ в школьном смысле этого слова, он, прежде всего, *теософ, визионер* и *мифотворец,* но влияние его на германскую философию огромно. Мыслит он не четкими и ясными понятиями, а символами и мифами. Он был убежден, что христианство искажено учеными и богословами, попами и кардиналами. Бёме был по вероисповéданию *лютеранином* и умер, напутствуемый пастором. Но лютеранское духовенство его преследовало и истязало, запретив ему печатать его сочинения. Явление типическое для всех вероисповеданий. Как и бóльшая часть мистиков и теософов, он был сверхконфессионален. В нем можно открыть сильные католические элементы, несмотря на его крайнюю вражду к папизму.

Происхождение знания Бёме – очень сложная проблема. Это есть проблема возможности личного гностического откровения и озарения, особой познавательной харизмы. Хотя сейчас и склонны думать, что Бёме больше читал, чем думали раньше, но менее всего, конечно, учение Бёме объясняемо заимствованиями и влияниями (объяснение не годное ни для одного оригинального и значительного мыслителя). *Экхарт* был человек ученый и книжный, он знал Аристотеля, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Фому Аквината, средневековую схоластику и мистику. *Бёме был самородок, и у него, несомненно, были первичные интуиции.* Сам Бёме так говорит об источниках своего познания:

«Ибо я не нуждаюсь в их правилах и приемах, так как я научился не у них, но имею иного учителя, каковой есть вся природа. У этой-то всей

[1] «*Теперь же я отправляюсь в рай!*»

природы с присущим ей рождением изучил я мою философию, астрологию и теологию и от нее научился, а не от людей или через людей».[1]

Тут чувствуется ренессансное восстание против схоластики и обращение к самой природе. Вместе с тем Бёме убежден, что он познает не собственными человеческими силами, а с помощью Св. Духа.

«По собственным силам моим я такой же слепой человек, как и всякий другой, и ничего не могу; но в Духе Божием мой врожденный дух прозревает сквозь все; однако не пребывающим образом, но, когда дух любви Божией проницает мой дух, душевное рождение и Божество бывают единым существом, единым постижением и светом».[2]

Помогает ему познавать тайны Божества сама *София.* Он верит, что Бог

«примет тебя в любимые чада свои, и облачит тебя в новую ризу благородной Девы Софии, и дарует перстень (Mysterii Magni, Великого Таинства) душе твоей; и в этом облачении (нового возрождения) ты сможешь тогда говорить о вечном рождении Божьем».[3]

Бёме в отличие от большей части мистиков пишет не о собственной душе и не о собственном духовном пути, не о том, что случилось с ним, а о том, что случилось с Богом, с миром и с человеком. Это есть черта, отличающую *мистическую теософию* от чистой мистики.

Мистика Бёме принадлежит к гностическому типу. Но Бёме познает Бога и мир через человека, познание его исходит из субъекта, а не из объекта, несмотря на преобладание в нем натурфилософии и космологии. Видимый мир есть отражение мира невидимого.

«Видимый мир есть откровение внутреннего духовного мира, из вечного света и вечной тьмы, из вечного света и духовных творений; и есть образ (Gegenwurf), в котором видимо открывается вечность».[4]

---

[1] *Aurora, 1612.* Гл. XXII, § 11 // *Якоб Бёме.* Aurora, или Утренняя заря в восхождении. М., 1914. *Перевод Алексея Петровского.* С. 326.

[2] *Aurora, 1612.* Гл. XXII, § 51 // Там же, *с.* 332.

[3] *О трех Началах Божественной Сущности, 1619* // *Die drei Principien göttlichen Wesens,* 1619 // Böhme's Sämmtlicher Werke, hg. v. K. W. Schiebler, Bd. III. Leipzig, 1841. S. 26-27.

[4] *О сверхчувственной жизни, 1622* // *Böhme, J.* Der Weg zu Christo, VI. *Vom übersinnlichen Leben, 1622. § 44* // См. также перевод *Александра Лабзина*

Небо открывается внутри человека.

«И я не восходил также на небо и не видел всех дел и творений Божиих; но оное небо открылось в моем духе, дабы я в духе познавал дела и творения Божии».[1]

Для Бёме природные физические стихии суть вместе с тем и душевные стихии. В природе он видит то же, что и в духе. *Человек – микротеос* и *микрокосм.* Небо и ад – в душе человека. Потому только и возможно познание Бога и мира. Незримый духовный мир есть основа видимого материального мира. Бога только и можно найти в глубине своего сердца. Не в академиях и книгах нужно искать божественной премудрости.

Миросозерцание Бёме символическое. Весь видимый мир есть лишь символ внутреннего мира.

«Весь внешний видимый мир, со всем его существом, есть обозначение или фигура внутреннего духовного мира; все, что есть внутри, и как оно есть в действии, так оно и проявляет свой характер вовне».[2]

Физические свойства означают духовные.

Предисловие к величайшему творению Бёме «Mysterium magnum» начинается с утверждения, что видимый мир – символ невидимого духовного мира:

«Когда мы наблюдаем видимый мир с его существом (Wesen), и рассматриваем жизнь творений, то мы обнаруживаем в этом подобие невидимого духовного мира, который сокрыт в видимом мире, как душа в теле, и видим в нем, что сокрытый Бог близок всему и есть во всем, и тем не менее совершенно скрыт для видимого существа».[3]

Мир есть символ Бога.

(СПб., 1815): *Бёме, Я.* Christosophia, или Путь ко Христу. *Книга V, О сверхчувственной жизни,* § 42.

[1] *Aurora, 1612.* Предисловие Автора, § 95 // *Бёме, Я.* Aurora, или Утренняя заря в восхождении. М., 1914. С. 21.

[2] *О сигнатуре вещей,* или о рождении и обозначении всего существующего, 1622 // *Böhme, J.* De Signatura Rerum, oder von der Geburt und Verzeichnung aller Wesen, 1622 // Böhme's Sämmtlicher Werke. Bd. IV, Leipzig, 1842. S. 346.

[3] *Mysterium magnum, 1623.* Vorrede, § 1 // *Якоб Бёме.* Великое Таинство, 1623. Введение, § 1 (см. *Приложение* к наст. изд., с. 416). // Böhme's Sämmtlicher Werke. Bd. V, Leipzig, 1843. S. 3.

«Этот мир есть подобие Божьего Существа, и Бог откровенен (ist offenbar) в земном подобии».[1]

Познание Бога есть рождение Бога в душе. Такое познание возможно лишь через просветление души Духом Божиим. Бёме отлично понимает границы человеческого познания, он говорит о глупости человеческой мудрости. Но вместе с тем он имеет очень высокое понятие о познании. *Познание Бога – обязанность человека, для этого он создан.*

Бёме – символист, но он не идеалист в смысле немецкого идеализма XIX века. Он – реалист. Он не утерял живой связи с реальным бытием, не замкнулся еще в мир отвлеченной от бытия мысли и мир субъективных переживаний. Созерцание Бёме – реалистически-символическое. Познание духовного мира было для него пребыванием в духовном мире, жизнью в нем. Бытие не превратилось для него в «объект», *противостоящий* субъекту. Познание совершается в самом бытии, есть событие внутри бытия.

Гнозис Бёме был опытный и жизненный, он возник из муки о судьбе человека и мира. У Бёме была детски чистая, добрая, сострадательная душа. Но его чувство мировой жизни было суровое, не сентиментальное. Основная его интуиция бытия была *интуиция огня.* В этом он родствен Гераклиту.

У него было необычайно острое и сильное чувство зла в мировой жизни. Повсюду видит он борьбу противоположных начал, борьбу света и тьмы. По ощущению силы зла и борьбы Бога и дьявола, света и тьмы он близок к истокам Реформации, к опыту Лютера.[2] Бога чувствует он не только как любовь, но и как гнев, ярость. Он ощущает в Боге горькое и терпкое качество. Тут качества физические означают и качества духовные. Он видит темную природу в самом Божестве, иррациональную бездну.

Бёме по своему чувству жизни стоит уже у порога Нового времени. Корнями своими он уходит еще в Средневековье, ему свойствен средневековый мистический реализм. Но в нем уже бурлит кровь человека Реформации и Ренессанса. У него есть ре-

---

[1] *О воплощении Слова,* или *О вочеловечении Иисуса Христа, 1620* // *De Incarnationi Verbi,* oder *Von der Menschwerdung Jesu Christi, 1620* // Böhme's Sämmtlicher Werke. Bd. VI. Leipzig, 1846. S. 319.

[2] На это указывает *Bornkamm* в своей книге «Лютер и Бёме» (1925), хотя и преувеличивает родство Бёме с Лютером.

нессансное обращение к космической жизни, к природе, и самопознание человека более высокое, чем средневековое. По динамизму своего миросозерцания, по интересу к генезису и становлению, по чувству борьбы противоположных начал, по основной для него идее *свободы* Бёме – человек нового времени. Мир не созерцается уже им как вековечный статический порядок, как неподвижная иерархическая система. *Мировая жизнь есть борьба, становление, огненный динамический процесс.* Это совсем не походит на миросозерцание св. Фомы Аквината и Данте.

Глубже, чем люди средневековья, задумался Бёме над проблемой *происхождения зла,* над проблемой *теодицеи.* Его очень мучил вопрос:

– Как Бог мог создать мир, предвидя зло и страдания?

От зла и муки мировой жизни, от гнева и ярости Отца искал он спасения в сердце Сына, Иисуса. Был момент, когда Бёме казалось, что Бог ушел из злого мира, и он ищет близкого Бога. Как совершенно верно говорит Койре, Бёме изошел из мучений над проблемой зла и искал прежде всего спасения, а потом уже познания.[1]

– Как понять зло при Абсолютности Божества?

– Как спастись от зла и от гнева, от ярости Божества, не раскрывшегося еще в Сыне как Любовь?

Бёме роднит со старыми гностиками его мучение над проблемой зла. Но решение его отличается от гностического своим несоизмеримо более христианским характером. Во всяком случае, Бёме принадлежит к той глубокой породе людей, которые ранены злом и мукой мировой жизни. Бёме первый в истории мысли нового времени делает открытие, которое будет потом играть огромную роль в немецком идеализме, – *все может раскрываться лишь через другое, через сопротивление.* Свет не может раскрыться без тьмы, добро без зла, дух без сопротивления материи.

2

Бёме хочет решить вопрос, который беспокоил многих философов:

– Как возможен переход от Бога к миру,
от единого – к множественному,
от вечности – к времени?

[1] См.: *A. Koyre.* La philosophie de Jacob Boehme. Paris, 1929. P. 30 и 25.

Но он задавался и более дерзновенным вопросом:

– Как произошла Божественная Троичность,

– Как из Божественного Ничто, из Абсолютного стало возможным творение мира,

– Как появился Творец,

– Как раскрывалась Личность в Боге?

Абсолютное апофатической теологии и метафизики не может быть Творцом мира. Бог – Творец катафатической теологии соотносителен с творением, с человеком. Так было уже у Экхарта.[1]

Раскрытие бёмевского учения о троичности сейчас не входит в мою задачу, тема моего этюда ограничена. Формулировки Бёме в этом отношении не всегда отличаются точностью и не удовлетворят догматика. Но сильно у него то, что он повсюду в мире и человеке видит троичное начало, отражение Божественной Троичности. Ортодоксальную теологию всегда смущало то, что Бёме учил о *теогоническом процессе,* о *Богорождении,* о *движении в Боге.* Его понимание Бога было в высшей степени динамическим.

Христианские теологические системы выработали учение о Боге, пользуясь категориями мысли греческой философии. Так,

---

[1] Это прекрасно выражено у *Валентина Вейгеля (1533–1588)*:

«В самом себе Бог един и не имеет имен. Рассматривается же Он *либо* для себя самого, абсолютно, вне всякого творения, каков Он есть в своем сокрытом Единстве, *либо* относительно творения (respect creaturarum), как Он соотносится со своим творением и свидетельствует о себе в Откровении. Абсолютный, исключительный и для самого себя, без всякого творения, Бог есть и остается безличным, безвременным, бесприютным, бездеятельным, безвольным, бесчувственным (affektlos); понимаемый таким, Он не есть ни Отец, ни Сын, ни Святой Дух, но представляет собой саму вечность вне времени, которая всегда пребывает лишь в себе самой; такой „Бог" ничего не делает, ничего не желает и ни к чему не стремится. Ибо что Ему делать, чего желать и к чему стремиться? Ведь Он, со своим блаженным покоем и вечностью, есть совершенное Всё (All), т.е. все для Него налично и в настоящем, ибо нет никакого «грядущего» или «прошедшего»; оттого не стремится Он ни к чему, не надеется ни на что, ибо обладает уже всем в себе самом, и нуждается лишь в самом себе и своем (und ist seines Dinges bedürftig). Но относительно (respective), т.е. *в* творении, *с* творением и *через* творение, Бог становится личностным, деятельным, волящим, желающим, восприимчивым, и – *ради нас* – допускает приписывать себе Лица и чувства (Affekte). Так Он становится Св. Духом, и есть сам Св. Дух, хочет, действует, все созидает и всем является; Он есть существо всех существ, жизнь всего живого, свет всего светящего, мудрость всего мудрого, мощь всего могущего». – *Weigel, V.* Deutsche Froemmigkeit, Stimmen deutscher Gottesfreunde. Jena, 1917. S. 183). – *Перевод ред.*

учение о Боге как о чистом акте, не заключающем в себе никакой потенции, построено целиком на Аристотеле. Учение о неподвижном, самодовлеющем, статическом Боге христианская теология взяла не из Библии, не из христианского откровения, а из Парменида, Платона, Аристотеля. В ней отразилась *статичность греческой онтологии.* Неподвижный Бог, Бог как чистый акт, есть Бог-*понятие,* а не Бог-*жизнь.* Преобладающая теологическая доктрина лишает Бога внутренней жизни, отрицает в Боге всякий процесс, уподобляет Его неподвижному камню. Это идея идолопоклонническая.

Не таков Бог Библии, Бог Откровения. Он полон внутренней жизни и драматизма, в Нем есть движение. Трагедия в Боге и есть библейское и мифологическое (хотя и не теологическое) понимание Бога. Бог, переживающий крестную муку и страсти, Бог, приносящий жертву любви есть Бог движущийся, а не неподвижный. Движение в Боге признавалось в известном смысле и бл. Августином. Леон Блуа[1] определял Бога как одинокого и непонятого страдальца, и был более прав, чем Фома Аквинат.

Огромное значение Бёме в том, что он после господства греческой философии и средневековой схоластики с их статическим богопониманием вносит динамический принцип в понимание Бога, т.е. видит внутреннюю жизнь в Боге, трагизм, свойственный всякой жизни. И это было связано у Бёме с тем, что он, с одной стороны, питался Библией и медитировал над ней, свободный от категорий греческого мышления, а с другой стороны – внес в свое созерцание Бога опыт о зле мировой жизни и о раздирающих мир противоречиях, о борьбе света и тьмы, сладкого и горького, любви и ярости. Бёме был новой душой, которая стала лицом к лицу перед проблемой зла, но не могла уже покорно склониться и ограничиться сознанием своей греховности.

Он дерзновенно хотел познать ***происхождение и смысл зла.*** В этом он был гностиком. Он видел темное начало в самих первоистоках бытия, глубже самого бытия. Он принужден был допустить темное начало в самом Божестве и положительный смысл самого существования зла, которое его так мучило. Но он не впадает в манихейско-гностический дуализм, в двубожие.

Без зла добро не может быть познано. Через зло открывается добро. По характеру своего мышления о вещах божественных Бёме не неоплатоник, как большинство христианских мистиков.

[1] *Леон Блуа* (*Léon Bloy*, 1846–1917) – французский писатель и мыслитель-мистик. — *Прим. ред.*

Бёме также совсем не монист и учит он совсем не об эманации. У него повсюду воля и противоречие. *Нравственное* чувство зла у Лютера превратилось у Бёме в *метафизическое.* Метафизика Бёме волюнтаристическая, а не интеллектуалистическая, как метафизика греческая и средневековая.

Волюнтаризм Бёме есть новое начало, внесенное им в философию, и его будет дальше развивать немецкая философия. Только бёмевский волюнтаризм и сделал возможной философию свободы. Весь Бёме насыщен магической волей, которая в первооснове своей еще темная и иррациональная. Бёме до конца серьезно отнесся к проблеме зла и подошел к ней не педагогически и моралистически, не с точки зрения водительства младенцев. Бытие есть для него есть огненный ток. И огонь этот во тьме – холодный и обжигающий.

«Всякая жизнь есть огонь».[1]

Огонь есть воля. Алчущая, голодная воля есть первооснова бытия. Навстречу ей идет свет и любовь. Потенциальная тьма есть в самой глубине бытия, в самом Божестве.[2] Она связана с меонической свободой.[3]

Таинственное учение Бёме об Ungrund'е, о Бездне, безосновной, темной и иррациональной, предшествующей бытию, есть попытка ответить на основной вопрос всех вопросов – *вопрос о возникновении мира и возникновении зла.* Все учение Бёме об Ungrund'е так переплетается с учением о свободе, что их невозможно разделить, это одно и то же учение. И я склонен истолковывать Ungrund как изначальную, не детерминированную даже Богом меоническую свободу.

Мы увидим, что учение Бёме об Ungrund'е не отличается четкостью, свойственной понятию. Но к нему и не следует с этим требованием подходить, такого понятия об Ungrund и быть не может, это – область, лежащая за пределами рациональных понятий.

В каком отношении находится учение Бёме к традиционной рациональной теологии, которая не хочет знать ничего, соответ-

---

[1] *О трех Началах Божественной Сущности, 1619* // *Die drei Principien göttlichen Wesens,* 1619 // Böhme's Sämmtlicher Werke, hg. v. K. W. Schiebler, Bd. III. Leipzig, 1841. S. 385.

[2] Английский исследователь Бёме Портедж говорит об «*оке Ungrund´а из вечности*». (См.: *John Pordadge.* Theologia Mystica, or The Mystic Divinitie Of the Eternal nvisibles. London, 1683).

3 Нечто в смысле *μή όν*, а не *ούκ όν*.

ствующего Ungrund'у? Я всегда думал, что теодицея, выработанная господствующими системами рациональной теологии, превращает отношения между Богом и миром в комедию, в игру Бога с самим собой. И она отражает древнее рабство человека, его подавленность и испуганность. Это – онтология греха. Бёме же хочет понять тайну миротворения как *трагедию*, трагедию не только человека, но и Бога.

Рациональную, катафатическую теологию спасает только то, что в известный момент она превращается в теологию апофатическую и утверждает, что мы стоим перед непостижимой и неизреченной тайной, перед которой мы должны склониться. Но катафатическая теология слишком поздно прибегает к тайне, как к единственному спасению и выходу, после того как она уже все настолько рационализировала, что стало невозможно дышать. Теология разом и слишком далеко заходит в рационализации божественных тайн и слишком рано провозглашает запрет для познания, утверждает агностицизм. В этом она отличается от теософии, которая и более признает иррациональность и таинственность божественных вещей, и более допускает возможность бесконечного движения в познании этих тайн, но познания не через понятия. Теология же оперирует преимущественно понятиями, особенно школьная, прекрасно разработанная, *католическая* теология.

* * *

Я называю *комедией* следующую концепцию рациональной, катафатической теологии:

Бог, совершенный и неподвижный, ни в чем не нуждающийся, самодовольный, всесильный, всеведущий и всеблагий, сотворил мир и человека для собственного прославления и для блага творения. Акт миротворения ничем не был вызван и не отвечал никакой потребности Бога, был порождением чистого свободного произволения – он ничего не прибавил к божественному бытию и ничем его не обогатил. Бог наделил тварь, человека, роковым свойством *свободы*, видит в свободе достоинство своего творения и подобие себе. Человек дурно воспользовался своей свободой, восстал на своего Творца, отпал от Бога и в падении своем повлек за собой все творение. Человек, нарушивший волю Бога, подпал проклятию и власти закона. Вся тварь стенает и плачет. – Таков *первый* акт.

Во *втором* акте начинается *искупление* и происходит *Боговоплощение* для спасения твари. Образ Творца сменяется *образом Спасителя.*

Но замечательно, что вся эта космология и антропология построена по принципу чистого монотеизма, без всякого отношения ко Христу и до откровения о Пресвятой Троице. Это есть *дуалистический теизм,* ничего не знающий о Троичности Божества, знающий лишь монархическое учение о Боге, т.е. учение *не* христианское.

* * *

Комедия или игра Бога с самим собой тут заключается в том, что Бог, наделяя человека свободой, в своем всеведении знал все последствия этой свободы – грех, зло, мировую муку и страдание, вечную гибель и вечные адские мучения неопределенного и, по-видимому, огромного количества существ, сотворенных Им для блага. Человек оказывается ничтожной игрушкой, получающей свободу извне, и вместе с тем на него возлагается непомерная ответственность. Он велик только в своем падении. Для Бога все происходит в вечности и в акте миротворения, в вечности же предопределены временные и вечные мучения. Это неизбежно ведет к учению о предопределении одних ко спасению, других же – к вечной гибели, к учению, к которому уже склонялся бл. Августин и которое до конца довел Кальвин.

