

РЕЛИГІЯ І ФІЛОСОФІЯ

АЛЕКСАНДРІЙСЬКОГО ПЕРІОДА.

ПОСТЕПЕННОЕ РАЗВИТІЕ
ДРЕВНИХЪ
ФИЛОСОФСКИХЪ УЧЕНІЙ
ВЪ СВЯЗИ СЪ РАЗВИТИЕМЪ
ЯЗЫЧЕСКИХЪ ВЪРОВАНІЙ.

СОЧ.

Ор. Новицкаго.

ЧАСТЬ IV.

РЕЛИГІЯ И ФИЛОСОФІЯ АЛЕКСАНДРІЙСКАГО ПЕРІОДА.

Forsan et haec olim meminisse juvabit.

Virg. Aeneid. L. I. v. 903.

КІЕВЪ.

Продается у Издателя Книгопродавца С. И. Литова.

1861.

Печатать позволяется

съ тѣмъ, чтобы по отпечатаніи представлено было въ Ценсурный Комитетъ узаконенное число экземпляровъ. Кіевъ, 31 Октября 1860 года.

Ценсоръ А. Лазовъ.

ОБЗОРЪ СОДЕРЖАНІЯ ЧЕТВЕРТОЙ ЧАСТИ.

ПЕРІОДЪ III. ФИЛОСОФІЯ АЛЕКСАНДРІЙСКАЯ ВЪ СБЛИЖЕНІИ СЪ РЕЛИГІЕЙ СВОЕГО ВРЕМЕНИ.

	<i>Стр.</i>
Происхожденіе александрійскаго синкретизма и его виды.	1
I. Религиозный синкретизмъ, или религія знанія,	
какъ третій моментъ религіи личности. - -	5
Общее понятіе о немъ и его направленія: - -	>
A. Религія знанія съ перевѣсомъ западнаго элемента: 14	
а) Религиозныя понятія въ соединеніи съ Пифаго-	
реизмомъ: - - - - -	>
aa) Аполлоній тійаскій, - - - - -	15
bb) Модератъ и Никомахъ. - - - - -	18
б) Религиозныя понятія въ соединеніи съ Плато-	
низмомъ: - - - - -	20
aa) Плутархъ, - - - - -	21
bb) Нуменій. - - - - -	30
B. Религія знанія съ перевѣсомъ восточнаго элемента: 39	
а) Гностицизмъ. - - - - -	>
Общія черты его и главные представители: -	41
1. Симонъ Самаритянинъ, предвѣстникъ гности-	
цизма. - - - - -	44
2. Гностики сирійскіе: - - - - -	48
aa) Сатурдинъ, - - - - -	>
bb) Вардесанъ. - - - - -	51
3. Гностики египетскіе: - - - - -	55
aa) Василидъ, - - - - -	>
bb) Валентинъ, - - - - -	60
вв) Офиты. - - - - -	72
б) Каббала. " - - - - -	85

	Стр.
II. ФИЛОСОФСКИЙ СИНКРЕТИЗМЪ. - - - -	110
Главные его направления: - - - -	114
А. Перевѣсъ восточнаго элемента надъ западнымъ: 115	
Философія Филона. - - - -	»
Б. Перевѣсъ элемента западнаго надъ восточнымъ: 139	
Философія Неоплатониковъ. - - - -	»
а) Преобладаніе въ этой Философіи умозрительнаго интереса надъ положительнымъ: Философія Плотина: - - - -	141
1. Міръ сверхчувственный: - - - -	143
а) Первосущество, - - - -	144
β) <i>Noûs</i> , духъ или мысль, - - - -	152
γ) Душа. - - - -	157
2. Міръ явленій: - - - -	162
а) Міръ явленій, разсматриваемый въ своей общей сущности; - - - -	»
β) Части міра; - - - -	171
γ) Человѣкъ: - - - -	175
αα) въ состояніи предсуществованія; - - - -	»
ββ) во временной жизни; - - - -	177
γγ) возвратъ души изъ чувственнаго міра въ сверхчувственный. - - - -	181
3. Возвышеніе духа отъ міра явленій въ міръ сверхчувственный: - - - -	184
а) Цѣль человѣческой дѣятельности; - - - -	»
β) Дѣятельность нравственная; - - - -	186
γ) О религіи, какъ вспомогательномъ средствѣ нравственной дѣятельности. - - - -	195
б) Обращеніе къ практичско-религіозному интересу: - - - -	218
αα) Порфирій, - - - -	»
ββ) Ямблихъ и его школа. - - - -	233
в) Возвращеніе къ строгой наукѣ: Проклъ. - - - -	243
Сужденіе о Философіи Неоплатониковъ. - - - -	267
III. ОБЩИЙ ВЗГЛЯДЪ НА ХАРАКТЕРЪ ФИЛОСОФІИ ТРЕТЬЕГО ПЕРІОДА. - - - -	282
а) Отношеніе ея къ религіи своего времени; - - - -	»

б) Отношение въ вой между мыслию и бытіемъ;	- 290
в) Главная способность духа участвовавшая въ ея развитіи;	- - - - - 293
г) Мыслимое бытіе въ пониманіи Философіи александрийской, ея существенная мысль и отношеніе ея къ жизни современнаго ей человечества;	- - 297
д) Господствующій приемъ мышленія въ Философіи александрийской.	- - - - - 300
IV. ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЙ ВЗГЛЯДЪ НА ПОСТЕПЕННОЕ РАЗВИТІЕ ЯЗЫЧЕСКИХЪ ВЪРОВАНІЙ И ФИЛОСОФСКИХЪ УЧЕНІЙ ДРЕВНЯГО МІРА.	- - - - - 302
Необходимость опредѣленной цѣли, къ которой стремилось развитіе религиозныхъ вѣрованій и философскихъ ученій.	- - - - - »
Установленіе цѣли развитія религіи и Философіи.	- 303
Отрицательный результатъ, достигнутый естественной религіей и языческой Философіей.	- - - 305
Необходимость достиженія положительнаго результата, и отсюда потребность—обзоръ религіи и Философіи языческаго міра дополнить взглядомъ на развитіе іудейства.	- - - - - 309
Язычество и іудейство, какъ двѣ великія категоріи древнихъ народовъ. Общій характеръ того и другаго.	310
Различіе въ способѣ развитія язычества и іудейства.	311
Идея Бога въ іудействѣ.	- - - - - 312
Значеніе моусеева законодательства относительно естественной стороны бытія.	- - - - - »
Переходъ іудейскаго народа отъ богосознанія къ самосознанію.	- - - - - 314
Пророчество сравнительно съ языческой Философіей.	»
Идея искупленія и мессіанизма въ пророчествѣ, какъ идея осуществленія мировой цѣли.	- - - 315
Самоуглубленіе индивидуумовъ и преобразованіе жизни по сознанной идеѣ.	- - - - - 317
Двойное направленіе въ этомъ стремленіи къ субъективному преобразованію жизни.	- - - - - 318

Осмысленіе этого двойства, выраженнаго въ іудействѣ Фарисейскомъ и Саддукейскомъ, какъ въ Греціи — Стоицизмомъ и Эпикуреизмомъ. - - - - -	319
Фарисейзмъ. - - - - -	320
Саддукеизмъ. - - - - -	323
Несовмѣстимость Фарисейзма и Саддукеизма, какъ въ Греціи — Стоицизма и Эпикуреизма. - - - - -	325
Ессенизмъ, соответствующій Неоплатонизму. - - - - -	326
Сближеніе духа іудеевъ и ламитинцевъ. - - - - -	327
Значеніе въ этомъ отношеніи спорядической жизни Грековъ и Іудеевъ и перевода ветхозавѣтныхъ книгъ на греческій языкъ. - - - - -	328
Совмѣстный взглядъ на іудейство и язычество въ ихъ духовномъ историческомъ развитіи. - - - - -	329
Первый періодъ: происхожденіе народовъ, какъ органовъ преобладающей всеобщей силы. - - - - -	330
Второй періодъ: взаимопредѣленіе всеобщаго и частнаго. - - - - -	331
Третій періодъ: стремленіе субъекта къ осуществленію единства безусловнаго и субъективнаго духа. - - - - -	332
Недостижимость этого стремленія ни у Стоииковъ и Эпикурейцевъ, ни у Фарисеевъ и Саддукеевъ. Отсюда - - - - -	333
Томленіе по Безковечномъ въ Неоплатонизмъ и Ессенизмъ. - - - - -	334
Значеніе этого томленія, какъ готовности человечества къ сближенію съ Безусловнымъ. - - - - -	>
Достиженіе положительной цѣли всего духовнаго развитія религіознаго и философскаго, языческаго и іудейскаго въ пришествіи на землю Богочеловѣка. - - - - -	334
V. Приѣвленіе.	
1-е: Обзоръ постепеннаго развитія Философій въ мірѣ христіанскомъ. - - - - -	337-84
2-е: Нѣсколько словъ въ отвѣтъ на рецензію I-ой части этого сочиненія, помѣщенную въ Современникъ. - - - - -	1-xx

ПЕРІОДЪ III.

ФИЛОСОФІЯ АЛЕКСАНДРІЙСКАЯ ВЪ СБЛИЖЕНІИ СЪ РЕЛИГІЕЙ СВОЕГО ВРЕМЕНИ.

(Съ I-го столѣтія до 529 г. по Р. Хр.).

Первый зародышъ Философін, какъ мы видѣли, образовался на Востокѣ, — въ Китаѣ и Индіи; за тѣмъ Философія развилась не только въ Азіи, но и въ Европѣ, развивалась именно въ Греціи, преимущественно въ Аѣнахъ; наконецъ, въ третьемъ ея періодѣ, въ развитіи ея принимаютъ участіе лучшіе умы не только Азіи и Европы, но и Африки; особенно Александрія, въ нижнемъ Египтѣ, сдѣлалась теперь средоточіемъ философскаго движенія. Оттого и Философію этого періода приличнѣе всего назвать *александрійскою*.

Такому расширенію философской дѣятельности и установленію новаго ея центра содѣйствовали обстоятельства политическія. Александръ македонскій изъ покоренныхъ имъ народовъ образовалъ огромное государство, обнимавшее не только Македонію и Грецію, но и Египетъ и Азію до Инда. Правда, что по смерти своего основателя это огромное государство, послѣ нѣкоторыхъ внутреннихъ движеній, распалось на части, изъ которыхъ составились царства македонское, египетское (подъ владычествомъ Птолѣмеевъ, или Лагидовъ)

и сирійское (подъ владычествомъ Селевкидовъ), изъ котораго опять выдѣлилось нѣсколько государствъ, особенно пергамское (на западномъ берегу малой Азіи). Но вскорѣ начали распространять свое владычество Римляне и мало по малу покорили Македонію (148 г. до Р. Хр.) Грецію (въ 146 г. разрушеніе Коринѳа и въ 84 завоеваніе Аѳинъ), Сирію (64 г.), Іудею (63 г.), Египеть (30 г.). Такимъ образомъ опять составилось одно цѣлое, одно великое политическое тѣло, котораго отдѣльныя части, какъ ни различны онѣ были между собой, получили прочную связь и вступили въ разностороннѣйшія соотношенія. Эти—то политическія событія имѣли самое значительное вліяніе на ходъ научнаго образованія вообще и въ особенности на судьбу Философіи. Еще съ завоеваніями Александра греческій языкъ, наука и образованіе распространились въ Азіи и Египтъ; вообще западъ и востокъ взаимно стали другъ на друга производить разнообразное духовное вліяніе. Греческая наука привлекала жителей Востока въ Грецію, и наоборотъ, восточныя понятія пробуждали любознательность и участіе Грековъ. А съ побѣдами Римлянъ греческій языкъ, литература и образованіе проникли и въ Римъ, — къ чему первымъ поводомъ было появленіе въ Римѣ трехъ греческихъ философовъ, — Критолая (Перепатетика), Карнеада (Академика) и Діогена вавилонскаго (Стойка изъ Селевкии), прибывшихъ сюда въ качествѣ аѳинскихъ посланниковъ (155 года до Р. Хр.). Такимъ образомъ, въ предѣлахъ всего огромнаго римскаго міра греческая наука сдѣлалась общимъ достояніемъ всѣхъ образованныхъ народовъ, и греческій языкъ понимали не только ученые, но и всѣ образованныя лица въ европейскихъ, азіатскихъ и африканскихъ странахъ этого царства. Если Римляне своими побѣдами создали это огромное политическое тѣло, то Греки своей наукой и своимъ искусствомъ одушевили это

тѣло. Съ распространеніемъ греческаго языка и науки, въ различныхъ странахъ размножились школы для ученаго образованія. Кромѣ Аѳинъ, гдѣ императоры Адрианъ и Маркъ Аврелій впервые основали, съ пособіемъ отъ государства, учебныя учрежденія для Реторики и Философіи, пріютомъ греческой науки былъ Римъ, Антиохія и Тарсъ (въ Сиріи), Пергамъ, города въ Визинніи и Каппадокіи, на о. Родосѣ, но особенно въ Александріи.

Александрія, основанная Александромъ македонскимъ, населена была людьми разныхъ націй, — Египтянами, Іудеями, Македонянами, Греками, Азіатцами. По смерти Александра Египетъ достался на долю Птолемея Лаги, или Сотера, который избралъ своей столицей Александрію и при содѣйствіи Димитрія фалернскаго основалъ здѣсь музей и бібліотеку въ огромномъ кварталѣ Брухіонъ, предназначенномъ для резиденціи царей и для дворцовъ отъ нихъ зависившихъ. Музей— это особеннаго рода зданіе для ученыхъ, которое не имѣло себѣ ни соперника, ни образца; это была часть дворца съ садами и галереями, въ которой ученые, отъ 30 до 40, жили и кушали вмѣстѣ; музей имѣлъ свои опредѣленные доходы и своего предсѣдателя (изъ жрецовъ), котораго избирали цари египетскіе, а потомъ римскіе. Ученые музея занимались самыми разнообразными предметами: здѣсь были философы, грамматикки, критики, поэты, математики, астрономы, географы, медики, естествоиспытатели; сюда допускались ученые всѣхъ націй, за исключеніемъ Іудеевъ, которые составляли отдѣльное общество. Въ послѣдствіи времени въ Александріи жили и христіанскіе ученые и основали здѣсь школу богословско — христіанскую. Возлѣ музея находилась бібліотека, которая при самомъ своемъ основаніи (въ исходѣ IV столѣтія до Р. Хр.) заключала въ себѣ до двухъ сотъ тысячъ сочинен-

ній¹⁾. Въ ней собраны были произведенія литературы греческой, римской, іудейской, индійской, персидской, эеіонской, вавилонской, финикійской. Уже при Птоломееѣ III (Евергетѣ) часть дворца, гдѣ помѣщалась библіотека, не могла вмѣщать въ себя книгъ, и потому нѣкоторое количество ихъ отдѣляли въ храмъ Сераписа, гдѣ мало по малу составилаь другая библіотека. Когда Юлій Цезарь въ 47 году до Р. Хр. сжегъ египетскій флотъ, то отъ этого пожара сгорѣла и главная библіотека, въ которой по самому умѣренному счету было по крайней мѣрѣ 400 тысячъ томовъ; но эта потеря отчасти была вознаграждена, когда библіотека пергамская, уступленная сенату, передана была Маркомъ — Антоніемъ городу, гдѣ царствовала Клеопатра. Подъ владычествомъ Римлянъ библіотека уже не увеличивалась. При Θεодосіѣ храмъ Сераписа былъ почти совершенно разоренъ. Наконецъ, послѣ побѣды Аравитянъ, Омеръ уничтожилъ все, что оставалось отъ библіотеки александрійской.

При благоприятныхъ обстоятельствахъ Александрія скоро сдѣлалась самымъ цвѣтущимъ городомъ. Ее называли вторымъ городомъ въ мірѣ, другимъ Римомъ, городомъ городовъ²⁾; и справедливо: пріятностію и удобствомъ мѣстоположенія (на берегу Средиземнаго моря), величіемъ и роскошью дворцовъ и зданій, средствами къ самой обширной торговлѣ и къ самой пламенной любознательности она превосходила Аѳины и Римъ въ концѣ 3-го вѣка до Р. Хр., и для Грека, ищущаго состоянія, или знанія, не было города, предпочтительнѣе Александріи. Она сдѣлалась средоточіемъ всемірной торговли и всего умственного движенія своего времени, — складочнымъ

¹⁾ Joseph. antiq. XII. 2.

²⁾ Herodion IV. 3. Ammian Marcel. I. XXII. c. 16.

містомъ всемірнихъ товарівъ и містомъ сближенія и сліянія всемірнихъ мнѣній и преданій. Востокъ привнесъ сюда свои богатства, Западъ — свою підприємчивость и діяльність; Востокъ привнесъ свои релігійозныя понятія, Западъ — свою науку. Если побѣды Александра македонскаго и расширение владычества Римлянъ содѣйствовали вообще сближенію и обобщенію восточныхъ и западныхъ понятій, то особенно благопріятствовала этому Александрія; оттого не только Философія этого періода носить названіе александрійской, но и весь этотъ періодъ умственнаго движенія, запечатлѣнный характеромъ синкретизма, называется тоже александрійскимъ.

Чтожь было плодомъ сближенія Запада и Востока, сліянія философскихъ и релігійозныхъ понятій въ Александрію? Вообще — самый синкретизмъ понятій, а въ частности — съ одной стороны, видоизмѣненіе релігійозныхъ представленій вліяніемъ Философіи, преобразование вѣрованій въ новую форму релігій, въ релігію *знанія*, — это *релігійозный синкретизмъ*; съ другой стороны, — видоизмѣненіе философскихъ понятій вліяніемъ релігійознымъ, преобразование философскаго пониманія въ новую форму Философіи, — въ Философію, такъ сказать, *теологическую*, — это *синкретизмъ философскій*. Разсмотримъ ту и другую форму синкретизма и общій характеръ Философіи III-го періода, а наконецъ представимъ заключительный взглядъ на все развитіе языческихъ вѣрованій и философскихъ ученій древняго міра.

I. Релігійозный синкретизмъ, или релігія знанія.

Релігійозныя убѣжденія Грековъ и Римлянъ съ теченіемъ времени болѣе и болѣе ослабѣвали, пока не оскудѣли совер-

шенно: общественная религія лишилась довѣрія и уваженія, и нерѣдко была даже предметомъ насмѣшки и пренебреженія. На время, въ образованномъ классѣ людей мѣсто убѣжденій религіозныхъ заняли философскія убѣжденія Стоицизма и Эпикуреизма, но наконецъ и они были разрушены Скептицизмомъ. Тогда нравственная жизнь классическаго міра представила самое печальное зрѣлище, — зрѣлище безвѣрія и безнравственности, какого не представляло быть можетъ никакое другое время. Къ счастью человѣчества никакая нравственная порча не можетъ навсегда истребить изъ человѣческой души потребности религіи; и теперь, при уtratѣ прежнихъ убѣжденій и глубокомъ нравственномъ паденіи, изъ самаго сознанія этого паденія пробудилось пламенное желаніе новыхъ убѣжденій и стремленіе къ духовному возрожденію, какъ доказательство высшаго предназначенія человѣка. Этому желанію и стремленію духа могла вполнѣ удовлетворить, и въ послѣдствіи времени дѣйствительно удовлетворила только христіанская религія Божественнымъ откровеніемъ нашего Спасителя; а пока — старались если не уврачевать, то по крайней мѣрѣ облегчить эту нравственную болѣзнь человѣчества средствами, какія представлялъ самый ходъ политическихъ событій. Съ разширеніемъ македонскаго, а потомъ римскаго царства Греки и отчасти Римляне сблизились съ народами восточными, у которыхъ религіозныя убѣжденія имѣли болѣе силы и прочности. Римскій міръ, томившійся по недостававшей ему истинности въ религіи, съ жадностію обратилъ свои взоры на эти преданія и вѣрованія Востока въ предположеніи, что древнія времена, гораздо ближе къ божественному, что въ древности таится начало религіозныхъ чувствованій, которыя дали бытіе всѣмъ древнимъ религіямъ, и что въ отдаленныхъ странахъ Востока люди украшены такими добро-

дѣтелями, которыхъ недостаетъ уже Грекамъ и Римлянамъ. Въ сознаниіи превосходства Востока надъ Западомъ въ отношеніи религиозномъ стали съ уваженіемъ смотрѣть на строго-нравственную и созерцательную жизнь Индійцевъ, на мудрость Египтянъ, Маговъ, жрецовъ финикійскихъ и Іудеевъ; надѣялись открыть у этихъ, доселѣ неизвѣстныхъ народовъ, болѣе чистыя понятія о религіи, и таинства, посредствомъ которыхъ можно сблизиться съ богами и приобрѣтать ихъ благосклонность. И какъ религія Грековъ и Римлянъ не имѣла характера исключительности и легко могла принимать въ свое лоно новыя религіи, то Римляне и Греки охотно открыли свободный доступъ божествамъ и вѣрованіямъ народовъ восточныхъ. Уже съ начала 2-го столѣтія до Р. Хр. въ Римѣ появилось съ Востока таинственное служеніе фаллуса и привилось служеніе Изиды, Озириса, Астарты, Анаитисъ, Кибелы и Митры. Покоря Египетъ и Азію, Римляне повсюду обирали храмы и цѣлыми кораблями свозили иноземныхъ боговъ въ свой Пантеонъ, открытый для всѣхъ религій. Равнымъ образомъ и Греки нечувствительно болѣе и болѣе сблизались съ преданіями Востока, собирали ихъ, сравнивали съ своими, и находя въ нихъ болѣе глубокой смыслъ, чѣмъ въ своихъ угасшихъ вѣрованіяхъ, легко допускали въ кругъ своихъ боговъ новыя божества Персіи, Сиріи, Вавилона, и воздвигли въ Аѳинахъ храмъ съ надписью: «богамъ Азій, Европы и Африки, — богамъ невѣдомымъ и чуждымъ.» Такимъ образомъ на развалинахъ національных вѣрованій, въ періодъ александрійскій, возникла въ римскомъ мірѣ новая форма народной религіи, — *религіозный синкретизмъ*.