Бог, сотворивший человека, предопределил его к вечной гибели, ибо знает последствия свободы, знает, что изберет человек. Свободу человек получил от Бога, он не от себя ее имеет, и свобода эта целиком находится во власти Бога, целиком им детерминирована, т.е. в конце концов фиктивна. Бог ждет от твари ответа на свой призыв, чтобы тварь полюбила Бога и зажила божественной жизнью, но Бог ждет ответа от самого себя, играет с самим собой, ибо сам наделяет свободой и сам знает последствия этой свободы, она для Него проницаема. Проблема Ивана Карамазова ставится на большей глубине и переносится в вечность. Речь идет не о слезинке ребенка во временной земной жизни, а о муках и временных и вечных огромного количества живых существ, получивших роковой дар свободы от Бога, знающего, что значит этот дар и к чему он приводит.

Сотериология традиционных теологических систем легко может быть истолкована как недостойное *исправление* Богом

содеянной Им ошибки и притом принимающее форму уголовного процесса. Рациональная катафатическая теология, забывая в своей космологии и антропологии *о Боге Троичном, о Христе, о Боге Любви и Жертвы* и относя тайну христианского откровения к части об искуплении, а не о миротворении, не может возвыситься над этой божественной комедией и строит фиктивную теодицею.

Теологическое учение о свободе воли носит педагогический, морально-юридический характер и не проникает в первозданную тайну свободы. Оно нужно лишь для того, чтобы было кого наказывать. В такого рода концепции безнадежно перемешаны моменты апофатические и катафатические. Якоб Бёме был одним из немногих дерзавших возвыситься над этой рациональной катафатической теологией и понять тайну миротворения как трагедию, а не комедию. Он учит не только о процессе космогоническом и антропогоническом, но и о процессе *теогоническом.* Но теогония совсем не значит, что Бог имеет начало, возникает во времени, не значит, что Он *становится* в мировом процессе, как у Фихте или Хегеля. Это значит, что внутренняя вечная жизнь Бога раскрывается как динамический процесс, как трагедия в вечности, как борьба с тьмой небытия.

Учение об Ungrund'е и свободе и есть дерзновенная попытка *понять миротворение из внутренней жизни Божества.* Миротворение причастно к внутренней жизни Божественной Троичности, оно не может быть для нее совершенно внешним. Начало зла приобретает действительную серьезность и трагизм. Космогония и антропогония Бёме насыщены христианским откровением, они не остаются ветхозаветными, они в новозаветном свете, в свете Христовом. Бёме учит о серьезном *Quell des Abgrundes*[1], о муке в темной бездне, которую свет Христов должен победить.

3

Учение Бёме об Ungrund'е не сразу определилось, его еще нет в «Авроре» (1612). Оно раскрыто главным образом в *De Signatura Rerum (1622)* и в *Mysterium magnum (1623).* Оно отвечает потребности Бёме постигнуть тайну свободы, происхождения зла, борьбу тьмы и света.

[1] *О тройственной жизни человека, 1620.* Гл. II, § 8 // *Якоб Бёме.* О тройственной жизни человека. СПб., 2007. С. 25. (Уфа, 2011. С. 21–22).

В III главе *De Signatura Rerum,* которая называется «*О великой Тайне всех существ*» *(Vom grosser Mysterio aller Wesen)*, Бёме говорит:

«Вне природы Бог есть Тайна (Mysterium); это следует понимать так, что там Он пребывает в Ничто; ибо вне природы есть лишь Ничто, Око Вечности, т.е. *бездонное Око,* которое ни на чем не стоит и не видит ничего, ибо оно есть Бездна. Это самое Око есть Воля, которую следует понимать как стремление к Откровению, к обнаружению Ничто».[1]

Таким образом, Ungrund есть *ничто,* безосновное око вечности, и вместе с тем – *воля,* безосновная, бездонная, недетерминированная воля. Это ничто, которое есть *«ein Hunger nach Etwas» («жаждет стать чем-то»).*[2] Вместе с тем Ungrund есть *«свобода».*[3] Во тьме Ungrund'а возгорается огонь и это есть свобода, свобода меоническая, потенциальная. По Бёме свобода противоположна природе, но природа произошла от свободы. Свобода подобна ничто, но от нее происходит что-то. Голод свободы, безосновной воли к чему-то должен быть насыщен.

«Ничто в своем свободном желании открывается в смертельной тьме; ибо Ничто не желает быть и оставаться Ничем».[4]

Свобода Ungrund´а не есть ни свет, ни тьма, ни добро, ни зло. Свобода лежит во тьме и жаждет света. И свобода есть причина света.

«Свобода стоит и пребывает во тьме, но, вопреки темному вожделению, в желании света вечной волей охватывает тьму; и тьма пытается охватить свет свободы, но не достигает его, ибо она в себе запирается вожделением самой себя, и делается в себе тьмою».[5]

Бёме апофатически и антиномически описывает мистерию, происходящую в глубине бытия, в той глубине его, которая соприкасается с изначальным ничто. Во тьме возгорается огонь

---

1 *О сигнатуре вещей,* или *О рождении и обозначении всего существующего, 1622* // *De Signatura Rerum,* oder *Von der Geburt und Verzeichnung aller Wesen, 1622.* Cap. III, § 2 // Böhme's Sämmtlicher Werke. Bd. IV. Leipzig, 1842. S. 284–285.

2 Там же. S. 286.

3 Там же. S. 287, 288, 289.

4 Там же. S. 406.

5 Там же. S. 428.

и брезжит свет, ничто становится чем-то, безосновная свобода порождает природу. И происходит два процесса:

«Свобода есть причина света, а впечатление (Impression) желания есть причина тьмы и болезненной муки. Итак, поймите в этих двух вечных началах, как в двух принципах (Principia): одно начало пребывает в свободе в свете, другое – в боле и в муке тьмы; и каждое обитает в себе самом».[1]

Свобода как ничто, меон, не имеет в себе сущности. Быть может впервые в истории человеческой мысли Бёме увидел, что в основе бытия и до бытия лежит безосновная свобода, страстное желание ничто стать чем-то, тьма, в которой возгорается огонь и свет, т.е. он явился обоснователем своеобразного метафизического волюнтаризма, неведомого мысли средневековой и античной.[2]

Воля, т.е. свобода, есть начало всего. Но Бёме мыслит так, как будто бы Ungrund, безосновная воля, лежит в глубине Божества и до Божества. Ungrund есть и Божество апофатической теологии, и вместе с тем – Бездна, свободное ничто, глубже Бога и вне Бога. В Боге есть природа, отличный от Него принцип. Перво-Божество, Божественное Ничто – по ту сторону добра и зла, света и тьмы. Божественный Ungrund – до возникновения в вечности Божественной Троичности. Бог порождает, реализует себя из Божественного Ничто. Это есть путь богомыслия, родственный тому, на котором Мастер Экхарт делает различие между *Gottheit* и *Gott* (*Божеством* и *Богом*). Gott (Бог), как Творец мира и человека, соотносителен с творением. Он порождается из глубины Gottheit (Божества), неизреченного Ничто. Эта идея лежит в глубине германской мистики.

Такой путь богомыслия неизбежно определяется *апофатической* теологией. Все, что Бёме говорит о Божественном Ungrund'е, относится к теологии апофатической, а не катафатической. *Ничто* глубже и изначальнее чего-то, *тьма*[3] глубже и изначальнее света, *свобода* глубже и изначальнее всякой природы. Бог катафатической теологии есть уже что-то и Он означает мышление о вторичном.

---

[1] *De Signatura Rerum, 1622* // Böhme's Sämmtlicher Werke. Bd. IV, S. 429.

[2] Элементы волюнтаризма были у *Дунса Скота*, но совсем по иному, чем у Бёме.

[3] Тьма тут еще не есть зло.

«Основа (Grund) этой тинктуры есть *Божественная Мудрость;* основа Мудрости – *Троичность бездонного Божества;* основа Троичности – *единая неисследимая Воля;* а основа Воли – *Ничто*».[1]

Это и есть теогонический процесс, процесс богорождения в вечности, в вечной мистерии, которая описывается по методу апофатической теологии. Именно потому это и менее еретично, чем кажется исключительным сторонникам катафатической, т.е. рационализированной теологии. Созерцание Бёме лежит глубже всех утверждений вторичной и рационализированной катафатики. Бёме утверждает путь от вечной основы природы, от свободной воли Ungrund'а, т.е. Безосновности, к природной основе души.[2] Природа всегда вторична и производна. Свобода, воля не есть природа, Свобода не сотворена.

«Размышляя о том, что́ есть Бог, я утверждаю, что Он есть Единое по отношению к творению, как *вечное Ничто*; у Него нет ни основы, ни начала, ни места; Он не обладает ничем, кроме лишь самого себя: Он есть *Воля Бездны*, Он есть в себе самом лишь Единое: Ему не нужно ни пространства, ни места: от вечности до вечности Он порождает в себе самого себя. Он не подобен и не сравним ни с чем, и не имеет никакого особого места для своего обитания: лишь вечная Мудрость или Разум есть Его Обитель: Он есть *Воля Мудрости*, Мудрость – есть *Его Откровение*».[3]

Бог рождается везде и всегда, он есть основа и безосновность. Ungrund нужно понимать, прежде всего, как свободу, свободу во тьме.

«Поэтому-то вечная свободная воля ввела себя во тьму, боль и муку, а также через тьму – в огонь и свет, и в Царствие Радости; дабы ничто познавалось в нечто, и дабы иметь игру со своим противоволием, дабы ему открылась свободная воля Бездны (Ungrund) в основании (Grund), ибо без зла не бывает основания».[4]

---

[1] *О выборе милости,* или *О воле Божьей над людьми, 1623* // *De Electione Gratiae,* oder Von der Gnadenwahl, oder dem Willen Gottes über die Menschen, 1623 // Böhme's Sämmtlicher Werke, Leipzig, 1842, Bd. IV, S. 504.

[2] *De Electione Gratiae,* или *О воле Божьей над людьми, 1623* // Böhme's Sämmtlicher Werke, Bd. IV, S. 607.

[3] *Mysterium magnum, 1623.* Cap. I, § 1 // Böhme's Sämmtlicher Werke, Bd. V, Leipzig, 1843. S. 7 // (см. *Приложение* к наст. изданию, с. 416).

[4] *Mysterium magnum, 1623.* Cap. XXVI, § 37 // Там же. S. 162.

Свобода коренится в ничто, в меоне, она и есть Ungrund.

«Свободная воля не берется из какого-либо начала или основания, она ничем не схвачена, и ничем не оформлена… Ее истинное первостояние (Urstand) – в Ничто».[1]

Свободная воля имеет в себе добро и зло, любовь и гнев.

«Поэтому свободная воля имеет свой собственный Суд, или Зло, в себе; в себе она имеет и свой суд (Gericht), и Божии любовь и гнев».[2]

Свободная воля имеет в себе также свет и тьму. Свободная воля в Боге есть Ungrund в Боге, ничто в Нем. Бёме дает глубокое истолкование истине о свободе Бога, которую признает и традиционная христианская теология. Он учит о свободе Бога глубже Дунса Скота.

«Вечный Божественный Ум есть свободная Воля, возникшая не от чего-то и не посредством чего-то: она есть местопребывание самой себя и обитает исключительно в себе самой, необъятная и непостижимая чем-то, ибо вне ее и не для нее – одно лишь Ничто; и это самое Ничто едино, и в то же время и для нее самой – тоже Ничто. Она есть единая Воля Бездны, не близко и не далеко, не высоко и не низко, – Всё (Alles), которое вместе с тем остается Ничто».[3]

Для Бёме хаос есть корень природы, хаос, т.е. свобода, Ungrund, воля, иррациональное начало. В самом Божестве есть безосновная воля, т.е. иррациональное начало. Тьма и свобода у Бёме всегда соотносительны и сопряжены. Свобода и есть сам Бог, и она была в начале всех вещей.

«Поэтому мы справедливо утверждаем, что вечная воля есть воля Божья, и что свобода, которая имеет волю, есть сам Бог; ибо она есть сама вечность, и ничто иное. Во-первых мы находим вечную свободу, которая имеет волю, и она сама есть воля сия».[4]

---

[1] *Mysterium magnum, 1623.* Cap. XXVI, § 53 // Böhme's Sämmtlicher Werke, Bd. V, S. 164.

[2] *Mysterium magnum, 1623.* Cap. XXVI, § 60 // Там же. S. 165.

[3] *Mysterium magnum, 1623.* Там же. S. 193.

[4] *Psycologia vera,* или *Сорок вопросов о душе, 1620* // *Бёме, Я.* Сорок вопросов о душе. *Перевод с немецкого Августина Кирхнера,* СПб., 1828. Вопрос I: *Откуда изошла душа от начала мира?* § 21–22.

Бёме, по-видимому, первый в истории человеческой мысли поставил свободу в первооснову бытия, глубже и первичнее всякого бытия, глубже и первичнее самого Бога. И это было чревато огромными последствиями для истории мысли. Такое понимание первичности свободы привело бы в ужас и греческих философов, и средневековых схоластиков. Этим раскрывается возможность совершенно иной теодицеи и антроподицеи.

Первичная мистерия бытия есть возжигание света в темной свободе, в ничто, и отвердение мира из этой темной свободы. Чудесно говорит Бёме об этом в *Psychologia vera (1620)*:

«Ибо во тьме пребывает молния, а в свободе – свет и величество. И разница между ними лишь в том, что свобода есть тихое и мирное ничто, которое приемлет в себя свет и делает материальной (materialisch macht) тьму; но там нет какого-либо осязаемого существа (Wesen), но только один темный дух и могущество, и полнота самой в себе свободы, разумейте – в вожделении, а не вовне, ибо вне вожделения оно есть свобода».[1]

Есть две воли – одна в огне, другая в свете.

«Ибо он есть единый дух в двух различных видах, с двумя волями, из которых одна обитает в огне, а другая в свете».[2]

Огонь и *Свет* – основные символы у Бёме.

«Ибо тьма имеет холодный огонь, пока не достигает страха (Angst), и не возжигается».[3]

Огонь – начало всего, без огня ничего не было бы, был лишь Ungrund.

«И все было ничем, Бездной (Ungrund) без огня».[4]

---

[1] *Psycologia vera, 1620* // *Бёме, Я.* Сорок вопросов о душе. СПб., 1828. *Вопрос I: Откуда изошла душа от начала мира?* § 82-83.

[2] *Psycologia vera, 1620* // СПб., 1828. Вопрос I, § 93.

[3] *Psycologia vera, 1620* // Bd. VI, S. 60. В русском издании 1828 г. у Августина Кирхнера этот параграф целиком переведен следующим образом: «*Тьма имеет холодный огонь, доколе она не достигает ужаса, по достижении же сего возгорается тьма жаром, что видно над травою, когда она достигает другого свойства и получает его*». // СПб., 1828. Вопрос VII: *Телесна ли душа или бестелесна?* § 4 – *Прим. ред.*

[4] *О воплощении Слова,* или *О вочеловечении Иисуса Христа, 1620* // *De incarnationi verbi,* oder *Von der Menschwerdung Jesi Christi, 1620.* Der erste Text, § 9 // Bd.VI, S.155.

Переход от небытия к бытию совершается через возгорание огня из свободы. В вечности есть изначальная воля Ungrund´а, которая вне природы и до природы. Фихте и Хегель, Шопенгауэр и Хартман произошли отсюда, хотя они и дехристианизировали Бёме. Германская идеалистическая метафизика прямо от Ungrunda, от бессознательного, от первичного акта свободы переходит к мировому процессу, а не к Божественной Троичности, как у Бёме. Первомистерия бытия по Бёме заключается в том, что ничто ищет чего-то.

«*Бездна (Ungrund)* есть вечное *Ничто*, которое однако производит вечное Начало (Anfang), как *стремление (Sucht);* ибо Ничто есть стремление к Чему-то. И поскольку есть Ничто, то имеется всегда также и Нечто; ведь само стремление и есть наличие того, чем является Ничто как лишь вожделеющее стремление».[1]

Учение Бёме о свободе не есть психологическое и этическое учение о свободе воли, а есть метафизическое учение о первоосновe бытия. Свобода у него есть не обоснование нравственной ответственности человека и не урегулирование отношений человека к Богу и ближнему, а объяснение генезиса бытия и вместе с тем генезиса зла, как проблемы онтологической и космологической.

Зло произошло от дурного воображения, Imagination.

Магия воображения играет огромную роль в мировоззрении Бёме. Через него и мир был сотворен, и падение дьявола в мире произошло. Падение творения для Бёме решается не в человеческом, а в ангельском мире. Мир человеческий возникает позже и должен исправить дело, совершенное падшим ангелом. Падение Люцифера Бёме определяет так:

«Ибо Люцифер покинул покой своей иерархии и перешел в вечное беспокойство».[2]

Происходит смещение иерархического центра, нарушение иерархического порядка. Вот как описывает Бёме падение:

---

[1] *Mysterium pansophicum, 1620* // Böhme's Sämmtlicher Werke. Bd. VI. Leipzig, 1846. S. 413.

[2] *Mysterium magnum, 1623* // Böhme's Sämmtlicher Werke. Bd. V, S. 61.

«Поскольку свободная воля увидела в огненном зеркале, чем она была, этот блеск сделал ее подвижной, так что она подвигла еще свойства центра, которые сразу начали качествовать (qualificieren). Ибо терпкое сильное вожделение, как первый вид или свойство, впечатлило его, и возбудило жало и робкое желание; и тень этой красоты заслонила от него свет и сделала его существо совершенно терпким, грубым и твердым; кротость же его и самое ангельское свойство были обращены в совершенно твердое, грубое, темное существо; произошло это с появлением прекрасной Утренней Звезды. Подобно ему, поступили также и его легионы; таково было их падение».[1]

Грехопадение произошло от темного желания, от похоти, от дурного воображения, от темной магии воли.[2] Описывает грехопадение Бёме всегда мифологически, и никогда в ясных понятиях. Дьявол испытывает огненную муку во тьме от своего ложного желания (Begierde).

Без бёмевского учения об Ungrund'е и о свободе непонятно происхождение грехопадения и зла. Падение и зло для Бёме есть космическая катастрофа, момент миротворения, космогонического и антропогонического процесса, результат борьбы противоположных качеств, тьмы и света, ярости и любви. Катастрофы предшествуют возникновению нашего мира, до нашего эона были иные эоны. Зло имеет и положительный смысл в возникновении космоса и человека. Зло есть тень добра, свет предполагает существование тьмы. Свет, добро, любовь нуждаются для своего раскрытия в противоположном начале, в сопротивлении. Сам Бог имеет два лика, лик любви и лик гнева, светлый и темный лик:

«Ибо Бог светлого мира и Бог мрачного мира – это не два „Бога"; есть лишь один единый Бог; Он сам есть все сущее (Wesen), доброе и злое, небо и ад, свет и тьма, вечность и время, начало и конец. И где в сущем сокрыта Его любовь, там открыт Его гнев».

И дальше:

«Сила в свете есть Божий огонь *Любви*, а сила во тьме есть Божий огонь *Гнева,* и все же – это один единый огонь, лишь разделяющийся

[1] *Mysterium magnum, 1623* // Böhme's Sämmtlicher Werke. Bd. V, S. 41.

[2] *О сигнатуре вещей,* или о рождении и обозначении всего существующего, 1622 // *De Signatura Rerum,* oder von der Geburt und Verzeichnung aller Wesen, 1622 // Bd. IV. Leipzig, 1842. S. 317–318.

на два начала (Principia), так что одно из них обнаруживается в другом; ибо пламя гнева есть откровение великой Любви; и во тьме познается свет, иначе он не был бы для нее открыт».[1]

У Бёме было гениальное учение о том, что Божья любовь в темной среде превращается в ярость, в гнев, воспринимается ею так. Бёме всегда мыслит противоречиями, антитезами, антиномиями. Всякая жизнь есть огонь, но огонь имеет двоякое проявление.

«Два вида вечной жизни пребывают в двоякой муке, и каждый из них пребывает в своем особом огне. Один горит в любви в Царстве Радости, второй – в гневе, ярости и печали, и его материя есть лицемерие, жадность, зависть, гнев. Его мука подобна духу серы, ибо великое чванство жадности, зависти и гнева совместно создают серу, в которой горит огонь, и который всегда возникает вместе с этой материей».[2]

Христос на кресте претворил ярость в любовь.

«На кресте Христос должен был испить этот яростный гнев, пробужденный в эссенции Адама, приняв его в свое Святое, небесное Существо (Ens), и великой Любовью своей превратив его в Божественную Радость».[3]

Понимание искупления у Бёме космогоническое и антропогоническое, как продолжение миротворения.

* * *

Шеллинг, в «Исследованиях о сущности человеческой свободы» (1809), движется в линии бёмевских идей об Ungrund´е и свободе, хотя и не всегда верно понимает Бёме. Совсем побёмевски звучат слова Шеллинга:

«Всякое рождение есть рождение из тьмы на свет».[4]

Изначальное творение есть ничто иное, как рождение света, как преодоление тьмы. Чтобы добро из тьмы, из потенциального

---

[1] *Mysterium magnum, 1623* // Böhme's Sämmtlicher Werke. Bd. V, S. 38.