Естественно, что это смѣшеніе различныхъ вѣрованій разныхъ народовъ заключало въ себѣ значительную долю и суевѣрій, тѣмъ болѣе, что оно скрывалось сначала въ неиз-

вѣстности, между цивилизировавшимся, необразованнымъ народомъ. Когда же религіозный синкретизмъ проникъ и въ высшія, образованнѣйшія сословія, то мыслящіе умы захотѣли по возможности очистить эту нестройную смѣсь представленій и дать ей лучшую, болѣе разумную форму. Но какъ скоро переплавка религіозныхъ вѣрованій предоставлена была испытующему разсудку, то онъ, безъ сомнѣнія, долженъ былъ отпечатлѣть на ней свой собственный характеръ, — характеръ мышленія; и онъ дѣйствительно отпечатлѣлъ этотъ характеръ и въ содержаніи и въ формѣ религіознаго синкретизма. По своему содержанію, этотъ синкретизмъ не былъ ни эстетическимъ представленіемъ и художественнымъ выраженіемъ Божественнаго, ни отвлеченнымъ олицетвореніемъ практическихъ цѣлей общественной и частной жизни, какъ прежнія религіи Грековъ и Римлянъ; теперь шло дѣло о возможно-правильнѣйшемъ понятіи Бога и Его отношенія къ міру и человѣку. Утративши вѣру въ свои собственные вѣрованія, римскій міръ, жаждавшій истины отъ религіи, принялъ въ свое лоно всѣ доступныя ему вѣрованія съ тѣмъ, чтобы извлечь изъ нихъ искомую истину, наиболѣе достойную довѣрія мыслящихъ людей того времени. Правда, что всѣ эти языческія религіи, какъ естественное произведеніе человѣческаго духа, исполнены были недостатковъ и заблужденій, а потому и въ своемъ итогѣ не могли дать того, чего не имѣли въ самихъ себѣ порознь, не могли составить религіи истинной. Но языческому міру, близкому къ своему окончательному паденію, надлежало, такъ сказать, сдѣлать расчетъ съ самимъ собою, надлежало обозрѣть все то, что въ теченіи вѣковъ произведено имъ было въ области религіи, чтобы яснѣе увидѣть, чего не могъ онъ сдѣлать самъ собою, чтобы окончательно убѣдиться въ своемъ крайнемъ безсиліи въ дѣлѣ

религии и въ самомъ сознаниі этого безсилія найти побужде-
 ніе къ принатию богостокровенной, христіанской религии. Ме-
 жду тѣмъ, прамде чѣмъ дойти до такого результата, до
 этого сознанія, — сперва надлежало испытать свои силы,
 испытать силу человѣческаго мышленія въ выборѣ и пере-
 плавкѣ религіозныхъ представленій, — что и дѣйствительно
 сдѣлано въ религіозномъ синкретизмѣ александрійскаго пе-
 ріода. Съ другой стороны, и форма прежнихъ религій, форма
 непосредственныхъ вѣрованій и безотчетныхъ представленій
 уже не могла удовлетворять духу времени; разь утраченныя
 непосредственныя убѣжденія, свойственныя религии, уже не
 могли быть восстановлены на томъ же основаніи; вмѣсто этихъ
 убѣжденій оставалось приискать для новой формы религии но-
 выя, но уже посредственныя убѣжденія разсудка, на которыхъ
 держится наше знаніе. Такимъ образомъ, и по своему со-
 держанію, и по своей формѣ религіозный синкретизмъ отли-
 ченъ былъ отъ прежнихъ религій Греціи и Рима. Вмѣстѣ
 съ этими религіями онъ принадлежалъ къ *религии личности*,
 но какъ *третій* ея *моментъ* съ своимъ особеннымъ ха-
 рактеромъ. Александрійскій синкретизмъ принадлежалъ къ *ре-
 лигии личности*, потому что божества его понимаются и
 дѣйствуютъ, какъ существа личныя, хотя это понятіе о нихъ
 и не высказывается опредѣленно, а еще больше потому, что
 божественное является здѣсь одицетвореніемъ одной изъ сто-
 ронъ челоуѣческой личности же, какъ и въ религии греческой
 и римской, одицетвореніемъ именно мысли, — ея объектив-
 нымъ представленіемъ; здѣсь Божество понимается не какъ
 красота, не какъ практическая цѣль, но какъ мысль, а еще
 болѣе — не какъ конкретное представленіе, но какъ предметъ
 созерцающей челоуѣческой мысли, какъ предметъ ея пони-
 манія и знанія, хотя и недостижимый для знанія, какъ

идеаль его. Поэтому же александрийскій синкретизмъ мы называемъ *религіей знанія*: онъ есть религія знанія не только по своему содержанію, гдѣ Божественное есть мысль и вѣстѣ предметъ знанія, хотя выступающій за предѣлы яснаго человѣческаго разумѣнія, но и по своей формѣ, потому что и въ этомъ отношеніи онъ не былъ лишь религіей непосредственныхъ сердечныхъ убѣжденій и вѣрованій; не ограничиваясь авторитетомъ преданій, онъ обращался къ требованіямъ разсудка, хотя не отвергалъ и вымысловъ фантазіи, искалъ опоры въ философскомъ способѣ пониманія, хотя самую Философію считалъ лишь средствомъ для своей цѣли.— Какъ третій и послѣдній моментъ религіи личности, александрийскій синкретизмъ не только дополнилъ два предыдущіе момента ея, но и сталъ выше обоихъ, выразилъ собою высшее развитіе религіознаго сознанія. Здѣсь Божество не есть уже гармоническое единство физическаго и духовнаго бытія, какъ въ религіи красоты; боги не суть живыя силы и явленія природы, или челоѣко-подобные установители нравственно-гражданской жизни; Божество религіознаго синкретизма далеко вознесено надъ природою и міромъ челоѣческимъ; Оно даже не имѣетъ къ нимъ непосредственнаго отношенія; равновѣсіе естественнаго и духовнаго здѣсь разрушено; но за то религіознае сознаніе достигло понятія о Богѣ, болѣе достойнаго божественной природы, и потому болѣе близкаго къ истинѣ; духъ не смѣшивается съ матеріею, небесное съ земнымъ, Творецъ съ твореніемъ; Онъ вознесетъ надъ нимъ, какъ мысль надъ мыслимымъ бытіемъ; но въ то же время міръ не только произошелъ отъ него, но и управляется имъ. Такимъ понятіемъ о Богѣ александрийскій религіозный синкретизмъ возвысился также надъ богопонятіемъ и римской религіи и Философіи стоической и эпикурейской,

замѣнявшей для римскихъ ея послѣдователей народную ихъ религію: боги римскіе суть боги практическіе и земные; но и божество Стоиковъ есть только дѣятельная сторона матеріальной же природы; если эпикурейскіе боги возвышены надъ земнымъ міромъ, то въ то-же время, изгнанные въ пустые промежутки вселенной, они не имѣютъ никакого отношенія ни къ творенію вещей, ни къ міроуправленію. — При сознаніи единства Бога, выразившемся въ религіозномъ синкретизмѣ, всѣ прочія божественныя существа получили здѣсь значеніе относительное, еще болѣе подчиненное, чѣмъ въ религіи римской; всѣ они суть только служебныя силы одного Божества, посредники между Нимъ и міромъ, но происшедшіе отъ Него, какъ и міръ; съ другой стороны, частныя боги Римлянъ были представителями частныхъ, житейскихъ интересовъ человѣка, а демоническія существа религіи знанія суть посредники нравственнаго сближенія человѣка съ Богомъ. Наконецъ, религія красоты и цѣлесообразности, не имѣя теоретическаго ученія, не представляла твердой опоры для нравственности; притомъ, нравственное вліяніе, какое она могла имѣть на человѣка, ограничивалось только кругомъ отношеній его земной жизни; дальше этого круга не выступала и стоическая нравственность, а тѣмъ болѣе эпикурейская. Напротивъ того, религія знанія теоретическимъ ученіемъ о Богѣ и Его отношеніи къ міру и человѣку опредѣлила и его нравственность; такъ-какъ Божество далеко вознесено надъ міромъ, то человѣкъ находится въ удаленіи отъ Бога, и въ этомъ удаленіи отъ Него ояъ погруженъ въ матерію и какъ бы оскверненъ ею, потому что матерія, въ противоположность Богу, есть источникъ зла не только физическаго, но и нравственнаго; поэтому назначеніе человѣческой дѣятельности состоитъ въ очищеніи духа отъ чувственности, въ строгой

аскетической жизни, ослабляющей все плотское и тѣмъ приближающей человѣка къ Богу; такимъ образомъ весь интересъ нравственности перенесенъ здѣсь отъ жизни настоящей въ жизнь будущую.

Посмотримъ теперь, гдѣ и въ какихъ видахъ выразилась эта религія знанія въ періодѣ александрійскомъ? Мы уже прежде видѣли, что въ составъ александрійскаго синкретизма вошло два элемента: восточный и западный, — вѣрованіе и знаніе; но въ философскомъ синкретизмѣ преобладалъ элементъ западный, а въ религіозномъ — восточный. Однакожь и въ религіи знанія основаніемъ сжѣшенія служилъ то элементъ западный, то восточный, такъ что въ первомъ случаѣ религія знанія приближалась больше къ Философіи, а въ послѣднемъ — болѣе къ вѣрованіямъ Востока, не бмвъ исключительно ни тѣмъ, ни другимъ. Главное, что въ религіи знанія привзошло съ Востока, — это эманативное воззрѣніе религіи индійской и египетской. Единство, покой и неизмѣнность Бога въ самомъ-себѣ; истечение изъ Него вселенной безъ нарушенія Его покоя и измѣненія Его сущности; рядъ посредствующихъ существъ между Нимъ и человѣкомъ; происхожденіе въ мірѣ зла независимо отъ Бога; попятіе о матеріи, какъ нечистомъ началѣ и источникѣ зла; аскетическій взглядъ на жизнь; таинственные обряды для очищенія духа, для возвышенія внутренняго созерцанія и тѣснѣйшаго соединенія съ Богомъ, — таково содержаніе эманативнаго воззрѣнія, съ Востока вошедшее въ составъ религіознаго синкретизма. Усвоивъ это восточное воззрѣніе, существенно отличное отъ ученій древней греческой Философіи, Греки не хотѣли, однакожь, отказаться и отъ этого наслѣдства своихъ отцовъ, тѣмъ болѣе, что съ восточнымъ преданіемъ распространилось теперь въ римскомъ мірѣ убѣжденіе, что и

ученія греческой: Философія произошла изъ источника болѣе древняго, изъ ученія древнихъ мудрецовъ Востока, которое само восходитъ къ одному средоточію, къ *одному* откровенію. Оставалось только избрать такія философскія ученія, которыя наиболѣе благопріятствовали религіозному элементу и могли быть признаны наиболѣе вѣрнымъ выраженіемъ первобытной мудрости. Такого рода ученія видѣли въ Философіи пифагорейской и платонической; а потому тотчасъ и воспользовались ими для религіознаго синкретизма, какъ элементомъ западнымъ. Такъ называемые возстановители *Пифагореизма* и *Платонизма*, хотя сами себя считали только философами, въ сущности были представителями новой формы религіи, *религіи знанія*. Это *первый* видъ религіознаго синкретизма, — религія знанія, которой основаніемъ послужилъ элементъ западный.

Съ другой стороны, народы восточные, привнося съ собою въ римскій міръ свои вѣрованія, усвоили себѣ греческій языкъ, а съ нимъ и греческую науку. Какъ ни превозносились они своею древнею мудростію, не могли, однакожъ, пренебрегать и греческимъ знаніемъ. Но они хотѣли учиться греческимъ наукамъ по своему, подчиняя ихъ своимъ собственнымъ понятіямъ; не отказываясь отъ своихъ вѣрованій, они пользовались греческою Философіею только какъ средствомъ къ ихъ объясненію и изложенію. Таковы были Гностики; ихъ считали христіанскими еретиками; но они были болѣе, чѣмъ еретики; это были просто языческіе теологи, которые въ своемъ религіозномъ синкретизмѣ свободно пользовались всѣми вѣрованіями, не исключая и религіи христіанской. *Гностицизмъ* — это *второй* видъ религіи знанія, въ которомъ основаніемъ служилъ элементъ восточный. Въ числѣ восточныхъ народовъ и Іудей, жившіе въ Александріи,

также увлеклись общимъ движеніемъ синкретизма; по крайней мѣрѣ, одни изъ нихъ, сливая съ понятіями своей религіи эманативное ученіе Востока и нѣкоторыя понятія греческой Философіи, составили новое, таинственное, философско-религіозное ученіе, а другіе — были его послѣдователями, хотя въ тайнѣ. Это *Каббала*, въ которой, какъ и въ гностицизмѣ, восточный элементъ преобладаетъ надъ западнымъ.

А. Религія знанія — съ перевѣсомъ западнаго элемента.

Двѣ группы мыслителей были представителями религіи въ этой формѣ. Они различались только тѣмъ, что въ основаніе восточныхъ вѣрованій полагали различные элементы греческой Философіи. Одни соединяли эти вѣрованія съ понятіями *Пифагорейцевъ*, другіе — съ ученіемъ *Платона*.

а) Религіозныя понятія въ соединеніи съ Пифагореизмомъ.

Восточныя вѣрованія въ римскомъ мірѣ прежде всего выразились въ связи съ Пифагореизмомъ; но въ этомъ смѣшеніи надо отличать еще двоякое направленіе: во первыхъ практическое, которое имѣло свою цѣлю не столько умственное познаніе божественнаго, сколько религіозное настроеніе, святость жизни, аскетизмъ и теургію; во вторыхъ, теоретическое, — которое преимущественно обращало свое вниманіе на ученіе о числахъ и идеяхъ. Представителемъ перваго былъ *Аполлоній тѣанскій*, а втораго — *Модератъ* и *Никомачъ*.

аа) Аполлоній тіанскій ³⁾.

Когда началось смѣшеніе восточныхъ вѣрованій съ Пифагорейзмомъ, нельзя опредѣлить съ точностію; по всей вѣроятности, оно имѣло связь съ ученостію александрійскихъ школъ, о дѣятельности которыхъ мы не имѣемъ надлежащихъ извѣстій. Знаемъ только, что около времени Р. Хр. въ Александріи было уже много послѣдователей религіозно — пифагорейскихъ представленій. Первый изъ нихъ по времени, котораго имя, сохранилось въ исторіи, есть *Аполлоній тіанскій*, который родился въ царствованіе Цезаря Августа и достигъ глубокой старости. Мы имѣемъ обширное извѣстіе о его жизни въ біографіи (*Vita Apollonii*), которую составилъ Филостратъ древній по повелѣнію Императрицы Юліи Домны (супруги Александра Севера), по неизвѣстнымъ намъ источникамъ, въ похвалу своего героя. Біографія эта исполнена вымысловъ до того, что скорѣе можно назвать ее романомъ, чѣмъ біографіей. Въ реформаторской дѣятельности Аполлонія Филостратъ изображаетъ философически-религіозный идеаль Неопифагорейзма и поставяетъ цѣлю жизнеописанія — это новое ученіе рекомендовать, какъ единственно дѣйствительное средство къ нравственному и религіозному улучшенію людей, къ возстановленію сношенія съ богами и даже къ дѣйствительному обожествленію человѣческой жизни. Притомъ, какъ предполагаютъ нѣкоторые писатели ⁴⁾, Филостратъ имѣлъ въ виду представить параллель Неопифагорейзма съ Христіанствомъ и Аполлонія съ Іисусомъ Христомъ, чтобы показать, что и язы-

³⁾ Изъ города Тіаны въ Каппадокіи.

⁴⁾ Напр. Евсевій кесарійскій и въ наше время *Baur* въ своемъ сочиненіи *»Apollonius von Tyana und Christus.«* Tüb. Zeitschr. für Theolog. 1832, 4 и въ отдѣльномъ изданіи стр. 112 и дал.

ческій міръ имѣлъ необыкновеннаго, чудодѣйственнаго основателя новаго ученія. Онъ изображаетъ его чудотворцемъ; увѣряетъ напр., что Аполлоній зналъ всѣ языки, не учившись имъ; нисходилъ подъ землю для посѣщенія Трифонія, сына Аполлонова; изгналъ злаго духа изъ молодаго человѣка; воскресилъ дѣвицу; предсказывалъ будущее, или отдаленныя по мѣсту событія; позванный къ Претору за то, что не хотѣлъ удивляться поэзіи Нерона, исчезъ изъ судилища и въ тотъ же день, въ томъ же часу явился въ другомъ городѣ и т. п. Рассказывая объ этихъ чудесахъ, видимо, въ подражаніе Евангелію и апостольскимъ дѣяніямъ, Филостратъ увѣряетъ, что всѣ эти дѣйствія производилъ Аполлоній не магіею, но божественною силою и особеннымъ озареніемъ; доказываетъ даже невозможность и ребячество магіи, — что не мѣшаетъ ему, однакожъ, увѣрять, что кто съѣстъ печенку дракона, тотъ станетъ понимать языкъ животныхъ и прозирать въ будущее. Стоитъ ли опровергать дѣйствительность чудесъ, почерпаемыхъ изъ такого источника? — По свидѣтельству Филострата же, Аполлоній, уважая таинственную и глубокую мудрость восточныхъ народовъ, путешествовалъ къ Магамъ, Индійцамъ, въ Верхній Египетъ и въ Грецію. Наставникомъ его въ Пифагореизмъ былъ Евгенъ (училъ въ Тарсѣ), котораго онъ считалъ, однакожъ, слишкомъ чувственнымъ и самъ велъ жизнь болѣе строгую; во всемъ подражая Пифагору, онъ не употреблялъ животныхъ въ пищу, не носилъ одежды шерстяной, а только жреческую, львяную; ходилъ босой, не стрыгъ волосъ, воздерживался отъ вина и не заботился о супружескихъ узахъ.

Изъ сочиненій Аполлонія⁵⁾ до насъ дошелъ только отры-

⁵⁾ Говорятъ, что онъ написалъ: жизнь Пифагора, о гаданіи по звѣздамъ, о жертвахъ, объ оракулахъ и о пророческомъ завѣтѣ.

вошь о жертвахъ (сохранившійся у Евсевія въ *Præpar. Evang.* IV. 13). Изъ этого отрывка видно, что, по учению Аполлонія, Верховный Богъ отличенъ отъ подчиненныхъ боговъ, что Онъ выше всякаго прикосновенія съ міромъ, что всѣ земныя вещи, не только животныя, но и растенія осквернены матеріей, и что, поэтому, верховное Существо должно быть чтимо не жертвами, и даже не мольбами, выражаемыми въ словахъ, но чисто-духовнымъ поклоненіемъ.

Филостратъ въ его біографіи излагаетъ и его ученіе. Точно ли все оно принадлежало самому Аполлонію, рѣшить трудно; вѣрно, по крайней мѣрѣ, что таковы были понятія послѣдователей его во II-мъ и въ началѣ III-го столѣтія по Р. Хр., когда писалъ Филостратъ. Главныя изъ этихъ понятий суть слѣдующія: назначеніе Философіи есть распространеніе истиннаго богопознанія и богопочитанія ⁶⁾, между тѣмъ какъ поэты исказили религію безнравственными мѣрами о богахъ ⁷⁾. Кромѣ Верховнаго Бога есть боги низшіе, подчиненныя ⁸⁾. Всенаполняющая божественная сущность открывается подъ разными формами; не всѣ эти формы одинаковаго достоинства. Самое чистое видимое откровеніе Божественнаго есть солнце, и потому тѣ, которые ближе къ чистому солнечному свѣту Востока, имѣютъ болѣе истинныя представленія о Богѣ и мірѣ ⁹⁾. Міръ есть животное, и притомъ мужженское, существо самодовлѣющее и разумное; все въ мірѣ зависитъ отъ Божественнаго предопредѣленія ¹⁰⁾; зловредныя явленія природы суть только наказанія человѣческой природы ¹¹⁾. Сущность чловѣка божественна; посредствомъ муд-

*) Vita Apoll. IV. 40. — *) Ibid. V. 14—17. — *) Ibid. III. 34.—

*) Ibid. VI. II. — *) Ibid. VIII. 7. — *) Ibid. III. 34.

рости и добродѣтели онъ самъ становится богомъ ¹²⁾. Душа безсмертна, но она странствуетъ по разнымъ тѣламъ, что можно указать и въ примѣрахъ ¹³⁾. Тѣло есть темница, въ которой душа, скованная чувственностію, всѣми способами должна бороться съ беспорядочными возбужденіями. Освободить ее изъ этой темницы и возвратитъ къ лучшему состоянію есть дѣло божественныхъ посланниковъ (какимъ былъ и Аполлоній) ¹⁴⁾ а средствомъ къ тому служить истинная Философія. Истинная Философія занимается не столько научнымъ познаниемъ, не исключая и пифагорейской науки о числахъ ¹⁵⁾, сколько практически-религіознымъ знаніемъ. Сущность истинной мудрости состоятъ въ чистотѣ жизни и въ правильномъ богопочтеніи. Для этого недостаточно только обыкновеннаго благочестія и нравственности; нужно еще нравственное самопознание и правда, превышающая обыкновенную, лишь отрицательную правдивость. Выраженіе высшей мудрости можно видѣть въ пифагорейскомъ образѣ жизни, въ воздержаніи отъ мяса и вина, въ безбрачій и отрицаніи всякой кровавой жертвы, какъ нечистой. Кто обладаетъ этою мудростію, тотъ превосходитъ мѣру человѣческой природы ¹⁶⁾ и тому даются высшіе дары: чудодѣйственная сила и познание сокровеннаго и будущаго, доходящее до всевѣдѣнія ¹⁷⁾.

Г) Модерать и Никомахъ.

Модерать, родомъ изъ Гадеса ¹⁸⁾ жилъ, по всей вѣроят-

¹²⁾ Ibid. VIII. 7. 18. VII. 32. — ¹³⁾ Ibid. III. 19—22. — ¹⁴⁾ Ibid. VIII. 7. — ¹⁵⁾ Ibid. III. 30. — ¹⁶⁾ Ibid. VII. 32.

¹⁷⁾ Ibid. III. 18. VII. 14. Аполлоній говорилъ: *ἄ τε ἰδαὶ πάντα* и своимъ послѣдователямъ обѣщалъ: *καθαρῶ δὲ ὄντι σοὶ καὶ προϋποθέσει δόξα*. VI. II. — ¹⁸⁾ Gades, или Gadeir въ Испаніи.

ности, во время Нерона, въ полов. 1-го стол.; а Никомахъ изъ Геразы ¹⁹⁾ въ половинѣ 2-го столѣтія христіанскаго лѣтсчисленія. Изъ ихъ сочиненій сохранились только отрывки, которыхъ содержаніе представляетъ намъ слѣдующія понятія:

Все существующее устроено божественнымъ Разумомъ по числу, которое въ Немъ преусуществовало, какъ начало и первообразъ вещей, и которое, само будучи безусловно-нечестивымъ, есть истинная и невестественная субстанція ихъ. Но какъ всѣ числа происходятъ изъ единицы, то и самъ Богъ, виновникъ всѣхъ формъ, есть число, именно единица. Изъ этого первобытнаго единства чрезъ инобытіе происходитъ двойство; а потому и самое единство, по двойственному этому значенію, есть четъ-нечетъ, есть мужо-женское число. Единство само-по-себѣ есть божественный Разумъ, форма формъ, благо, Аполлонъ, солнце и т. п.; происходящее изъ единства двойство есть начало неравенства, противоположности, излишества и недостатка; есть матерія, тьма, хаосъ, природа, основаніе раздѣленнаго бытія; есть мать боговъ, Изида, Артемида, Деметра, Афродита и т. д. Изъ единства и двойства происходятъ всѣ прочія числа, такъ-какъ единство есть дѣйствующая, а неопредѣленное двойство — матеріальная причина. А потому и во всѣхъ вещахъ есть два основанія: одно божественное и благое, *αγαθολοίον*, другое — не божественное и злое, *καχολοίον*; одно соотвѣтствуетъ стройному и опредѣленному бытію, другое — нестройному и неопредѣленному; первое образуетъ и содержитъ, второе разрушаетъ и измѣняетъ вещи; первое есть форма, второе — матерія. Такъ — какъ числа, по которымъ все устроено, суть божественныя мысли, то законосообразность въ мірѣ, разумъ чело-

¹⁹⁾ Гераса въ землѣ Геллеадъ, или Перѣѣ.

вка и устройство нравственной жизни суть не только въ обширномъ смыслѣ нечто божественное, но и непосредственно—откровеніе Божества. Но этому божественному началу противорѣчатъ въ матеріи противобожественное, — основаніе безпорядка, преимущественно нравственнаго. Въ воздушномъ пространствѣ между Божествомъ и небожествомъ находятся демоны, между которыми, поэтому, есть и добрые и злые. Та же противоположность добраго и злаго, божественнаго и небожественнаго проходить и чрезъ весь нравственный міръ, который, поэтому, требуетъ исцѣленія и примиренія. Такого исцѣленія человѣкъ можетъ достигать съ одной стороны удавленіемъ отъ соприкосновенія съ нечистотой всего матеріальнаго, а этому содѣйствуютъ очищенія и правила строгой, воздержной жизни, указанныя Аполлоніемъ въ духѣ пифагорейскаго ученія; а съ другой стороны — возстановленіемъ своего сношенія съ Божествомъ, для чего требуется новое посвященіе и богослуженіе, по крайней мѣрѣ для массы народа; потому что меньшее число людей, которое способно познать верховнаго Бога безъ чувственнаго посредства, вступаетъ съ Нимъ непосредственно въ соприкосновеніе знаніемъ и благонастиво—религіознымъ настроеніемъ духа.

б) Религіозныя понятія въ соединеніи съ Платонизмомъ.

Стремленіе Грековъ и Римлянъ этого времени къ соединенію западнаго и восточнаго элементовъ, къ слиянію философскаго образованія съ общественной религіей, еще болѣе, чѣмъ у Аполлонія тѣанскаго и его послѣдователей, выразилось у такъ-называемыхъ возстановителей Платонизма. Главными представителями этого направленія были *Плутархъ* и *Нумений*.

аа) ПЛУТАРХЪ.

Плутархъ родился въ Херонеѣ (въ Бэотіи) въ половинѣ 4-го вѣка по Р. Хр. и жилъ до времени Императора Гадриана. Своимъ образованіемъ и своими твореніями онъ приобрѣлъ у современниковъ извѣстность, почести и достоинства, которыя предоставляли ему даже римскіе императоры. Подъ старость онъ облеченъ былъ достоинствомъ жреца Аполлона пивійскаго. — Плутархъ былъ одинъ изъ самыхъ плодovitыхъ и краснорѣчивыхъ писателей своего вѣка и почти во все эпохи поставляли его рядомъ съ отличнѣйшими писателями лучшихъ временъ. Въ сочиненіяхъ его господствуетъ нравственно-религіозное направленіе. Онъ на столько образованъ, что не увлекается грубымъ смѣшеніемъ религіозныхъ представленій, проникшихъ въ массу народа; напротивъ, онъ старается очистить народную религію отъ пустыхъ и суевѣрныхъ представленій; изображаетъ самыми мрачными красками гибельныя слѣдствія суевѣрія, производитъ изъ него атеизмъ, считаетъ его даже худшимъ атеизма, — однимъ изъ величайшихъ золъ. Опасаясь суевѣрія, онъ находитъ непозволительнымъ вводить у Грековъ религіозные обряды варваровъ, — особенно осуждаетъ религію сирійскую и іудейскую, о которой впрочемъ не имѣлъ надлежащаго понятія. Но не смотря на все это, онъ не избѣжалъ общей склонности своего времени — приписывать своего рода значеніе религіямъ чуждымъ; онъ рекомендуетъ служеніе Озирису и Изидѣ, которые, по его понятію, подъ чужими именами означаютъ истинныхъ боговъ. Нѣтъ боговъ, говоритъ онъ ²⁰⁾, ни варварскихъ, ни греческихъ, боговъ южныхъ, или сѣверныхъ,

²⁰⁾ De Isid. et Osir. 67.

но всё народы одному и тому-же божественному Разуму, все устрояющему, и подчиненнымъ силамъ, хранителямъ народовъ, воздаютъ подъ разными наименованіями различныя почести по различію своихъ обычаевъ и законовъ. Поэтому, усваяя себѣ различныя понятія другихъ народовъ, онъ только снимаетъ съ этихъ представлений ихъ форму, преобразуетъ ихъ, видоизмѣняетъ и сливается съ греческимъ элементомъ, съ философскими понятіями, преимущественно Платона. Приведемъ главнѣйшія черты изъ религіознаго синкретизма, какъ онъ сложился въ понятіи Плутарха.

Богъ есть безусловная дѣйствительность, нераздѣльное и вѣчное бытіе; Ему приличествуетъ лишь имя сущаго, единого и благаго. Впрочемъ, въ идеѣ Бога надо отличать идею Бога въ самомъ-себѣ, и идею Бога, образователя міра. Въ самомъ-себѣ Божество окружено для насъ таинственнымъ мракомъ, — недовѣдомо для насъ, *καὶ ἑαυτὸ γὰρ ἄδηλον ἡμῖν*; Оно видитъ, но само невидимо; Оно слишкомъ удалено отъ земли; Его чистая субстанція, такъ сказать, осквернилась бы, приходя въ соприкосновеніе съ вещами, подверженными измѣненію и смерти. Будучи въ самомъ-себѣ разумомъ и мыслию, *νοῦς καὶ λόγος*, Оно неизмѣнно пребываетъ въ своемъ вѣчномъ покоѣ; но какъ благо и знаніе разума состоятъ въ движеніи, то божественный Разумъ, пребывающій въ мірѣ невидимомъ и таинственномъ, переходитъ въ міръ явленій чрезъ движеніе природы, отличной отъ Него ²¹⁾. Впрочемъ, божественный Разумъ отъ того не теряетъ своего единства; все разнообразіе, все различіе существующаго является въ бытіи не существующаго ²²⁾.

²¹⁾ Ibid. 62. закл. *καθ' ἑαυτὸν ὁ τοῦ Θεοῦ νοῦς καὶ λόγος, ἐν τῷ ἀοράτῳ καὶ ἀφανεί βιβηκῶς, εἰς γένεσιν ὑπὸ κινήσεως προῆλθεν.*

²²⁾ De Ei ap. Delph. 20. *ἀλλ' ἐν εἶναι δεῖ τὸ ὄν, ὡσπερ ὄν το ἔν, ἢ ὁ ἐτερότη, διαφορὰ τοῦ ὄντος, εἰς γένεσιν ἐξίσταται τοῦ μὴ ὄντος.*

Такъ—какъ Божество свободно отъ всякаго чувственнаго бытія, то неприлично смѣшивать его съ чувственными образами, подъ которыми его представляютъ, или думать, что боги суть произведенія человѣческаго искусства, или священные животныя; ложны всѣ антропоморфическіе мифы поэтовъ; и даже физическое объясненіе этихъ мифовъ, — какъ у Стоиковъ, — перенесеніе божественныхъ именъ на стихіи и произведенія природы, вообще на тѣлесныя, измѣняющіяся и переходящія вещи до того противорѣчитъ природѣ божественнаго, что едва отличается отъ открытаго безбожія.

Но чѣмъ болѣе Божество удалено отъ всякой тѣлесности, тѣмъ менѣе можетъ Оно быть единственною причиною явленій чувственнаго міра. Какъ ничего добраго не могло бы происходить въ мірѣ безъ Бога, такъ ничего и дурнаго не могло бы быть въ мірѣ, если-бы все въ немъ происходило отъ Бога; потому что признавать Бога виновникомъ зла, — какъ это дѣлають Стоики, — значитъ уничтожить идею Бога. Поэтому остается принять два противоположныя высшія начала, — начало добра и начало зла; потому что только этимъ кореннымъ двойствомъ можно объяснить различіе и противоположности, господствующія, по крайней мѣрѣ, въ подлунномъ мірѣ; для самой возможности ихъ происхожденія надо, чтобы къ единству привзошло неопредѣленное двойство, къ формѣ — безформенное. Но это начало зла и множественности не слѣдуетъ искать только въ безкачественной матеріи, какъ дѣлали Стоики; потому что зло, какъ нѣчто положительное, не можетъ быть произведено изъ чего-либо безкачественнаго; притомъ матерію ни въ какомъ данномъ моментѣ времени нельзя дѣйствительно представить безкачественною; напротивъ, какъ при всякомъ образованіи преобразуется какое-либо опредѣленное вещество, такъ и при образо-

ваніи міра формирующая дѣятельность Бога имѣла уже опредѣленное вещество, способное принимать ея вліяніе: Богъ не могъ создать ни изъ безтѣлеснаго тѣлесное, ни изъ бездушнаго — души, но могъ только устроить нестройное и безпорядочно движимое вещество. Теперь, если эта послѣдняя причина побуждаетъ насъ приписать матеріи какія-либо первоначальныя качества, предположить въ ней, по крайней мѣрѣ въ зародышѣ, пять начальныхъ стихій (относя къ нимъ и эфиръ), то первая, — что матерія не можетъ быть началомъ зла, — заставляетъ насъ допустить такое начало ея, которое отличнѣе какъ отъ Бога, такъ и отъ матеріи. Это злое начало называютъ разными именами: у Персовъ — это Ариманъ, у Египтянъ — Тифонъ, въ греческой Мифологіи — Гадесъ, или Арьсъ, у Эмпедокла — вражда, у Пифагорейцевъ — двойство, неопредѣленное и т. п.: у Аристотеля — лишеніе, у Платона — иное, *ἄτερον*, или подъ другимъ, болѣе опредѣленнымъ именемъ, — *злая душа міра*. Ея дѣйствія обнаруживаются во всемъ мірѣ; изъ нея происходятъ въ природѣ все зловредное, въ человѣческой душѣ — всякое безпорядочное возбужденіе, все противное разуму и негодное. Напротивъ того матерія, разсматриваемая какъ матерія, хотя составляетъ мѣсто для зла, какъ и для добра; и хотя въ низшихъ частяхъ ея преобладаетъ зловредная сила; однако, по своей истинной сущности, она желаетъ добраго и божественнаго, она любитъ его и позволяетъ ему наполнить себя и оплодотворять; напротивъ того зла она чуждается; стало быть она принадлежитъ еще къ лучшей и божественной сущности; она есть женственное въ природѣ, Изида Египтянъ, Пенія платонова мифа; только наше земное вещество можно сравнить съ Невенсъ, которая, будучи сопряжена съ Тифономъ, лишь тайно и слабо оплодотворяется спасительнымъ духомъ природы.

Такимъ образомъ второе начало міра раздѣляется опять на двѣ части, изъ которыхъ одна стремится къ божественному, и сама есть божественной, или же полубожественной натуры; только зловредная сила природы, только злая міровая душа дѣйствительно противоположна доброму началу. Отъ дѣйствія Божества изъ матерію произошелъ міръ явленій, когда благое Первосущество излило въ нее образы и истечения самого-себя, и природа, преобразуемая по разуму, представила образъ Сущаго въ явленіи, духовной сущности — въ матеріи, произвела стройный и прекрасный міръ — *κόσμον*. Итакъ, міръ не отдѣленъ отъ Бога: то, что вступаетъ въ явленіе и опирается въ стройномъ движеніи міра, есть самъ божественный Разумъ; Богъ относится къ міру не какъ художникъ только къ своему произведенію; божественная сила пребываетъ въ мірѣ, *ἔσστιν αὐτῷ*, и содержитъ его; душа міра не есть только дѣло его, но есть и часть Бога; она произошла не только чрезъ Него, но и изъ Него²³⁾. Въ строгомъ, однакожъ, смыслѣ, это относится не ко всей міровой душѣ, а только къ одной ея части; потому что при высшемъ ея элементѣ есть въ ней и низшій; она состоитъ изъ божественнаго разума, изливашагося въ матерію, и изъ нестройной силы, изъ злой души, — состоитъ изъ начала единства и начала инобытія; и оттого, во всѣхъ частяхъ міра возлѣ добра есть зло, возлѣ порядка — безпорядокъ, возлѣ стройнаго постоянства — переменна; самое небо раздѣлено на сферы равенства и инобытія, т. е. на сферы неподвижнымъ звѣздъ и планетъ; но только въ первомъ есть множество тѣлъ и въ последнемъ — равномерность движенія; человѣческая душа изъ лучшей части мі-

²³⁾ Quaest. Plat. c. 2. ἡ δὲ ψυχή... οὐκ ἔργον ἐστὶ τοῦ θεοῦ μόνον ἀλλὰ καὶ μέρος, οὐδ' ἐκ' αὐτοῦ ἀλλὰ καὶ ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ γέγονεν.

ровой души имѣеть разумъ и свободную волю, изъ худшей— неразумныя стремленія и чувственность; но обѣ эти части нераздѣльны, какъ видно изъ того, что разумъ въ дѣйствительномъ мышленіи переходитъ изъ покоя въ движеніе, а чувственность измѣнчивыя впечатлѣнія устанавливаетъ въ представленіи, *δόξα*; разумъ есть инобытіе въ равенствѣ, а чувственная сторона души — равенство въ инобытіи. — Такимъ образомъ во вселенной господствуютъ двѣ противоположныя силы, и хотя лучшая изъ нихъ преобладаетъ, однако и худшая, *φύλη*, никогда не исчезаетъ, *ἀπολέσθαι*, ни изъ души, ни изъ міроваго тѣла.

Не только чрезъ природу и міръ человѣческій проходитъ эта противоположность силъ, но и изъ области божественнаго не безусловно исключены низшіе и худшіе элементы; потому что верховный Богъ, хотя есть чистый, безусловно-совершенный духъ, но именно потому, что въ этой своей духовности Онъ выше всякаго прикосновенія съ міромъ, необходимы посредствующія существа менѣе чистой природы; такія посредствующія существа суть не только видимые небесные боги, но еще болѣе демоны. Отрицать бытіе демоновъ значило бы отвергать всякое общеніе боговъ съ людьми. — Богъ промышляетъ о мірѣ; но о Промыслѣ Его можно говорить въ троякомъ смыслѣ: въ высшемъ значеніи Промыслъ есть воля и мысль высочайшаго Бога, которыми поддерживается вселенная; въ другомъ смыслѣ — это попеченіе небесныхъ боговъ о смертныхъ существахъ и поддержаніе родовъ; въ третьемъ, наконецъ, это присмотръ демоновъ надъ человѣческими дѣйствіями. Небесные боги суть звѣзды, между которыми солнце, видимый образъ верховнаго Бога, занимаетъ первое мѣсто. Ниже солнца находятся демоны, которые хотя далеко превосходятъ людей знаніемъ и силою, по

своимъ свойствамъ, однакожъ, своей души и своего тѣла погружены въ чувственность, доступны радостямъ и печали и имѣютъ натуру, подверженную измѣненіямъ и въ извѣстномъ смыслѣ даже смертную. Демонъ по свободной волѣ можетъ склониться и къ дурному; и если съ одной стороны, не только люди могутъ дѣлаться героями и даже демонами, но и демоны богами, то съ другой — возможно, чтобы демоны, при наклонности къ чувственности, нисходили и въ человѣческія тѣла. Демоны живутъ на лунѣ, — этой границѣ двухъ міровъ, измѣняемаго, земнаго и неизмѣннаго, небснаго. Принимая участіе въ божественномъ Промыслѣ, они могутъ производить влияние и на человѣческую душу, сообщая ей способность предсказаній. Самый разумъ человѣка есть только та часть души, которая, при своемъ погруженіи въ тѣло, не поглощается матеріей, и потому, на самомъ дѣлѣ, она находится не въ человѣкѣ, но внѣ его, и справедливѣе было бы назвать ее не разумомъ, *νοῦς*, но демономъ.

Такъ-какъ Богъ управляетъ міромъ, то его теченіе не зависитъ отъ естественной необходимости; напротивъ, божественный Промыслъ многое измѣняетъ въ немъ не по его естественному ходу; если-бы все подчинено было законамъ природы, то были бы излишни и Промыслъ и Божество; между тѣмъ, судьба и Промыслъ, міровой законъ и божественная воля совершенно различны, и первое есть только слѣдствіе послѣдняго. Но такую зависимость всѣхъ вещей отъ божественной воли не уничтожается человѣческая воля и Божество не дѣлается причиною зла.

Человѣческая душа, помрачаемая тѣлесною жизнію, требуетъ особеннаго вниманія божественнаго Промысла, особенныхъ, сверхестественныхъ пособій; и нельзя сомнѣваться, что они дѣйствительно даются человѣку. Можно ли думать, что

благіе боги не сообщаютъ какихъ-либо даровъ своимъ тѣмъ, къ кому они благосклонны, что они не предваряютъ ихъ о своихъ намѣреніяхъ откровеніями всякаго рода, — извѣщеніями, оракулѣми, сновидѣніями и предзнаменованіями? (*πέμποντες ἀγγέλους, φήμας καὶ ἐνύπνια καὶ ὀϊωνούς*). Откуда могло бы происходить у насъ самое знаніе о Божествѣ, еслибъ Оно само не сообщало намъ какъ всякаго блага, такъ и этого, наиболѣе свойственнаго Ему достоянія? Но если знаніе это основывается на божественномъ откровеніи, то оно тѣмъ чище, тѣмъ меньше въ насъ примѣси нашихъ собственныхъ попятій: высшее откровеніе есть страдательное состояніе души, въ которомъ она дѣлается орудіемъ Божества, — есть состояніе энтузіазма; правда, что душа, пока находится въ тѣлѣ, не можетъ во всей чистотѣ и полнотѣ предаваться этому высшему вліянію, и потому всякое откровеніе есть произведеніе двухъ движеній, — естественнаго и производимаго самимъ Богомъ²⁴⁾: но тѣмъ не менѣе, человѣкъ долженъ свою собственную дѣятельность по возможности подавлять и божественному духу представлять возможно-чистую, дѣвственную воспріимчивость. Это высшее дѣйствіе достигается извѣстными средствами, или по крайней мѣрѣ облегчается ими: съ объективной стороны, посредниками служатъ частію демоны, которые передаютъ душѣ вѣсть боговъ, — а частію — нѣкоторые матеріальные предметы, какъ испаренія пиеійской пещеры, подъ вліяніемъ боговъ и при помощи демоновъ содѣйствуютъ возбужденію энтузіазма; со стороны субъекта способность къ принятію откровенія условливается покоемъ души и ея отрѣшеніемъ отъ

24) De Pyth. orac. 21—23. οὕτως ὁ καλούμενος ἐνθουσιασμός ἔοικε μέγιστε εἶναι κινήσεων δυοῖν, τὴν μὲν ὡς πέπονθε τῆς ψυχῆς ἅμα τὴν δὲ ὡς πύφυκῶ κινουμένης.

чувственности; въ этомъ отношеніи можетъ служить приготвленіемъ къ общенію съ Божествомъ воздержная жизнь, какую ведутъ жрецы Изиды. Самое, однакожъ, внутреннее откровеніе есть нѣчто мгновенное: мысль о Божественномъ озаряетъ душу вдругъ, какъ молнія, — касается безтѣлеснаго Первосущества какъ бы въ одинъ взмахъ, и въ этомъ соприкосновеніи получаетъ откровеніе истины.

Съ вѣрою въ Промыслъ неразрывно соединена вѣра въ бессмертіе души. По смерти тѣла души странствуютъ, а именно, то опять нисходятъ въ человѣческія тѣла, то возвышаются на степень жизни демонической и даже божественной. Только по ту сторону гроба можно достигнуть чистаго богопознанія. Въ земной жизни излагаютъ понятія о Богѣ и устанавливаютъ богопоклоненіе частію поэты, частію законодатели, частію философы. Но ни первые, ни вторые не могутъ быть судьями въ этомъ дѣлѣ. Пинтическіе образы слишкомъ далеки отъ истины; и законодателямъ, въ этомъ случаѣ, часто принуждены философы противорѣчить во многихъ отношеніяхъ. Остается предоставить рѣшеніе о божественныхъ вещахъ Философіи; ей должно принадлежать право излагать понятія о Богѣ и изъяснять обряды и празднества, предписанныя законами; самые законы должны обращаться къ ней; какъ наставницѣ истины; но и Философія приближается къ высшимъ истинамъ только въ минуты энтузіазма и непосредственнаго соприкосновенія съ Божествомъ.

Тѣ же понятія, что у Плутарха, встрѣчаемъ у *Максима тирскаго* и *Апулея* (изъ Мадавра въ Нумидіи) о двухъ началахъ міра, о нестижимости Бога, о матеріи, какъ началѣ зла, о посредствующихъ существахъ между сверх-

чувственнымъ и чувственнымъ міромъ, къ которымъ относятся частію демоны, частію боги, именно не только видимые боги, или звѣзды, но и невидимыя существа, каковы 12 олимпійскихъ боговъ и пр., о демонической натурѣ человѣческой души, о стремленіи ея къ соединенію съ ея добрымъ духомъ, или самымъ Божествомъ (что составляетъ у Апулея тему известной повѣсти объ Амурѣ и Психеѣ) и пр.

66) Н у м е н і й.

Нуменій, изъ Апаменъ въ Сиріи²⁵⁾, въ самомъ уже отечествѣ своемъ имѣлъ случай познакомиться съ восточными религіозными понятіями и преданіями, которыя уважалъ высоко. Не удовлетворяясь состояніемъ греческой Философіи послѣ Аристотеля, — въ которой видѣлъ лишь упадокъ ея, — онъ совершенно предался Платону и Пифагору; думалъ, что они имѣли истинныя понятія о Богѣ и богопочитаніи, но не выразили ихъ съ достаточною ясностію по необходимой предосторожности. Полагалъ впрочемъ, что греческая мудрость происходитъ изъ Востока, что Платонъ заимствовалъ свое ученіе отъ Пифагора, а Пифагоръ отъ Египтянъ, Маговъ, Браминъ и Іудеевъ; пользуясь раввинскимъ преданіемъ и даже евангельскою исторіею; Нуменій старался показать, при посредствѣ аллегорическихъ объясненій, согласіе еврейскихъ пророковъ съ своею Философіею, приводилъ изреченія изъ Моисея, какъ пророка, и утверждалъ, что Платонъ есть Моисей, но только говорящій по аттически²⁶⁾. Сочиненія его, изъ

²⁵⁾ Жилъ, по всей вѣроятности, во второй половинѣ второго вѣка по Р. Хр.

²⁶⁾ Clem. Alex. Strom. I. 342.

которыхъ сохранились только отрывки, въ свое время пользовались громкою извѣстностію; была даже молва, что у Нуменія заимствовалъ основанія своей Философіи Плотинъ, — въ опроверженіе чего писалъ, однакожь, одинъ изъ отличнѣйшихъ его учениковъ, Амелій.

Ученіе Нуменія, на сколько оно намъ извѣстно, заключается въ слѣдующемъ:

Нельзя не отличать, вмѣстѣ съ Платономъ, бытія безтѣлеснаго отъ тѣлеснаго: первое есть существующее, послѣднее — лишь являющееся. Тѣлесное, или матерія есть основаніе всего дурнаго, неопредѣленное, безжизненное, дѣлимое, измѣняемое и не-сущее; напротивъ того, первое безтѣлесное, или Божество есть безусловно-сущее, неизмѣнное, простое, вѣчное, Разумъ и благо. Кто хочетъ возвыситься къ понятію этой субстанціи, тотъ, по примѣру Платона, долженъ воздерживаться отъ чувственныхъ удовольствій, упражняться въ математическихъ наукахъ, и тогда изслѣдовать природу Единаго. Оно можетъ быть созерцаемо лишь вдали отъ всего чувственнаго, и все же не можетъ быть познано людьми.

Такъ-какъ безтѣлесное и тѣлесное совершенно противоположны себѣ, то между ними невозможно непосредственное соотношеніе; верховный Богъ, неизмѣняемый въ себѣ, не можетъ самъ дѣйствовать на матерію для образованія изъ нея міра. Если, поэтому, Платонъ говоритъ о Богѣ — мірообразователѣ, то это относится къ существу, отличному отъ верховнаго Бога, относится къ богу второму, или Деміургу, къ такому существу, въ которомъ многіе низшіе боги и посредствующія существа сводятся къ единству. Не образуя самъ міра, верховный Богъ есть только отецъ Бога — мірообразователя. Но эта вторая причина происходитъ изъ первой, не производя въ ней никакой перемѣны. Даяніе божіе не похоже

на даяніе челоѣческое: въ послѣднемъ случаѣ даръ переходитъ къ пріемлющему и оставляетъ дающаго; не такъ бываетъ съ дарами Бога; напротивъ, какъ знаніе, сообщенное другому, не оставляетъ и научающаго, такъ творящій разумъ, сообщаемый второй причинѣ, все же остается и въ дающемъ Богѣ. Второй Богъ отличенъ, однакожъ, отъ перваго: первый Богъ единиченъ (простъ), недвижимъ, самъ-по-себѣ добро, не имѣетъ никакого соприкосновенія съ матеріей, и потому не дѣйствуетъ, а только созерцаетъ. Но второй Богъ есть только образъ и подражаніе перваго (*εἰκὼν οὐρα καὶ μίμημα*); Онъ благъ только производнымъ образомъ (*μετουσίᾳ τοῦ πρώτου*) и потому не имѣетъ чистой и простой сущности, какъ первый. Созерцая съ одной стороны сверхчувственные образы, въ то же время онъ обращаетъ свой взоръ на матерію, и расширяясь въ мірѣ, самъ раздѣляется матеріей и входитъ въ ея движеніе. Такимъ образомъ второй Богъ — двойственной природы, *διπλός*; онъ обращенъ къ сверхчувственному и къ чувственному²⁷⁾; или точнѣе, по своей сущности онъ принадлежитъ міру сверхчувственному, а по своей дѣятельности — чувственному. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи онъ можетъ быть названъ тождественнымъ съ міромъ, какъ душа его; однакожъ міръ, названный у Платона богомъ, надо отличать отъ втораго Бога, и такимъ образомъ Богъ тройствененъ, *τραυφδῶν*: Отецъ, Мірозидитель и сотворенное²⁸⁾.

²⁷⁾ Euseb. præp. ev. XI. 18, 20. ὁ μὲν οὖν πρῶτος (θεὸς) περὶ τὰ νοητὰ, ὁ δὲ δεῦτερος περὶ τὰ νοητὰ καὶ αἰσθητὰ.

²⁸⁾ Procl. in Tim. II. 93. Α. πατέρα μὲν καλεῖ τὸν πρῶτον, ποιητὴν δὲ τὸν δεῦτερον, ποιητὴν δὲ τὸν τρίτον, ὁ γὰρ πῶμος κατ' αὐτὸν ὁ τρίτος ἰσὺς θεός.