[2] *О трех Началах Божественной Сущности, 1619* // *Die drei Principien göttlichen Wesens,* 1619 // Böhme's Sämmtlicher Werke, Bd. III. Leipzig, 1841. S. 385.

[3] *Mysterium magnum, 1623* // Böhme's Sämmtlicher Werke. Bd. V, S. 133.

[4] *Шеллинг, Ф.В.Й.* О сущности человеческой свободы, 1809. (См. *Приложение* наст. издания, с. 512). — *Прим. ред.*

состояния перешло в актуальное состояние, нужна свобода. Бытие для Шеллинга есть воля. Он первый в немецкой философии развивает бёмевский волюнтаризм. Вещи имеют свое основание не в самом Боге, а в *природе* Бога. Зло возможно лишь потому, что в Боге есть то, что не есть Бог, есть безосновность в Боге, темная воля, т.е. Ungrund. Природа и для Шеллинга, как и для Бёме, есть история духа. И для Шеллинга все, что усматривается в природе, в объективном мире, проводится через субъект. Идея процесса в Боге, *теогония,* взята Шеллингом у Бёме. В своей «*Философии откровения*» *(1841–42)* Шеллинг делает героическое усилие преодолеть немецкий идеализм и прорваться к философскому реализму. И Бёме помогает ему в этом.[1]

---

[1] В последний свой период, период «философии мифологии и откровения», Шеллинг был обязан Бёме своими идеями, но он был к нему очень несправедлив и высказывал суждения, на которые не имел права.

«То, что лежит в основании теософии, где она всегда достигает, по крайней мере по материи, научного, или спекулятивного, значения, — что лежит в основании особенно теософии Якоба Бёме, — есть само по себе достойное похвалы стремление понять происхождение вещей из Бога как *действительный* ход событий. Но Якоб Бёме не может осуществить это иначе, чем впутывая само Божество в своего рода природный процесс. Своеобразие же позитивной философии состоит именно в том, что она отвергает всякий процесс в *этом* смысле, а именно в котором Бог был бы не только логическим, но действительным результатом некоего процесса. Постольку позитивная философия находится, скорее, в прямой противоположности с любым и каждым теософским устремлением» (*Schellings* Sämmtliche Werke. Zweite Abtheilung, III. Bd., Stuttgart-Augsburg, 1858. S. 121 // *Шеллинг, Ф.В.Й.* Философия откровения, 1841. Том I. *Перевод Алексея Пестова*. СПб., 2000. С. 166).

«Как только Бёме покидает начала природы и входит в конкретное, уже невозможно следовать за ним; здесь теряется всякий след, и постоянно будет оставаться напрасным усилие начисто переписать путаный черновой набросок его созерцаний, хотя бы для этого и применялись по очереди кантовские, фихтевские, натурфилософские, наконец, даже хегелевские понятия». (Там же, S. 124 // С. 169).

«Для рационализма ничто не может возникнуть посредством деяния, например посредством свободного творения, он знает лишь *сущностные* отношения. Все у него следует исключительно modo aeterno, вечным, т.е. одним только логическим, образом, при помощи имманентного движения; ведь рационализм, который, к примеру, стремится объяснить возникновение мира через свободное овнешнение абсолютного духа, который вообще стремится утвердить творение действием, – это всего лишь поддельный рационализм. Ложный рационализм именно поэтому приближается к теософии, которая не менее, чем он, заточена в плену субстанциального знания; теософия *хочет* преодолеть его, но это ей не удается, что отчетливее всего можно видеть на примере Бёме. Пожалуй, вряд ли когда-либо какой-либо иной ум таким же образом, как Бёме,

Шеллинг пытался преодолеть пантеистический монизм германской идеалистической философии. Он сознал, что пантеизм несовместим со свободой. Пантеистическое отрицание зла ведет к отрицанию свободы. Основа зла по Шеллингу – в высочайшем положительном. Зло есть безосновность существования, т.е. связано с Ungrund'ом, с потенциальной свободой. Все это бёмевские мотивы. Но ближе к Бёме и созвучней ему был *Франц Баадер*, который был наименее отравлен идеалистическим отрывом от бытия, и который и приобщил Шеллинга к Бёме.

Франц Баадер был католик, но католик очень свободный и очень сочувствовавший восточному православию. Баадер с за-

---

продержался в пекле этого субстанциального знания; для Бёме Бог очевидно есть *непосредственная* субстанция мира; хотя он и *хочет* свободного отношения Бога к миру, свободного творения, однако не может его добиться. Несмотря на то, что теософия называет себя теософией, следовательно, претендует быть наукой о Божественном, содержание, к которому теософия его приводит, все же есть лишь субстанциальное движение, и она изображает Бога лишь находящимся в субстанциальном движении. По своей природе теософия не менее неисторична, чем рационализм. Бог же поистине исторической и позитивной философии не *движется,* Он *поступает.* Субстанциальное движение, в котором пребывает рационализм, исходит из негативного, т.е. из не-сущего, prius, которое еще только должно двигаться в бытие; историческая же философия исходит из позитивного, т.е. из сущего, prius, которому вовсе не надо двигаться в бытие, которое, следовательно, лишь при помощи *совершенной* свободы, не будучи как-либо самим собой принуждаемо к этому, полагает бытие, и притом не непосредственно свое собственное, а бытие, отличное от *своего,* в котором последнее скорее подвергнуто отрицанию или отложено, чем положено, значит, во всяком случае положено лишь опосредованно. Богу приличествует быть равнодушным к своему собственному бытию, ему не подобает заботиться о своем собственном бытии, обеспечивать себя бытием, рождать себя в бытие, как это выражает Бёме, который содержанием высшей науки, т.е. теософии, объявляет именно рождение божественного существа, божественное рождение, стало быть, *подлинную* теогонию. Следовательно, когда феномен теософии (ибо она в любом случае есть феномен, особенно у Бёме) мы объясняли как откатывание к предшествовавшему науке процессу, как попытку перенестись в донаучный теогонический процесс, это было вполне обоснованно. Что позитивная философия не может быть теософией, заключается уже в том, что она была определена именно как философия и как наука, между тем как теософия не хочет называть саму себя *философией,* а, отказываясь от науки, желает вещать из непосредственного созерцания». (Там же. S. 124-126 // *Шеллинг, Ф.В.Й.* Философия откровения. Том I. СПб., 2000. С. 169-171).

Самого Шеллинга можно было бы гораздо более обвинять в склонности к натурализму и рационализму. Интуиции Шеллинга, носившие по преимуществу философский характер, были менее первородны, чем интуиции Бёме. Но тонко замечание Шеллинга, что теософизм не историчен и не благоприятен для понимания истории.

мечательной ясностью и простотой оправдывает бёмевское динамическое понимание Бога, допускающее в божественной жизни генезис. Если бы не было генезиса в самосознании Бога, то божественное самосознание не было бы жизнью и процессом.[1] Динамическое понимание Бога и значит, что Бог для нас живой, одушевленный, в божественной жизни есть драматизм всякой жизни. Это может быть несогласно с Фомой Аквинатом и со школьной теологией, но согласно с библейским откровением. Баадер же дает замечательное определение зла как болезни, извращения иерархического порядка, смещения центра бытия, после которого бытие переходит в небытие.

4

Для миросозерцания Бёме характерно, что он ненавидел идею *предопределения.* В этом он не был человеком протестантского духа.[2] Он хотел защитить *доброту Бога* и *свободу человека,* одинаково подрываемые учением о предопределении. Он готов был пожертвовать всемогуществом и всеведением Божьим и допустить, что Бог не предвидел последствий свободы. Он говорит, что Бог не предвидел падения ангелов. Эта проблема его очень мучила и в этом мучении была нравственная значительность его творческого пути. Но Бёме не всегда тут говорит одно и то же, и мысли его антиномичны и даже противоречивы. Ему было свойственно антиномическое отношение ко злу. В этом похож на него наш Достоевский. Зло, столь мучившее Бёме, объясняется тем, что в первооснове бытия лежит Ungrund, темная, иррациональная, меонической свобода, ничем не детерминированная потенция. Темная свобода непроницаема для Бога, Он не предвидел ее результатов и не отвечает за зло, ею порожденное, – она не Богом сотворена. Учение об Ungrund'е снимает с Бога ответственность за зло, которая вызывается всемогуществом и всеведением Божьим.

И вместе с тем Бёме видит Ungrund в самом Боге. В Боге есть *темное начало,* есть борьба света и тьмы. Можно было бы сказать, что темное начало («темное» тут не значит злое) есть в Gottheit (Божестве), но не в Gott (Боге). Бёме до крайности про-

[1] См.: *Franz von Baader´s* Sämmtliche Werke. XIII. Band. *Vorlesungen und Erläuterungen zu Jacob Böhme´s Lehre,* S. 65.

[2] Это очень подчеркивает *Александр Койре*. См.: *A. Koyre.* La philosophie de Jacob Bohme. Paris, 1929. P. 158.

тивополагает лик Сына, как любви, лику Отца, как гнева. В *Сыне* уже нет никакого темного начала, – Он весь свет, любовь, добро. Но тогда Отец превращается в Божество апофатической теологии. Тут чувствуются гностические мотивы. Но зло, которое так мучит Бёме, имеет для него и положительную миссию. Божественный свет может раскрыться лишь через сопротивление другого, противоположного, тьмы. Это есть условие всякой актуализации, всякого генезиса. Зло есть не только отрицательное начало, но и положительное. И вместе с тем зло остается злом и должно сгорать, должно быть побеждено.

Повсюду в природе борьба противоположных начал, а не покой, не вечный порядок. И эта борьба противоположных начал имеет и положительное значение. Лишь через нее раскрывается высший свет, добро, любовь. Бытие есть соединение противоположностей, Да и Нет.[1] Да невозможно без Нет. И все бытие и само Божество – в огненном движении. Но это не значит, как утверждает немецкая идеалистическая метафизика начала XIX века, что Бог есть лишь становящийся, лишь цель мирового процесса. Бытие есть победа над небытием. Ад есть и у Бёме, но в аду у Бёме, как и у Сведенборга, не страдают. У Бёме была уже та новая душа, которая не могла, подобно Фоме Аквинату, сказать, что праведник в раю наслаждается созерцанием мук грешника в аду.

Мысли Бёме о свободе и зле остаются антиномическими. Мысли его, порожденные основной интуицией Ungrund'а, не были логически согласованы и последовательны. Когда немецкая идеалистическая метафизика попыталась их согласовать и привести к логической последовательности, она не преодолела в высшем сознании трагической антиномии зла и свободы, а отменила ее, притупила в монизме изначальное, острое и жгучее ощущение зла и свободы.

Бёмевское учение об Ungrund'е объясняет из свободы происхождение зла, падение Люцифера, повлекшее за собой падение всего творения, и вместе с тем Ungrund вносится в самого Бога и объясняет генезис, динамический процесс в Божественной жизни. Тут возможен срыв к крайнему монизму и крайнему дуализму, одинаково ошибочному с точки зрения христианского откровения. Мышление Бёме все на острие и постоянно подвергается

[1] Это хорошо излагается в книге *Койре*. См.: *A. Koyre.* La philosophie de Jacob Böhme. Paris, 1929. P. 395–396.

опасности с противоположных сторон, но основная его интуиция гениальна, органична и плодотворна. Учение об Ungrund'е и свободе противоположно греческому рационализму, которым заражена была средневековая схоластика и от которого не была свободна и патристика. Бёме должен быть признан основателем *философии свободы,* которая есть настоящая *христианская философия.*[1] Безтрагичный и рационалистический оптимизм Фомы Аквината сменяется трагической философией свободы. Свобода – источник трагедии.

Хегель пытался придать оптимистический характер самому принципу противоречия и борьбы противоположных начал. Он перевел жизнь в понятие и само понятие сделал источником драматизма и страстей. Хегель после Фомы Аквината был второй гениальной вспышкой рационализма. Но в основе философии Хегеля лежит иррациональное начало. Божество Хегеля – изначально бессознательное Божество, оно приходит в сознание лишь в человеческой философии, в философии самого Хегеля. Иррациональное должно быть рационализировано, во тьме должен пробудиться свет. Рациональное познание иррационального, лежащего в основе бытия, есть основная и грандиозная тема германской метафизики.

Германская философия есть *метафизический Север.* Мир не освещен изначально и естественно солнечным светом, он погружен во тьму; свет добывается через погружение в субъект, из глубины духа. В этом коренное отличие германской мысли от латинской. Германская мысль понимает разум иначе, чем латинская. Разум в германском понимании стоит перед тьмой иррационального и должен внести в нее свет. Разум в латинском понимании, понимании античном, изначально освещает мир, как солнце: разум в человеке отражает разум в природе вещей. И германская идея идет от Бёме, от учения об Ungrund'е, о свободе, об иррациональном начале, заложенном в глубине бытия.

С Бёме начинается новая эра в истории христианской мысли. Влияние его огромно, но внешне не бросается в глаза, он действует как внутренняя прививка. Явственно это влияние только в Баадере и Шеллинге. Но оно несомненно и в Фихте, в Хегеле, в Шопенгауэре.[2] Очень сильно бёмевское влияние в романтизме

[1] См.: *Charles Secrétan.* La philosophie de la liberté. Paris, 1872.

[2] *Рихард Кронер* в своей замечательной истории немецкого идеализма *Von Kant bis Hegel* (Tübingen: I, 1921; II, 1923) указывает на Якоба Бёме, наряду с Экхартом и Лютером, как на *источник немецкой философии.*

и в оккультических течениях.[1] Без гениальных интуиций Бёме рационализм античной и схоластической философии, равно как и рационализм новой философии Декарта и Спинозы, не мог бы быть преодолен. Только мифологическое сознание видело иррациональное начало в бытии, сознание же философское всегда видело лишь начало рациональное.

Бёме возвращает метафизику к истокам мифологического сознания человечества. Но само мифологическое сознание питается у него истоками библейского откровения. От Бёме идут динамизм германской философии и, можно даже сказать, динамизм всей мысли XIX века. Бёме впервые понял мировую жизнь как страстную борьбу, как движение, процесс, вечный генезис. Только при такой интуиции мировой жизни стало возможным появление Фауста, возможны Дарвин, Маркс, Ницше, столь уже оторванные от религиозных созерцаний Бёме.

Учение Бёме об Ungrund'е и свободе дает не только возможность объяснить происхождение зла, хотя и антиномическое, но и объясняет творчество нового в мировой жизни, творческую динамику. Творчество по природе своей есть творчество из меонической свободы, из ничего, из Ungrund'а, оно предполагает этот бездонный источник в бытии, предполагает тьму, подлежащую просветлению.

Уклон Бёме был в том, что он мыслил Ungrund, темное начало в самом Боге, вместо того, чтобы видеть начало свободы в ничто, в меоне, вне Бога. Нужно различать Божественное Ничто и небытие вне Бога. Но мысль Бёме не следует понимать грубо. Бёме не согласился бы с тем, что в Боге источник зла. Это-то и мучило его. Мысль его остается антиномической, не подлежащей логическому уяснению. Но нравственная воля его чиста, ни на одно мгновение не отравлена внутренним злом. Бёме – благочестивый христианин, горячо верующий, чистый сердцем. Его зміиная мудрость сочеталась с простотой сердца, с верой. Это всегда нужно помнить при суждении о Бёме. Бёме не был пантеистом и монистом, как не был и манихейцем. Каррьер[2] верно говорит, что Бёме не пантеист и не дуалист.

---

[1] См. недавно вышедшее чрезвычайно интересное по своему материалу двухтомное сочинение: *A. Viatte.* Les courses occultes du Romantisme. Illuminisme. Theosophie (1770–1820). Paris, 1928. Повсюду отмечено огромное влияние Бёме.

[2] *Moriz Philipp Carrière (1817–1895)* — немецкий писатель. *— Прим. ред.*

Бёмевская идея об Ungrund'е была не только развиваема, но и искажаема в германской философии тождества, которая отошла от истоков христианского откровения, от христианского реализма. Поэтому германская метафизика склонялась к имперсонализму, к монизму, учила о Боге как о становящемся в мировом процессе. Но волюнтаризм Бёме был очень плодотворен для философии, равно как и учение о борьбе противоположных начал, света и тьмы, о необходимости сопротивления для раскрытия положительных начал.

Метафизика Бёме есть *музыкальная* христианская метафизика и этим она характерна для германского духа. В этом ее отличие от *архитектурной* христианской метафизики Фомы Аквината, характерной для латинского духа.

Германские метафизики XIX века пытались выразить музыкальную тему в *системе понятий.* В этом грандиозность их замысла и в этом – причина срыва этих систем. Сейчас возможно возрождение Бёме. О нем пишут ряд новых книг. Он может помочь преодолеть не только навыки греческого мышления и средневековой схоластики, но и тот германский идеализм, на который он сам оказал внутреннее влияние. Нам, русским, Бёме, как и Баадер, должны быть ближе других мыслителей Запада. По свойствам своего духа мы призваны строить *философию трагедии,* нам чужд оптимистический рационализм европейской мысли.

Бёме так любил свободу, что видел подлинную Церковь лишь там, где есть свобода. Бёме влиял на русские мистические течения конца XVIII и начала XIX веков, но усваивали себе его наивно и творчески не переработано. Он переводился на язык русский и даже проник в народные слои, в народную теософию, где его почитали чуть ли не за отца Церкви.

Любопытно, что *Герцен* в «Письмах об изучении природы» (1845) восторженно говорил о Бёме. Позже бёмевское влияние можно обнаружить у Владимира Соловьева, но оно прикрыто рационалистическим схематизмом. Философия Вл. Соловьева не может быть признана философией свободы и философией трагедии. В русской же мысли начала XX века наиболее близок к Бёме пишущий эти строки.

Охранители Православия, имеющие особый вкус к обличению ересей, боятся влияния Бёме как не православного, как *протестанта,* как гностика и теософа. Но ведь весь западный мир –

не православный, все мышление Западной Европы – *не православное* мышление. И с этой точки зрения нужно было избегать всякого общения с западной мыслью и бороться с ней как с соблазном и злом. Это есть чистейший обскурантизм и требование возврата к старому нашему безмыслию. Христианский мир в самый творческий свой период питался античной *языческой* мыслью. Бёме во всяком случае был более христианином, чем Платон, которого у нас очень почитают по патристической традиции, и более, чем Кант, которого уважают многие православные богословы, например *митрополит Антоний*[1].

Бёме очень труден для понимания и из него могут быть сделаны очень разнообразные и противоположные выводы. Значение Бёме для христианской философии и христианской теософии я вижу в том, что он пытался своим созерцанием преодолеть власть германской и латинской мысли над христианским сознанием, погружался в первомистерию жизни, прикрытую античной мыслью. Христианское богословие, и не только католическое, так срослось с греческой мыслью, с платонизмом, аристотелизмом и стоицизмом, что посягательство на навыки этой мысли представляется посягательством на христианское откровение. Ведь и греческие учители Церкви были выучениками греческой философии, *платониками,* и на их мышлении лежала печать ограниченности греческого рационализма. Этому мышлению не удавалось разрешить проблему *личности*, проблему *свободы*, проблему *творческой динамики*. Бёме не только не аристотелевец, но и не платоник, и его влияние – вне борьбы восточного платонизма и западного аристотелизма. Бёме близок лишь к Гераклиту.

Я думаю, что в христианской философии должен быть преодолен не только аристотелизм, но и платонизм, как философия статическая и дублирующая мир, неспособная осмыслить тайны свободы и творчества.

Учение Бёме о Софии, к которому я перехожу в следующем этюде, не есть христианский платонизм, как пытается себя осознать

---

[1] *Митрополит Антоний,* в миру *Алексей Павлович Храповицкий (1863, Новгородская губерния – 1936, Югославия)* – богослов и философ. Епископ Православной Российской Церкви; с 1918 – митрополит Киевский и Галицкий; впоследствии, после Гражданской войны (1918–1922), первый председатель Архиерейского синода Русской Православной Церкви за границей. – *Прим. ред.*

русская софиология, его смысл совсем иной. Развивать же учение Бёме об Ungrund'е и свободе нужно в сторону различений между божественной Бездной и божественной свободой, между Бездной и свободой меонической.[1] В последней неизреченной тайне снимается и это различение, но у порога этой тайны различие это должно быть сделано.

Этюд II
Учение о Софии и андрогине

1

Бёме принадлежит самое замечательное и в сущности первое в истории христианской мысли учение о *Софии.* Ему была дана тут совершенно оригинальная интуиция. Софиология Бёме не может быть объяснена влияниями и заимствованиями.[2]

Если в интуиции Ungrund´а Бёме видит *тьму* в основе бытия, то в интуиции Софии он видит *свет.*

Бёмевское понимание Софии имеет свою теологическую и космологическую сторону, но оно все же по преимуществу антропологическое. София связана для него с чистым, девственным, целомудренным и целостным образом человека. София и есть чистота и девственность, целостность и целомудрие человека, образ и подобие Божие в человеке. Учение о Софии неотрывно у Бёме от учения об андрогине, т.е. первоначальной целостности человека. *Софийность и есть в сущности андрогинность.* Человек имеет андрогинную, бисексуальную, муже-жен-

---

[1] Современная психология и психопатология научно открывают Ungrund в человеческой душе и именуют его «бессознательным». Но они не делают достаточного различия между *под*сознательным и *сверх*сознательным, между нижней и верхней бездной.

С Ungrund´ом связан также человек архаический. В этом отношении особенно важен *Бахофен.*

[*И. Я. Бахофен (1815–1887)* — швейцарский учёный, этнограф. Стал известен благодаря своим трудам о происхождении семьи. Занимаясь исследованием остатков доисторического быта у италийских народов, Бахофен открыл в сабинских мифах и древнеримских сказаниях следы материнского господства, *мартиархата. — Прим. ред.*].

[2] Койре не может найти источника, из которого Бёме взял свое учение о Софии.

ственную природу. Человеку присуща София, т.е. *Дева.* Грехопадение и есть утеря своей Софии-Девы, которая отлетела на небо. На земле же возникла женственность, *Ева.*

Человек тоскует по своей Софии, по Деве, по целостности и целомудрию. Половое существо есть существо разорванное, утерявшее целостность. В своем учении об андрогине Бёме стоит в той же линии, что «Пир» Платона, что Каббала.

«Смотри, это так же, как если бы ты был вместе и юноша и девушка, подобно тому, как Адам был ими обоими в едином лице».[1]

Особенность учения Бёме о Софии в том, что оно есть прежде всего учение о Деве и девственности. Божественная Премудрость в человеке есть *девственность души,* Дева, утерянная человеком в грехопадении и сияющая на небе.

«Душа была прекрасным юношей, который был сотворен; сила Божия – прекрасной Девой, а свет Божий – прекрасной жемчужиной, *Венцом*, которым Дева хотела украсить своего юношу».[2]

Адам, который изначально был андрогинном, в грехопадении по своей вине утерял свою Деву и приобрел женщину.

«Адам через свое вожделение утратил Деву, и в своем вожделении получил бабу, то есть *кагастрическую личность* (*cagastrische Person*)[3]; и Дева все еще его ждет, так что если он снова возродится, то она его примет вновь с великими почестями».[4]

Ева – дитя этого мира и создана для этого мира.

«Ева же создана для этой хрупкой жизни; она – жена от мира сего».[5]

Андрогинность и есть образ и подобие Божие в человеке.

«Однако юноша в человеке восхотел своевольно обладать Девой, чего не могло произойти, так как Дева по рождению своему была благороднее

---

[1] *О трех Началах Божественной Сущности, 1619 // Die drei Principien göttlichen Wesens,* 1619 // Böhme's Sämmtlicher Werke. Bd. III. Leipzig, 1841. S. 112.

[2] Там же. S. 115.

[3] *Кагастрическая личность*, или *Cagastrische* (от *kakon astron*) *Person,* т.е. «*дурнозвездная личность*». *— Прим. ред.*

[4] *О трех Началах Божественной Сущности, 1619* // Bd. III, S. 117.

[5] Там же. Bd. III, S. 187.

юноши. Ибо она происходила от вечности, а юноша-жених был задуман лишь для того, чтобы она находила с ним радость и наслаждение *в Боге*. Поскольку же юноша не мог от нее добиться своего, он отпрял от нее к своему змеиному центру; ибо образ мира сего, также пребывающий в душе человека, сильно напирал в юноше, и его желание обладать Девой все возрастало. [Очень ему хотелось сделать из нее бабу, что в итоге и произошло. Однако жены не жемчуг, они сотворены из духа мира сего! Хотя легкомыслие мира и пытается тщетно сперва уберечь, а затем тщеславно освободиться от природной девственности, полагая, что эта природная девственность подобна девственности вечной; но только сие по существу невозможно, ибо вечная Дева другая и происходит из высших сфер]».[1]

Первородный, чистый образ человека есть образ Девы-юноши. Софийность есть его конститутивный признак как цельного существа. *Дева и есть Божественная Премудрость*. Вот наиболее ясное определение Софии у Бёме:

«Сия Премудрость Божия есть *вечная Дева*; не жена, но целомудрие и непорочная чистота, и стоит она как образ Божией *Троицы*».[2]

В другом месте говорится:

«И Дева Премудрости Божьей, которую Бог-Отец изрекает в Слове своем, есть Дух чистой стихии (Element), и названа Девой потому, что она непорочна и не рождает ничего телесно, но есть словно горящий дух в человеке».[3]

Вот еще соответствующие места:

«Сие Изреченное есть *образ Св. Троицы* и *Дева*, как бесплотное *подобие* Божие; в сей Деве Св. Дух открывает великие чудеса Бога Отца, сокровенные в печатях Его».[4]

«Сия Премудрость Божия, которая есть дева красоты и образ Троицы, по образу своему есть подобие ангелов и людей, и возникает в центре на ✠-те, как цветок растения из Духа Божия».[5]

---

[1] *О трех Началах Божественной Сущности, 1619* // *Die drei Principien göttlichen Wesens,* 1619 // Böhme's Sämmtlicher Werke, Bd. III, S. 188. — *В квадратных скобках добавлен текст из Якоба Бёме, немного сокращенный Бердяевым.*

[2] *О тройственной жизни человека, 1620*. Гл. V, § 44 // СПб., 2007. С. 102. (Уфа, 2011. С. 85).

[3] *О трех Началах Божественной Сущности, 1619* // *Die drei Principien göttlichen Wesens,* 1619 // Böhme's Sämmtlicher Werke. Bd. III. Leipzig, 1841. S. 295.

[4] *О тройственной жизни человека, 1620*. Гл. V, § 41 // СПб., 2007. С. 101. (Уфа, 2011. С. 85).

[5] Там же. Гл. V, § 49 // СПб., 2007. С. 103. (Уфа, 2011. С. 86).

Многократно повторяет Бёме, что «*Die Weisheit Gottes ist eine ewige Jungfrau*» («*Мудрость Божия есть вечная Дева*»). София, вечная Дева, девственность есть *небесный элемент в человеке*. Бёме определенно учит, что София не сотворена.

«Дева *вечна*, *несотворенна* и *нерожденна*: она есть Премудрость Божия и образ Божества».[1]

Поэтому для Бёме и человек более, чем тварь, в нем есть вечный, небесный, божественный элемент, элемент софийный.

Душа была девой, человек сотворен с девственной, целомудренной душой, т.е. ему сообщен небесный, божественный элемент. Софию-Деву нужно искать в человеке.

«Ибо Деву не отыскать нигде, кроме как в самом человеке; человек и увидел ее впервые».[2]

Этим определяется по преимуществу антропологический характер учения о Софии. Появление человека-андрогина, мужедевы, и появление земного полового человека, мужчины и женщины, – разные моменты антропогонического и космогонического процесса, разные этапы миротворения. Между этими моментами лежит катастрофа. Земной человек имеет небесное предсуществование.

«Образ был в Боге вечной Девой Его Премудрости – не жена и не муж, но *оба*; подобно тому, как и Адам был *обоими*, прежде Евы своей, которая означает *земного человека*, и притом *животного*; ибо ничто не устоит в вечности, что не было вечным».[3]

Андрогинный, софийный образ Адама и есть небесное предсуществование человека. Потому только он и наследует вечность.

«Адам, до Евы своей, был *непорочной Девой* – ни муж и ни жена, но обладал *обеими* тинктурами: одной – *в огне*, а другой – *в духе кросто-*

---

[1] *О тройственной жизни человека, 1620*. Гл. XI, § 15 // *Бёме, Я*. О тройственной жизни человека. СПб., 2007. С. 229. (Уфа, 2011. С. 189).

[2] *О трех Началах Божественной Сущности, 1619* // *Die drei Principien göttlichen Wesens,* 1619 // Böhme's Sämmtlicher Werke. Bd. III. Leipzig, 1841. S. 141.

[3] *О тройственной жизни человека, 1620*. Гл. VI, § 68 // СПб., 2007. С. 140. (Уфа, 2011. С. 116).

сти, и он мог бы сам рожать небесным способом, без расторжения, если бы только устоял в искушении. И человек рождался бы из человека тем же самым способом, что и Адам, ставший в своем девственном роде человеком и образом Божиим. Ибо то, что́ возникло из Вечного, имеет и вечный способ или род (Art) рождения: его существо должно целиком происходить из Вечного, иначе ничто не устоит в вечности. А поскольку у нас нет языка для ясного описания состояния человека в смерти и после смерти, хотя мы это и понимаем, но вынуждены прибегнуть к подобиям».[1]

Человек уснул в вечности и проснулся во времени. Он не во времени впервые явился, он – дитя вечности. Софийность, андрогинность, муже-девственность и есть знак вечности в человеке. Утеря человеком Девы, т.е. андрогинного образа, есть утеря рая.

«Адам был и муж и жена, и в то же время ни одним из них, но Девой, исполненной непорочности, целомудрия и чистоты, как и подобает Образу Божию; он обладал в себе обоими тинктурами огня и света, в конъюнкции которых пребывала настоящая Любовь, как девственный Центр, как прекрасная райская роза; и как упоительный Сад, в котором он любил самого себя».[2]

Образ Божий есть «*männliche Frau*»[3], не женщина и не мужчина. Падшая душа восклицает:

«*Напои меня своей живой водой вечной девственности!*».[4]

Девственность человека означает не оторванность и изолированность мужской природы от женской и женской от мужской, а наоборот – соединенность их. *Девственный человек – не половой человек, не разорванный человек, не половина.*

И мужчина и женщина – половые, т.е. половинные, разорванные существа. Аскетизм и отрешенность каждой из половин, мужской и женской, не есть еще цельность и девственность, не есть еще возвращение человеку его утерянной Девы.

---

[1] *О тройственной жизни человека, 1620*. Гл. XVIII, § 7 // СПб., 2007. С. 386 (Уфа, 2011. С. 319).

[2] *Великое Таинство, 1623* // *Mysterium magnum, 1623* // Bd. V, S. 94.

[3] Вероятно, небольшой недосмотр Николая Бердяева при цитировании Якоба Бёме. Бёме говорит в вышеприведенной самим же Бердяевым цитате не о «männliche Frau», а о «männliche *Jungfrau*», т.е. не о «мужественной жене (Frau)», но о «мужественной *Деве (Jungfrau)*». – *Прим. ред.*

[4] *Великое Таинство, 1623* // *Mysterium magnum, 1623* // Bd. V, S. 409.

Таков вывод из учения Бёме о Софии и андрогине. Учение о Софии и есть в сущности учение об андрогине. В этом своеобразие Бёме.

Мистическая интуиция Бёме об андрогине может быть подтверждена современной наукой, которая принуждена признать бисексуальность человеческой природы. Половая дифференциация мужской и женской природы не имеет абсолютного характера.[1] Человек есть двуполое существо, но с разной степенью присутствия мужского и женского принципа. Существо, которое было бы абсолютным мужчиной или абсолютной женщиной, т.е. абсолютно половинным, не было бы человеком. Женщина, которая не заключала бы в себе никакого мужского элемента, была бы не человеком, а космической стихией, в ней не было бы личности.[2] Мужчина, который не заключал бы в себе никакого женского элемента, был бы существом отвлеченным, лишенным всякой космической основы и связи с космической жизнью.

Природа *личности* андрогинна, она конструируется сочетанием мужского и женского принципа. Но мужской принцип по преимуществу антропологический и творческий, женский же принцип по преимуществу космический и рождающий. В этом направлении могут быть развиваемы интуитивные прозрения Бёме. Мистический смысл любви и заключается в искании андрогинного образа, т.е. целостности, которая недостижима в пределах замкнутой психо-физической организации человека и предполагает выход из нее.[3]

Андрогинный образ человека не имеет адекватного физического образа на земле, в наших природных условиях. Гермафродитизм есть отвратительная и болезненная карикатура. Миф об андрогине принадлежит к самым глубоким и древним мифам человечества. Он оправдывается и более углубленным, эзотери-

---

[1] Школа *Фрейда* благоприятствует такому пониманию относительности половой дифференциации. Фрейд утверждает, что пол разлит во всем организме человека.

[2] О женском и мужском начале совершенно гениальные идеи высказал Баховен. В соотношении мужского и женского начала он видит символику соотношения между солнцем и землею, духом и плотью. См. прекрасное изложение Бахофена в книге: *Georg Schmidt.* Bachoffens Geschichtsphilosophie, 1929.

[3] В этом отношении очень замечательна статья Вл. Соловьева «Смысл любви».

ческим толкованием книги Бытия, хотя и не свойствен господствующим богословским учениям.

Учение об андрогине можно найти в Каббале. Боятся учения об андрогине и отрицают его те богословские учения, которые вследствие экзотерического своего характера отрицают Небесного Человека, Адама Кадмона и учат лишь о земном, натуральном, эмпирическом человеке, т.е. признают лишь ветхозаветную антропологию, построенную ретроспективно – с точки зрения *греха*. Бёме же раскрывает небесную, *серафическую антропологию*, небесное происхождение человека. Антропология Бёме связана с христологией. Его христология и мариология связаны с учением о Софии и андрогине.

Бёме решительно учил об андрогинности Христа:

«Он не был ни мужем, ни женой, но – *мужественной Девой (eine männliche Jungfrau)*».[1]

Бёме учил, что Бог стал вполне личностью лишь во Христе, во Второй Ипостаси, и потому уже Христос должен быть андрогином, девой-юношей, т.е. образом совершенной личности. Христос не только сам не был мужчиной или женщиной в нашем земном смысле, но Он и нас освободил от власти мужского и женского.

«Христос на кресте снова освободил от мужа и жены наш девственный образ, и своей небесною кровью тингировал в божественную Любовь».[2]

Христос преобразил злую природу Адама. Вслед за ап. Павлом Бёме все время учит об Адаме и Христе, о Ветхом и Новом Адаме:

«Христос стал Богочеловеком, а Адам и Авраам во Христе – Человекобогом».[3]

Это и значит, что Бог *вочеловечился,* чтобы человек *обожился.* У Бёме можно найти элементы того учения о Богочеловечестве, которое в русской мысли главным образом развивал *Вл. Соловьев.* Христос в своей человеческой самости умер в Божьем гневе

[1] *Великое Таинство, 1623* // *Mysterium magnum, 1623* // Bd. V, S. 464.
[2] Там же. S. 101.
[3] Там же. S. 287.

и воскрес в вечности в Божьей воле. Человеческая природа должна остаться.

«Поймите, что природа человека сохраняется, она не полностью проникается Богом; иначе из прежнего ветхого человека возник бы совершенно чужой человек. Нет, новый человек образуется, с одной стороны, из природы и свойства Адама, а, с другой стороны, из Бога – в природу и свойстве Христа; так что теперь человек есть *Адам-Христос*, а Христос – *Христос-Адам*: *Человекобог* и *Богочеловек*».[1]

Тут, конечно, слова «*Человекобог*» и «*Богочеловек*» имеют другой смысл, чем у Достоевского. Бёме дерзновенно доводит до конца христианское учение об Адаме и Христе.

«И вот Адам, со своей природой, и Христос в своей божественной Природе стали единым Лицом, единым Древом».[2]

Это и есть то, что я называю *христологией человека*.[3] Во Христе человек возносится до небес, до Св. Троицы. Человек-Адам через умирание злой воли превращается во Христа.[4] Но это не значит, что по Бёме Христос был лишь обоженным человеком, Христос – вторая Ипостась Св. Троицы, но второй Ипостаси присуща небесная человечность.

В традиционном богословии никогда не было доведено до конца учение о том, что Христос был второй Адам. Экзотерический характер богословия определялся греховной подавленностью человека. Бёме пытался увидать дальше и глубже, но выражает то, что он видит, антиномически, противоречиво, а иногда и замутненно.

Изначально чувствовал он, что человек живет в трех мирах, во тьме, в свете и в мире внешнем.[5] Отсюда рождается трудность созерцания и знания человека, свет искажается тьмой и миром внешним. Но Христос по Бёме взял свою человечность не только

---

[1] *Великое Таинство, 1623* // *Mysterium magnum, 1623* // *Böhme, Jakob*. Sämmtliche Werke. Bd. V, S. 420.

[2] Там же. S. 421.

[3] См. мою книгу «*Смысл творчества. Опыт оправдания человека*».

[4] *Великое Таинство, 1623* // *Mysterium magnum, 1623* // Bd. V, S. 528.

[5] *Путь ко Христу, 1622–1624* // Böhme's Sämmtlicher Werke, Leipzig 1832, Bd. I, S. 104.

с неба, но и с земли, иначе он остался бы нам чужд и не мог бы нас освободить.[1] Бёме не был монофизитом. Он говорит о Христе:

«Итак, пойми, что сей Ангел есть более, чем небесный ангел, ибо Он имеет не только (1) небесное человеческое тело, но и (2) человеческую душу, и (3) вечную небесную невесту, Деву Премудрости, и (4) святую Троицу. И Дева Премудрости истинно говорит, что Он есть Лицо в святой Тройственности и истинный человек в Небесах, а в мире сем – вечный Царь, Господин Неба и Земли».[2]

Вочеловечение Христа приводит к тому, что человечество Его присутствует везде:

«И вот Он вочеловечился, так что Его человечность теперь везде, где Его Божественность; ибо отныне ты уже не скажешь, что на Небе и на земле есть хотя бы одно место, которое бы не было Богом: где Отец, там пребывает в Нем и Его Сердце, там же и Святой Дух в Нем. И вот Его Сердце стало Человеком, а в человечестве – Христом».[3]

Эта мысль о повсеместном присутствии Христа и вочеловечении Его во всей жизни в русской религиозной мысли очень близка *Бухареву*.[4]

Учение Бёме об умирании ветхого Адама и о возрождении во Христе вполне соответствует традиционному христианскому учению. Он учит о втором рождении и о том, что Христос уже живет в человеке, как учили все христианские мистики. Это есть развитие мысли ап. Павла. Он часто говорит, что «*Христос живет в Адаме, а Адам – во Христе*». Сближение между Богом и человеком, небом и землей представляется Бёме самым существом христианства:

«Бог должен (muss) стать человеком [*вочеловечиться*], а человек – Богом [*обожиться*]; Небо должно соединиться с Землей (ein Ding werden), а Земля должна превратиться в Небо [стать Небом]».[5]

---

[1] *О трех Началах Божественной Сущности, 1619* // *Die drei Principien göttlichen Wesens,* 1619 // Böhme's Sämmtlicher Werke, Leipzig 1841, Bd. III, S. 302.

[2] Там же. S. 307.

[3] Там же. S. 316.

[4] *Александр Матвеевич Бухарев (1824–1871),* русский богослов. В 1862, после запрещения Синодом его многолетнего труда «Исследования Апокалипсиса» подал прошение о выходе из монашества. Впоследствии лишен права служить в Церкви. – *Прим. ред.*

[5] *О выборе милости, 1623* // *De Electione Gratiae, 1623* // Böhme's Sämmtlicher Werke, Leipzig 1842, Bd. IV, S. 374.

Отсюда видно, до какой степени неверно обвинение Бёме в склонности к манихейскому дуализму. Для Бёме характерно, что он всегда искал спасения от зла в сердце Иисуса Христа и находил в Нем силу освобождения и преображения мира. Но наиболее оригинально в христологии Бёме – это ее связь с учением о девственности, т.е. софийности, и вытекающая отсюда *мариология*. Интуиция Софии и андрогинного образа человека остается основной интуицией *света* у Бёме, как интуиция Ungrund'а – основной интуицией *тьмы*.

2

Бёме глубоко чувствовал, что самое существо христианства связано с тем, что Христос родился от Девы и Св. Духа, и в этом он глубоко отличается от позднейшего протестантизма, потерявшего веру в девственность Божьей Матери, да и от самого Лютера, которому был чужд культ Божьей Матери. Когда Бёме впервые услыхал слово «*Idea*», он воскликнул: «*Я вижу чистую небесную Деву*». Это и была интуиция Софии. Бог стал человеком в девственности.

«И в этой живой девственности, как в небесной Адамовой матрице, Бог стал человеком».[1]

Чтобы Бог вошел в наш мир, в роде Адама и Евы должна была появиться чистая Дева.

«Так как все мы стали детьми Евы, то должна была явиться другая Дева, и родить нам своего Сына, Который стал Богом среди нас, и Богом в нас».[2]

Софиология Бёме конкретизируется в мариологии.

После грехопадения человека Дева София отлетает от него на небо, на земле же появляется женщина Ева. Дева Адама превращается в жену Адама и в жене остается лишь элемент девственности.[3] Дева-София возвращается на землю в Марии, в Божьей Матери. Свою непорочную девственность Мария получает не от

---

[1] *Великое Таинство, 1623* // *Mysterium magnum, 1623* // *Böhme, Jakob*. Sämmtliche Werke. Leipzig, 1843. Bd. V, S. 465.

[2] *О трех Началах Божественной Сущности, 1619* // *Die drei Principien göttlichen Wesens,* 1619 // Böhme's Sämmtlicher Werke, Leipzig, 1841, Bd. III, S. 296.