Въ слѣдствіе природы міра, проникнутой образовательнымъ дѣйствіемъ Бога, но въ которой участвуетъ также и матерія, все раздѣляется на двѣ противоположныя субстанціи. Поэтому и человѣческая душа состоитъ не изъ двухъ только сторонъ, но именно изъ двухъ душъ, — разумной и неразумной (*δύο ψυχὰς ἔχειν ἡμᾶς — τὴν ἰὲν λογικὴν τὴν δὲ ἄλογον*). При своей противоположности онѣ постоянно находятся въ борьбѣ, какъ добро и зло; и въ душу вливается зло отъ матеріи; самое воплощеніе души есть зло. Душа существуетъ до соединенія съ тѣломъ; исходитъ въ тѣло за свою вину, за отпаденіе отъ истинной своей сущности. Души нечистыя странствуютъ изъ одного тѣла въ другое, переходя даже въ неразумныя твари; напротивъ того, очищенныя сливаются съ Первосуществомъ даже до безразличія²⁹⁾. Тѣлесная жизнь зависитъ вообще отъ животворящей божественной дѣятельности; съ удаленіемъ ея — тѣло умираетъ. Сущность души состоитъ въ числѣ. Высочайшее и единственное благо ея есть разумѣніе, которымъ единственно мы участвуемъ въ Божествѣ. Самое разумѣніе есть даръ Божества человѣческой душѣ, сродной съ Нимъ. Чтобы получить этотъ даръ, надо вдали отъ всего чувственнаго, въ совершенномъ покоѣ имѣть общеніе только съ Перводобромъ; впрочемъ и созерцаніе числѣ можно рекомендовать, какъ средство къ познанію Блага.

Въ изложенныхъ нами здѣсь понятіяхъ такъ-называемыхъ возстановителей Пифагорейзма и Платонизма историки Фило-

²⁹⁾ Jambli. ap. Stob. 1066. *ἕνωσιν δὲν καὶ ταυτότητα ἀδιάκριτον τῆς ψυχῆς πρὸς τὰς ἑαυτοῦ ἀρχὰς προεβόηεν φαίνοσσι Νουρήσιος.*

софіи признають смѣшеніе элементовъ восточнаго и западнаго, но все же хотятъ видѣть въ этомъ смѣшеніи Философію; между тѣмъ, на самомъ дѣлѣ, оно есть не иное что, какъ выраженіе одной изъ формъ языческой религіи, — религіи знанія. Представители этихъ понятій сами частію признавали себя реформаторами прежней религіи и во всемъ слѣдовали образу жизни жрецовъ, какъ Аполлоній тіанскій, частію дѣйствительно были жрецами, какъ Плутархъ; всѣ они философствовали, руководствуясь Пифагоромъ или Платономъ, но философствовали рѣшительно въ видахъ религіи. Такъ для *Аполлонія* Философія не имѣетъ цѣли въ себѣ самой, но служитъ только средствомъ къ истинному богопознанію и богопочтенію. Онъ отрицаетъ, какъ безразличныя, всѣ мнѣшескія представленія поэтовъ о богахъ, и слѣдовательно отвергаетъ прежнія вѣрованія Греціи и Рима, а въ замѣнъ ихъ вводитъ новыя религіозныя понятія: о Божественной сущности, открывающейся въ мірѣ подъ разными формами, но не смѣшивающейся съ матеріею; о матеріи, какъ зломъ и оскверняющемъ началѣ; о Божественной сущности человѣческой души; о ея стѣсненіи и оскверненіи матеріею; о необходимости освободить душу изъ темницы плоти и возвести къ Божественному; о потребности для такого водительства божественныхъ посланниковъ, которые научали бы людей практически — религіозной мудрости, или правильному богопочтенію, состоящему не въ жертвахъ и словесныхъ молитвахъ, но въ религіозномъ возвышеніи духа и въ строгой, аскетической жизни; о возможности для человѣка еще на землѣ подняться, при такихъ средствахъ, выше обыкновенной человѣческой природы, — приобрести особенную прозорливость и чудодѣйственную силу, а послѣ смерти тѣла — освободиться отъ очистительныхъ странствованій по разнымъ тѣламъ и

прямо перейти въ лучшее, блаженное состояніе. — *Модераты* и *Никомахъ* болѣе, чѣмъ Аполлоній, занимаются теоретической стороною Пифагореизма; но и у нихъ все ученіе сводится къ интересамъ религіи: пифагорейскія числа примѣняются къ божествамъ, — единство есть Аполлонъ, двойство — Изида, Афродита и пр.; чрезъ весь міръ, въ самомъ основаніи вещей, проходитъ противоположность божественнаго и небожественнаго; по срединѣ между тѣмъ и другимъ, въ воздушномъ пространствѣ носятся демоны, добрые и злые; противоположность добраго и злаго особенно выражается въ нравственномъ мірѣ, который, поэтому, требуетъ исцѣленія и примиренія; средства къ этому исцѣленію предлагаются чисто-религіозныя: очищеніе и строгая, аскетическая жизнь, предостерегающая отъ оскверненія соприкосновеніемъ съ матеріей; съ другой стороны, посвященіе и особеннаго рода богопочтеніе; наконецъ, въ дали указывается религіозная же цѣль всей дѣятельности, — возстановленіе сношенія съ Божествомъ, чего можно достигнуть и безъ чувственного посредства — знаніемъ божественнаго и благочестиво-религіознымъ настроеніемъ духа. — И *Плутархъ*, подобно Аполлонію, отвергаетъ всѣ антропоморфическія мнѣя поэтовъ, слѣдовательно прежнюю религію Греціи и Рима; отрицаетъ и физическое объясненіе этихъ мнѣевъ, какое дѣлали Стоики, слѣдовательно отрицаетъ тѣ философско-религіозныя убѣжденія Стоицизма, которыми на время замѣнены были вѣрованія греческаго и римскаго народа. Отвергая прежнія убѣжденія и вѣрованія, какъ недостойныя Бога и столько же значущія, какъ и открытый атеизмъ, онъ не устраняетъ, однакожъ, религіозныхъ представленій и преданій другихъ народовъ; напротивъ, уважаетъ божества и религіи всѣхъ народовъ, предполагая въ ихъ религіозныхъ представленіяхъ

и преданіяхъ то какую-либо общую идею, то символическое правило жизни, то указаніе на какой-либо случай изъ исторіи демоновъ. Слѣдовательно и Плутархъ совершенно преданъ религіозному синкретизму своего времени; хочетъ только, чтобы судьями въ выборѣ и изясненіи этихъ преданій и вообще въ установленіи религіи были не поэты и даже не законодатели, но единственно философы. Подъ именемъ, однакожь, Философіи, на которую возлагается все дѣло религіи, онъ разумѣетъ не науку въ собственномъ смыслѣ этого слова, но религіозное вдохновеніе; Философія, по понятію Плутарха, почерпаетъ свои высшія истины лишь изъ откровенія, какое дается избраннымъ въ минуты энтузіазма и непосредственнаго соприкосновенія души съ Богомъ. Подъ вліяніемъ такого рода Философіи онъ учитъ — о нестижимости Бога въ самомъ себѣ и Его покоѣ; о переходѣ божественнаго Разума изъ міра невидимаго въ міръ явленій; о коренной противоположности начала добраго и злаго, божественнаго и злой души міра; о посредствующихъ существахъ между божественнымъ и небожественнымъ, — о небесныхъ богахъ, или звѣздахъ, и дэмонахъ, о которыхъ излагается цѣлая теорія; о непосредственномъ вліяніи демоновъ на человѣческую душу; о необходимости и дѣйствительности сверхъестественныхъ пособій человѣку, и преимущественно высшаго откровенія; о средствахъ къ достиженію этого откровенія частію объективныхъ, каковы матеріальныя средства, содѣйствующія возбужденію энтузіазма, и вліяніе демоновъ, открывающихъ людямъ волю боговъ въ сновидѣніяхъ, оракулахъ и т. п., — частію субъективныхъ, каковы — покой души и отрѣшеніе отъ чувственности; о демонической природѣ человѣческой души; о переселеніяхъ и странствованіяхъ какъ демоновъ, такъ и человѣческихъ душъ; о нисхожденіи первыхъ до человѣческихъ тѣлъ,

и восхожденіи послѣднихъ на степень не только демонической, но и божественной жизни. — Надо ли доказывать, что этого рода понятія принадлежатъ не Философіи, но языческой религіи? — Наконецъ, такого же содержанія и духа и ученіе *Нуменія*. Онъ производитъ всю Философію съ Востока, самъ усердно собираетъ всѣ восточныя, религіозныя преданія и по нимъ составляетъ понятія о Богѣ и отношеніи къ Нему человѣка; учитъ о противоположности безтѣлеснаго и тѣлеснаго вѣча и ихъ посредствѣ — Богъ міротворитель; о происхожденіи зла изъ матеріи; о предсуществованіи душъ и отпаденіи ихъ отъ первоначальной, чистой сущности при ихъ воплощеніи; о странствованіяхъ душъ для ихъ очищенія и соединеніи очищенныхъ душъ съ Первосуществомъ даже до безразличія и пр. — Мы указали здѣсь только на главныхъ представителей религіознаго синкретизма въ александрійскомъ періодѣ; между тѣмъ какъ ихъ воззрѣніе на предметы религіи было едва не общимъ достояніемъ мыслящихъ людей того времени; къ числу ихъ надо отнести даже позднѣйшихъ Стоиковъ, каковы Сенека, особенно *Эпиктетъ* и *Маркъ-Аврелій*. Начало Философіи, по Эпиктету, есть сознаніе собственной нашей немощи ³⁰⁾; кто хочетъ быть добрымъ, долженъ сначала убѣдиться, что онъ золь ³¹⁾. Философія есть только средство къ удовлетворенію нравственной потребности; ея назначеніе — укрѣплять требующаго помощи, утѣшать духъ, подавляемый ничтожествомъ всѣхъ человѣческихъ вещей; ея побужденіе — забота человѣка объ исцѣленіи своей души, т. е. о своемъ нравственномъ благѣ ³²⁾. Философъ, — говоритъ Эпиктетъ, —

³⁰⁾ Dissert. II. 11, 1. *συνασθῆσαι τῆς αὐτοῦ ἀσθενείας.*

³¹⁾ Fr. 5. Stob. Serm. 1. 48. *εἰ βούλει ἀγαθὸς εἶναι πιστεύσον ὅτι κακὸς εἶ.*

³²⁾ Слмч. M. Aurel. III. 14. *παντῶ βοήθει, εἰ τί σοι μέλει σπαντοῦ, ἵως ἕσονται.*

есть врачъ, къ которому обращаются не здоровые, но больные³³⁾. — Такого рода ученіе, видимо, имѣеть религіозный характеръ, потому что эта-то потребность духа есть первоначальный источникъ религіи, и міровоззрѣніе, опредѣляемое ею сознаниемъ, не можетъ не быть религіознымъ. — Философія, научаеть Эпиктетъ, есть нѣчто священное и таинственное, мистерія, которой не должно профанировать легкомыслиемъ, — дѣло крайней важности, котораго не слѣдуетъ предпринимать безъ содѣйствія Божества. Истинный мудрецъ, — говоритъ Маркъ-Аврелій, — есть жрецъ и служитель боговъ, вѣстникъ, посланный людямъ Зевсомъ, чтобы вразумить ихъ, что они заблуждаются въ своихъ представленіяхъ о добрѣ и злѣ, — владыка, котораго Онъ самъ украсилъ скипетромъ и діадемой во свидѣтельство, что человѣкъ вполне можетъ быть счастливъ даже тогда, когда ничего въ мірѣ не можетъ назвать своимъ; не онъ, но самъ Богъ говоритъ его устами, и тотъ противится Богу, кто не уважаетъ его словъ. — Мудрость, такимъ образомъ понимаемая, есть уже не Философія, но религія; потому что научаеть и дѣйствуетъ не отъ имени человѣческаго разума, но во имя самого Бога. Субъектъ, который въ прежнемъ Стоицизмѣ довольствовался собственной силою разумѣнія и хотѣнія, теперь ищетъ для себя опоры въ религіозномъ убѣжденіи; сердце жаждетъ Божества, отъ котораго единственно надѣется получить силу и разумѣнія и владычества надъ человѣческими немощами и нуждами жизни. — Такъ подъ вліяніемъ восточныхъ вѣрованій греческая Философія перешла въ знаніе религіозное! Подобнымъ обра-

³³⁾ Fr. 17. Dissert. III. 23, 30. *ιατρειὸν ἐστίν, ἄνδρες, τὸ τοῦ φιλοσόφου ἀχολοῦτον· οὐ δεῖ πρόθεντας ἐξελεῖν, ἀλλ' ἀλύγοντας. "Ἐρχεσθε γὰρ οὐκ ἔργεῖς* в т. л.

зомъ, подъ вліяніемъ греческой Философіи смѣсь разнообразныхъ религіозныхъ представленій на Востокъ переработалась въ религію знанія. Тамъ, въ самой религіи преобладаетъ знаніе, какъ элементъ западный; здѣсь, въ самомъ знаніи господствуетъ религія, какъ элементъ восточный.

Б. Религія знанія съ перевѣсомъ восточнаго элемента.

Религія знанія съ перевѣсомъ восточнаго элемента выразилась, какъ мы видѣли, въ *Гностицизмъ* и *Каббаль*. Правда, что Каббала явилась не у языческихъ народовъ, которыхъ религію мы здѣсь разсматриваемъ, а у Іудеевъ; но и въ ея составъ вошли не понятія вѣроученія моусеева, но языческія же представленія Востока; притомъ, нельзя не обратить нѣкотораго вниманія на Каббалу и потому, что она находится въ связи съ Философіей Филона, которою открывается періодъ Философіи александрійской.

а) Гностицизмъ.

Гностицизмъ этимологически происходитъ отъ слова *γνώσις*, которое у большей части греческихъ писателей означаетъ обыкновенное знаніе; у Платона, однакожь, оно употребляется въ смыслѣ знанія высшаго, метафизическаго: *γνώσις* у него есть то же, что *ἐπιστήμη τῶν ἀληθῶν καὶ ὄντως ὄντων*, — гносисъ, или наука объ истинномъ, подлинно-сущемъ (VI кн. Респ., разгов. Прот., Федр., Тест.), и Гностики, или послѣдователи извѣстнаго ученія, разумѣли подъ словомъ *γνώσις* знаніе высшее, сокровенное, таинства

знанія, сбереженныя въ особомъ преданіи и доступныя лишь избраннымъ. И въ самомъ дѣлѣ, Гностики составили ученіе, отличное отъ обыкновеннаго знанія, и построивали его съ такою смѣлостію, что исторія человѣческихъ умозрѣній едва ли представляетъ намъ что — либо подобное тому; перешагнувъ предѣлы чувственнаго міра, они питали въ себѣ убѣжденіе, что погрузились въ лоно міра духовнаго, въ бездну божественной жизни, откуда произошла и куда, по ихъ понятію, должны возвратиться всѣ существа, которыя носятъ въ себѣ лучъ небеснаго свѣта.

Гностицизмъ обнаружился во всей своей силѣ въ началѣ втораго вѣка христіанской эры, но его начатки, безспорно, древнѣе Христіанства. Слѣды гностицизма встрѣчаются уже въ переводѣ 70-и, гдѣ самое слово *γνώσις* ³⁴⁾ употреблено въ томъ же смыслѣ, въ какомъ понимали его Гностики, т. е. въ смыслѣ знанія тайныхъ вещей. Еще до появленія Христіанства, въ Александріи, этомъ сборномъ мѣстѣ всѣхъ націй, особенно въ іудейской школѣ, сблизались между собою самыя разнородныя ученія и вѣрованія, до сихъ поръ не имѣвшія межъ собой ничего общаго; и не только въ Египтѣ, но и въ Палестинѣ и въ м. Азіи, послѣ вавилонскаго плѣненія и побѣдъ Александра, въ слѣдствіе многостороннихъ сношеній между Персами, Іудеями и Греками, встрѣтились и смѣшались ученія іудейское, персидское и греческое. Эта смѣсь вѣрованій, раньше Христіанства, образовала непрерывную цѣпь особенныхъ ученій, послѣднимъ звеномъ которой былъ гностицизмъ. Во времена апостоловъ, ученія персидское, іудейское, египетское, заключавшія въ себѣ сѣмена гностицизма, какъ и Каббалы, уже распространены были

*) Напр. 1. Сам. г. II. ст. 3. *γνώσις* *ἐκ* *κρυπτῶν*.

въ большей части тѣхъ странъ, куда они приходили благовѣстить божественную религію, долженствовавшую замѣнить воѣ другія; а къ концу I-го столѣтія гностическія ученія проникали уже въ христіанскія общества, образовали свои училища и обольщали неопытныхъ въ вѣрѣ. Оттого Ап. Павелъ въ 1. посланіи къ Тимоѳею увѣщаетъ вѣрующихъ, чтобы они не занимались «баснями, *μύθος* и родословіями безконечными³⁵⁾, о которыхъ толковали Гностики въ своей эзотологіи, и чтобы отвращались «негоднаго пустословія и прекословій ложно такъ-называемаго знанія, *γνώσις*³⁶⁾». Не смотря на ревность отцевъ церкви, противодѣйствовавшихъ гностицизму, онъ существовалъ нѣсколько столѣтій и палъ не раньше V вѣка, послѣ продолжительной борьбы съ Христіанствомъ.

Общія черты ученія Гностиковъ заключаются въ слѣдующемъ:

Верховный Богъ есть отецъ недовѣдомый, *πατήρ ἄγνωστος*, и безыменный. Онъ одинъ есть духъ, Онъ одинъ есть свѣтъ, все просвѣщающій и сила, во всемъ живущая. Отъ вѣкъ Онъ заключалъ и таилъ въ самомъ-себѣ полноту своихъ совершенствъ, *πλήρωμα*, совокупность которыхъ есть то, что существуетъ подлинно и вѣчно. Но матерія не есть Богъ, не происходитъ отъ верховнаго Бога и недостойна Его; Онъ не соприкасается съ нею и не можетъ ея касаться. Чрезъ раскрытіе, или истеченіе божественныхъ совершенствъ сообщилось преходящее бытіе множеству существъ; но между ними есть постепенность, такъ что одни несовершеннѣе другихъ по мѣрѣ удаленія отъ верховнаго бытія, которое одно есть безусловное совершенство. По своимъ относительнымъ

³⁵⁾ Гл. I. ст. 4.

³⁶⁾ Гл. VI. ст. 20.

совершенствамъ всѣ эти существа, или эоны, *αἰῶνες*, раздѣляются на три чина. Перваго чина эоны суть чистѣйшія истечения Божества, какъ бы атрибуты Его и составляютъ плирому Божества; послѣдніе члены этой плиромы примыкаютъ къ чистымъ духамъ втораго чина, которые составляютъ посредствующій міръ и управляютъ отсюда міромъ низшимъ. Горделивѣйшіе и могущественнѣйшіе изъ этихъ эоновъ, соединивъ свои усилія съ усиліями ихъ главы, чтобы сдѣлаться независимыми отъ верховнаго Существа, создали вещественный міръ, — планеты, на которыхъ они обитаютъ, и землю, на которой помѣстили людей, созданныхъ ими. Къ числу эоновъ относится и Богъ Іудеевъ, — божество несовершенное, подчиненный дѣятель. Третій чинъ эоновъ, истекшій изъ втораго, но злой и совершенно отдѣленный отъ перваго, возмущился противъ эоновъ втораго и перваго чина и старался отторгнуть отъ нихъ и человѣка. Онъ желалъ зла, совѣтовалъ зло, увлекалъ къ грубымъ вещамъ матеріальнаго бытія и погрузилъ въ него послушныхъ ему. Это духи земные, которые не получили, или не сохранили въ себѣ ни малѣйшаго луча небеснаго свѣта и ихъ ничто не можетъ возвратить въ плирому. — Жизнь всѣхъ этихъ существъ, — эоновъ и людей, есть поприще испытанія, сожалѣнія и страданій; но это есть также поприще очищенія. Эоны, которые сберегли, и тѣ изъ людей, которые получили нѣкоторый лучъ Божественнаго свѣта, возвысятся надъ міромъ вещественнымъ при содѣйствіи искушенія зона Христа, который, хотя не есть сынъ божій, пришелъ однакожъ отъ верховнаго Отца, соединился въ семь міръ съ человѣкомъ Іисусомъ во время его крещенія, преподавалъ ученіе истины, гносисъ, нѣкоторымъ изъ своихъ учениковъ и возведетъ въ лоно Бога тѣхъ, которые послѣдуютъ ему вѣрно. Эти послѣдніе, именно *Γνο-*

стики, или *духовные* проникнуть через области низшихъ ангеловъ и войдутъ въ пнирому, гдѣ пріймутъ участіе въ ниршествѣ небесной Софіи, т. е. въ блаженствѣ Существа верховнаго, съ которымъ сольются снова. Люди *душевные* останутся въ области низшихъ эоновъ, а *матеріальные* не возысятся даже въ область планетную. Полное перерожденіе всего, что было Богомъ и отторгнулось отъ Него, возстановитъ перво-бытную гармонию, и цѣль творенія будетъ достигнута, когда все истекшее изъ Бога, возвратится въ Его лоно.

Хотя таинственное знаніе, *γνώσις*, само составляло для Гностиковъ истинное очищеніе, *ἀπολύτρωσις*, тѣмъ не менѣе они заимствовали у Христіанъ крещеніе, какъ знакъ принятія въ чинъ духовныхъ людей, и Евхаристію, какъ эмблему мистическаго соединенія съ существомъ, принадлежащимъ пниромѣ. Чтобъ исторгнуть челоѣка изъ узъ матеріи и отъ духовъ, ею управляющихъ, и соединиться съ чистыми зонами пниромы, Гностики обращались къ теургіи и магіи, которыя въ ихъ времена были въ большомъ ходу у философовъ и жрецовъ, и даже между Іудеями; употребляли также талисманы (*abrahas*) и иной разъ нисходили до роли фокусниковъ.

Гностицизмъ раздѣлялся на многія секты, главнымъ поприщемъ развитія которыхъ были Сирія, м. Азія и Египеть. Не входя въ разсмотрѣніе всѣхъ мѣлкихъ сектантовъ, мы остановимъ наше вниманіе только на главныхъ представителяхъ гносиса, — на Гностикахъ *сирійскихъ* и *египетскихъ*, у которыхъ онъ развитъ съ наибольшою полнотою; не можемъ однакожъ умолчать и о первомъ, исторически извѣстномъ ³⁷⁾ предвозвѣстникѣ его, *Симонъ Самаритянинъ*.

³⁷⁾ Мосгеймъ (*Geschich. der Schlangenbrüder* p. 19 и д.) считаетъ основателемъ первой гностической школы *Эвфрата*; но онъ

1. СИМОНЪ САМАРИТАНИНЪ.

Симонъ Самаритянинъ (изъ мѣстечка Gitton) прежде всего извѣстенъ, какъ волшебникъ, *γόγυς*. Онъ занимался магіей, которая послѣ плѣненія Іудеевъ изъ центральныхъ странъ Азіи распространилась въ Іудею, Сирію, Египтъ и Грецію. Хотя волшебники, соединившіе метафизику и аскетизмъ съ теургіей, во время Симона были многочисленны, однакожъ онъ своими чарованіями превзошелъ другихъ и приобрѣлъ столь громкую славу въ Самаріи, что народъ называлъ его «великой силой Бога», *ἡ δύναμις τοῦ Θεοῦ ἢ μεγάλη*. Современникъ апостоловъ и свидѣтель чудесъ, ими производимыхъ, онъ понялъ Христіанство съ тѣй практической точки зрѣнія, на которой онъ уже сосредоточилъ свою дѣятельность. Онъ видѣлъ въ немъ совершеннѣйшее искусство распорядиться тайными силами природы и небесныхъ духовъ для произведенія чудесъ, что было предметомъ искательства для всѣхъ языческихъ мудрецовъ того времени. Для достиженія этого искусства онъ принялъ крещеніе и хотѣлъ за сокровища приобрести отъ апостоловъ чудодѣйственные дары Св. Духа; но отвергнутый ими, онъ ограничился своимъ собственнымъ ученіемъ и вѣрованіемъ, составленнымъ изъ религіозныхъ преданій языческаго Востока и Греціи. Въ основаніе этого вѣрованія положена мысль объ истеченіи всего изъ Бога на различныхъ ступеняхъ бытія. На этихъ ступеняхъ онъ поставилъ и самого-себя слишкомъ высоко, какъ особенное проявленіе Бога. Тогда-какъ Исусъ Христосъ назывался и воистину былъ Сыномъ божіимъ, Си-

не относится къ историческимъ временамъ гностицизма; не извѣстно, когда онъ родился, гдѣ жилъ и чему училъ.