[3] *Великое Таинство, 1623* // *Mysterium magnum, 1623* // *Böhme, Jakob*. Sämmtliche Werke. Leipzig, 1843, Bd. V, S. 327.

своего рода, не от рождения своего от праматери Евы, а от Небесной Девы. На нее нисходит и воплощается в ней София.

«Так мы и говорим о Марии, что она постигла (hat ergriffen) святую, небесную, вечную Деву Божию, и восприяла чистый и святой элемент, вместе с раем, и воистину есть Дева в сем мире, рожденная от Иоахима и Анны. Но она не была при своем рождении названа *святой, чистой Девой* потому, что унаследовала совершенно беспорочное свое тело не от Иоахима и Анны, родителей своих, но от небесной Девы, от которой происходит ее святость и чистота».[1]

И дальше:

«Душа Марии постигла небесную Деву, и небесная Дева облачила душу Марии новым, чистым небесным одеянием от святой стихии, от Непорочной Девы Божьей; подобно тому, как Милосердие Божие [облачает душу] возрожденного человека».[2]

Дева у Бёме пребывает на небе:

«Дева же, как божественная сила, пребывает на небе».[3]

В мифологии Бёме чувствуются очень сильные католические элементы. У Бёме есть настоящий культ Божьей Матери, совершенно чуждый протестантскому миру. В некоторых своих формулировках Бёме очень приближается к догмату непорочного зачатия. Он признает действие особого акта Божьей благодати на Деву Марию, как бы изымающее ее из грешного рода Евы.

Конечно, формулировка Бёме не соответствует требованиям рациональной четкости католической теологии, но по существу он очень близок к католическому культу Девы Марии.

Бёме признает два элемента в Марии – небесный, от Софии, от вечной Девственности, и земной – от Адама и Евы. Небесный, девственный элемент в ней победил. Отличие бёмевской точки зрения от католического догмата в том, что догмат непорочного зачатия смотрит на Деву Марию инструментально, как на орудие Божьего Промысла о спасении, Бёме же видит тут борьбу проти-

[1] *О трех Началах Божественной Сущности, 1619* // *Die drei Principien göttlichen Wesens,* 1619 // Böhme's Sämmtlicher Werke, Bd. III. Leipzig, 1841. S. 298.

[2] Там же. S. 298–299.

[3] Там же. S. 119.

воположных элементов. Схождение Небесной Девы на Марию есть действие Духа Святого.

«Небесная Дева есть зеркало Св. Духа».[1]

Образ Марии для Бёме есть тоже андрогинный образ, как и всякий девственный, целостный образ. У Бёме не было культа вечной женственности, но был культ вечной девственности.

Культ Девы и есть культ Софии, Премудрости Божией, ибо Премудрость Божия и есть вечная, небесная Дева. Женственная природа Евы не может быть предметом почитания и она не премудра, не софийна, но в ней есть элемент софийности, т.е. девственности.

Софиология Бёме не носит родового характера, она не связана с рождающим полом. Свято и спасительно для мира лишь рождение от Девы и Духа Св. Но рождение Христа Девой преображает и освящает женскую природу, освобождает от дурной женственности.

«Христос потому был рожден Девой, что Он вновь освятил женственную тинктуру, и преобразил ее в мужественную тинктуру, в которой муж и жена вновь стали Образом Божьим, и не были более ни мужем, ни женой, но – мужественной Девою (männliche Jungfrau), подобно Христу».[2]

Преображение, обожение человеческой природы, и мужской и женской, всегда есть превращение в девственную, андрогинную природу.

«Христос на кресте вновь искупил наш девственный Образ, и Своею небесною Кровию тингировал в божественной Любви».[3]

Бёме был одним из немногих, понимавших метафизическую глубину пола. То, что говорится о поле в теологических трактатах, носит жалкий и поверхностный характер и преследует лишь морально-педагогические цели. Вся метафизика Бёме, все его

---

[1] *О воплощении Слова,* или *О вочеловечении Иисуса Христа, 1620* // *De Incarnationi Verbi,* oder *Von der Menschwerdung Jesu Christi, 1620* // Böhme's Sämmtlicher Werke. Bd. VI. Leipzig, 1846. S. 697.

[2] *Великое Таинство, 1623* // *Mysterium magnum, 1623* // *Böhme, Jakob*. Sämmtliche Werke. Bd. V. Leipzig, 1843. S. 482.

[3] Там же. S. 101.

учение о грехопадении и спасении связано с глубиной пола, с утерей Девы-Софии и обретением ее вновь. Душа человеческая должна соединиться со своей Девой.

«Тогда станет Дева нашей невестой с драгоценным Венцом, и одарит нас своими жемчугами и прекрасным венцом, и своими нарядными облачениями. И тогда ради лилии мы выдержим все, и сохраним ее в самую сильную бурю; и если антихрист и отнимет у нас жену (Frau), то Дева все же пребудет с нами; ведь мы отныне с ней перемелены воедино (sind mit ihr vermählet). Пусть каждый примет тогда лишь Свое, и тогда мне останется Мое (Ein jedes nehme nur das Seine, so bleibet mir das Meine)».[1]

Возрождение души связано со встречей с Девой.

«Так встретится непорочная Дева высоко и глубоко в твоей душе; и приведет тебя к своему Жениху, у которого ключ к вратам Глубины. И, представ пред Ним, ты получишь пропитание от манны небесной, которая насытит тебя, проникнет и наполнит силой своей для борьбы с преградою Глубины. И ты прорвешься туда, подобно Утренней Заре; будь ты даже всецело объят и пленен в ночи, лучи Утренней Зари все же явят тебе наступление Дня в Раю, где твоя непорочная Дева стоит и ожидает тебя в окружении радостного и многочисленного сонма ангелов; она очень дружелюбно примет тебя в твоей вновь возрожденной душе и духе».[2]

Бёме замечателен тем, что хотя метафизическая глубина пола стоит в центре его созерцания, его учение о Софии отличается небесной чистотой и отрешенностью, вполне свободно от замутненности. Пол совершенно сублимирован. И вместе с тем в нем нет той бескрылости и высушенности, которая является следствием бесполости мысли. Бёме стремится не к отрицательной бесполости, свойственной высушенным аскетическим учениям, а к положительной девственной цельности, т.е. к *преображению пола*, к преображению человека как полового, разорванного существа.

Девственность есть не бесполость, а *обóженный пол.* Целостность и полнота связаны не с отрицанием, а с *преображением* пола, с утолением тоски пола по цельности. В этом мистический смысл любви, который самим Бёме не был достаточно раскрыт.

---

[1] *О трех Началах Божественной Сущности, 1619* // *Die drei Principien göttlichen Wesens,* 1619 // Böhme's Sämmtlicher Werke, Bd. III. Leipzig 1841. S. 117–118.

[2] Там же. S. 184–185.

3

Мысли Якоба Бёме о человеке родственны традиции Каббалы. Бёме признает существование Адама Кадмона – небесного человека. Но мысль Бёме до глубины проникнута христианством. В Каббале было учение о Софии-Премудрости. Хохма-Зефирот (Sephiroth-Ehochmah) есть Премудрость. Но в Каббале Премудрость – теоретический разум – есть мужской элемент. Женским же элементом является Бинах (Binah) – практический разум.[1]

Бёмевское учение о Софии-Деве чуждо Каббале и не из нее взято. Оно является плодом его до глубины христианских медитаций и созерцаний. У старых гностиков тоже была София: Женственное начало, утесненное в юдаизме, было взято ими из Греции, из мира языческого.[2] Но трудно найти что-нибудь общее между *Еленой* Симона Мага и *Софией-Девой* Бёме. Впрочем, и в Елене скрыт глубокий символ и предчувствие. Нужно также сказать, что мистический гнозис Бёме носит сверхконфессиональный характер. Протестант-лютеранин Бёме имел в себе сильные католические элементы, а также элементы, родственные православному Востоку. Теософ в благородном и глубоком смысле слова – он таинственным путем впитал в себя всю мировую мудрость. Но все же непосредственно держится он всегда за библейское откровение. **«Mysterium magnum» (1623), величайшее его творение, есть *библейский эзотеризм*.**

Бёме была свойственна высокая идея о человеке, и в этом я вижу самое большое его значение. Эту высокую идею о человеке получил он из углубленного понимания библейско-христианского откровения. Из христианства он делал антропологические выводы, которые нельзя найти у учителей Церкви. Он преодолевает ограниченность ветхозаветной антропологии и космологии. В нем чувствуется веяние нового духа, новой мировой эпохи. Он принадлежит эпохе Реформации и Возрождения и вместе с тем выходит за их границы. Взор его разом обращен и к глубине духа, и к жизни космической, к природе.

---

[1] См.: *Bischoff, E.* Die Elemente der Kabbalah. (Übersetzungen, Erläuterungen und Abhandlungen von Dr. Erich Bischoff). Berlin, 1920. – Teil I. *Theoretische Kabbalah.*

[2] См.: *Hans Leisegang.* Die Gnosis. Leipzig, 1924.

Первое сильное влияние Бёме имел в Англии. Он имел влияние на *Георга Фокса*[1], основателя квакерства.

Его рано перевели на английский язык. Его читали *Ньютон* и *Мильтон*. Но первым крупным представителем бёмизма, дальше развившем бёмевские идеи, был английский мистик и теософ XVII века *Портедж*[2]. И Портедж учит об оке Ungrund´а. Портедж написал книгу, которая называется «Sophia»[3]. В ней выражено в бёмевской традиции учение христианской теософии о Софии. И для него София-Премудрость есть вечная Дева. Учение Портеджа о Софии не имеет свежести и первородности бёмевских созерцаний, но оно интересно и заслуживает внимания как развитие бёмевских идей. Портедж говорит, что София исцеляет раны, утоляет жажду находящихся во тьме.[4] В глубокой бездне пробуждается мудрый дух. Та же мудрость действует и внутри человека. Дева-Премудрость (София) является в человеке обновляющей силой.[5]

Портедж особенно подчеркивает, что в человеке все делает София-Премудрость:

> «Премудрость есть мой внутренний побудитель, мой водитель, моя сила, мой двигатель, он пронизывает и производит мою жизнь».[6]

У Портеджа София есть всепроникающая божественная энергия и действие ее очень походит на действие Св. Духа. Он говорит, что вино Софии есть крепкий напиток жизни. Его учение о Софии можно было бы назвать виталистическим.

---

[1] *Джордж Фокс (George Fox, 1624–1691)* – английский раскольник, основатель «Религиозного Общества Друзей», известного под именем «*квакеры*». – *Прим. ред.*

[2] *Джон Пордедж (1607–1681), Н. Бердяев не совсем верно приводит русскую транскрипцию его имени (John Pordage),* был англиканский проповедник, основавший в Лондоне «*Общество Бёмистов*». (Позже, когда им начал руководить *Джейн Лид (Jane Leade, 1624–1704),* ученик и последователь Пордеджа, общество бёмистов стало называться «*Филадельфийским обществом*»). – *Прим. ред.*

[3] *John Pordage.* A Philosophical Epistle on the True Stone of Wisdom, Sophia: The Graceful Eternal Virgin of Holy Wisdom, or Wonderful Spiritual Discoveries and Revelations That the Precious Wisdom Has Given to a Holy Soul (1675). – *Прим. ред*

[4] Цитировать буду Портеджа по немецкому переводу, изданному в 1699 г. (написано в 1675 г.): *John Pordage.* Sophia, das ist die Holdseelige ewige Jungfrau der Göttlichen Weisheit, oder wunderbahre geistliche Entdeck- und Offenbahrungen so die theure Weisheit einer heiligen Seele gegeben (1699).

[5] *John Pordage.* Sophia, 1699. S. 17.

[6] Там же. S. 21.

«И Дух Девственной Премудрости есть Матерь Души, подобно тому, как дух вечности вечного Духа есть Отец».[1]

Портедж очень ясно различает дух и душу и видит вечную личность человека в соединении духа и души. Чистая воля для него есть девственная воля. Девственная же воля любит мудрость.[2]

Божье сердце живет в человеческом сердце, и рай нужно искать в человеческом сердце. Бог живет в человеке и человек живет в Боге. Вот самое важное место для определения Софии. София говорит о себе:

«Я девственная Премудрость моего Отца, который без меня не может ничего творить, как и я ничего не могу без Отца, Сына и Св. Духа».[3]

«Единая со Св. Троицей, то, что я делаю, делает Отец, Сын и Св. Дух, я ничего не делаю от себя, но во мне действует Св. Троица».[4]

Ясно, что для Портеджа София не сотворена. Он особенно настаивает на том, что София внедрена в Божественную Троичность. Все библейские женские образы являются фигурами и прообразами Софии, вплоть до Девы Марии.[5] Портедж доходит до отождествления Девы Марии с Пресвятой Троицей, и в этом он идет дальше Бёме:

«Я – Премудрость, по сущности своей чистая Божественность и едина со Св. Троицей; и то, что я делаю, делает во мне Св. Троица».[6]

Служение мудрости и обновление совершается через огонь. София и действует как огонь. Новое небо и новая земля не вне человека, но внутри его.[7] Но у Портеджа очень трудно найти раздельное определение Софии. София есть также дух Христов.

«Дух Премудрости и дух Христов есть один и тот же дух… Дух Премудрости есть Христов Дух, и дух Христов есть дух Премудрости».[8]

Вместе с тем София есть не что иное, как Любовь.[9] Через Софию человек становится новой тварью и София сотворяет но-

[1] *John Pordage.* Sophia, 1699. S. 38.
[2] Там же. S. 86.
[3] Там же. S. 123.
[4] Там же. S. 126.
[5] Там же. S. 146.
[6] Там же. S. 161.
[7] Там же. S. 162.
[8] Там же. S. 165.
[9] Там же. S. 193.

вую землю. София ведет человека в новый мир. Новая земля через Софию сотворяется для вечного человека. Только для духовного человека будет она ведома.

София для Портеджа есть сила, преображающая тварь. Учение о Софии получает всеобъемлющий характер, очень расширяется по сравнению с Бёме и теряет свой более четкий характер как, прежде всего, учение о девственности человека. Софиология Портеджа имеет сходство с софиологией *о. Сергия Булгакова*:

«Пресвятая Троица ничего не делает и не творит без вечной Премудрости, так же как Премудрость ничего не может делать без вечной Пресвятой Троицы… Пресвятая Троица действует в Премудрости и через Премудрость и Премудрость действует в Пресвятой Троице, через нее и с ней».[1]

Я, конечно, не думаю, что Портедж имел какое-либо прямое влияние на софиологию о. С. Булгакова. О. С. Булгаков получил свое учение о Софии из других источников, но по всеобъемлющему характеру понимания Софии между ними есть сходство. Портедж тесно связывает учение о Софии с учением о Св. Троице.

* * *

Первое влияние Бёме было *в Англии,* прежде всего, на *Портеджа.*

Потом *во Франции* – на *Сен-Мартена,* очень замечательного и влиятельного христианского теософа.[2]

В Германии же бёмеанцами нужно считать *Отингера*[3] и *Франца Баадера*[4]. Особенно Баадера, величайшего и замечательнейшего из бёмеанцев и наиболее церковного по своему миросозерцанию. Но еще гораздо раньше Бёме вдохновлялся великий католический мистик и поэт *Ангелус Силезиус*[5]. Бёме также влиял

[1] *John Pordage.* Sophia, 1699. S. 193.

[2] См.: *Ad. Franck.* La philosophie mystique en France a la fin du XVIII siecle. Saint-Martin et son maitre Martinez Pasqualis. Paris, 1866.

[3] *Фридрих Кристоф Отингер (Friedrich Christoph Oetinger; 1702–1782)* – немецкий религиозный философ и теолог, лютеранин-пиетист. – *Прим. ред.*

[4] *Франц фон Баадер (1765–1841)* – немецкий религиозный философ и католический теолог, основной знаток Якоба Бёме в начале XIX в. С 1826 г. – профессор Мюнхенского университета. – *Прим. ред.*

[5] *Angelus Silesius («Силезский Ангел», 1624–1677)* – немецкий поэт, последователь Якоба Бёме. – *Прим. ред.*

на широкие круги оккультические, теософические и мистико-масонские, но часто плохо понимался и вульгаризировался.[1]

Яков Бёме и русские софиологические течения

В России влияние Бёме можно найти у нашего самородка-теософа *Сковороды*[2], хотя сильнее Бёме на него, по-видимому, влиял *Вейгель*[3]. Бёме очень почитали, хотя и плохо знали и плохо понимали представители мистических и масонских течений конца XVIII и начала XIX века – *Новиков, Шварц, Лопухин, Лабзин* и др. Более непосредственно у нас влияли такие второстепенные христианские теософы, как *Юнг-Штиллинг* и *Экхардгаузен*.[4]

В XIX веке русский романтик и шеллингианец *Владимир Одоевский*[5] впитал в себя элементы бёмевской христианской теософии, более, впрочем, Портеджа[6] и Сен-Мартена[7], чем самого Бёме.[8]

---

[1] См. уже цитированную книгу: *A. Viatte.* Les courses occultes du Romantisme. Illuminisme. Theosophie (1770–1820). Paris, 1928.

[2] *Григорий Сковорода (1722–1794)* – странствующий философ, поэт, баснописец. Первый самобытный русский и украинский философ, родоначальник русской философии. – *Прим. ред.*

[3] *Валентин Вейгель (Valentin Weigel, 1533-1588)* – немецкий мистик, последователь Мастера Экхарта и Таулера. С 1564 г. учился, а затем преподавал в Виттенбергском университете теологию, предшественник Якоба Бёме. – *Прим. ред.*

[4] *Й.Х. Юнг-Штиллинг (1740–1817); Карл Экхартдгаузен (1752–1803).* – См. книгу: *Василий Боголюбов.* Н. И. Новиков и его время. М., 1916.

[5] *Владимир Одоевский (1803–1869)* – русский писатель, философ, музыковед и музыкальный критик, общественный деятель. Член-учредитель Русского географического общества. Последний представитель рода Одоевских – одной из старших ветвей Рюриковичей. С 1823 года находился на государственной службе. На квартире Вл. Одоевского собирался кружок «Общество любомудрия», созданный под влиянием шеллингианских идей преподававших в пансионе профессоров Московского университета М. Г. Павлова и Д. М. Велланского. Среди постоянных членов этого кружка были А. Кошелев, Д. Веневитинов, братья И. и В. Киреевские, В. Кюхельбекер. Регулярно посещали заседания А. С. Хомяков и М.П. Погодин. Собрания кружка проходили в 1823–1825 гг. и завершились его ликвидацией после декабристского восстания. – *Прим. ред.*

[6] *Джон Порддедж, John Pordage (1607–1681)* – основатель лондонского «Общества Бёмистов», получившего позже название «Филадельфийского общества». – *Прим. ред.*

[7] *Луи Клод де Сен-Мартен (1743–1803)* – французский мистик, подписывавший свои работы псевдонимом «Неизвестный Философ». Духовный учитель мартинистов. Основная работа: «*О Заблуждениях и об Истине*». – *Прим. ред.*

[8] См. подробное и добросовестное, хотя и без догматического понимания, изложение мистико-теософических влияний на Одоевского в книге: *П. Н. Сакулин.* Из истории русского идеализма. М., 1913.

С *Владимира Соловьева*[1] начинается *софиологическое течение* в русской религиозной философии и богословии.

Почил ли дух Якоба Бёме на этом течении? Дух Бёме тут действовал неприметно и бессознательно, ибо Бёме и есть *источник учения о Софии.* Но *сознательно* о. Павел Флоренский[2] и о. Сергий Булгаков[3] отталкиваются от Бёме, а Вл. Соловьев не любит на него ссылаться. Но и по существу между учениями о Софии Якоба Бёме и русским учением о Софии, как оно у нас сформировалось, есть различие.

Если поставить софианство Бёме и софианство Вл. Соловьева, то явное предпочтение должно быть отдано Бёме. Учение Бёме, как к нему ни относиться, отличается большей чистотой и отрешенностью. Если оно и не всегда отличается логической ясностью,

---

[1] *Владимир Соловьев (1853–1900)* – русский религиозный мыслитель, мистик, поэт, почетный академик Императорской Академии наук по разряду изящной словесности (1900). Оказал влияние на религиозную философию Николая Бердяева, Сергея Булгакова, Сергея и Евгения Трубецких, Павла Флоренского, Семена Франка, а также на творчество поэтов-символистов – Андрея Белого, Вячеслава Иванова, Александра Блока и др. – *Прим. ред.*

[2] *О. Павел Флоренский (1882, Елизаветпольская губерния, ныне Азербайджан – 1937, расстрелян НКВД под Ленинградом)* – русский философ, богослов, православный священник. Летом 1928 года о. Павла Флоренского большевистский режим ссылает в Нижний Новгород, но в том же году, по хлопотам жены М. Горького, его возвращают из ссылки, и он даже имеет возможность эмигрировать в Прагу, но решает остаться в России. В начале 1930-х гг. против него развязывается кампания в советской прессе, и в феврале 1933 г. последовал арест, а в июле 1933 г. – осуждение на 10 лет заключения. Выслан по этапу в восточно-сибирский лагерь «Свободный» (!), где Флоренского определили работать в научно-исследовательском отделе управления БАМЛАГа. В феврале 1934 г. о. Павел Флоренский был направлен в Сковородино на опытную мерзлотную станцию. Здесь Флоренский проводил исследования, которые впоследствии легли в основу книги его сотрудников Н. Быкова и П. Каптерева: «Вечная мерзлота и строительство на ней» (1940). В августе 1934 г. Флоренский был помещён в изолятор лагеря «Свободный», а 1 сентября 1934 г. отправлен со спецконвоем на Соловки, в «Соловецкий лагерь особого назначения». В ноябре 1934 г. он начал работать на Соловецком лагерном заводе йодной промышленности, где занимался проблемой добычи йода и агар-агара из морских водорослей и сделал более десяти запатентованных научных открытий. 25 ноября 1937 г. особой «тройкой» НКВД Ленинградской области он был приговорён к высшей мере наказания и расстрелян. Похоронен в общей могиле убитых НКВД под Ленинградом. Сообщённая родственникам официальная дата кончины – 15 декабря 1943 года – вымышлена. – *Прим. ред.*

[3] *О. Сергий Булгаков (1871, Орловская губерния – 1944, Париж)* – русский философ, богослов, православный священник, высланный из СССР в 1922 г. *(«Философский пароход»). – Прим. ред.*

то оно всегда отличается этической ясностью, в нем нет никакой мути. Вся софиология Бёме возникла из его видения небесной чистоты и девственности, она связана с интуицией божественного света. Божественную Софию ни на одно мгновение не замутняет *земная Афродита.* Земная же София для него есть Дева Мария. Учение о Софии Бёме вполне и глубоко христианское, в нем нет элементов языческих. К сожалению о Вл. Соловьеве, при всех его огромных заслугах в постановке проблемы, нельзя сказать, чтобы его учение о Софии было вполне очищенным и отрешенным. Он допустил большую муть в своих софианских настроениях. Об этом свидетельствует его поэзия. На свидание в Египет он ездил не с Софией – Небесной Девой, не с Премудростью Божией. У Вл. Соловьева был культ вечной женственности, т.е. культ космический. В Софии прельщали его черты женской прелести.

Бесспорно, в женской красоте есть отблеск мира божественного. У *св. Иоанна Лествичника*[1] есть замечательное место:

«Некто увидел необыкновенную женскую красоту, весьма прославил о ней Творца, и от одного этого видения возгорел любовию к Богу и пролил источник слез. Поистине удивительное зрелище! Что иному могло быть рвом погибели, то ему сверхъестественно послужило к получению вечной славы. Если такой человек всегда имеет подобное чувство и делание, то он воскрес, нетленен прежде общего воскресения».[2]

Так писал очень суровый аскет. Но беда в том, что у Вл. Соловьева образ Софии двоится и ему являются обманчивые образы Софии. Он мучительно искал своей Девы в своей ночной, подсознательной стихии и часто смешивал ее с космическим прельщением. Вл. Соловьева мучила новая религиозная жажда, чтобы «*в свете немеркнущем новой богини небо слилося с пучиною вод*».

Все, чем красна Афродита мирская,
Радость домов, и лесов, и морей, –
Все совместит красота неземная
Чище, сильней, и живей, и полней.[3]

---

[1] *Иоанн Лествичник* (*греч.* Ἰωάννης τῆς Κλίμακος; 525–595, или 579–649) – византийский богослов и философ, игумен Синайского монастыря. Почитается святым в Православной и в Католической Церкви. – *Прим. ред.*

[2] См.: «*Преподобного отца нашего Иоанна Игумена Синайской горы Лествица*». Типография Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1909, стр. 122.

[3] *Вл. Соловьев.* Das Ewig-Weibliche (Вечно-Женственное), или «Слово увещательное к морским чертям»), 1898.

Это была праведная жажда религиозного преображения всей твари, всего космоса в красоте. В минуты прозрений повсюду видел он «один лишь образ женской красоты», и то была красота космоса. Космос есть *женственная природа* и космос преображенный есть *красота.* София Вл. Соловьева вполне и исключительно космична, она не была созерцанием Божественной Премудрости и не имеет, как у Бёме и Портеджа, прямого отношения к Св. Троице.

«Образ женской красоты» в космосе может явиться не только из верхней бездны, но и из бездны нижней, и быть обманом, ложным прельщением, может оказаться Софией, оторванной от Логоса и Логоса не принимающей, т.е. женственностью *не* премудрой.

Трагическая встреча Вл. Соловьева с Анной Шмидт, гениально одаренной и мистичной, свидетельствует о большом неблагополучии соловьевских софианских настроений и исканий.[1] Его оттолкнул и испугал непривлекательный, некрасивый образ А. Шмидт, самой замечательной женщины, какую ему пришлось в жизни встретить, потому что он искал софийной прелести и красоты, искал черты Афродиты земной. Кроме того, в качестве романтика Вл. Соловьев боялся реализации и был неспособен к ней. Культ Софии у Вл. Соловьева был вполне романтический, в нем не было религиозного реализма. Самое сознание Анной Шмидт себя Софией, Церковью и Невестой Вл. Соловьева определялось двойственностью и замутненностью соловьевских софианских настроений и исканий. Наибольшей отрешенности и высоты Вл. Соловьев достигает в своей замечательной статье *«Смысл Любви»*.[2]

Вл. Соловьев очень повлиял на русскую поэзию начала XX века, сообщив ей софианскую тему. Это мы видим у *Александра Блока,* у *Андрея Белого,* отчасти у *Вячеслва Иванова*[3].

---

[1] См. книгу: «Из рукописей А. Н. Шмидт. С письмами к ней В.С. Соловьева» (1916), одну из самых замечательных мистических книг на русском языке, но близких к безумию.

[В 1900 г. Шмидт написала Вл. Соловьеву письмо на 16 страницах, где изложила свое учение, которое считала божественным откровением. – *Прим. ред.*].

[2] *Смысл любви* – цикл из пяти статей Владимира Соловьева, опубликованный в журналах в 1892/93 гг. – *Прим. ред.*

[3] *Александр Блок (1880, С.-Петербург – 1921, Петроград)* – русский поэт-символист, один из первых певцов революции в России, символически сравнивший Ленина… со Христом, в эстетически довольно слабой и безвкусной

поэме «*Двенадцать*» *(январь, 1918 г.),* впоследствии, как и все символисты начала XX столетия, сильно изумившийся кровавой сущности большевизма. Тем не менее, 3 марта 1918 г. поэма «Двенадцать» была опубликована в газете *социалистов-революционеров* «Знамя труда», а в мае – впервые вышла отдельной книгой. Вот что писал спустя полвека, уже в эмиграции, о внутреннем настрое Блока того периода его современник и коллега, также сочувствующий поначалу большевикам и эсерам, художник Ю. Анненков (первый иллюстратор поэмы «Двенадцать»): «В 1917–1918 годах Блок, несомненно, был захвачен *стихийной* стороной революции. „*Мировой пожар*" казался ему целью, а не *этапом*. Мировой пожар не был для Блока даже символом разрушения: это был „*мировой оркестр народной души*". Уличные самосуды представлялись ему более оправданными, чем судебное разбирательство. „*Ураган – неизменный спутник переворотов*". И снова, и всегда – *Музыка,* Музыка с большой буквы. "*Те, кто исполнен музыкой, услышат вздох всеобщей души, если не сегодня, то завтра*", – говорил Блок еще в 1909 г. В 1917 году Блоку почудилось, что он ее услышал. В 1918 г., повторив, что „*дух есть музыка*", Блок говорил, что „*революция есть музыка, которую имеющий уши должен услышать*", и заверял русскую интеллигенцию: „Всем телом, всем сердцем, всем сознанием – *слушайте* революцию". Эта фраза была ровесницей поэмы „Двенадцать"» (*Ю. Анненков,* «Воспоминания о Блоке»). Сам Блок рассказывал, что начал писать «Двенадцать» с середины, со слов: «*Уж я ножичком полосну, полосну!*», затем перешел к началу и единым духом написал почти все первые восемь песен поэмы. В записных книжках этого времени Блок пишет: «*Барышня за стеной поет. Сволочь подпевает ей… Это слабая тень, последний отголосок ликования буржуазии*». «*Жильцы дома продолжают шипеть, трусить и нашептывать слухи…*». «*Значит, буржуев будут резать*?». «…В январе 1918 года я в последний раз отдался стихии, – пишет сам Блок в апреле 1920 г., – не менее слепо, чем в январе 1907 г. или в марте 1914 г. Оттого я и не отрекаюсь от написанного тогда, что оно было писано в согласии со стихией… Например, во время и после окончания „Двенадцати" я несколько дней ощущал физически, *слухом*, большой шум вокруг – шум слитный (вероятно шум от крушения старого мира). Поэтому те, кто видит в Двенадцати политические стихи, или очень слепы к искусству, или сидят по уши в политической грязи, или одержимы большой злобой,– будь они враги или друзья моей поэмы». – *Александр Блок.* «Поздние статьи». Тем не менее, через год, в предсмертном бреду Блок требовал от своей жены обещания сжечь и уничтожить *все до единого* экземпляры поэмы «Двенадцать».

Андрей Белый (1880, Москва – 1934, Москва) – русский поэт-символист, один из ведущих деятелей русского символизма начала XX в. Осенью 1903 г. вокруг Андрея Белого организовался литературный кружок *«Аргонавты»*, «*В нашем кружке не было общего, отштампованного мировоззрения, не было догм: от сих пор до сих пор соединялись в исканиях, а не в достижениях, и потому многие среди нас оказывались в кризисе своего вчерашнего дня и в кризисе мировоззрения, казавшегося устарелым; мы приветствовали его в потугах на рождение новых мыслей и новых установок*», – вспоминал сам поэт. В 1904 г. состоялось знакомство А. Белого с А.Блоком. На одном из заседаний кружка было предложено издать литературно-философский сборник под названием «*Свободная совесть*», и в 1906 г. вышли две книги этого сборника. После большевистского переворота 1917 г. А. Белый вел занятия по теории поэзии и прозы

Величайшему из наших поэтов начала века А. Блоку передалась вся замутненность соловьевских софианских настроений. Сам Вл. Соловьев верил во Христа и оставался верен христианству. Но русские поэты-софианцы большей частью верили в Софию, не веря во Христа. Эта София совсем уже не премудра и чужда Логосу. «Прекрасная Дама» А. Блока есть эта неузнаваемая София. Она вечно соблазняет и вечно обманывает, образ ее двоится. От Бёме мы тут уже находимся на очень большом расстоянии.

Я не считаю уместным подвергать русскую поэзию начала XX века богословскому суду. Этого никогда не следует делать. Мы пережили в начале века замечательный поэтический ренессанс. Но в нашу поэзию вошли замутненные и искаженные софианские настроения. Поэты имеют право воспевать Прекрасную Даму и могут делать признания, что «*Das Ewig-Weibliche zieht uns hinan*». Но это совсем иной план и иная область, чем религи-

---

в московском «Пролеткульте» (т.е. одном из домов «пролетарской культуры») среди молодых пролетарских писателей. В начале сентября 1921 г., после двухлетнего ожидания визы от большевиков, Белого все-таки выпустили за границу. Не найдя там приют в личной жизни, и, вероятно, надеясь на скорое перерождение режима, в октябре 1923 г. – через год после «Философского парохода»! – Белый вернулся в Москву, где и скончался в 1934 г.

Вячеслав Иванов (1866, Москва – 1949, Рим) – русский поэт-символист, переводчик, драматург, литературный критик. один из идейных вдохновителей Серебряного века. В 1907/08 гг., после того, как Иванов поддержал теорию «мистического анархизма», произошел разрыв поэта со старшими символистами. По возвращении из Франции и Италии (1912/13) Иванов поселился в Москве, где сблизился с литературным критиком М. Гершензоном, с философом Сергеем Булгаковым, с богословом о. Павлом Флоренским, с композитором А. Скрябиным. Большевистскую революцию 1917 г. не принял, издав поэтический сборник «*Стихи смутного времени*» (декабрь, 1917 – февраль 1918). В 1921/24 гг. уехал Баку, где был профессором местного университета. В 1921 году защитил диссертацию о культе Диониса. Наконец в 1924 г. уже насовсем уезжает в Италию, где и стал публиковать свои поэтические произведения (*«Римские сонеты», 1924* и др.) в журнале «Современные Записки». Отдельно издал поэму «*Человек*» (Париж, 1939). В 1926 г. в соборе Св. Петра совершил акт соединения с Католической Церковью (по «формуле» Вл. Соловьева). В 1926/34 гг. читал курсы по русской литературе в Павийском университете. В 1936/43 гг. в Папском Восточном институте в Риме и папской коллегии Russicum преподает церковнославянский язык, читает лекции по русской литературе. В 1941/45 гг. принимал участие в работе Литургической комиссии Конгрегации Восточных Церквей Ватикана, составил введение и примечания к Деяниям и Посланиям Апостолов, а также к Откровению св. Иоанна, в 1948/49 – введение и примечания к псалтири. Лишь посмертно, в 1962 г. в Оксфорде (Великобритания), вышел сборник стихов Вячеслава Иванова «*Свет вечерний*». – *Прим. ред.*

озно-философское, теософическое и богословское учение о Софии-Премудрости Божией.

Русское богословское софианство очень, конечно, отличается от софианства поэтического. Наибольшие усилия достигнуть очищенного богословского учения о Софии, согласного с преданием, делает о. Сергий Булгаков в своих последних книгах. Он очень отходит от софианства Вл. Соловьева и ему чуждо софианство Якоба Бёме.[1] О. Сергий Булгаков хочет быть *теологом*, а не теософом. В этом трудность его положения. Но его софиологии могут быть сделаны упреки совсем иные, чем те, которые делаются вульгарными и невежественными обличителями софианской «ереси».

Русское софианское направление может ослабить сознание свободы человеческого духа и творческого его призвания в мире. Человек окутывается божественно-космической софийной энергией и уделом его может стать пассивное мление. Элемент космический, как женственный, начинает преобладать над элементом антропологическим, как мужественным. И это мешает укреплению сознания личности, личной активности и ответственности.

Про бёмевское учение о Софии, по преимуществу антропологическое, ставящее в центре *девственную цельность человека*, нельзя сказать, чтобы оно вело к таким результатам. Мы видели, что Бёме совсем не имел монистического и пантеистического уклона. Он не отдает человека во власть космических сил, как то делают теософы. Миросозерцание Бёме – персоналистическое. Сам Бёме не сделал всех антропологических выводов из своего учения. Но в нем даны основы для христианской антропологии.

У Бёме была некоторая спутанность его созерцаний, страшная усложненность их астрологическими и алхимическими учениями и терминологией. Но было у него и чистое видение истины. Он ясно видел тьму, зло, борьбу, противоречия бытия, и видел божественную премудрость, девственную чистоту, свет. Он был человек опьяненный Богом и божественной мудростью. Все существо его обращено к сердцу Иисуса Христа, и теософия его

[1] О. Сергий Булгаков в своей книге «Свет Невечерний» (М., 1917) дает совершенно неверное истолкование учения Якоба Бёме. В частности – бёмевского учения о Софии, и очень к нему несправедлив. Бёме падает жертвой борьбы против современных течений, против влияний германского имманентизма и спиритуализма.

насыщена христологией. Западная христианская мысль нейтрализовала и секуляризировала космос. Это одинаково совершал и Фома Аквинат, и Лютер. Божественный космос, носящий на себе печать Бога Творца и пропитанный божественными энергиями, умирал в сознании христианского Запада. Он заменялся нейтральной природой, объектом научного естествознания и техники. По христианской теософии и космософии Бёме, в *природе* раскрывается дух, в *космосе* раскрывается Бог; вся мировая жизнь постигается как символ Божества. В центре для Бёме стоит не оправдание, как для Лютера, как для католической теологии, а *преображение твари.* Тема о Софии есть тема о возможности такого преображения.

Бёме не был пантеистом, но он отрицал трансцендентную пропасть между Богом и творением, Богом и миром. Он не мыслил мировой процесс как совершенно внебожественный и не имеющий никакого отношения к внутренней жизни Божественной Троичности.

Смысл всего учения о Софии заключается в том, что им вносится третий, *посредствующий* принцип между *Творцом и тварью,* принцип *соединяющий.* С одними категориями Бога-Творца и мира-твари нельзя преодолеть безнадежного дуализма и трансцендентной пропасти. Но христианство покоится на трансцендентности-имманентности, и одинаково не допускает и *тождества* между Богом и миром, и *пропасти* между ними. Божье творение несет на себе печать Бога Творца, печать Божьей Премудрости, в него переходит софийность. Иначе не было бы в жизни міра, в космосе и человеке – ни красоты, ни смысла, ни лада. *Софийность и есть красота твари.* Софийность человека есть его чистота, целостность, целомудрие, девственность. Эта чистота, целостность, целомудрие, девственность и есть во всем творении как возможность его *преображения.*

Дева София отлетела на небо, но образ ее отражается и на земле и притягивает к себе землю. *Преображение земли возможно лишь через софийность.* Полное отрицание всякой софиологии ведет к мертвому дуалистическому теизму, в конце концов – к деизму. Бог окончательно уходит из мира. Огромное значение Якоба Бёме и христианской теософии Запада в том, что они восстали против *обезбожения и нейтрализации тварного мира, космоса.* И вместе с тем Бёме не свойствен бестрагичный космиче-

ский оптимизм. В мире действует не только Божественная Премудрость, но и темная, иррациональная свобода.

Я говорил уже в первом своем этюде, что влияние Бёме на германскую философию было огромно. Но если не считать Франца Баадера, то нужно сказать, что менее всего германская философия развивала учение о Софии. Даже у Фихте можно найти тайное влияние Бёме, но насильнически-мужской дух Фихте прямо противоположен софийному духу, он – самый антисофийный из философов, у него космос превратился в материал, сопротивляющийся активности Я. Также антисофийна философия Хегеля, и еще более – Шопенгауэра. В германской идеалистической философии наибольший успех имела интуиция Бёме о темной, иррациональной воле и о борьбе противоположных начал в бытии. Учение о Софии стало достоянием не столько философии, сколько *теософии*. Философия по буквальному своему смыслу есть *любовь к Софии*, но она легко забывает эту свою природу. Гуссерль[1] хочет запретить философии любить мудрость. И учение о Софии есть *богомудрие* (теософия), а не «любомудрие» (философия).

Также не развивали учения о Софии школьные теологи. Его почти невозможно найти у учителей Церкви. У св. Афанасия Великого[2] и других София отождествлена с Логосом, и учение о Софии приурочено ко Второй Ипостаси. Это объясняется тем, что в традиционном богословском сознании, восточно-патристическом и западно-схоластическом, не были еще не только ясно разрешены, но и ясно поставлены *проблемы религиозной космологии*

---

[1] *Эдмунд Гуссерль, Edmund Husserl (1859–1938)* – немецкий философ, основатель школы современной феноменологии. Гуссерль свое образование начал с математики. Его учителями были К. Вейерштрасс и Л. Кронекер. Феноменологический «поворот» начинается с выхода в свет книги Гуссерля *«Логические исследования» (1900–1901).* Один из первых учителей *Мартина Хайдеггера (1889–1976).* После 1933 г., в силу своего еврейского происхождения, Гуссерль был отстранен от университетской деятельности профессора. Хайдеггер весной 1933 года был избран ректором университета и вскоре вступил в НСДАП; вопрос об их взаимоотношениях в этот период вызывает много споров. – *Прим. ред.*

[2] *Афанасий Великий (ок. 298–373)* – один из греческих отцов церкви, принадлежавший к Александрийской школе патристики. Архиепископ Александрийский, секретарь, а затем преемник епископа Александра. Известен как один из наиболее энергичных противников арианства, к 350 г. остался единственным православным неарианским епископом в восточной половине Римкой империи. – *Прим. ред.*

и *религиозной антропологии.* Вся «космология» и «антропология» традиционного богословия была приурочена к проблеме сотериологической, и связана исключительно с учением о грехе и спасении. Тайна Божьего творения, творческая тайна твари, не только спасающейся от греха, но и носящей в себе печать Творца и пронизанной божественными энергиями, оставалась до времени закрытой. К этой тайне прикасались лишь немногие христианские мистики и подлинные теософы, гностики, упреждающие времена. Величайшим из них был Якоб Бёме. Но мысль Нового времени натурализовала интуиции Бёме о тайне миротворения, тайне твари и не вместила того, что открывалось Бёме.

Русская религиозная мысль конца XIX в. и начала XX в. очень остро поставила проблемы религиозной космологии и религиозной антропологии, проблемы отношения христианства к тварному миру. В этом ее огромное и еще не признанное значение. Проблематика эта, не имеющая еще никакого общеобязательного решения, принимала разнообразные формы. То она становилась как возможность нового откровения Св. Духа и новой мировой эпохи в христианстве, то обострялась в проблему о человеке и его творческом призвании, о существовании извечной человечности в недрах Св. Троицы, то как проблема Софии и софийности твари. Проблема эта жизненно конкретизировалась в новом понимании отношения христианства к культуре и к обществу.

Тут обнаружилось несколько течений. Они вели между собой борьбу, но всех мучила одна и та же тема.