монъ захотѣлъ поступить еще дальше и призвалъ себя «великой силой верховнаго Существа³⁸⁾»; «считая Бога Іудеевъ только подчиненнымъ Ангеломъ, онъ самого — себя называлъ «словомъ божіимъ, первообразомъ совершенствъ, параклетомъ, участникомъ всѣхъ божественныхъ свойствъ³⁹⁾», «и такимъ образомъ онъ относилъ къ себѣ всѣ сказуемыя Ормузда и Гоновера Зендавесты, Эисофа Каббалы и Логоса Христіанъ. Быть можетъ эти понятія и не были высказаны самимъ Симономъ о себѣ, но приписаны ему учениками его, которые благоговѣя предъ нимъ сами, захотѣли окружить его всѣмъ тѣмъ, что могло бы возбудить уваженіе къ нему и въ другихъ. — Главныя черты ученія Симона суть слѣдующія:

Верховное Существо открывается различными проявленіями, но въ самомъ себѣ остается постояннымъ и неизмѣннымъ тождествомъ. Оно есть корень вселенной, *ῥίζωμα τῶν ὄντων*⁴⁰⁾, огонь, производящій два порядка дѣйствій, — дѣйствія видимыя, т. е. творенія вещественныя, и дѣйствія невидимыя, т. е. творенія духовныя, потому что всѣ эти творенія происходятъ чрезъ расширеніе, или истеченіе этого центральнаго огня, этого первоначальнаго источника свѣта. Верховное Существо, или средоточіе свѣта произвело сперва три четы, *συζυγίας*, существъ, положенныхъ въ основаніе вещей; это *Духъ* и *Концепція*, (*νοῦς καὶ ἐπίνοια*) *Голосъ* и *Мысль* (*φωνὴ καὶ ἐννοια*) *Соображеніе* и *Вни-*

³⁸⁾ Иринеи adv. haeres. L. I. c. 20. Nis est virtus Dei, quae vocatur magna.

³⁹⁾ Ego sum sermo Dei; ego sum speciosus; ego sum paracletus; ego omnipotens, ego omnia Dei. Ирн. ibid. сляч. Іером. Comment. in Math. с. XXIV. v. 4. p. 114.

⁴⁰⁾ Theodoretus, haeretic. fabul. L. I. p. 192.

каніе (λογισμός κ. ἐνθύμησις). Божественная Мысль, Энія, есть мать всего существующаго; ею (какъ Ормуздомъ, Энсофомъ и Логосомъ Филона) созданы первые чины духовъ, Архангелы и Ангелы и чрезъ нихъ весь міръ, ввѣренный ихъ управленію. Если есть въ мірѣ зло, то оно произошло не отъ Бога, но появилось въ низшемъ мірѣ отъ слѣдующей причины: духи, созданные божественною мыслию и назначенные управлять міромъ, позавидовали ея превосходству предъ ними (какъ Ариманъ Ормузду); они чувствовали себя униженными простою ролью орудій и рѣшились освободиться отъ этого униженія. Они схватили предметъ своей зависти, удержали его въ плѣну, отторгнули низшій міръ, котораго были властителями, отъ высшаго міра, которому были подчинены, и чтобы помѣшать возврату Эніи къ ея прежнему господству, они заключили ее въ человѣческое тѣло. Съ того времени зло, или по крайней мѣрѣ несовершенство восторжествовало надъ добромъ и открылось печальное теченіе вещей въ здѣшнемъ мірѣ. Энія, подчиненная переселенію, поработанная формамъ и законамъ матеріальнаго міра, неспособная развиваться въ немъ свободно и возвышаться къ Первосвѣту, изъ котораго она истекла, въ этихъ долгихъ странствованіяхъ была предметомъ постоянно — возобновляемыхъ поношеній со стороны возмутившихся духовъ. Она томила въ самыхъ жестокихъ страданіяхъ, пока наконецъ верховное Существо, недовольное этими безпорядками въ міроправленіи, рѣшилось освободить ее и возстановить первоначальную гармонию вещей. Проходя всѣ степени бытія отъ высочайшаго Существа до человѣка, отецъ Эніи являлся всѣмъ существамъ въ свойственной имъ формѣ и наконецъ явился Самаритянамъ въ видѣ Симона въ мѣстечкѣ Гиттонъ. Елена, тирская раба, прошедшая всѣ степени паденія и униженія и выкупленная Симо-

номъ, — это образъ униженія и паденія божественной Эннiи ⁴¹⁾. Эта же Эннiя есть Духъ Св. ⁴²⁾ и пруникось, *προφύκιος* ⁴³⁾ и даже Минерва ⁴⁴⁾; и отецъ Эннiи есть отецъ Минервы, т. е. Юпитеръ ⁴⁵⁾. Богъ Иудеевъ есть только подчиненный ангель Эннiи, а потому и Пророки суть только орудiя подчиненнаго существа. Законодательство ангеловъ (давнее іудейскому народу) въ самомъ своемъ началѣ испорчено ихъ честолюбіемъ; они предписывали не столько *законы природы*, сколько *правила произвольныя*; и потому — то верховное могущество Бога, Симонъ, пришелъ въ міръ освободить людей отъ этого закона.

Эта свобода скоро принесла свои плоды. Во время Иривея нравственность Симонiанцевъ была уже такъ испорчена, что они открыто проповѣдывали опасное правило, что *во вѣлшемъ поступкѣ нѣтъ ни нравственности, ни безнравственности*.

⁴¹⁾ Тирская Елена, по мнѣнію Симона и его послѣдователей, есть одно и тоже лице съ Еленою, женою Менелая, которая была причиною троянской войны. Съ той поры Елена-Эннiя успѣла только глубже пасть.

⁴²⁾ Духъ, *πνεῦμα*, означать женскимъ именемъ ввелось въ обычай отъ Шосетанъ и Винахъ, *שש* и *ששש* каббалистовъ и *σοφία* александрийцевъ.

⁴³⁾ Словомъ *προφύκιος* первоначально обозначали сладострастная покусенія противъ невинности; въ этомъ смыслѣ Греки выражалась: *ἐπρωφύκιετος τάντην*, изнасиловалъ ее. Поэтому и къ Эннiи Симонiанцы приложили слово »пруникось« для выраженія ея глубочайшаго паденія въ міръ.

⁴⁴⁾ Эннiя есть Минерва, какъ *σοφία* и *πνεῦμα*.

⁴⁵⁾ Ученики Симона воздавали ему нѣкотораго рода поклоненіе подъ именемъ Юпитера и чтли Эннiю подъ именемъ Минервы.

Симонъ имѣлъ множество послѣдователей, которые вскорѣ раздѣлились на особыя секты; между ними главнѣйшею была секта *Менандра*, тоже называвшаго себя »верховнымъ могуществомъ Бога, посланнымъ въ міръ, « — какъ и послѣ его повторяли это Монтанъ, Манесъ и Магометъ, основатель религіознаго синкретизма въ новой формѣ, изъ чисто-восточныхъ элементовъ. Послѣдователи Симона главнѣйшимъ образомъ распространились въ Сиріи, Фригіи и даже Римѣ ⁴⁶⁾. Іустинъ мученикъ свидѣтельствуетъ, что въ его время, т. е. въ половинѣ 2-го вѣка, Симонъ и Менандръ имѣли еще многочисленныхъ послѣдователей; тоже пишетъ Климентъ александрійскій въ концѣ того же вѣка.

Послѣ Симона и Менандра скоро появились гностическія школы (раньше христіанскихъ). Въ началѣ 2-го столѣтія, именно ок. 120 года ⁴⁷⁾, школы эти были уже въ Сиріи и Египтѣ, въ Италіи и м. Азіи; изъ чего открывается, что сѣмена гностицизма были разсеяны въ этихъ областяхъ гораздо раньше и сильно занимали умы. Школы эти прежде всего образовались въ Сиріи, и отсюда распространились въ Египтѣ и другихъ мѣстахъ; а потому и мы будемъ разсматривать сперва *сирійскихъ* гностиковъ, а потомъ *египетскихъ*.

2. Главнѣйшими представителями *сирійскихъ* гностиковъ были аа) *Сатурнинъ* и бб) *Вардесанъ*.

аа) С а т у р н и н ъ .

Сатурнинъ, по мнѣнію нѣкоторыхъ писателей, ученикъ Симона и Менандра и соученикъ Василида, родился въ Антио-

⁴⁶⁾ Theodoret. haeret. fabul. l. 1.

⁴⁷⁾ Eusebii Hist. eccles. III. 24. — Catalog. roman. in Muratorii script. italic. T. III. p. 854.

хи и жилъ въ царствованіе Гадриана. Составивъ свое ученіе изъ разныхъ религіозныхъ вѣрованій, кружившихъ въ Сиріи, и положивъ въ его основаніе дуалистическій взглядъ на міро-развитіе, онъ сдѣлался главою сирійскихъ Гностиковъ и признавалъ творцемъ своего ученія себя-самого ⁴⁸⁾.

Верховное Существо, — училъ Сатурнинъ, — есть *Отцы неизвѣстный*, *πατήρ ἀγνωστος*. Однакожъ Онъ раскрывается и проявляетъ свои совершенства, потому что отъ Него протекаютъ силы бытія, *δυνάμεις τοῦ ἁγίου*, постепенно осудѣваюшія по мѣрѣ своего удаленія отъ ихъ Первоисточника. Но это отпаденіе не простирается такъ далеко (какъ въ Каббалѣ), чтобы послѣдніе члены этой цѣпи терялись въ области тьмы; зло не связуется посредствующими членами (Ketheroth) съ великою цѣпью истеченій верховнаго Существа ⁴⁹⁾. На послѣдней ступени міра свѣта находится семь ангеловъ, представляющихъ низшую степень совершенства въ духовномъ мірѣ. Это суть творцы видимаго міра и правители различныхъ его частей. Ихъ различіемъ объясняются разности въ твореніи. Эти семь ангеловъ не были злыми духами; они создали тѣлесный міръ только для того, чтобы у царства тьмы отнять независимую область, откуда они лучше могли бы ратовать противъ него; однакожъ они не были и чистыми духами свѣта, такъ-какъ они находились на послѣдней ступени высшихъ міровъ; они даже совершенно отдѣлились отъ Бога и отторгнули отъ этого источника добра всѣ видимаго существа. Оттого на нихъ едва отразился только

⁴⁸⁾ Ирив. adv. haeres. I. 22. Theodoret. haeres. fab. 1. 3. — Eriph. Haeres. XXIII.

⁴⁹⁾ И въ Зендавестѣ царство Аримана отдѣлено отъ царства Ормузда.

слабый отблескъ свѣта; тѣмъ не менѣ этотъ отблескъ внушилъ имъ желаніе возвратиться въ область свѣта. Но какъ ни одинъ изъ нихъ въ отдѣльности не могъ успѣть въ этомъ, то они соединили свои усилія, чтобы этотъ отблескъ удержать въ твореніи своихъ рукъ, надъ которымъ бы они властвовали. Но они произвели только червя, который съ трудомъ ползая по землѣ и не могъ возвыситься къ Богу. Это былъ чловѣкъ. Но верховное Существо сжалилось надъ нимъ и послало ему лучъ божественной жизни, который *одушевилъ* его. Эта божественная искра, истекшая изъ Бога, есть все, что нѣкогда опять возвратится отъ чловѣка въ лоно Божества. Такимъ образомъ верховное Существо не создало само ни чловѣка, ни земли. Богъ Іудеевъ, хотя не совершенъ, но не заключаетъ въ себѣ ничего злаго; напротивъ, онъ есть противникъ сатаны. Сатана есть начало всего зла въ духовномъ и физическомъ мірѣ — и глава демоновъ, которые сѣшутъ помогать порочнымъ и дѣлать ихъ орудіемъ развращенія добрыхъ. Поэтому добрые, съ одной стороны, подчинены были законамъ подлуннаго міра, поставленнымъ ангелами и ихъ главою, Богомъ Іудеевъ, съ другой — подвергались нападеніямъ и обольщеніямъ злыхъ духовъ и ихъ ангеловъ, — людей развращенныхъ. Участъ добрыхъ была въ опасности; необходимъ былъ Спаситель. Тронутый печальною участію людей, *неизвѣстный Отецъ* послалъ имъ верховное Могущество, — существо безтѣлесное, безъ реальной формы, не рожденное отъ жены⁵⁰⁾. Этотъ Спаситель, Христось, явившійся въ чловѣческомъ образѣ, принесъ добрымъ далеко большую помощь, чѣмъ какую злые получили отъ демоновъ, — принесъ для того, чтобы разрушить силу злыхъ людей, демоновъ

⁵⁰⁾ Theodoret. haeret. fabul. V. 4. *ἀγέννητος, ἀσάρματος, ἀειδώς.*

и Бога Іудеевъ, котораго законодательство заключало въ себѣ столько помѣхъ, и наконецъ, чтобы людямъ свѣта даровать средство возвыситься надъ этимъ порядкомъ вещей. Притомъ, аскетическія предписанія должны укрѣпить въ человѣкѣ лучъ свѣта, сообщенный ему Богомъ, дабы сдѣлаться достойнымъ возврата къ первоисточнику всего чистаго. Бракъ учрежденъ ангелами и Богомъ Іудеевъ, или даже сатаною съ тѣмъ, чтобы продолжить родъ слѣпыхъ его приверженцовъ. Поэтому люди, озаренные лучемъ божественнаго свѣта, должны отказаться отъ плотскаго соединенія и тѣмъ воспрепятствовать распространенію столь несовершеннаго порядка вещей. Воздержаніе отъ супружества есть наилучшій способъ вести войну противъ сатаны, іудейскаго Бога и его ангеловъ. Съ прекращеніемъ рода чистыхъ людей все чистое возвратится въ лоно верховнаго Существа.

66) В а р д е с а н ь.

Основатель второй гностической школы въ Сиріи, Вардесанъ, родился въ половинѣ 2-го вѣка въ Едессѣ, гдѣ были въ ходу ученія персидское, іудейское, христіанское и греческое. Ознакомившись съ ними, онъ былъ сначала противникомъ гностицизма, но потомъ и самъ увлекся имъ и сдѣлался главою многочисленной гностической школы.

Два начала, — училъ Вардесанъ, — существуютъ искони: одно — *неизвѣстный Отецъ*, или Богъ верховный и вѣчный, живущій во свѣтѣ и блаженный совершенною чистотою своего бытія; другое — *вѣчная матерія*, косная, безвидная и темная масса, источникъ зла, мать сатаны. Когда Богъ, блаженный полнотою своей жизни и своихъ совершенствъ, рѣшился распространить это блаженство и эту жизнь въ

себя, то раскрылся" множествомъ существъ, участвующихъ въ Его природѣ и получившихъ названіе *зоновъ*, *αἰῶνες* (какъ въ Каббалѣ существа, истекшія изъ Бога, носятъ названіе *Еі*). Первое существо, произведенное Отцемъ неизвѣстнымъ, была Его *Супруга*, *σύζυγος*, которую Онъ помѣстилъ въ небесномъ раю, гдѣ она сдѣлалась матерью *Сына Бога живаго*, *Христа*, т. е. Вѣчный въ безмолвіи своихъ судьбъ возымѣлъ мысль (супруга, *σὶζυγος*, есть только *ἐννοια* Симона) открыть себя существомъ, которое было бы Его образомъ, или Сыномъ Его. За Христомъ, или Сыномъ слѣдовала его сестра и супруга, Духъ Св., *πνεῦμα*, или Софія — ахажотъ (*אחזת*), мудрость (и *πνεῦμα* здѣсь женскаго рода, какъ мать всей жизни, какъ *ἀρχὴ γενεσιουργός*). Христосъ и супруга его, Пневма, суть первыя міротворящія силы. И въ самомъ дѣлѣ, они произвели двѣ дочери — двѣ первоформы *суши* и *воды*, которыя вмѣстѣ съ двумя другими геніями, — *огня* и *воздуха*, завѣдываютъ элементами. Такихъ *сизигій*, или истеченій по парѣ, состоящей изъ существъ разнаго пола, есть *семь*⁶¹⁾. Съ помощію четырехъ *зоновъ*, — первообразовъ стихій, Сынъ и Пневма, или Софія создали небо и землю и вообще все видимое. Семь сизигій съ неизвѣстнымъ Отцемъ и Его Мыслію составляютъ *плирому*, *πλήρωμα*, божественную полноту (или *осмерицу*, по другимъ гностическимъ системамъ). Кромѣ семи сизигій есть еще особая *семирица*, потому что творящія силы, создавъ міръ, поставили правителями его другія, низшія силы, которыя обитаютъ на семи планетахъ (солнцѣ, лунѣ и пяти планетахъ, извѣстныхъ древнимъ) и носятъ ихъ имена. *Двенадцать* сидерическихъ духовъ обитаютъ также на 12 созвѣдіяхъ зодіака, и кромѣ

⁶¹⁾ Евреями Свр. Числ. 53. р. 530.

того есть еще *тридцать шесть* другихъ астральныхъ духовъ, именуемыхъ *Деканами, декавод*⁵²⁾. Какъ семь планетныхъ духовъ, — эти образы Отца и Матери невидимаго міра, — производятъ вліяніе на все твореніе, особенно на землю, такъ и прочіе, сидерическіе духи не чужды того же вліянія въ мірѣ физическомъ и нравственномъ; благополучіе или несчастіе жизни, обиліе или недостатокъ, однимъ словомъ, судьба человѣка и земли зависятъ отъ ихъ воли. Правда, что человѣкъ можетъ свободно опредѣлять себя къ дѣйствованію и что верховное Существо, ввѣрившее міръ управленію второстепенныхъ духовъ, какъ виновникъ его, не отказалось отъ нѣкотораго вліянія на міръ, но съ другой стороны чувственная явленія его все же зависятъ отъ судьбы астральной. — Супруга Христа, Пневма, или Софія — ахаютъ, дочь супруга не-извѣстнаго Отца, была далеко не такъ совершенна, какъ ея мать, или братъ. Она была плодомъ нечистаго истеченія, слабаго луча, упавшаго отъ верховнаго Существа. Оттого Софія есть и духовное и физическое начало, на подобіе существъ сидерическиххъ; въ духовномъ отношеніи она есть Духъ, *пневма*, супруга Христа, а въ физическомъ — душа міра, которая изъ Мысли божіей перешла въ рядъ вещей матеріальныхъ, съ помощію стихій создала видимый міръ и вступила въ соотношеніе съ матеріей. Однакожъ такое удаленіе зона изъ сферы и положеніе между двухъ міровъ было аномаліей, которую надлежало исправить. Софіи сперва нравилось творить, или лучше сказать, управлять образованіемъ матеріи посредствомъ де-

⁵²⁾ Астрологи къ каждому изъ 12 знаковъ зодіака относили по 10 звѣздъ, или 30-ую часть созвѣздій; слѣдовательно сумма этихъ тридцатыхъ чиселъ была 360, которая, по раздѣленіи ея на 10, представляла 36 декашъ, которыхъ начальниками были 36 декашовъ.

міурга, слѣдовавшаго ея идеямъ. Но вскорѣ она почувствовала свое одиночество и удаленіе отъ плиромы и начала скорбѣть о своемъ положеніи, какъ религіозная душа, которой она есть символъ, скорбитъ о своемъ состояніи въ здѣшнемъ мірѣ, когда она, будучи долгое время опутана сѣтями земнаго бытія, наконецъ пойметъ свое различіе отъ всего окружающаго ее. Эта томительная любовь Софіи къ высшему міру привела ее на путь къ возврату въ ея отечество. Но ей надлежало сдѣлаться достойною того, что однакожь превосходило ея силы. Ея братъ и супругъ, Христось, котораго она оставила, пришелъ къ ней на помощь, предоставивъ ей однакожь полную свободу. Она увидѣла въ немъ совершенный образъ Божественнаго свѣта, полюбила Его всею своею силою и Онъ руководилъ ее на пути очищенія и наконецъ снова соединился съ нею, какъ съ своею первоначальною супругою. Эта судьба Софіи есть образъ судьбы человѣческой души, павшей какъ Софія. Человѣческая душа рождена эонами и слѣдовательно есть и истеченіе Божества. Но она нарушила Божественную заповѣдь и для очищенія вины ея изгнана въ тѣло, образованное изъ матеріи, которая есть источникъ зла и удерживаетъ ее плѣнницей какъ бы въ темницѣ. Отъ эоновъ человѣкъ получилъ *душу духовную, ψυχή πνευματική*, въ отличіе отъ души, *ψυχή*, какъ начала жизненнаго. Безсмертна душа только происшедшая изъ міра духовнаго; или что то же, безсмертенъ только человѣкъ *внутренній, духовный*; напротивъ того тѣло, *σάρξ αἰσθητή*, человѣкъ *внѣшній, тѣлескій* (отъ *ἕλη* вещество) какъ принадлежность матеріальнаго міра, отрѣшится нѣкогда отъ духовной души и не соединится съ нею никогда. Только матеріальный человѣкъ подверженъ судьбѣ, т. е. управленію сидерическихъ силъ, между тѣмъ какъ человѣкъ духовный сво-

бодень во всемъ, что относится къ жизни духовной; духовная душа свободна потому, что она дана супругой Христа, которая, будучи Божественною, не можетъ подлежать законамъ міра вещественнаго. Духовная душа, хотя истекла изъ плiромы, не имѣетъ сознанія своей небесной природы. Поэтому надлежало явиться на землѣ Христу, чтобы вразумить душу въ ея высшемъ происхожденіи и назначеніи. Но Онъ не имѣлъ ничего земнаго; Онъ былъ облеченъ небеснымъ тѣломъ; его смерть была только *кажущеюся* (докетизмъ) и онъ снова возвратился въ плiрому, куда должна возвратиться и духовная душа.

3. Гностицизмъ *египетскій*, основанный на тѣхъ же началахъ, что и сирійскій, полнѣе принявъ въ себя элементъ египетскаго вѣрованія, развилъ ихъ ширѣ и съ бѣльшимъ знаніемъ. Онъ тоже раздѣлялся на нѣсколько школъ, изъ которыхъ главными были слѣдующія три: аа) школа *Василида*, бб) *Валентина* и вв) *Офитовъ*.

аа) В а с и л и д ъ.