Из мыслителей прошлого [XIX] века упреждали проблематику XX века и влияли на нее *Бухарев*[1], *Достоевский, Вл. Соловьев, В. Розанов, Н. Федоров.* Это и есть то течение русской религиозно-философской и религиозно-общественной мысли, которое одно время называлось у нас «*новым религиозным сознанием*», выражением опошленным, вульгаризированным и оклеветанным, но в сущности сохраняющим свое значение и свою правду.

Проблематика нового религиозного сознания не может быть погашена и уничтожена никакой временной реакцией богословского и церковно-общественного консерватизма, с нею связано

[1] *Архимандрит Феодор (Бухарев, Александр Матвеевич)* (1824–1871) – русский богослов и философ. – *Прим. ред.*

будущее христианства. О. Павел Флоренский, который иногда враждебно и пренебрежительно говорит о «новом религиозном сознании», сам является одним из его представителей. Все, что он говорит о возможности нового излияния и раскрытия Духа Святого и о софийности твари в своей книге «Столп и утверждение истины»[1], означает постановку все тех же тем «нового религиозного сознания», которое подлежит очищению и углублению, но не упразднению.[2]

Якоб Бёме, к которому русские богословы софианского направления относятся скорее отрицательно, был одним из тех гениев, которые упреждали постановку проблемы о тайне Божьего Творения. Школьное богословие всех вероиспове́даний совершенно бессильно возражать против этой проблематики и угасить волнение, с ней связанное.

Мы должны духовно питаться великими ясновидцами прошлого, лишь освобождая их созерцания от некоторой спутанности и смутности, согласуя их с основной истиной Церкви Христовой.

Источники видений и созерцаний Якоба Бёме остаются для нас загадочными, как и все *Первородное.* В Бёме была философская диалектика, но источники его познания не диалектические, а чисто интуитивные и ясновидческие. Развитие софиологии в бёмевском направлении должно было бы не увеличить подозрений против этого направления богомудрия, а, наоборот, уменьшить и снять эти подозрения. Если не считать подозрений, связанных с невежеством и обскурантизмом, с ненавистью ко всякой творческой мысли в богословии и религиозной философии, то останется подозрение в недостаточной очищенности учения о Софии, в смешении небесного с земным, Девы Марии – с Афродитой.

Меньше всего это уместно по отношению к бёмевскому учению о Софии. София для Бёме и есть чистота, девственность, целомудрие. В учении Бёме есть зачатки новой христианской ан-

---

[1] *Свящ. Павел Флоренский.* Столп и утверждение истины. Москва, 1914. – *Прим. ред.*

[2] Напомним, что настоящая статья писалась в 1930 г. и Бердяев еще не мог предполагать ту жестокую расправу, которую о. Павлу Флоренскому приготовит советская власть – сначала в виде лагеря на Соловках в 1933 г., а затем и расстрела в застенках НКВД в 1937 г., под Ленинградом. – *Прим. ред.*

тропологии, есть преодоление рабства и подавленности человека ветхозаветным сознанием, есть дерзновенный опыт раскрытия тайны творения в Христовом свете.

Бёме не теолог, он – ***теософ*** в лучшем смысле этого слова, и его созерцания не легко перевести на традиционный теологический язык. Менее всего Бёме был «еретик» по состоянию своего сердца, по духовной своей направленности, и окончательное решение этого вопроса не принадлежит школьным богословским учениям. Бёме не вполне свободен от натурализма. На учении Бёме, конечно, лежит печать некоторой ограниченности своей эпохой, эпохой Реформации и Ренессанса, своим вероисповéданием, своим народом, – он мыслил как типичный германец. Но он же более других вырывался из тисков этой ограниченности. Многое мы, православные и русские XX века, мыслим иначе, чем гениальный немецкий ремесленник конца XVI века и начала XVII века. Но мы можем ощутить в нем брата по духу, мысль его – созвучной своей, можем соединиться с ним по ту сторону всех разделений вероисповедных и национальных, всех разделений времени и места, как должны соединяться со всяким подлинным духовным величием и высотой, хотя и явленными в мире нам чуждом.

Георг Хегель

Возвещение новой философии
в кратком изложении
Куно Фишера

* * *

Дух новой философии был возвещен, по мнению Хегеля, двумя лицами, которые по характеру и положению в жизни, по складу души и мышления составляли самую крайнюю противоположность: ***Фрэнсисом Бэконом*** из Лондона (1561–1626), великим канцлером и лордом-хранителем печати Англии, бароном Веруламским, графом Сант-Альбанским, и ***Якобом Бёме*** из Альтзейденберга в Оберлаузице (1575–1624), сапожником в Гёрлице. Для примирения средневековой противоположности между *религией* и *природой*, как этого требовала новая философия, прежде всего необходимо, чтобы природа и религия сделались близкими человеческому сознанию, были бы охвачены и проникнуты им, превращены в *знание* и *опыт*. Под «природой» здесь следует разуметь не что иное, как *человеческий чувственный мир*, внешний и внутренний, а под «религией» – *христианскую* религию, *идею триединого Божества*, которое охватывает в себе дух и мир, т. е. «*пантеизм Троицы*».

1
Фрэнсис Бэкон

Следуя традиции, Хегель без ближайшего исследования обстоятельств и побудительных причин резко порицает слабости характера Бэкона, проявившиеся в его чрезвычайной неблагодарности и измене Эссексу, в нечестности и подкупности на высокой государственной должности, приобретенной им с помощью Бэкингема при Джеймсе I. Он с позором был присужден к тяжким наказаниям, но вскоре был помилован королем и жил последние пять лет (1621–1626) только для науки.

Он замечателен тем, что ввел *экспериментальный метод* в философии, метод научного познания, основанного на опыте, как единственном истинном источнике исследования; единственно этим произвел он огромное влияние на свой век. *«Без развития опытных наук философия не могла бы пойти дальше, чем в древности»*.

Два главных его сочинения суть *De augmentis scientiarum* («Об усовершенствовании наук») и *Novum organon* («Новый органон»). Первое сочинение есть систематическая энциклопедия наук, а второе – новое учение о методе. Соответственно трем субъективным способностям, – *памяти, фантазии и разуму,* представление о мире или духовное отражение мира делится на *историю, поэзию (искусство)* и *философию*. Подробное, доходящее до частностей, деление повсюду обнаруживает пропуски, пробелы в царстве науки, вследствие чего открывается необозримое множество задач и будущих наук.

Новый органон отвергает прежний метод антиципаций, т. е. необоснованных и ложных предположений, и требует *метода истинной индукции*. Он отвергает аристотелевскую силлогистику и заменяет ее умозаключением путем индукции и аналогии; конечные причины (цели) переносятся в область метафизики, физика или философия природы занимается только действующими, необходимыми, формальными причинами. Занятия природой направляются по двум путям: они состоят в рассмотрении причин и произведении действий: первым путем идет *наука*, а вторым – *изобретение*.

2
Якоб Бёме

Бёме называется *тевтонским философом (philosophus teutonicus),* потому что он первый философствовал на своем родном языке и из глубины своего духа. Будучи крестьянским мальчиком, он пас скот, а потом, обучаясь сапожному мастерству, имел видения и во время своих странствований испытывал состояния просветления, вызывавшие неудовольствие его мастера, которому неприятно было иметь около себя такого домашнего пророка. Он был уже мастером в Гёрлице, когда в 1600 г. при взгляде на вычищенный оловянный сосуд, отражавший яркий

солнечный свет, «этот привлекательный веселый блеск» до такой степени овладел его вниманием и довел до такого экстаза, что его душе, способной к просветлению и нуждавшейся в нем, открылась в этом отражении тайна божественной жизни.

Первое сочинение Бёме, по которому Гегель, главным образом, изображает его учение, называется «*Aurora, или Утренняя заря в восхождении*» *(1612).* Местное духовенство и начальство преследовало и стесняло его за это рукописное сочинение, но он, несмотря на это, написал еще ряд сочинений (1619–1624), которые приобрели ему сторонников, главным образом *в Голландии* и *Англии*. Гегель обращает внимание особенно на те из них, которые касаются теософских вопросов. Бёме был очень хорошо знаком с Библией, держался лютеранского образа мыслей и сохранил его; был также несколько знаком с сочинениями *Парацельса*. Одно из изречений Иисуса Христа было у него всегда на устах и руководило его жизнью:

«Отец Небесный даст Духа Святого просящим у Него» (Лк XI, 13).

Отсюда уже видно благочестивое настроение его, которое Гегель считает характерной чертой его жизни и сочинений. *Он относится к Богу наивно и поэтически, как человек, живущий с Богом и в Боге.*

«Бёме подобен в этом отношении *Хансу Заксу*, который представлял Господа Бога, Христа и Святого Духа своего рода филистерами, как и ангелов и патриархов, и относился к ним не как к прошлому, историческому».[1]

«Дух и идеи Бёме велики и глубоки, но развитие идей отличается грубым и варварским характером, что объясняется его необразованностью».

«В общем, Бёме, так как Бог для него есть все, боролся за то, чтобы понимать отрицательное начало, зло, дьявола в Боге и из Бога, за то, чтобы понимать Бога, как абсолютное существо; эта борьба создает весь характер его сочинений и служит источником муки для его духа».

«Как Просперо у *Шекспира* в *Буре* (1, 2) угрожает Ариэлю расколоть узловатый дуб и защемить его туда на тысячи лет, так и великий дух Бёме застрял в твердом узловатом дубе чувственного мира, в крепком узловатом сростке представлений и не может придти к свободному выражению идеи».

Быть может, Гегель в своих лекциях по истории философии не отвел бы столько места изложению учения Бёме, если бы

[1] Здесь и в дальнейшем ссылки на Гегеля можно сравнить с полным переводом его «Лекций по истории философии» *Бориса Столпнера (1935).* – См.: *Гегель Г.В.Ф.* История философии. Том третий. СПб., 1994. С. 281-316.

вопрос о природе и корне зла в Боге не приобрел замечательного влияния на современные идеи **благодаря сочинению Шеллинга *«О сущности человеческой свободы» (1809)*** и его спору с Якоби о натурализме и теизме. Хегель сам замечает: «Вопрос, *каким образом добро содержится в зле,* занимает настоящее время».

«Основная идея Якоба Бёме состоит в том, чтобы все получить в абсолютном единстве; он хочет показать абсолютное божественное единство и соединение всех противоположностей в Боге. Его главная и, можно сказать, единственная мысль, проходящая сквозь все, состоит вообще в том, чтобы уловить священную Тройственность во всем, познать все вещи, как ее раскрытие и выражение, так что она есть всеобщий принцип, в котором и через который существует все; при этом все вещи заключают в себе лишь это божественное Триединство, не как триединство представления, а как реальное Триединство абсолютной Идеи. Все, что есть, есть, по Бёме, лишь эта Троица; эта Троица есть все».

Бог, как Бог-Отец, должен отличать себя от себя и в себе, противополагаться самому себе, распадаться и как бы разрываться: в этом противоположении, из которого происходит и истекает все существующее, состоит *мука Бога*, поэтому Бёме отожествляет значение слов Qual, Quelle, Qualität (мука, источник, качество) и обозначает становление или восстановление, как *Inqualiren (появление качества)*.

«*Качество*, – говорит Бёме, – есть подвижность, Quallen или деятельность вещи». «Не следует представлять себе, будто Бог на небе, и над небом как бы стоит и шествует, подобно Солнцу, которое описывает круг, извергая тепло и свет, все равно, приносит ли оно земле и тварям пользу или вред. Нет! Отец не таков; он всемогущий, всемудрый, всезнающий, всевидящий, всеслышащий, всеобоняющий, всевкушающий Бог; Он кроток в себе, дружествен, добр, милосерд и радостен; Он сама радость».

«Бог, как Сын, есть отражение Отца (подобно вычищенному оловянному сосуду, который отражал солнечный свет); однако Он есть не только образ или отражение, а и самостоятельно существует в себе; Он есть субстанция (Substanz) или первобытность (Urstand), как выражается Бёме; Он отличает сам себя от Бога, поэтому Ему принадлежит ощущение, восприимчивость, обособляемость, самость, я (Ichheit или Ichts); Он не только освещается, но и сам светит, Он сам есть носитель света, или Люцифер. Возможность отпадения, корень зла в Боге, источник царства дьявола и ада заключается в том, что иное Бога само себя отличает от Бога, отделяет или сепарирует, вследствие чего Бёме называет Сына также *Отделителем (Сепаратором)*».

«Такова связь дьявола с Богом, – и таково происхождение зла в Боге и из Бога. В этом заключается высшая глубина мыслей Якоба Бёме. Это отпадение Люцифера он представляет так, что Я, т. е. знание себя, самость, себя в себе изображение, себя в себе представление есть *огонь*, все пожирающий в себе».

«В своих теософских сочинениях Бёме изображает противоположности в Боге, как *Да* и *Нет*; так как все существующее происходит из Бога и этой противоположности в Боге, то он говорит, что *„все вещи состоят из Да и Нет*"; Нет есть отпадение Я, которое впервые вследствие этого отпадения и преодоления его приобретает силу, действительность и обнаружение. Единство всех противоположностей есть Бог, как Святой Дух; человек имеет в себе обе жизни, он происходит из времени и вечности, он имеет в себе оба центра, так как каждый из них в своей обособленности замыкается в Я и самохотение, как собственная тайна или душа. Это Я, этот мрачный принцип, мука, огонь, гнев Божий, в-себе-бытие, сосредоточение в себе, твердость разрушается при *возрождении*; Я разламывается, мука приводится к истинному покою, подобно тому как тлеющий огонь выбрасывает *свет*».

«Таковы, – говорит Хегель, – главные мысли Бёме. В развитии их сказывается варварство, но нельзя не заметить в них также и величайшей глубины, которая выражается в объединении абсолютнейших противоположностей. Бёме берет противоположности в самой резкой и грубой форме, но эта резкость их не удерживает его от установления единства».

Комментарии и примечания

Якоб Бёме

Великое Таинство,
или разъяснение первой книги Моисея

Mysterium magnum,
oder Die Erklaerung des ersten Buch Moses, 1623

* * *

Mysterium magnum (Великое Таинство), по мнению лучшего знатока творчества Якоба Бёме XX столетия *Ханса Грунски*, является *самым систематическим сочинением* тевтонского философа. По замечанию Грунски, «первые семь глав *Mysterium magnum* представляют *наиболее последовательное* изложение его философской системы» (*Grunsky, H.A.* Jakob Böhme als Schöpfer einer germanischen Philosophie des Willens. Hamburg, 1940).

Правда, несмотря на глубокомыслие Бёме, определенная двойственность его сознания в отношении канонических текстов Св. Писания, особенно присущая средневековому мышлению, и в его *philosophia teutonica* зашла настолько далеко, что даже это «самое зрелое» его произведение носит весьма характерный подзаголовок: «***или объяснение первой книги Моисея***». Эта библейско-комментаторская форма, которую избрал для развития своей мысли Бёме, почти сразу и надолго отсылает нашу мысль к ветхозаветной атмосфере *Книги* «*Бытия*» *(Genesis)*, обуславливая одновременно серьезный и совершенно непривычный для современного *философского* образования *интерес к «исторической» части Библии*. Если принять во внимание, что все сочинение *Mysterium magnum* составляет два объемистых

тома, включающих ***78 глав***, изложенных барочным стилем эпохи раннего нового времени, то можно и в самом деле прийти в отчаяние. Современный читатель сразу поставлен перед едва исполнимой задачей *извлекать глубокие мысли тевтонской философии из ветхозаветной* «*истории Моисея*».

Правда, надо сказать, что эта историческая оговорка относится в той или иной степени ко всем произведениям Бёме, уже начиная с его «*Авроры*» *(1612).* Так что, читая его рассуждения «*о падении Люцифера*», или «*о семи печатях*» из Откровения, следует проявлять большую выдержку и осмотрительность, чтобы, углубляясь в образную мысль Бёме, не свести плоды его мощного гения только к приданной им форме ветхозаветных мифических и каббалистических представлений.

Сам Бёме, после враждебных нападок силезского духовенства, очень избирательно относился к своим читателям, никогда не отдавая *в печать* своих сочинений. Однако даже в таких условиях скорость распространения *рукописных копий* его «книг» была поистине поразительной. «Уже летом 1621 года, – говорит Ханс Грунски в своем капитальном исследовании о жизни и творчестве мыслителя, – Бёме сообщает, что его читают почти во всей Силезии и во многих местах Марки, Мейсена и Саксонии. Ежедневно он получает письменные запросы на издание своих сочинений, однако отвечает на них отказом, ***«поскольку время для этого еще не созрело»*** (ер. 13, 1). Люди буквально вырывали друг у друга из рук его манускрипты» (*Grunsky, H.A.* Jacob Boehme. Stuttgart, 1956. S. 46). В основном Бёме писал для своих последователей и верных друзей, которые образовали вокруг него нечто подобное *тайному обществу*, каковых тогда в Германии было множество. Члены этого «общества», вдохновленные учением Бёме о троичной сущности Бога и человека, тщательно исправляли и переписывали почти все, что выходило из-под пера мыслителя. Говоря об истории написания *Mysterium magnum* Грунски указывает на близкого друга Бёме, гёрлицкого адвоката, *д-ра Рота (Roth)*, который записывал за Бёме возникающие в это время главы произведения. «Он постоянно находился в это время рядом с Бёме. Может быть, фрагмент „*Von der Göttlichen Beschaulichkeit*" ("*О Божественной Созерцательности*"), который, как указывает терминологическое сравнение, возник именно тогда, когда работа

над „*Mysterium magnum*" застопорилась, вновь пробудилась беседами с д-ром Ротом. Ибо сочинение „*О Божественной Созерцательности*" воспринимается (особенно относительно темы *чувств*) как комментарий определенных мест из *Mysterium magnum*. В методическом отношении интересно, что I глава этого сочинения написана, исходя из радикального сомнения „разума" в существовании Бога» *(Там же. S. 47).*

* * *

Именно замечание Ханса Грунски о важности первых семи глав *Mysterium magnum* для понимания «философской системы» Якоба Бёме, и подвигло нас к их переводу на русский язык.

Фридрих Вильхельм Йозеф Шеллинг

Философия и религия, 1804

Philosophie und Religion

в кратком изложении Куно Фишера

* * *

Печатается по изданию: ***Куно Фишер*. История новой философии. Том VII: *Шеллинг, его жизнь сочинения и учение*. СПб.: издание Д. Е. Жуковского, 1905. С. 655–673.**

Перевод Николая Лосского, 1905.

* * *

Согласно самому Шеллингу, сочинение «Философия и Религия» (1804) было одним из ключевых для понимания позднейшей его системы абсолютного Тождества и абсолютной Индифференции. Замечательный и бережный подход Куно Фишера,а также прекрасный перевод Николая Лосского делают это изложение Шеллинга максимально близким к оригиналу. Также имеется полный перевод этого сочинения: Шеллинг, Й.В.Ф. Философия и религия, 1804 // Историко-философский ежегодник. М.: Наука, 2001. С. 192–228 / Перевод с нем. Петра Резвых.

Фридрих Шеллинг

О сущности немецкой науки

[Фрагмент]

(Из рукописного наследия), 1807

Friedrich Schelling

Ueber das Wesen deutscher Wissenschaft

[Fragment]

(Aus dem handschriftlichen Nachlass), 1807

* * *

Фрагмент незаконченной статьи Шеллинга «*О сущности немецкой науки*», согласно последним сведениям шеллинговедов, был написан не в 1811 г, как это полагали ранее, а в мае 1807 г. На русский язык переводится впервые.

Перевод с немецкого Ивана Фокина, 2009.

* * *

Набросок Шеллинга «О сущности немецкой науки» (1807) свидетельствует о совершенно верном и исторически справедливом взгляде Шеллинга на роль немецких ученых в развитии мировой науки и философии.

В самом деле, лишь плоская и псевдо-научная (а по существу конечно и *анти-духовная*) направленность «исторического» и «диалектического» материализма, с одной стороны, и принципиально *не*философского позитивизма, с другой, могли внушить нашей современной эпохе в высшей степени нелепую мысль, будто философия (как и искусство) могут быть совершенно свободны в своем осуществлении и развитии от духа и характера народа, который решается философствовать (или *творить художественные образы*). При таком взгляде на истоки своего духовного развития народ рискует лишиться самой возможности и необходимых духовных предпосылок своего философского, теологического и эстетического образования. В статье «О сущности немецкой науки» (1807) Шеллинг пытается предостеречь немецкие университеты от опасности утратить основы подлинной философии, истории, эстетики, теологии и юриспруденции.

Фридрих Шеллинг

Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах

Philosophische Untersuchungen ueber das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhaengenden Gegenstaende Landshut, 1809

* * *

Перевод с немецкого из издания: *Шеллинг, Ф.В.Й.* Философские исследования о сущности человеческой свободы. С.-Петербург, изд. Д. Е. Жуковского, 1908, под новой редакцией *Ивана Фокина, 2009*.