Василидъ, родомъ изъ Сиріи, былъ, какъ полагаютъ, ученикомъ Менандра, послѣдователемъ Симона. Но въ 125 г. христіанской эры онъ сдѣлался извѣстнымъ въ Египтѣ и преподавалъ свое ученіе, вѣроятно, въ Александріи. Умеръ ок. 135 года. Сущность его ученія заключается въ слѣдующемъ:

Богъ неизреченный, *θεός ἄρρητος*, безыменный, *ἀνομιμασιος*, нерожденный, *ἀγέννητος*, или вѣчный, въ началѣ въ самомъ — себѣ сокровенно содержалъ полноту своихъ совершенствъ; когда же Онъ проявилъ ихъ, то произошло множество частныхъ существъ, подобныхъ ему, которыя *всѣ*

еще были *Опъ*. И это раскрытіе ничего не измѣнило въ образъ Его существованія, — Онъ остался неизмѣненнымъ во главѣ ихъ. Первое изъ этихъ существъ, первожденный, *πρωτόγονος*, есть *Духъ*, *νοῦς*; изъ Духа произстаетъ *Разумъ*, *λόγος*, изъ Разума — *Разумныя*. *φρόνησις*, изъ Разумныя — *Мудрость*, *σοφία*, изъ Мудрости — *Сила*, *δύναμις*, изъ Силы — *Правда*, *δικαιοσύνη*, изъ Правды — *Миръ*. *εἰρήνη*. Первые пять изъ этихъ истеченій суть умственные, а послѣднія два — нравственные качества. Эти семь истеченій, вмѣстѣ съ верховнымъ Богомъ, составляютъ *осмерицу* (какъ у Египтянъ VIII главныхъ боговъ), или первое небо. Какъ первые семь духовъ суть только раскрытіе верховнаго Существа, такъ изъ нихъ произстаетъ опять *семь* духовъ, отражающихъ образъ оныхъ виновниковъ и населяющихъ второе небо. Отъ этихъ послѣднихъ произошло опять *семь* духовъ, повторяющихъ въ себѣ образы непосредственно-высшаго надъ ними порядка, и это истечение по семи духовъ, отражающихъ образъ высшаго надъ ними порядка, простирается до тѣхъ поръ, пока произошло 365 небесъ, или духовныхъ міровъ, *οὐρανοί*, изъ которыхъ въ каждомъ обитаетъ по семи духовъ. Число 365 объемлетъ весь рядъ постепенныхъ истеченій верховнаго Существа и можетъ быть названо таинственнымъ словомъ *αβραξας*⁵³⁾, такъ — какъ 365 духовныхъ небесъ составляютъ плрому, *πλήρωμα*, божественныхъ истеченій. И при этихъ истеченіяхъ Божество осталось *невяленнымъ* и *безыменнымъ*⁵⁴⁾, и воѣ истеченія, испещривъ изъ него, какъ образы одни другихъ, не больше

⁵³⁾ *αβραξας* по численному значенію всѣхъ его буквъ выражаетъ сумму 365: $\alpha \beta \rho \alpha \xi \alpha \varsigma$
 $\begin{array}{cccccccc} & 1 & 2 & 100 & 1 & 60 & 1 & 200. \end{array}$

⁵⁴⁾ Ириней *adv. haeres.* II. 16. § 2.

Бога *αβραχας*. Божественным истечением различались между собою: чѣмъ больше они удалялись отъ верховнаго Существа, тѣмъ они становились менѣе совершенными; они умалались въ своемъ совершенствѣ, не уклоняясь, однакожь, отъ своего назначенія и не возмущая гармоніи, царствовавшей между разными истечениями плеромы. — Но кромѣ Бога, верховнаго свѣта и блага, есть еще другое вѣчное начало, темное и злое. Пока эти начала существовали сами-по-себѣ, каждое изъ нихъ довольствовалось само-собою, и какъ одно, такъ и другое не признавали въ себѣ несовершенства и зла. Но когда силы тьмы, граничившей съ низшими областями чистыхъ духовъ, примѣтили свѣтъ, мерцавшій надъ ними изъ высшихъ міровъ и признали его лучшимъ себя, то захотѣли принять участіе въ немъ и смѣшаться съ нимъ. И дѣйствительно, они насильственно вторгнулись въ міръ духовъ, произвели въ немъ смятеніе и безпорядокъ, *τάραχος καὶ σύγχυσις ἀρχικῆ*⁵⁵⁾ и слили область тьмы съ областью свѣта. Тогда оставалось Божественной Мудрости принять мѣры для восстановления порядка и гармоніи. Чтобы отдѣлить свѣтъ отъ тьмы, т. е. божественное отъ матеріи, Богъ позволилъ создать видимый міръ, какъ попроще для великаго акта очищенія, *διάκρισις*, гдѣ каждая вещь имѣла бы случай выйти изъ смѣшенія и возвратиться къ своей первоначальной природѣ. Такъ — какъ низшій міръ есть образъ, или отраженіе міра вышшаго, то и нашъ подлунный міръ произведенъ Архонтомъ, *ἄρχων*, міра непосредственно возвышающагося надъ нашимъ. Но выполняя свое дѣло, этотъ Архонтъ былъ только орудіемъ верховнаго Существа; онъ до того былъ простымъ лишь орудіемъ, что осуществлялъ въ мірѣ божественныя идеи,

⁵⁵⁾ Clem. Alex. Opp. II. p. 408.

которыхъ самъ не понималъ. И *миръ* онъ есть только орудіе Его промысла, *прѳоюа*, въ управленіи міромъ. Оттого міръ, какъ ни удаленъ отъ верховнаго Существа, однакожъ отражаетъ въ себѣ образъ Его и открываетъ его тому, кто имѣетъ ключъ разумѣнія. Съ другой стороны, хотя злое начало лишь созерцаніемъ добра побудилось къ смѣшенію съ нимъ въ твореніи, и чрезъ это смѣшеніе съ нимъ отчасти и само уже очистилось, потому что духи старались сообщить ему разумную форму: однако оно привнесло отъ себя къ различнымъ существамъ въ большей или меньшей мѣрѣ зло, какъ физическое несовершенство, или чуждую для нихъ примѣсь. Но и въ допущеніи этого зла нельзя обвинять божественный Промыслъ, который всѣ вещи ведетъ къ развитію силъ, какія положены въ нихъ естественно ⁵⁶⁾. — Человѣческая душа есть лучъ небеснаго свѣта, который отъ начала міра находится въ безпрестанномъ переселеніи съ тѣмъ, чтобы согласно общей экономіи небесныхъ вещей, разсѣянныхъ въ матеріи, отдѣлиться отъ всякаго вещественнаго, или *матеріальнаго* смѣшенія и со временемъ возвратиться къ своему началу. Душа проходитъ не только различныя степени животнаго бытія, но и различныя ступени цивилизаціи народовъ. Ангелы, приставленные къ цѣлымъ народамъ и индивидуамъ, управляютъ этими періодами усовершенствованія подъ надзоромъ Архонта видимаго міра. Дурные инстинкты, препятствующіе душѣ освобождаться отъ вещественнаго міра и вышаться къ міру высшему, суть злые духи, которые первоначально были чужды душѣ, но которые въ слѣдствіе первобытнаго смятенія и смѣшенія вещей божественныхъ и гиліическихкихъ, соединились съ нею такъ, что составили вторую

⁵⁶⁾ Clem. Alex. Strom. IV. 509.

душу; это душа животная, *ψυχή προσφυής ἄλογος*, въ противоположность душъ разумной, *ψυχή λογική*. Къ этой злой душѣ пристають образы, *εἰδῶλα*, матеріальныхъ предметовъ, которые сообщаютъ намъ худыя желанія, сходныя съ ихъ природою и составляютъ въ нашей душѣ прибавленія, *προσαρτήματα*, самаго прискорбнаго свойства; потому что этимъ путемъ входитъ въ насъ характеръ наприм. волка или обезьяны, льва или медвѣдя, т. е. наблюденіемъ ихъ свойствъ сообщаются душѣ желанія и страсти, схожія съ ихъ желаніями и страстями, и мы подражаемъ дѣйствіямъ животныхъ, которыхъ качества мы *поглотили глазами*. Наша симпатія съ міромъ матеріальнымъ простирается не только на царство животныхъ, но и на растенія и камни, и со времени этого пагубнаго первобытнаго смѣшенія вещей человѣкъ есть дѣйствительное сокращеніе міра, *μικρόκοσμος*. Отъ такого союза съ міромъ вещественнымъ произошелъ грѣхъ, — столько же физическое явленіе, какъ и добро сотворенныхъ существъ. Впрочемъ зло, примѣчаемое въ индивидуумахъ, не существуетъ въ цѣломъ; не только Богъ, но и вся высшая область свѣта вознесена надъ борьбою темнаго начала противъ чистаго свѣта; и даже въ низшихъ сферахъ зло, привзошедшее къ міру, не бесполезно для добра; отъ смѣшенія свѣта со тьмою и бытіемъ матеріальнымъ происходитъ многообразіе жизни духовной; притомъ, въ борьбѣ съ нравственнымъ зломъ существа приучаются сопротивляться его искушенію, которому однажды уже поддали; и въ человѣческомъ родѣ страсти, какъ элементъ темнаго начала, должны лишь побуждать человека къ очищенію себя отъ нихъ; и потому вся тѣлесная жизнь душъ есть экономія очищенія ихъ, *οἰκονομία τῶν καθάρσεων*, которая должна быть проведена по разнымъ ступенямъ. Для этой цѣли совершенно и искупленіе перво-

рожденнымъ Духомъ, *νοῦς*, который соединился съ человекомъ Иисусомъ, умершимъ на крестѣ. Искупитель освобождаетъ вѣрующихъ отъ вліянія даже ангеловъ, участвовавшихъ въ твореніи міра при сліянніи свѣта со тьмою, и возвышая вѣрующихъ надъ низшими степенями Божественнаго истеченія, гораздо тѣснѣе соединяетъ ихъ съ Богомъ, чѣмъ они были соединены съ Нимъ первоначально. Для такого соединенія, кромѣ строгой жизни и вѣры, необходимо познаніе ученія (гностическаго) объ истеченіяхъ; впрочемъ, и самая вѣра есть не иное что, какъ духовное, чистое и простое созерцаніе, которымъ дается истинное знаніе, *γνώσις*, безъ выводовъ и доказательствъ ⁵⁷⁾.

Василиды имѣлъ многочисленныхъ послѣдователей, которые не прекращались еще въ V вѣкѣ ⁵⁸⁾.

бб) В а л е н т и н ъ.

Валентинъ, котораго Иринеи полагаетъ во главѣ всѣхъ гностиковъ по причинѣ важности его теорій, былъ ученикомъ Василиды и по смерти его, им. ок. 136 года, обратилъ на себя вниманіе въ Александріи своимъ ученіемъ, а вскорѣ и своими сочиненіями.

По теоріи Валентина, двойной есть рядъ проявленій и существъ, которыя всѣ соединены съ одной первопричиной, но не сходны межъ собой. Одни изъ нихъ суть непосредственныя раскрытія полноты божественной жизни, а другія суть истеченія подчиненнаго духа. Глава обоихъ рядовъ существъ есть Существо совершеннѣйшее, *Бездна*, *βυτ'ός*, ко-

⁵⁷⁾ Clem. Alex. Strom. II. 363.

⁵⁸⁾ Hieronim. Contra vigilant. c. 2. p. 123.

тую не может измѣрить никакой умъ. Нельзя повяты и безграничное продолженіе его существованія. Онъ всегда былъ; Онъ *прежде отца и начала, проλάτωρ, προαρχή*); Онъ всегда будетъ; Онъ не старѣетъ⁵⁹⁾. Раскрытіе, *διάθεσις*, Его совершенствъ дало бытіе духовнымъ существамъ. Это не было твореніе, потому что Онъ не произвелъ того, что не существовало, а только обнаружилъ то, что было сокрыто и сосредоточено въ плиромѣ, *πλήρωμα*; а потому и существа, которымъ Онъ далъ бытіе, называются *раскрытіями, διαθέσεις*, а также *силами, δυνάμεις* и, какъ части верховнаго Существа, *эонами, αἰῶνες*. Bythos, проведши безконечное множество вѣковъ въ безмолвіи и покоѣ, рѣшился открыть себя и для этого воспользовался своею *Мыслию, ἔννοια*, которая одна была у Него и которая не есть проявленіе Его бытія, но есть источникъ всякаго проявленія, мать, принявшая сѣмя Его твореній. Будучи одной съ Нимъ сущности, Мысль, *ἔννοια*, носить также названія *Χάρις*, красота, благодать, *Σιγὴ*, безмолвіе и *Ἄρρητον*, неизреченное. Первымъ проявленіемъ божественной Мысли былъ *Духъ, νοῦς*, или, говоря иначе, Эннія, оплодотворенная Биэосомъ, дала бытіе Духу, Единородному, *μονογενής*. Итакъ, Биэось (*βύθος* бездна) есть мужескаго рода; но разсматриваемый въ состояніи единенія съ Энніей, Онъ есть *мужо-жена, ἀρρένοθήλυς*⁶⁰⁾. Духъ есть первое проявленіе Божественныхъ силъ, первый изъ эоновъ, начало всѣхъ вещей; посредствомъ Его открывается Божество, потому что безъ акта, даваго Ему бытіе, все было бы погружено въ глубинахъ Биэоса, и покушеніе знать то, что не открываетъ Перво-

⁵⁹⁾ Иринеи adv. haeres. L. 1. c. 1.

⁶⁰⁾ Какъ Амувъ Египтяя, см. Ч. I. Египетск. религ. примѣч. 6.

рожденный, есть преступленіе. Дальѣйшіе зоны суть откровеніе Бога въ частностяхъ, суть формы верховнаго Существа, имена Того, полноту совершенствъ котораго не можетъ выразить ни одно имя, *μορφαι του θεου, ονόματα του ανωνομαστου*. Одни изъ нихъ мужскаго, а другія женскаго рода (сообразно съ идеей истеченія и ражданія). Зонъ — женщина схожъ съ эономъ — мужемъ, но только слабѣе его. Въ Бивосѣ все есть *одно*, но какъ скоро Онъ раскрывается, то происходятъ противоположности и вмѣстѣ сизигіи, четы, или *соединенія* такія, какъ Бивосъ и Эннія; одно есть только дополненіе другаго; мужское есть образующее начало, а женское — раскрывающее. Изъ ихъ супружескаго соединенія происходятъ другіе зоны, ихъ образы. Въ своей совокупности они составляютъ пширому Бивоса, полноту свойствъ и совершенствъ Того, кого въ *цѣлой* сущности никто познать не можетъ, кромѣ Единороднаго. Вмѣстѣ съ Единороднымъ (Духомъ) произошла Его супруга, *Истина, ἀλήθεια*, и эта чета съ Бивосомъ и Энніей составляютъ первую *четверицу*, источникъ всѣхъ вещей ⁶¹⁾. Откровенія перворожденнаго Духа и Истины суть *Разумъ* и *Жизнь, λόγος και ζωή*, а ихъ откровеніе суть *Человѣкъ* и *Церковь, άνθρωπος και ἐκκλησία*. Эта вторая четверица вмѣстѣ съ первою четверицею составляетъ *осмерицу* ⁶²⁾. Изъ Логоса и Зои произошло пять паръ эоновъ, составляющихъ *десятерицу*, а изъ Анеропоса и Екклесіи — шесть паръ, составляющихъ *двѣнадцатерицу*. Десятерицу составляютъ зоны: *Βύδιος*, принадлежащій къ сущ-

⁶¹⁾ И въ этомъ понятіи о *четверицѣ* выражается египетское представленіе о *четвероединствѣ*. См. Егип. рел. прим. 6—е.

⁶²⁾ И *осмерица* принята Валентиномъ, конечно, въ подражаніе осмерицѣ египетской Теогаиіи.

ности Биэоса и *Μίξις*, общеніе; *Ἀγήρατος*, нестарѣющій и *Ἐνωσις*, соединеніе; *Ἀυτοφυής*, всегда одинаковой сущности и *Ἦδοιή*, удовольствіе; *Ἀκίνητος* неизмѣнный и *Σύγκρασις*, смѣшеніе; *Μονογενής*, единородный и *Μαχαρία*, блаженство. Къ двѣнадцатеридѣ относятся: *Παράκλητος*, утѣшитель и *Πίστις*, вѣра; *Πατρικός*, отеческій и *Ἑλλίς*, надежда; *Μητρικός*, материнскій и *Ἀγάπη*, любовь; *Λείναος*, всегдашній и *Σύνεσις*, благоразуміе; *Ἐκκλησιαστικός*, относящійся къ собранію и *Μαχαριόιης*, счастье; *Θελητός* желанный и *Σοφία* мудрость⁶³⁾. Всѣ эти раскрытія Бога были чисты и отражали въ себѣ лучи божественныхъ свойствъ. Но не всѣ зоны равно совершенны. Чѣмъ больше, по занимаемой ими ступени, были они удалены отъ Бога, тѣмъ меньше они Его знали и тѣмъ больше приближались къ несовершенству. Это уменьшеніе первоначальныхъ совершенствъ доходило даже до паденія. Но это паденіе не произошло вдругъ и всецѣло; притомъ оно возникло изъ хорошаго побужденія, изъ стремленія къ знанію. Чѣмъ дальше на ступеняхъ истеченія отстояли зоны отъ верховнаго Существа, тѣмъ больше они старали желаніемъ видѣть Его и понимать. Эта страсть, родившаяся въ высшихъ зонахъ, такъ сказать, всецѣло сосредоточилась въ послѣднемъ изъ нихъ, — въ Софіи. Пренебрегая своею связью съ Θεлитомъ, ея супругомъ, она захотѣла, подобно Единородному, соединиться съ Биэосомъ. Такъ-какъ по своей природѣ она не создана была для такой степени совершенства, то, упорствуя въ желаніи невозможнаго, она подверглась столь сильной и опасной для нея борьбѣ, что была

⁶³⁾ Многія изъ этихъ названій суть переводъ на греческій языкъ извѣстныхъ у Каббалистовъ арамейскихъ названій божественныхъ свойствъ.

бы уничтожена, если-бы Богъ не послалъ въ помощь ей зона *Горуса*, "Ορος, духа ограниченія, который и не существовалъ, пока въ плиромѣ сохранялась гармонія, и былъ призванъ къ бытію для ея возстановленія. Онъ возвратилъ Софію въ предѣлы ея бытія, преимущественно дѣйствуя на нее таинственнымъ именемъ *Јао* (Ἰαὼ)⁶⁴⁾. Но зоны больше или меньше почувствовали ту же страсть, что и Софія и приняли участие въ ея страданіяхъ. Такимъ образомъ въ лонѣ плиромы нарушилась гармонія; а потому и здѣсь надлежало возстановить ее; необходимо было обновленіе, или искупленіе⁶⁵⁾. Началъ это искупленіе *Горусъ*, а для довершенія дѣла Духъ родилъ *Христа* и его супругу *Пневму*, *πνεῦμα*. Христосъ объяснилъ зонамъ тайну раскрытій верховнаго Существа и яразумилъ ихъ, что они могутъ познавать Его только чрезъ эти постепенныя откровенія и наконецъ посредствомъ Единороднаго, какъ перваго изъ этихъ откровеній. Это объясненіе удовлетворило ихъ и они съ благодарностію къ ихъ виновнику возвратились къ прежнему миру и блаженству. Они любили другъ друга и угодблялись себѣ взаимно такъ, что одни были тоже, что Духъ, Разумъ, Человѣкъ и Христосъ, а другіе — Истина, Жизнь, Пневма и Церковь, т. е. гармонія въ плиромѣ возстановлена была вполнѣ. — Изъ чувства признательности они рѣшились прославить Бисоса твореніемъ, которое соединяло бы въ себѣ все то, что было прекраснаго въ ихъ натурѣ. Это былъ зонъ *Јисусъ*, заключавшій въ себѣ сѣмя божественной жизни, которое онъ долженъ былъ ра-

⁶⁴⁾ *Ἰαὼ*, имя Бога у Бакхиковъ и Офитовъ, составлено изъ буквъ, употребляемыхъ въ мистико-астрологическомъ обозначеніи планетной системы: *Γ* означать солнце, *α* — луну, *ω* — Сатурна.

⁶⁵⁾ Clem. Alex. Didascal. orient. p. 794, ed. Sylb.

пространить во всѣхъ существахъ внѣ пліромы. Иисусъ былъ первоюроднымъ истеченіемъ, и былъ для нашего міра тѣмъ, чѣмъ былъ Христосъ для пліромы. Этотъ низшій міръ, хотя не такъ чисто-духовенъ, какъ плірома, но не есть еще и земной, а есть посредствующая область, примыкающая къ подлунному міру и управляющая имъ, какъ она сама управляетъ высшимъ міромъ. Этотъ посредствующій міръ произошелъ слѣдующимъ образомъ: во время своего стремленія и своихъ страданій Софія, безъ соединенія съ Телитомъ, произвела женщину — зона, происшедшаго изъ желанія его матери соединиться съ Биеосомъ. Это есть *низшая Софія*, *кагва Зофіа* (тоже что акамотъ, ашаматъ Каббалы, второй изъ 10 Сефиръ). Она есть несовершенное твореніе, *Экромис* (недомосокъ) въ томъ смыслѣ, что она мало заключаетъ въ себѣ семенъ божественной жизни и увлекается страстями; поэтому же она называется и *пруникошь*⁶⁶⁾. Пруникошь, или низшая Софія, Софія-ахамотъ, не могла возвыситься съ своею матерью въ плірому, бросилась въ хаосъ и смѣшалась съ нимъ. Ея паденіе, ея заблужденіе и возстановленіе оставляютъ только повтореніе судьбы ея матери. Въ состояніи ея униженія въ ней смѣшались между собою печаль и тоска, смѣхъ и радость; она то предчувствовала свое уничтоженіе, то образъ свѣта, отъ котораго она отпала, воспламенялъ всѣ силы ея существа; иной разъ ея страстныя желанія давали бытіе многимъ существамъ, которыя тоже примыкаютъ къ пліромѣ, но только чрезъ ея посредство, каковы — міровая душа, душа мірообразователя (деміурга) и т. п.; иной разъ она производила, или лучше сказать, ея сила извлекала изъ хаоса предметы болѣе вещественные: изъ ея слезъ произошли воды, изъ ея улыбки

⁶⁶⁾ См. выше прим. 43.

свѣтъ, изъ ея печали — непрозрачная матерія. Наконецъ она обратилась съ просьбою ко Христу о помощи. Онъ послалъ къ ней сперва Горуса, который на каждой ступени бытія возвращаетъ существа въ предѣлы, имъ свойственные и очищаетъ всякое существо отъ всего ему чуждаго, и потому называется *σταυρός*, ограждающій, *ὄροθέτης*, полагающій границу, *λυτρωτής*, искупитель, *καρμιστής*, освободитель. Наконецъ Горусъ послалъ къ ней зона Іисуса, которому она была предназначена въ супруги. Іисусъ наставилъ ее, освободилъ отъ ея страданій, соединилъ ее съ Богомъ и вознесъ ее къ пиромѣ, съ которой она соединялась чрезъ посредство своей матери, — послѣдняго члена двѣнадцатерицы. И однакожь, Софія низшая, или Софія-ахамоть не остается въ пиромѣ; она носится между этимъ совершеннымъ міромъ и первымъ изъ низшихъ міровъ (посредствующимъ). Здѣсь она творитъ и управляетъ по идеямъ, сообщеннымъ ей искупителемъ, и съ своей стороны она имѣетъ посредника, менѣе совершеннаго, чѣмъ она сама, болѣе близкаго къ матеріи и такъ сказать смѣшивающагося съ міромъ, который зиждетъ она посредствомъ его. Это *Деміургъ*, *Ἀμιουργός*. Природа его не была ни пневматическая, ни гилическая, но заключала въ себѣ то и другое. Онъ имѣлъ въ себѣ и лучъ божественной жизни и элементы физическихъ вещей. Поэтому—то онъ способенъ былъ создать третій, *низшій міръ*, въ твореніи котораго Софія-ахамоть, вспомошествоваемая своимъ супругомъ Іисусомъ, пользовалась Деміургомъ, какъ орудіемъ. Подъ руководствомъ обоихъ, онъ раздѣлилъ начала гилическое и психическое, смѣшанныя хаотически, и образовалъ изъ нихъ *шесть міровъ*, или областей, и за тѣмъ, *столько же духовъ* для ихъ управленія. Эти шесть областей были образомъ высшаго міра, и духи, ими управлявшіе, были съ Деміургомъ и его

матерью образами высокой осмерицы плиромы. Но образъ всегда несовершеннѣе оригинала. Образъ высшаго міра, начертанный икупителемъ, былъ прекрасный и чистый, но онъ измѣнился къ худшему чрезъ подражаніе ему Деміурга; потому что онъ (подобно Архонту Василида) не понималъ идей, имъ осуществляемыхъ. Такъ — какъ онъ своими дѣйствіями открылъ порядокъ вещей, котораго не понималъ, то его откровеніе могло быть только несовершеннымъ, и нужно внутреннее откровеніе, какое получаютъ отъ Бога инвентивы, чтобы уяснить въ немъ первообразъ. Твореніе, произведенное орудіемъ Софіи, не только не выражаетъ образа Бивоса въ его чистотѣ, но часто указываетъ лишь на природу этихъ двухъ существъ, т. е. Деміурга и Софіи, этого *отца, паτέρα* и этой *матери живущихъ, μήτηρ τῶν ζῶντων*. Это особенно обнаруживается въ твореніи человѣка. Такъ — какъ Деміургъ хотѣлъ создать человѣка только по своему собственному образу, то человѣкъ получилъ начало только гилическое; между тѣмъ всѣ существа должны отражать въ себѣ лучи божественной жизни. Для достиженія этой цѣли Софія сообщила Деміургу, безъ его вѣдома, сѣмя Божественнаго свѣта и Деміургъ безсознательно передалъ его человѣку. Отсюда произошло, что это твореніе удивило своего виновника, обнаруживъ въ себѣ нѣчто высшее всего низшаго міра. Возбужденная этимъ зависть Деміурга сдѣлалась несчастіемъ для человѣка. Въ согласіи съ шестью духами, раздѣлявшими это чувствованіе, Деміургъ запретилъ человѣку въ раю, гдѣ онъ находился, касаться дерева познанія. И когда человѣкъ нарушилъ эту заповѣдь, то Деміургъ свергъ его изъ воздушной области рая въ этотъ матеріальный, грубый міръ, гдѣ его душа, сходящая съ душою творца, облеклась началомъ гилическимъ, подчинившимъ ее вліянію матеріальныхъ духовъ⁶⁷. Самая матерія, ἕλη,

не есть что-либо реальное; она есть нечто мертвое, безформенное, совершенно лишённое всякаго элемента божественной жизни, есть только пустота, *κενό, κενωμα*, тьма действительности, *σκία τοῦ ὄντος*, тьма, *σκότος*. Но такъ какъ божественная жизнь должна проникать все существующее, а матерія противится всякому дѣйствию Божества, то въ ней есть действительный порокъ, противленіе, способъ (быть) злу. Этотъ способъ бытія есть геній зла, *Самма*, и она рождаётъ этого генія. Оттого тѣло, будучи матеріально, стѣсняетъ чловѣческую душу и глицескіе духи возбуждаютъ въ ней дурныя желанія, такъ что чловѣкъ подвергался опасности совершенно искривиться, если бы Софія не поддерживала его безпрестанно невидимую силою, которая въ послушныкъ ей укрѣпляетъ сѣмя божественной жизни, имъ сообщаемое. Ею они побуждаются зло и силу матеріи, болѣе и болѣе одухотворяются, дѣлаются истинными пневматиками, открываютъ въ себѣ самого Бога въ этомъ низшемъ мірѣ, въ который они погрузились, и приходятъ ивсегда искушитель освободить все пневматическое, все сходное съ Его природою. Въ этомъ отношеніи всѣ люди раздѣляются на три класса: на людей *пневматическихкихъ* (духовныхъ) имѣющихъ въ себѣ зародышъ божественной жизни и выражающихъ эту жизнь въ мірѣ; *глицескихъ* (чувственныхъ) слѣпо слѣдующихъ страстямъ, какія внушаютъ имъ матерія и духи, ею управляющіе, и на *психическихкихъ* (душевныхъ) занимающихъ середину между двумя этими классами. Люди всаичаскіе дѣлаются безсмертными только тогда, когда облечутся пневмою (*пневма*), этимъ плащемъ неврадимости; высшіе высшаго рааумія пневматиковъ, они не понимаютъ небесныхъ вещей; даже къ вѣрѣ побуждаются они лишь чуде-

сами, которые ради ихъ только и дѣлаются; но и при этомъ пособіи они могутъ подняться только въ область Деміурга, — на весьма низкую ступень счастья ⁶⁶⁾. Люди гиллическіе погубнутъ совершенно и никогда не могутъ достигнуть чистоты, или счастья. Напротивъ того, пневматики нѣкогда достигнуть той степени совершенства, на которой они сбросятъ съ себя психическое начало, служившее здѣсь только органамъ (*vehiculum*) духу ⁶⁷⁾. Три эти класса повторяются и въ цѣлыхъ народахъ, хотя, съ другой стороны, пневматики встрѣчаются во всѣхъ націяхъ. Какъ въ мірѣ высшихъ духовъ, гдѣ произошло нѣкотораго рода паденіе, необходимо было своего рода откровеніе и искупленіе, такъ точно и въ низшихъ областяхъ, гдѣ паденіе было еще глубже, необходимо было тоже откровеніе и искупленіе. Вообще нужно было особое искупленіе въ каждомъ изъ міровъ, гдѣ обитаютъ какого бы-то ни было рода духи. Оно не могло совершиться безъ особеннаго дѣятеля, которымъ постоянно былъ первый изъ духовъ каждого класса и всегда выражалъ болѣе или менѣе совершенное подобіе высшаго Испытателя. Что касается міра, обитаемаго людьми, то Деміургъ общалъ своимъ только психическаго Испытателя, каковаго онъ только и могъ мыслить и дать. Но Деміургъ, будучи только психическимъ, не зная ни своей матери, ни своего происхожденія, ни плеромы, ни своихъ дѣйствій ⁷⁰⁾, болѣе незнающій, чѣмъ Сатана, *πνεῦμα τῆς πορνείας*, не зналъ и свойства искупленія и природы Испытателя. Такой Испытатель есть

⁶⁶⁾ Оригенъ *Contr. Celsum*, перев. Мосгейма, р. 380.

⁶⁷⁾ Это есть древнее представленіе Индійцевъ, что душа (*atma*) служитъ только органомъ, или оболочкой (*linga s'arira*) духа (*pranousha*).

⁷⁰⁾ Ириней *Adver. haeres.* I. c. 1. § 10.

воиъ Иисусъ, образъ Христа, высшаго Искупителя; и спра-
ведливо было, чтобы тотъ, кто создалъ мiръ по Его идеямъ,
привелъ къ Нему тѣхъ обитателей земли, которые способны
были возвыситься къ плiромѣ. Но въ то же время, этотъ
Искупитель — Иисусъ былъ образомъ верховной четверицы и
самъ былъ, такъ сказать, четверицей, состоя изъ начала
пневматическаго, полученнаго отъ Софiи-ахамоть, изъ начала
психическаго, взятаго отъ Демiурга, изъ формы тѣлесной,
составленной съ невыразимымъ искусствомъ, и наконецъ изъ
высшаго Искупителя, Христа, соединившагося съ нимъ. Ис-
купитель; просвѣщенный Христомъ, открылъ людямъ самыя
чистыя истины, и какъ паденiе челоуѣка произошло отъ не-
вѣдѣнiя, то знанiе, *γνῶσις*, сообщенное ему Искупителемъ,
было истиннымъ искупленiемъ, и любовь, какую внушилъ онъ
пневматикамъ (т. е. гностикамъ) къ этому свѣту плiромы,
возвысила ихъ въ мiръ свѣта. Таково было ихъ искупленiе.
Для людей психическихъ нужно было искупленiе менѣе ду-
ховное, и оно выполнено для нихъ психическимъ искупите-
лемъ послѣ разлученiя съ нимъ Христа. Людей психическихъ
оно возвратило въ предѣлы ихъ природы, — освободило въ нихъ
психическое начало отъ гилическаго и доставило первому сред-
ство одолевать послѣднее до его конечнаго разрушенiя, по-
тому что разрушенiе матерiи, т. е. зла есть единственная
цѣль нынѣшняго порядка вещей. Для людей гилическихъ нѣтъ
искупленiя, потому что они, въ слѣдствiе своей природы, должны
погибнуть²¹⁾. Пневматическое начало Искупителя психическихъ
людей, вмѣстѣ съ пневматиками, которыхъ онъ былъ типомъ,
вознеслось въ область высшаго Христа; а психическое его
начало возвратилось въ область Демiурга, который, съ радо-

²¹⁾ Ириней тамъ же § 14. *τὸ μὲν χοῖκόν ἐς φθόρον χωρεῖν.*

стію принявъ высшее откровеніе, сдѣланное Искупителемъ, передалъ ему верховную власть въ своей области. Туда слѣдуютъ за нимъ всѣ психическіе; между тѣмъ какъ пневматики соединяются съ высшимъ Христомъ, какъ онъ соединился съ Исусомъ. Когда цѣль искупленія вполнѣ будетъ достигнута на землѣ, тогда и нынѣшній порядокъ вещей прекратится; тогда огонь, распространенный и сокрытый въ мірѣ, выступитъ въ немъ со всѣхъ сторонъ и истребитъ матерію, послѣднее гнѣздилище зла. Тогда духи, достигнувъ своей полной зрѣлости, войдутъ въ плирому, чтобы наслаждаться всѣми удовольствіями интимнаго единенія съ своими сизигіями, по образу зона—Исуса, который тамъ соединится съ своею сизигіей, Софіей—ахамотъ. Кроме этого успокоенія, *ἀνάπαυσις*, вступившіе въ плирому достигнутъ возможно—высшаго познанія Бога, такъ что сами станутъ Разумомъ и Жизнію, Духомъ и Истиною и не будутъ лишь въ состояніи переступить черту раздѣленія между ними и Биѳосомъ. Впрочемъ психики получаютъ свое удовлетвореніе въ области Деміурга, въ плиромы, какъ посредствующемъ мѣстѣ, *τόπος μεσότητος*; и за тѣмъ первобытная небесная гармонія снова будетъ царствовать во вселенной, а блаженство божественной жизни, истекающее изъ источника всего, Биѳоса, обвинитъ всѣ ступени бытія⁷⁹⁾.

Значительное число послѣдователей Валентина показываетъ, что понятіямъ его сочувствовали многіе современники. Повсюду, гдѣ онъ преподавалъ свое ученіе, — въ Египтѣ, Римѣ и на о. Кипрѣ, — онъ находилъ многочисленныхъ и восторженныхъ учениковъ. Но по смерти его только немногіе изъ его слушателей удержали его ученіе въ первоначальномъ видѣ, въ школѣ Секунда, между тѣмъ какъ большин-

⁷⁹⁾ Valentini fragm. in calce opp. Irenaei, ed. Massuet.

ство распалось на отдѣльныя секты подъ руководствомъ Пифагора, Марка, Коларбаса, Гераклеона, Фиводота и Александра. — Многія понятія Валентина усвоили себѣ и *Офиты*, получившіе это названіе отъ змія, *ὄφις*, играющаго роль въ ихъ ученіи.

вв) О Ф И Т Ы.

Все происходитъ изъ одного верховнаго Существа, которое долго было неизвѣстно человѣческому роду и которое и теперь неизвѣстно еще весьма многимъ. Это неостыжимое Существо есть *Бездна*, *Βύθος*, источникъ свѣта и *Иеро-человѣкъ*.⁷³⁾ Въ мірѣ духовъ первымъ твореніемъ, или истеченіемъ была *Мысль Бисоса*, *Ἐννοια*, — планъ вселенной. Эта, таинственная мысль называется также *Безмолвіе*, *σιγή*, и какъ она есть первый актъ творенія перваго человека, то называется также *вторымъ человекомъ*.⁷⁴⁾ Мысль, рассматриваемая какъ супруга, сизигосъ Бога, дала бытіе *Цивема*, *πνεύμα*. Цивема есть источникъ дальнѣйшихъ теченій, есть *мать живущихъ*, *μήτηρ τῶν ζῶντων*, Мудрость божія, *ἡ ἀνω σοφία*. Въ виду верховнаго Существа, Его Мысли и Цивема, существуетъ столь же *сплывае начало материальное*, *Тьма*, *Хаосъ*. Мать всѣхъ живущихъ, Пневма, или небесная Софія находится въ соотношеніи какъ съ главами духовнаго міра, такъ и съ элементами міра вещественнаго. Съ одной стороны, Бисосъ и Эница, восхищенные ея красотой, соединились съ нею, оплодотворили ее божественнымъ свѣтомъ, и чрезъ это соединеніе произвели существо совершенное и чистѣе совершенное, *Христа* и *вторую Софію*,

⁷³⁾ Какъ у Каббалистовъ Адамъ — Кадмонъ.

⁷⁴⁾ Theophrast. Haeret. fabul., L. 1, c. 14.

Софію — *акатомъ*⁷⁵⁾; или иначе, верховное Существо было восхищено красотою, какую представлялъ міръ, задуманный въ его Мысли, если оаъ будетъ осуществленъ Его Мудростію; чтобы достигнуть этой цѣли въ мірѣ духовномъ и земномъ, Она рѣшилась въ своей Мысли съ своею Мудростію создать два существа, изъ которыхъ одно совершенное подобно Ему самому, Христосъ, было бы руководителемъ и спасителемъ всего того, что произошло бы отъ Бога, а второе, менѣе совершенное, т. е. Софія, было бы покровительницей всего имѣющаго отношеніе къ матеріи; и притомъ такъ, чтобы совершенное пошатало менѣе совершенному и вело къ высшему міру все, что имѣло бы нѣкоторый лучъ свѣта и захотѣло бы слѣдовать его небесной чистотѣ. Съ другой стороны, чтобы Пневма, или небесная Мудрость могла имѣть сношеніе съ матеріей, нуженъ былъ низшій, посредствующій дѣятель. Это Софія-акатомъ. Она испала въ хаосъ, но носясь надъ элементами творенія, надъ хаосомъ и тьмой, она не погружалась въ нихъ, но причинѣ небеснаго свѣта, бывшаго въ ней. Не могли вознестись и къ своей матери, Пневмѣ, если божественная Мысль не низойдетъ къ матеріи, она не преобразовывала эту матерію, но только сообщила хаосу движеніе, или душу міра. Черезъ это движеніе образовался изъ матеріи ее окружавшей только небесный сводъ. Съ другой стороны, при всѣхъ своихъ усиленіяхъ, она не могла расторгнуть и свои отношенія къ матеріи. Тогда-какъ Христосъ, вмѣстѣ съ Бисосомъ, Эпифей и Пневмою составляющій *четверицу*, св. Церкви (типъ церкви пневматиковъ, т. е. гностиковъ) на-

⁷⁵⁾ На языкѣ эсотериковъ Христосъ называется также *мущиною* и *правой стороною*, а его сизигосъ *мужо-женщиною*, *лѣвой стороною*, *атамата* и *арумисос*.

слаждался блаженствомъ чистыхъ духовъ, его оестра, Софія-ахамоть оставалась среди матеріи, гдѣ изнемогла до того, что теряла уже мысль о своей матери. Начатое ею твореніе не могло прійти къ окончанію; для этого необходимъ былъ иной, низшій дѣятель, который менѣе имѣлъ бы въ себѣ небеснаго свѣта и больше сходства съ матеріей; и Софія-ахамоть, въ своемъ удаленіи отъ Бога, дѣйствительно дала бытіе такого рода деміургу, — *Іалдабаоѳу*, т. е. сыну тьмы, *לילך אלה*⁷⁶⁾. Послѣ того Софія-ахамоть, — этотъ первообразъ какъ паденія въ матерію, такъ и искупленія пневматиковъ, — почувствовала бремя, которымъ отягощало ее тѣло ея, и сознала свое заблужденіе; она рѣшилась выйти изъ своего положенія, и наконецъ, ея напряженныя усилія привели ее къ ея первоначальному состоянію; никогда не принадлежавъ къ плиромѣ, она не вошла въ нее, но заняла посредствующую область, *τόπος μεσότητος*, гдѣ получила болѣе чистый свѣтъ, отрѣшилась отъ своего тѣла и рѣшилась воздвигнуть преграду, отдѣляющую матеріальный міръ отъ міра духовъ. Сынъ Софіи-ахамоть, Іалдабаоѳъ, какъ деміургъ міра, получилъ отъ матеріи элементъ хаотическій, а отъ своей матери — возбужденіе къ творчеству. Сообразно съ своей натурой онъ повторилъ въ своей области, творческое дѣло Биоса. Онъ далъ бытіе ангелу, который былъ его образомъ. Этотъ ангель произвелъ втораго, второй третьяго, третій — четвертаго, четвертый — пятаго, пятый — шестаго; всѣ семь (7. планетныхъ духовъ) отражали въ себѣ другъ друга, и однакожъ они различались между собою и обитали въ семи разныхъ областяхъ, куда относится, какъ осьмая, область общей ихъ матери, Софіи-ахамоть. Имена шести этихъ анге-

⁷⁶⁾ Подъ именемъ Іалдабаоѳа Офиты разумѣли Бога Іудеевъ.

ловъ, рожденныхъ Іалдабаоомъ, суть: *Iao*, $\gamma\lambda$, *Сабаооъ*, *Адокаи*, *Елон*, *Ореусъ* (отъ $\gamma\lambda$ свѣтъ) и *Астафеусъ* (отъ $\alpha\sigma\tau\alpha\phi\epsilon\upsilon\varsigma$ наводненіе, потому что онъ былъ *ἐπίσχολος πρώτης ὑδατος ἀρχῆς*). Кромъ этихъ духовъ Іалдабаооъ образовалъ еще другихъ духовъ низшаго чина, именно *Ангеловъ*, *Архангеловъ*, *Силы* и *Власти*, которые завѣдывали бы отдѣльными частями творенія. Іалдабаооъ не былъ чистымъ духомъ, потому что не смотря на пневматическій элементъ, полученный имъ отъ его матери, имъ овладѣло высокомеріе; онъ усилилъ раздѣленіе между чистыми духами и тѣми, которые находятся въ какомъ-либо отношеніи къ матеріи; и самъ изъ эгоизма расторгъ свою связь съ высшимъ міромъ. Наконецъ, чтобы сдѣлаться независимымъ отъ своей матери и выдать себя за верховное Существо, онъ рѣшился создать цѣлый міръ для самого-себя. Первое твореніе, которое произвелъ онъ посредствомъ своихъ помощниковъ, былъ *человѣкъ*. Ему слѣдовало отражать въ себѣ не только его образъ, но и его силу; между тѣмъ онъ обнаруживалъ только его безсиліе. Человѣкъ, вышедши изъ рукъ шести духовъ, былъ только бездушною массою, которой самъ Іалдабаооъ долженъ былъ вдохнуть дыханіе жизни. Но при этомъ лучъ свѣта, полученный имъ отъ матери, перешелъ отъ него къ человѣку. Такимъ лишеніемъ свѣта Софія захотѣла наказать своего сына за то, что онъ такъ неблагодарно оставилъ ее. Человѣкъ, такимъ образомъ покровительствуемый геніемъ высшимъ, чѣмъ его творцы, одаренный разумомъ, *νοῦς*, и вниманіемъ, *ἐνδύμησης*, послѣдовалъ своей склонности къ свѣту, собралъ въ себя свѣтъ всего творенія и выразилъ собой образъ не Іалдабаооа, но Первочеловѣка, верховнаго Существа. Съ яростію взглянулъ этотъ деміургъ на существо, далеко возвышающееся надъ нимъ и его областію. Его взглядъ, гнѣв-

ный и завистливый, проникъ до глубины матеріи и отразился въ ней, какъ въ зеркалѣ. Это отраженіе, бывъ одушевлено, сдѣлалось существомъ, исполненнымъ ненависти, злобы и зависти. Это былъ *Сатана*, духъ въ формѣ змѣя, *ὀφιδιόμορφος*, духъ-змѣй, лукавый *ποῦς*. Въ слѣдствіе того же гнѣва Іалдабаоѣъ создалъ земныя вещи, три царства природы со всѣми ихъ недостатками. Посредствомъ своихъ твореній онъ рѣшился завладѣть человѣкомъ и всецѣло заключить его въ матеріальномъ мірѣ, какъ исключительной его области. Но человѣкъ возсталъ противъ этого силою своего разумнѣя и видѣнія; тогда Іалдабаоѣъ рѣшился лишить его небеснаго свѣта, его пневматическаго элемента, образовавъ изъ *Энеимисисъ* (*ἐνδύησις* викашіе) жену. Но Софія, тайно отъ человѣка, сберегла это начало свѣта, котораго деміургъ хотѣлъ его лишить. Энеимисисъ была прекрасна до того, что дѣти деміурга увлеклись ея прелестями и имѣли отъ нея дѣтей, ангеловъ, какъ она сама. Іалдабаоѣъ благопріятствовалъ ихъ желаніямъ въ надеждѣ, что они лишатъ ее духовнаго начала, полученнаго ею отъ рожденія; но его надежда была обманута, потому что Софія сберегла это начало. Чтобъ удалить людей отъ ихъ покровительницы и высшаго міра, Іалдабаоѣъ запретилъ имъ вкушать отъ дерева познанія, которое могло открыть имъ высшія тайны. Но эта заповѣдь не была соблюдена; чтобъ разрушить замысль деміурга и приготовить покровительствуемыхъ ею къ этимъ тайнамъ, Софія послала иже генія Офисъ, *Ὀφίς*, или символъ его, змѣя, который привелъ бы ихъ къ нарушенію заповѣди высокоумѣрія. Просвѣщенные геніемъ и вкушеніемъ плода, они уразумѣли божественныя вещи. Между тѣмъ Іалдабаоѣъ имѣлъ довольно силы отомстить имъ. Онъ повергъ первую человѣческую чету въ матерію, въ матеріальное тѣло, какъ въ темницу души. Хотя

человѣкъ и до полученія души отъ деміурга имѣлъ уже нѣ-
 котораго рода тѣло, однако теперь, вступивъ въ высшія об-
 ласти, онъ такъ сказать двоекѣ *отплесмлся*. Къ счастію
 Софія, всегда внимательная къ участи человѣка, извлекла изъ
 него и поглотила въ себя вышій свѣтъ, съѣма божественной
 жизни. Она не переставала сообщать его человѣку и съ вѣж-
 ностію защищать отъ всѣхъ опасностей; что было для него
 необходимо, потому что и Офіоморфосъ съ своими демонами
 мучилъ его жестоко. Первая чета была въ состояніи уни-
 женія, которое парализировало ихъ души. Но когда Софія
 сообщила имъ лучъ того свѣта, который она сберегла для
 ихъ спасенія, когда она открыла имъ вышнее ихъ предна-
 значеніе, то они глубоко опечалены были сознаніемъ своей
лазаты и *матеріальности* ихъ тѣла, своимъ бѣдствіемъ
 и вародышемъ смерти, которую носили въ своемъ лонѣ. Но
 они утѣшились надеждою достигнуть нѣкогда состоянія болѣе
 счастливаго, когда будутъ освобождены изъ своей темницы, или
 земнаго покрыва, въ которомъ заключены. Іалдабаоѣ и его
 ангелы усилывались подавить въ нихъ и этотъ порывъ, воз-
 буджая въ нихъ дурныя пожеланія, бурныя страсти, земную
 любовь съ ея заблужденіями и горестями. Великое число лю-
 дей, равножившихся отъ первой четы, было обольщено; но
 реній небесной любви, Софія, бодрствовавшая надъ участію
 человѣческаго рода, предокраляла избранныхъ отъ этого иска-
 женія. Наконецъ, она обратилась къ состраданію своей ма-
 тери, Пневмы, по ходатайству которой верховное Существо
 послало Христа для избавленія пневматиковъ. Небесный Спа-
 ситель, соединившись съ своею сестрою, Софіей, прошелъ
 чрезъ семь планетныхъ сферъ, явился въ каждой изъ нихъ
 въ свойственной ей формѣ, сокрытъ при этомъ свое высшее
 существо, привлекъ въ себя весь свѣтъ, въ нихъ находя-

щійся и на землѣ вступилъ въ челоуѣка Іисуса. Тогда Іисусъ облакся божественною властію. Іалдабаоѣъ, изъ опасенія, чтобы онъ не разрушилъ его царства, предалъ его ненависти Іудеевъ; но Христосъ и его сестра оставили на землѣ только его тѣлесный покровъ, а ему дали тѣло воздушное, такъ что онъ состоялъ только изъ началъ психическаго и пневматическаго; оставаясь еще нѣсколько времени на землѣ, онъ по ходатайству Софіи получилъ то совершенное знаніе, тотъ истинный гносисъ, *γνώσις*, который онъ сообщалъ только весьма немногимъ изъ своихъ учениковъ, способнымъ понимать его. За тѣмъ, вступивъ въ посредствующую область, занимаемую Іалдабаоѣомъ, Іисусъ занялъ возлѣ него мѣсто, безъ вѣдома этого послѣдняго; чтобы принимать въ себя всѣ души свѣта, очищенныя Христомъ. Когда въ области Іалдабаоѣа не останется уже ничего духовнаго, тогда завершится искупленіе и настанетъ конецъ міра, т. е. конецъ возврата свѣта въ плирому.