* * *

Исследования Шеллинга «О сущности человеческой свободы», называемые обычно для краткости «*сочинение о свободе*» *(Freiheitsschrift)*, были написаны во время проживания Шеллинга *в Мюнхене*. Впервые это произведение, составившее *новую эпоху* в истории философии, увидело свет весной 1809 года, в первом томе (оставшемся единственным) так и не изданного собрания сочинений 34-летнего философа – самого именитого в то время философа Европы, справедливо считающегося законодателем ведущего философского направления – *трансцендентального идеализма*.[1]

Если кратко представить метафизические предпосылки сочинения Шеллинга о свободе, то Шеллинг основывается на различении сущности Бога как *Существующего* и Бога как *Основы существования*. В связи с этим Шеллинг также говорит о различии принципа *разума* (здесь, правда, Шеллинг употребляет немецкое слово *Verstand)* и принципа *основы (Grund)*. Из этого спе-

[1] *F. W. Schellings philosophische Schriften*. Erster Band. *Landshut,* bei Phillip Krüll, Universitätsbuchhändler, 1809. – «Философские исследования о сущности человеческой свободы» вошли в этот том вместе с ранними философскими сочинениями, начиная с сочинения «*О возможности формы философии вообще*» *(1794)* и др. // См.: *Шеллинг, Ф.В.Й.* Ранние философские сочинения. СПб., 2000.

кулятивного различения Бога в Нем самом, которое выступает как полная новизна и даже упразднение традиционно-спинозистского понятия Бога как *causa sui*, Шеллинг собственно и выводит все свое учение *о человеческой свободе*. Исходя из *принципа основы*, Шеллинг говорит, что благодаря этому началу в Боге создается «нечто», которое не является Им самим, и на которое Бог – как *Существующий* – уже не оказывает никакого «*влияния*». Основа Бога, согласно Шеллингу, выступает также основой *природы,* так что, в конце концов, и *все существующее* точно так же содержит в себе дуализм «*существования*» и «*основы существования*». Принцип Бога как «Основы существующего» раскрывается в *Творении* (т.е. в *природе* и в *человеке*) как *своеволие твари*. Причем, согласно Шеллингу, это своеволие непроницаемо для рассудка (Verstand).

«К такому же различению, – говорит об этом сам Шеллинг, – приводит нас и рассуждение, отправляющееся от вещей. Необходимо прежде всего совершенно устранить понятие „*имманентности*" поскольку им хотят выразить какое-то мертвое „пребывание вещей в Боге". Мы приходим, скорее, к убеждению, что единственно соответствующее природе вещей понятие есть понятие *Становления*. Но вещи не могут возникнуть в Боге (в абсолютном смысле этого понятия), ибо они – *toto genere*, или, выражаясь точнее, – *бесконечно отличны* от Него. Чтобы быть отделенными от Бога, они должны возникнуть в отличной от Него основе. Но так как не может быть что-либо вне Бога, то это противоречие может быть уничтожено лишь тем, что вещи имеют свою основу в том, что в самом Боге *не есть Он сам*,[1] – т.е. в том, что есть *основа* Его существования. Если мы хотим сделать эту сущность понятнее для человеческого представления, мы можем сказать: это – ощущаемое вечным Единым *влечение к саморождению (Sehnsucht sich selbst zu gebären)*. Это *влечение (Sehnsucht)* не есть само Единое, но оно столь же вечно слито с Ним. Оно хочет рождать Бога, т.е. непостижимое (unergründliche)[2] Единство, но постольку само еще не имеет в себе Единства. Рассматриваемое в себе, оно есть поэтому *воля,* но воля, в которой нет *разума (Verstand),* т.е. несамостоятельная и несовершенная воля, ибо разум есть собственно подлинная *воля в воле*.

[1] Именно такой дуализм вместе с двойственностью признающий и единство, и есть единственно верный дуализм. Выше была речь о модифицированном дуализме, согласно которому злое начало не соподчинено, а подчинено доброму. Едва ли возможно *смешать* установленное здесь различение с этим модифицированным дуализмом, в котором все подчиненное, как таковое, есть по существу своему *злое начало* и поэтому остается совершенно непонятным в отношении своего происхождения от Бога. – *примечание Шеллинга.*

[2] *Unergründliche* – можно также перевести как: *бездонное* Единство. – *Прим. ред.*

Оно есть все же воля к разуму, т.е. влечение и стремление к нему, – воля не сознательная, а только предчувствующая – *предчувствующая разум воля.*

Мы говорим о *сущности* влечения в себе и для себя, которую нам необходимо иметь в виду, хотя она уже давно вытеснена тем высшим, которое развилось из нее, и хотя мы не в состоянии воспринимать ее чувствами, а можем лишь постигать ее духом и мыслью. Именно благодаря вечному деянию самооткровения в мире, каким мы теперь его видим, все есть правило (Regel), порядок и форма; и все же в основе по-прежнему лежит *хаотическое (Regellose),* и кажется, будто оно может когда-нибудь прорваться снова; ничто в мире не производит на нас впечатления изначальности порядка и формы, но, напротив, все наводит на мысль о некотором *изначально-хаотическом (anfänglich Regellose),* введенном в рамки порядка. Это – непостижимая основа реальности вещей, неразложимый и, несмотря ни на какие условия, несводимый к разуму остаток, вечно остающийся в основе вещей.

Именно это *неразумное (Verstandlose)* поистине породило *разум (Verstand).* Без этого мрака в прошлом нет реальности твари; тьма – ее необходимое наследие. Один лишь Бог – сам Бог, как Сущий – *Существующий (Existirende)* – пребывает в чистом свете, ибо один Он существует благодаря самому себе. Самомнение человека восстает против этой мысли о его возникновении из основы и даже пытается противопоставить ей нравственные доводы. Но мы не знаем ничего, что было бы более способно побуждать человека всеми силами стремиться к свету, нежели сознание глубокой тьмы, из которой он был вызван к бытию. Малодушные жалобы на то, что тем самым неразумное провозглашается корнем разума, тьма – началом света, основываются отчасти на непонимании существа проблемы (именно, не понимают, что и при таком воззрении еще может *по своему понятию* признаваться приоритет разума и сущности); но, с другой стороны, в этих жалобах выражается истинная система современных философов, которые охотно сделали бы *fumum ex fulgore*[1] – превращение, для которого, однако, недостаточно даже необузданной стремительности *Фихте.*

Всякое рождение есть рождение из мрака к свету; для того, чтобы прекрасный светлый образ поднялся из земли и был взращен солнечным лучом, семя должно быть брошено *в землю* и умереть *во тьме*».[2]

Последний абзац из приведенной цитаты сочинения Шеллинга звучит почти *по-бёмевски.* при внимательном прочтении *Mysterium magnum* и других сочинений Якоба Бёме, можно увидеть глубокую связь мыслей обоих гениев немецкого идеализма.

---

[1] Дым из молнии *(лат.).*

[2] *Шеллинг Ф.В.Й.* Философские исследования о сущности человеческой свободы, 1809 // см. *Приложение* к наст. изданию, с. 511–512.

* * *

В предисловии своего сочинения о свободе, Шеллинг говорит, что эти исследования являются разъясняющим продолжением и углублением его сочинения «*Философия и религия*» *(1804).*

«Таким образом, – заключает Куно Фишер свое суждение о библиографии Шеллинга, – сочинение „*Философские исследования о человеческой свободе*" *(1809),* считающееся обыкновенно выражением *разрыва* между старым и прошлым в развитии Шеллинга, оказывается находящимся в тесной связи с остальными его произведениями; оно непосредственно опирается на трактат „*Философия и религия*" *(1804)* и таким образом связано с диалогом „*Бруно, или О божественном и естественном начале вещей*" *(1802),* а по своей *теме* находится также в связи с основным сочинением Шеллинга – „*Изложение моей системы философии*" *(1801)*».[1]

* * *

Конечно, понятнее содержание сочинения о свободе становится из знакомства со всем творчеством Шеллинга (1775–1854), которое условно можно разделить на несколько периодов.

Первая стадия философского развития Шеллинга охватывает работы 1794–1797 годов. Здесь молодой гений, уже вполне овладев *критической точкой зрения* Канта, выступает вдохновенным продолжателем и «вторым истолкователем» *Наукоучения (1794)* Фихте. В своих «*Исследованиях в пояснение идеализма Наукоучения*» *(1796/97)* Шеллинг конгениально излагает точку зрения своего Учителя, которому, по словам Гёте, «*мы обязаны всем*».

«Свое первое философское сочинение „*О возможности формы философии вообще*", – с глубоким пиететом говорит *Мартин Хайдеггер*, – Шеллинг издал в 1794 г., будучи на последнем курсе обучения [на *теологическом факультете* Тюбингенского университета]… Начиная с этого сочинения и до „*Исследований о свободе*" *(1809)* происходит интенсивное развертывание его мышления. Каждый год, в течение этого 15-лет-

[1] *Куно Фишер.* История новой философии. Том VII: *Шеллинг, его жизнь сочинения и учение.* СПб.: издание Д.Е. Жуковского, 1905. – С. 677. «В конце своего сочинения о свободе Шеллинг заявил, что за этим трактатом последует ряд других сочинений, которые должны выразить все содержание идеальной части философии. Это обещание осталось невыполненным, и дальнейшее литературное построение системы (при жизни философа) осталось скрытым от глаз мира „*Исследования о сущности человеческой свободы*" были последним сочинением из систематических произведений Шеллинга, опубликованных им самим» *(там же, с. 716–717).*

него периода, приносит одно или несколько произведений, среди которых такие значительные труды, как: „*Первый набросок системы натурфилософии*" *(1799)* и „*Система трансцендентального идеализма*" *(1800),* которая привела идеализм *Фихте* в совершенно новую область, и направила по новому пути *идеализм вообще*. Этот новый путь идеализма стал предшественником „*Феноменологии духа*" *(1807)* Хегеля и обусловил дальнейшие шаги самого Шеллинга. В 1801 г. появилось „*Изложение моей системы философии*"».[1]

Хайдеггер также отмечает тот факт, что после издания в 1809 году сочинения о свободе и до самой своей смерти в 1854 году, Шеллинг больше никогда не *издавал и не составлял* систематических исследований в *письменной* форме. Однако, говорит Хайдеггер, это молчание Шеллинга вовсе не было вызвано личным «философским кризисом», как это порой склонны считать историки философии.

«Этот 45-летний период времени 1809/54 гг., – справедливо возражает всем этим недостаточно осведомленным и поверхностным мнениям Хайдеггер, – не означает ни успокоения Шеллинга на достигнутом, ни тем более угасания его мыслительной силы. Если у Шеллинга дело не дошло *до формирования (zur Gestaltung)* собственного труда, то причина этого лежит *в том способе постановки вопросов (Fragestellung)*, в который Шеллинг погрузился после „*Исследований о свободе*" *1809 г.* Только отсюда можно понять период молчания Шеллинга. Или, лучше сказать, наоборот – факт этого молчания проливает свет на трудность и своеобразие вопрошания и на ясное осознание мыслителем всего этого».[2]

Хайдеггер подчеркивает всю важность для понимания того факта, что за все свое *60-летнее* творчество (1794–1854) в философии, Шеллинг опубликовал при жизни только те сочинения, которые он составил *за единый 15-летний период* с 1794 по 1809 год.

Таким образом, о последующем «*периоде молчания*» Шеллинга,

«Мы можем в известной мере судить только на основании тех 90 лекций, которые достались нам в качестве *наследия*.[3] Я говорю „*в известной*

---

[1] *Martin Heidegger.* Schelling: vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809). Freiburg, 1936 // *Цитата по изданию лекций Мартина Хайдеггера 1919–1944, содержащихся в 42 томе его собрания сочинений, 3 издание:* Frankfurt am Main, 1988. S. 3.

[2] *Martin Heidegger.* Schelling… // Там же. S. 4-5.

[3] Хайдеггер подразумевает здесь лекции *о мировых эпохах (1815),* а также *лекции по философии мифологии* и *философии откровения (1841/42).*

мере" потому, что между „лекциями" и оформленной и устоявшейся в себе формой „сочинения" существует не только степенное, но и *существенное* различие… Поэтому это отрешение Шеллинга было признаком восхождения чего-то *совершенно Другого*, зарницей нового Начала. Тот, кто поистине знал подобное отрешение и зная преодолел, должен был стать основателем *нового Начала* западной философии».[1]

[1] *Martin Heidegger.* Schelling… // Там же. S. 5. «Казалось, что он утратил связь с современниками, – добавляет свое понимание „*периода Молчания*" *Шеллинга* К. Фишер, – и не желал уже восстановить ее. Он как бы пришел к мысли, что если предыдущий трактат его о философии и религии не вызвал к себе внимания, то и его учение о свободе должно подвергнуться той же участи. Однако возражения и нападения скоро заставили его взяться за публичную защиту своего учения и таким образом разъяснить его» (*К. Фишер*. История новой философии. *Шеллинг,* с. 717).

Николай Александрович Бердяев

Из этюдов о Якове Бёме

(Путь. Органъ русской религіозной мысли. № 20-21, Парижъ, 1930)

* * *

Перевод с немецкого цитат из произведений Якоба Бёме и общая редакция текста *Ивана Фокина, 2013.*

Этюд I
Учение об Ungrund´е и свободе

Этюд II
Учение о Софии и андрогине

Якоб Бёме и русские софиологические течения

Статьи о философии Якоба Бёме были опубликованы Николаем Бердяевым в журнале «Путь», в Париже, в 1930 году, т.е. уже через тринадцать лет после большевистского переворота и через восемь лет после высылки мыслителя из советской России.

«Этюды» Бердяева о Бёме свидетельствуют о необычайно высоком уровне европейской интеграции русской религиозной мысли начала XX, которая даже в эмигрантской среде, на чуждой для русского языка почве, дошла до глубочайших основ самого европейского духа. Честь и хвала русской философии начала XX столетия – до таких вершин ей подняться пока больше не удалось!

С другой стороны, эти статьи нашего отечественного мыслителя говорят также о необычайной чуждости всему подлинно европейскому *псевдообразованных, материалистически-ориентированных большевиков-марксистов*, которые под внешним прикрытием плохо усвоенного европейского отщепенца Маркса оказались чужды не только российской действительности и русской культуре, но были также глубоко чужды и враждебны по отношению к культуре самой породившей марксизм Европы – прежде всего *немецкой философии, теологии и литературе.* Не вызывает никакого сомнения судьба этих публикаций о Бёме и их автора, окажись он в 1930 году в поле зрения и физической доступности для большевистской инквизиции НКВД. Судьба о. Павла Флоренского и сотен тысяч интеллектуалов, вынужденно оставшихся в СССР после октября 1917 года, мрачно свиде-

тельствует о горькой участи жертв всего подлинно духовного и живого, принесенных на алтарь республики III Интернационала. Эту отчужденность всей большевистско-материалистической философии по отношению к немецкой философии Якоба Бёме хорошо сознавал и сам Николай Бердяев. «Бёме нечего делать с большевиками, и большевикам не о чем говорить с Бёме» – приблизительно так определил Бердяев «актуальность» темы своего исследования о Бёме для «философии» в «государстве рабочих и крестьян».

К счастью, через двадцать лет после публичного разоблачения большевизма в постсоветской России, мы научились немного лучше прислушиваться к учению Якоба Бёме. Этот интерес получает сегодня поддержку также со стороны ренессанса отечественной поэзии Серебряного века с его романтическим культом тевтонского философа.

Георг Вильхельм Фридрих Хегель

Возвещение новой философии, 1824

В кратком изложении Куно Фишера

* * *

Печатается по изданию: ***Куно Фишер*. История новой философии. Том VIII, часть вторая: *Гегель, его жизнь сочинения и учение*. СПб.: издание Д. Е. Жуковского, 1903.**

Перевод Николая Лосского, 1903.

* * *

Данный фрагмент из «Истории новой философии» Куно Фишера должен способствовать лучшему пониманию Бёме и самого Хегеля, как основателя истории философии. Характерно, что в своей истории новой философии Фишер практически не уделяет *Бёме* никакого внимания. Даже *Фрэнсису Бэкону* Фишер нашел возможным посвятить целый том. Хегель, в этом отношении, уделил «тевтонскому философу» гораздо больше внимания.

Тем не менее, даже это конспективное изложение Фишера, на наш взгляд, кратко выражает основные мысли Хегеля *о «возвещении новой философии» Якобом Бёме.*

Содержание

Иван Фокин

Philosophus Teutonicus Якоб Бёме: *возвещение и путь немецкого идеализма*

Предисловие к изданию 2014 г. V

Введение 3

1. Историческая перспектива 3

2. Мистицизм Бёме 10

3. Первый немецкий философ 26

A
Учение Бёме о триедином Боге, Природе и Человеке

I. «Тесные врата» в тевтонскую мудрость 42

1. От *lingua teutonica* к *lingua naturae* 43

2. Парацельс. *Liber scripturae* и *liber naturae* 48

3. От учения о семи качествах к «понятию» Бездна и учению о «вечной Воле» 61

4. Основные этапы творчества Бёме 82

5. Теософия Бёме 121

II. «Бездна» (Ungrund) 140

1. Значение понятия «Бездна» (Ungrund) для понимания учения о «вечной Воле» 140

2. Бездна – Ничто – Становление 142

3. Идея «бездонного» Бога 146

4. Попытка определения Бездны через ее 7 качеств, или «источных духов» 155

III. Учение о Троице 163
1. Ступени теогонического процесса 163
2. Негативное в идее самого Бога 169
IV. Учение Бёме о природе, или *Натур-теософия* 192
1. Понятие вечной природы 192
2. Понятие Творения 221
3. Теогоническая душа человека 264

V. Учение Бёме о человеке, или *Антропо-теософия* 283

B
Протестантское начало в философии Бёме

1. Бёме и учение лютеранской Церкви 309
a. *Лютер* и *Бёме* 309
b. *Лютер* и немецкая мистика 316
c. Радикальный пиетизм: *Квирин Кульман (1651–1689)* и *Йоханн Гихтель (1638–1710)* 324

2. Протестантская Церковь и Бёме 331
a. *Фридрих Отингер (1702–1782)* 333
b. *Йоханн Юнг-Штиллинг (1740–1817)* 342
c. Истинная христианская Церковь 345

C
Якоб Бёме в литературном движении немецкого романтизма и в философии немецкого идеализма XIX столетия

1. *Немецкий романтизм:*
Людвиг Тик (1773–1853)
и немецкий романтизм 354
2. *Франц фон Баадер (1765–1841)* 366
3. *Георг Хегель (1770–1831)* 375
4. *Фридрих Шеллинг (1775–1854)* 386

Заключение 401

ПРИЛОЖЕНИЕ

Якоб Бёме

Mysterium magnum, или Великое Таинство, 1623

Предисловие автора 412

Глава I. Что такое открывшийся Бог и о Троице 416

Глава II. О Слове или Сердце Божьем 418

Глава III. Как из вечного Добра возникло Зло, которое в Добре не имеет начала ко Злу; и о происхождении темного мира или ада, в котором обитают бесы 421

Глава IV. О двух принципах, т.е. о Божьих любви и гневе, о тьме и свете, что́ необходимо рассмотреть читателю 428

Глава V. О пяти sensibus или чувствах (Sinnen). Огонь любви, Венера 434

Глава VI. О существе телесности, седьмой вид природы. Седьмое существо. Луна и Сатурн, Начало и Конец 439

Глава VII. О святой Троице и божественном Существе 445

Фридрих Шеллинг

Философия и религия, 1804

В кратком изложении Куно Фишера 450

I. Вопрос о религии 450

II. Решение вопроса 454

1. Бог и мир в Боге 454

2. Отпадение и мир вне Бога 457

3. Возвращение к Богу 461

4. Царство духов и бессмертие души 463

III. Мистерия философии и религии 465

IV. Переход к теософии 466

О сущности немецкой науки, 1807 470

Философские исследования
о сущности человеческой свободы, 1809 486

Николай Бердяев
Из этюдов о Якобе Бёме, 1930

Этюд I. Учение об Ungrunde и свободе 568
Этюд II. Учение о Софии и андрогине 596
Якоб Бёме и русские софиологические течения 613

Георг Хегель
Возвещение новой философии
в кратком изложении Куно Фишера 625

Фрэнсис Бэкон 625
Якоб Бёме 626

Комментарии и примечания 630

Научное издание

Иван Леонидович Фокин

Philosophus Teutonicus
Якоб Бёме:
возвещение и путь немецкого идеализма

Редактор *И. Л. Фокин*
Директор издательства *Ю. Е. Губницын*
Макет, форзац, нахзац и верстка *С. В. Алексеев*
Оформление обложки *Л. Н. Куканов*
Корректор *М. А. Огнева*

16+

ISBN 978-5-9906730-9-0

Издательство «Умозрение»
191025, Санкт-Петербург, Невский пр., д.65
Тел. (812) 575-87-02
www.umozrenie.com

Санкт-Петербургское общество Мартина Лютера
martin.luther.verein@gmail.com

Печать с готового оригинал-макета
Формат 60x90/16. Печ. л. 41. Тираж 1500 экз.
Заказ №
Подписано в печать 16.04.2019

Дизайн-студия www.kukadoro.ru

Первая академическая типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, В.О., 9 линия, 12