Офиты наглядно выражали свое ученіе чертежемъ, или такъ-называемою *диаграммою*. Она состояла изъ двухъ областей, высшей и низшей, раздѣленныхъ темною чертою подъ именемъ геены. — 1. *Низшая область* состояла изъ двухъ большихъ круговъ, а) низшаго и б) вышшаго. а) Въ первомъ, низшемъ кругу заключалось десять небольшихъ круговъ, непосредственно возвышавшихся одинъ надъ другимъ. Эти десять круговъ суть жилища семи звѣздныхъ силъ и трехъ геніевъ, управлявшихъ дѣлами низшаго, матеріальнаго міра; именно Іалдабаоѣа, Іисуса и Софіи. Это область *метемсаматосиса*, чрезъ которую должны проходить нѣсколько разъ души людей психическихъ, въ наказаніе, или для новыхъ испытаній. б) Второй, тотчасъ надъ первымъ возвышающійся кругъ (низшей же области) обнималъ собою семь небольшихъ

круговъ, тоже поставленныхъ одинъ надъ другимъ. Это жилища семи планетныхъ духовъ (Сатурна, Луны, Солнца, Юпитера, Венеры и Меркурія) чрезъ которыхъ области должны проходить души пневматиковъ въ плирому; и потому къ каждому изъ семи этихъ духовъ онѣ должны были обращаться съ просьбою о свободномъ ихъ пропускѣ; формулы этихъ молитвъ начертаны по сторонамъ этого круга; такъ наприм. къ Іалдабаоу (Сатурну) душа обращается съ слѣдующимъ воззваніемъ: »О первый и седьмой, рожденный властвовать съ силой! представляя тебѣ знакъ жизни въ этой печати, (*σφραγίς*, сообщаемой пневматикамъ крещеніемъ); я открываю дверь, твоимъ могуществомъ замкнутую для міра, и свободно прохожу твою область. Да будетъ со мной Харисъ (*χάρις*), о мой отецъ, да будетъ она со мной!« — Черта, отдѣляющая низшую область отъ высшей, или *геенна*, казается, есть мѣсто окончательнаго очищенія Іалдабаоова и психическихъ людей. — 2. Область *высшая* а) состоитъ изъ большого круга надъ геенною, въ которомъ заключается четыре малыхъ круга, расположенныхъ крестообразно; это область Софіи, души міра; б) надъ этой областію рядомъ положены три круга, — одинъ Бноса и Энниі, другой — Пневмы и третій — Христа; слѣдовательно это область четверицы, св. Цервяи; в) непосредственно надъ этими кругами возвышаются еще, одинъ надъ другимъ, три круга; по довольно сбивчивому описанію диаграммы у Оригена, три эти круга имѣли выражать вторую четверицу, состоящую изъ свойствъ Софіи, (*χάρις* и *ζωή*), третье свойство не означено). Но если въ ученіи Офитовъ была эта вторая четверица, то ей, какъ подчиненной, слѣдовало бы выражаться тремя кругами, предназначенными у Оригена первой четверицѣ; а напротивъ, тремя самыми высшими кругами слѣдовало бы обо-

значить первую четверицу, какъ источникъ всего остальнаго. Какъ бы — то ни было, вся эта діаграмма, до справедливому замѣчанію Оригена, есть наглядное символическое сокращеніе ученія Офитовъ.

Офиты скоро раздѣлились на многія секты, главнѣйшими изъ которыхъ были секты *Сивитовъ* и *Кацитовъ*. Главными пунктами разногласія между офитскими сектами были вопросы о паденіи человѣка и о добромъ, или губительномъ вліяніи на него генія "Οφύς'а. Не смотря на ревность отцовъ Церкви и законы Іустиніана ⁷⁷⁾, направленные противъ Офитовъ, они существовали до половины VI вѣка.

Гностицизмъ есть смѣсь самыхъ разнообразныхъ понятій и представлений: понятій христіанскихъ и космологическихъ и теософскихъ умозрѣній, составляющихъ значительнѣйшую часть древнихъ религій Востока, особенно религиозныхъ представлений халдейско — персидскихъ ⁷⁸⁾, а также ученій египетскихъ (преимущественно у Василида и Валентина) ⁷⁹⁾, иудейско — александрійскихъ ⁸⁰⁾ и каббалистическихъ ⁸¹⁾; но все эти разнородныя понятія сводятся къ одному началу. Истеженіе изъ Бога всѣхъ духовныхъ существъ, постепенное осуденіе и вырожденіе этихъ существъ по мѣрѣ удаленія ихъ отъ своего источника, искушеніе и возвратъ ихъ къ чистотѣ Творца и, по возстановленіи первобытной гармоніи всего, бла-

⁷⁷⁾ Годъ 530. Codex Justin. L. 5. 18. 19. 21.

⁷⁸⁾ Matter, Hist. crit. du Gnostic. 2-e edit. T. I. p. 105—126.

⁷⁹⁾ Ibid. p. 76—105.

⁸⁰⁾ Ibid. p. 55—75.

⁸¹⁾ Ibid. p. 136—159.

живое и истинно-божественное состояніе всѣхъ въ любви Бога: это есть средоточіе Гностицизма, около котораго группируются всѣ прочія его представленія. Монотеизмъ и пантеизмъ, спиритуализмъ и матеріализмъ, христіанство и язычество представляли ему матеріаль, изъ котораго составилъ онъ своему, въ цѣломъ непохожую ни на одно изъ прежнихъ, или современныхъ ему ученій, взятыхъ порознь.

Что такое Гностицизмъ въ своей сущности? Чтобы надлежащимъ образомъ оцѣнить этотъ замѣчательный фактъ, это столь необытное явленіе въ нравственномъ движеніи первыхъ вѣковъ нашей эры, не надо, — какъ справедливо замѣчаетъ Маттеръ ⁸²⁾, — принимать гносисъ за то, чѣмъ онъ не хотѣлъ быть, — за отпаденіе отъ Христіанства. Но это — то и дѣлалъ во всѣ времена вопреки всѣмъ его началамъ. Рассматривали Гностицизмъ, какъ отдѣльную отрасль Христіанства, считали его сектой и ересью, не смотря на крайнее удаленіе его началъ отъ Христіанства. Справедливость требуетъ рассматривать его съ иной точки зрѣнія, какъ совокупность системъ, въ которыхъ находится, конечно, нѣсколько христіанскихъ элементовъ, но въ которыхъ до такой степени преобладаетъ надъ ними космогонія, теогонія, пневматологія и антропологія Персея, Египта, Моисея и Филона, что онѣ представляютъ эклектизмъ совершенно новый. Идѣйствительно, ему общи съ Христіанствомъ только нѣкоторыя выраженія, съ которыми онъ соединялъ смыслъ совершенно отличный отъ ихъ значенія въ христіанскомъ ученіи, такъ что безразсудно было бы понимать ихъ у гностиковъ въ этомъ послѣднемъ значеніи. <

Но съ другой стороны, Гностицизмъ не есть и фило-

⁸²⁾ Ibid. Т. I. X—XI.

софская система. Онъ стоитъ внѣ области историческаго хода Философіи: не вытекаетъ изъ предыдущаго ея развитія и не составляетъ основанія для дальнѣйшаго движенія философской мысли. Сложившись изъ разнообразныхъ представленій религіозныхъ и занимаясь «мифами и безконечными родословіями» духовъ, онъ не имѣетъ и содержанія собственно — философскаго; по своему предмету и направленію онъ относится къ кругу Теологіи, или лучше сказать, Теософіи. Еще меньше можно отнести Гностицизмъ къ Философіи по его методу: это не есть цѣль логическихъ умствованій, къ которымъ пріучили насъ Греки; это есть ученіе непосредственнаго воззрѣнія. Начало его состоитъ не въ томъ, чтобы переступивъ предѣлы міра чувственнаго, положить міръ умосозерцаемый, которымъ объяснялась бы исторія, или драма перваго; имъ принято только начало ни на минуту не сомнѣваться въ своихъ созерцаніяхъ и никогда не нисходитъ съ высоты ихъ къ требованіямъ діалектики. Изложеніе у Гностиковъ не имѣетъ никакихъ доказательствъ; это есть родъ повѣствованія, или легенды. — Чтожъ такое Гностицизмъ, если онъ не есть ни Философія, ни ересь Христіанства?

Не относясь къ христіанской религіи, даже какъ ересь, Гностицизмъ, однакожъ, есть *религія*. Источникомъ своимъ онъ считаетъ священное преданіе, изъ рода въ родъ сохранявшееся отъ древнѣйшихъ временъ, а частію преданіе изустнаго ученія Спасителя, которое будто не понято и искажено было даже ближайшими Его учениками. Весь составъ гнозиса сложился изъ религіозныхъ представленій Востока, особенно персидскихъ и египетскихъ. Цѣль его — чисто религіозная: не только познаніе Бога и Его отношенія къ настоящему порядку вещей, но и искупленіе человѣческаго рода и возвратъ въ дою Божества. Средства, предполагаемыя имъ для этого,

также чисто-религіозныя: внутреннее средство — вѣра и высшее, духовное знаніе, *γνώσις*; внѣшнія — таинства и обряды, къ которымъ относятся крещеніе, евхаристія и т. п., понимаемая примѣнительно къ духу всего ученія. Наконецъ, гностики имѣли и своихъ служителей Религіи, — епископовъ, пресвитеровъ и даже пророчицъ⁸³⁾. — Съ другой стороны, не смотря на значительныя заимствованія у Христіанъ, Гностицизмъ есть религія *языческая*. Если гностики говорили объ Иисусѣ, объ искупленіи, о Церкви и пр., то давали этимъ словамъ совершенно иное значеніе, чѣмъ у Христіанъ; все заимствованное ими изъ Христіанства измѣнено ими до такой степени, что уже перестало быть христіанскимъ; оставалось сходство только въ выраженіяхъ, но не въ существенномъ ихъ значеніи. Если нѣкоторые гностики сами себя считали христіанами, то Христіане, тѣмъ не менѣе, рѣшительно исключали ихъ изъ своего общества. Но будучи языческою религіею, Гностицизмъ не былъ ни одною изъ прежнихъ языческихъ религій. По духу синкретизма выбирая изъ всѣхъ доступныхъ ему религій представленія, которыя считалъ наиболѣе возвышенными и истинными, онъ далъ имъ новое значеніе и новую форму, какой не имѣла ни одна изъ нихъ: онъ заботился не о томъ, чтобы въ своихъ представленіяхъ о Божествѣ выразить идею красоты, какъ въ религіи древнегреческой, или идею цѣлесообразности, какъ въ религіи Римлянъ, но о томъ, чтобы понять Божественное въ немъ самомъ и въ Его отношеніи къ міру и человѣку; существеннѣйшая черта всего Гностицизма есть *знаніе*, гносисъ; оно поставлено имъ выше вѣры и, какъ отличительная его черта, составляетъ самое его названіе. Итакъ, Гностицизмъ былъ

⁸³⁾ Ibid. Т. II. p. 356.

последнимъ явленіемъ языческаго міра въ области его религіи, былъ заключеніемъ всѣхъ его религій, — *религіей знамя*.

Какъ извѣстная форма религіи, Гностицизмъ имѣлъ многочисленныхъ послѣдователей и даже многочисленныя школы въ Сиріи, Египтѣ, малой Азіи, на островахъ средиземнаго моря, въ Италіи, Галліи и въ Испаніи⁸⁴. Но онъ нигдѣ не имѣлъ на своей сторонѣ большинства и нигдѣ не склонилъ на свою сторону правительства. Это потому, что онъ не былъ системою законченною; онъ состоялъ изъ ряда системъ, свободныхъ и независимыхъ одна отъ другой, а при такомъ условіи ему невозможно было приобрести всеобщій успѣхъ. Притомъ, въ свѣдѣніяхъ коренныхъ началахъ онъ не представлялъ общественной нравственности, которая дозволила бы политикѣ доверить ему участь наци; онъ былъ сборомъ умозрѣній, способныхъ обольщать болѣе школы, чѣмъ народы, образовывать теософовъ, а не людей практическихъ. Далѣе, онъ самъ, по видимому, изобличалъ себя въ своей основной ошибкѣ, не имѣя энтузіазма къ своей вѣрѣ, избѣгая преслѣдованій и мученичества, отклоняя публичное исповѣданіе своихъ теорій и стараясь скрыться въ толгѣ вмѣсто того, чтобъ открыто выставить свое знамя. Но главное, — что Гностицизмъ былъ представителемъ ветхаго начала, которое, по этому самому, не могло устоять въ борьбѣ съ животворнымъ началомъ новаго міра, съ ученіемъ христіанскимъ; но самому ходу вещей, древнее должно было уступить свое мѣсто новому, человѣческіе вымыслы — божественному откровенію.

Не имѣя нравственнаго и социальнаго значенія, которое въ такой высокой степени принадлежитъ Христіанству, ни

*9 Ibid. T. I. p. VII.

достоиня философскаго, литературнаго и историческаго; который обладал политеизмъ греческій и римскій, Гностицизмъ все же продолжалъ свое существованіе въ теченіи первыхъ шести вѣковъ Христіанства; между тѣмъ Каббала, сложившаяся почти изъ тѣхъ же элементовъ, нигдѣ не существовала открыто, даже какъ школа.

б) К А В Б А Л А.

Слово קבלה (Kabbalah) происходитъ отъ קבל (kabbel) и означаетъ вещь принятую чрезъ передачу, *преданіе*, написанное или устное. Нѣкоторые раввины думаютъ, что это ученіе еще къ раю сообщено ангеломъ Разиломъ Адаму, но отнято отъ него послѣ его паденія, что потомъ оно открыто Сноу, который передалъ его Еноху. По другой сагѣ, сперва получилъ его Авраамъ, отъ котораго чрезъ патриарховъ оно перешло къ Моусею. Талмудъ вавилонскій⁸⁵⁾ утверждаетъ, что Каббалу получилъ отъ Бога Моисей на г. Синаѣ вмѣстѣ съ закономъ писаннымъ и устнымъ и что она чрезъ преданіе дошла до *Танаимъ*, органовъ, или учителей религіознаго преданія, появившихся въ началѣ III столѣтія до Р. Хр. Иные признаютъ творцомъ Каббалы Ездру; и наконецъ, менѣе предубѣжденные указываютъ на Зороастра, т. е. на извѣстное подъ его именемъ ученіе, съ которымъ Іудеи имѣли случай познакомиться въ вавилонскомъ плѣну. По всей вѣроятности, Каббала, въ своихъ главныхъ чертахъ, сложилась уже у Танаимъ, этихъ самыхъ древнихъ и наиболее уважаемыхъ у Израиля учителей, изъ которыхъ послѣднимъ былъ Іуда, творецъ *Мишны*, собравшій и передавшій потомству всѣ слова

⁸⁵⁾ Трактатъ Kiduschin, fol. 49.

своихъ предшественниковъ. Тотчасъ по смерти Іуды, къ концу 2-го столѣтія по Р. Хр. образовался новый рядъ учителей, *Амораймъ*, объяснявшихъ и дополнявшихъ Мишну; ихъ комментаріи и новыя преданія въ теченіи трехъ вѣковъ размножились до чрезвычайности и были собраны подъ именемъ *Гемары* (גמרא) т. е. того, что доканчиваетъ или дополняетъ преданіе; и наконецъ, Гемара и Мишна соединены подъ однимъ общимъ именемъ *Талмуда* (תלמוד Thalmud), т. е. ученія или знанія по преимуществу. Не только въ Гемарѣ, но и въ Мишнѣ⁸⁶⁾ упоминается уже »объ исторіи Меркаба« (משנה מרכבה Маазе Mercabah, небесной колесницы у Пророка Даниила), которую можно сообщать въ самомъ краткомъ обзорѣ только самымъ довѣреннымъ, разумнымъ и досто-почтеннымъ лицамъ; а по словамъ Маймонида⁸⁷⁾ и другихъ достойныхъ вѣры писателей еврейскихъ, »подъ именемъ исторіи Меркаба разумѣется одна изъ двухъ частей Каббалы, именно богословскій трактатъ, тогда какъ вторая часть, »исторія творенія« (משנה בראשית Маазе Bereschith), есть ученіе о природѣ.« Уже въ древности, вѣроятно, было нѣсколько каббалистическихъ сочиненій, какъ видно изъ заглавій, приводимыхъ нѣкоторыми писателями; но до нашего времени дошло изъ древности два сочиненія: 1) краткій трактатъ о числахъ и буквахъ, космологическаго содержанія, составляющій книгу *Сеферъ Језира* (ספר יצירה Serpher Jezirah, *книга творенія*). Въ ней каббалистическое ученіе впервые изложилъ письменно, какъ многіе думаютъ, раввинъ *Акиба* (Rabi Akiba). Этотъ раввинъ умеръ въ 135 году христіанской эры во время возстанія Іудеевъ, возбужденнаго мнимымъ мес-

⁸⁶⁾ Трактатъ Haguiga, 2-е предлож.

⁸⁷⁾ More Nebuchim, pref.

сію, Бархохбою (Bar Kohba) при Гадрианѣ. По смерти Акибы, ученикъ его, *Симонъ бенъ-Иохай*, какъ полагаютъ, написалъ 2) вторую каббалистическую книгу: *Зогаръ* (זוהר Zohar) т. е. *свѣтъ*, или ученіе о духовномъ мірѣ, — о Богѣ, духахъ и человѣческой душѣ. Сочиненіе это заключаетъ въ себѣ три части: а) *книгу тайнства* (ספרא דיזוהר Saphra dizpiutha), б) *большое собраніе* (גבולת זוהר idra gaba), гдѣ Симонъ бенъ-Иохай изображается посреди всѣхъ своихъ друзей, и в) *малое собраніе* (גבולת זוהר idra sata), гдѣ Симонъ на смертномъ ложѣ даетъ послѣднее наставленіе своимъ ученикамъ; очевидно, что двѣ послѣднія части прибавлены къ первой по смерти Симона. Книги эти долго хранились у Іудеевъ въ тайнѣ. Въ XIV вѣкѣ Авраамъ бенъ-Давидъ написалъ на еврейскомъ языкѣ комментарий къ Сеферъ Іецира, и этотъ комментарий, въ которомъ къ каббалистическимъ понятіямъ примѣшаны понятія Аристотеля, вмѣстѣ съ текстомъ въ первый разъ напечатанъ въ Мантуѣ въ 1562 году и въ Амстердамѣ въ 1642 г.; но еще нѣсколько раньше этого изданія, книга Іецира въ первый разъ переведена на латинскій языкъ Постелемъ и напечатана въ Парижѣ подъ заглавіемъ: *Abrahami patriarchae liber Jezirah, ex hebraeo versus et commentariis illustratus a Guilhelmo Postello. Paris, 1552. in-fol.* Въ XVII столѣтіи гораздо болѣе познакомилъ Европу съ Каббалою баронъ Розенротъ своимъ сочиненіемъ: *Kabbala denudata, seu doctrina Hebraeorum transcendentalis. T. I. Salisb. 1677. in-4°; T. II. Liber Zohar restitutus. Francf. 1684. in-4°.* Въ немъ представлено довольно много текстовъ съ переводомъ довольно вѣрнымъ и между прочимъ три древнѣйшіе фрагмента Зогаръ, а также, вмѣсто текста, предлагается подробный его анализъ, или обзоръ. Здѣсь же содержатся многочисленные извлеченія, или и цѣлыя трактаты новыхъ каба-

диставъ. Впрочемъ, и здѣсь нѣтъ правильного и долгаго изложенія каббалистическаго ученія; это только матеріалъ для составленія системы. Въ XVII же столѣтїи испанскій раввинъ *Абраамъ Когенъ Ирира*, или *Герера* написалъ на испанскомъ языкѣ комментарий на Каббалу подъ заглавіемъ: *Дверь неба*, который послѣ переведенъ на еврейскій языкъ и наконецъ, барономъ же *Розенротомъ* на латинскій — подъ заглавіемъ: *Porta Coelorum*. Этими-то комментаріемъ историки Философїи преимущественно руководствуются въ изложеніи Каббалы. Но Когенъ Ирира истинныя начала Каббалы замѣнилъ новѣйшими преданіями каббалистической школы *Исаана Лоріа* и видоизмѣнилъ ихъ примѣсю понятій Платона, Аристотеля, Плотина, Прокла, Авиценны, Пикъ де Мирандолы, однимъ словомъ, всего, что самъ зналъ изъ Философїи греческой и арабской. Каббалистическая литература у Евреевъ довольно богата памятниками. — Мы изложимъ каббалистическое ученіе по древнѣйшимъ его книгамъ: *Иецира* и *Зогаръ*.

Иецира. Основанія всѣхъ вещей суть *десять сефиръ* (עשרות Sefiroth, отъ греческаго σφαῖρα, сфера) и *двадцать два буквы* еврейскаго языка, и потому вмѣстѣ онѣ представляютъ *тридцать два дивныхъ путя премудрости* ⁸⁹⁾.

а) *10 сефиръ* суть не иное что, какъ десять первыхъ чиселъ, или отвлеченныхъ исчисленій, выражающихъ 40 основныхъ началъ вещей ⁹⁰⁾. И божественная дѣятельность и бытіе міра представляются подъ этой отвлеченной формой 40-и чиселъ, изъ которыхъ каждое есть нѣчто безконечное, такъ

⁸⁹⁾ 1 Глава, 1 Мисна.

⁹⁰⁾ Глава 1, предлжж. 9-е.

что для сефиръ нѣтъ конца ни въ будущемъ, ни въ прошедшемъ, ни въ глубинѣ, ни въ высотѣ⁹⁰⁾; и всё онѣ, несмотря на ихъ различіе, вмѣютъ союзъ единства⁹¹⁾.

Первая сефиръ, *одинъ*, есть Духъ Бога живаго; а Духъ есть мысль, слово и голосъ.

Два есть дыханіе (אָרְוָה אֶרְוָה Ruach Meruach), исходящее отъ Духа; въ дыханіи этомъ заключаются 22-ѣ буквы (еврейскаго языка), составляющія однакожь единое дыханіе.

Три есть вода, происходящая отъ дыханія, или воздуха. Въ водѣ онъ разсвѣялъ тьму и устроилъ землю (откуда вода высота, какъ и у Китайцевъ).

Четыре есть огонь, происходящій изъ воды, вмѣстѣ съ которой онъ образуетъ престолъ славы, небесныя колеса (колесницы въ видѣніи Даниила, orphanim), — Серафимовъ и Ангеловъ.

Остальныя *шесть* сефиръ или чиселъ представляютъ расширеніе міра на востокъ и западъ, югъ и сѣверъ, въ высоту и глубину⁹¹⁾.

Истиннымъ образомъ Духъ божій, т. е. мысль и слово Бога преимущественно изводитъ изъ себя элементы природы и потому самъ есть начало рождающее и даже субстанція міра; міръ есть мысль и слово Бога, сдѣлавшееся природой. — Но наконецъ сефиръ связуется съ самымъ первымъ своимъ началомъ (съ самимъ Богомъ посредствомъ Его живаго Духа), какъ пламя соединено съ головою; потому что Господь единъ и нѣтъ другаго: что же въ виду Единаго суть числа и слова? ⁹²⁾ Т. е. и число и слово, или весь міръ, есть не иное что,

90) Ibid. предл. 4-е.

91) Ibid. предл. 3-е.

92) Ibid. предл. 5-е.

какъ раскрытіе самого Бога, единого истинно—сущаго. Но эта мысль (о тождествѣ Бога и міра) есть великая тайна, которую должны хранить свято (потому, разумѣется, что она рѣшительно противна ученію Моисея, по которому міръ, созданный Богомъ изъ ничего, совершенно отличенъ отъ Него). Итакъ, «закрой твои уста, чтобы не говорить о ней и храни твое сердце, чтобы не умствовать о ней; если ускользнетъ твое сердце, возврати его на свое мѣсто (т. е. если вздумаешь заговорить объ этой тайнѣ, то тотчасъ удержи себя); потому что для этого—то и составленъ союзъ⁸³⁾».

б) *Буквы* составляютъ какъ бы предѣлъ между міромъ умственнымъ и чувственнымъ; съ одной стороны, будучи соединены съ дыханіемъ, или воздухомъ, онѣ содержатъ въ себѣ матеріальный элементъ; но съ другой — будучи пронаведе-ніемъ Духа, онѣ носятъ въ себѣ элементъ духовный. Какъ въ человѣческомъ языкѣ буквы суть чувственные формы слова и мысли, такъ и въ отношеніи ко всему сущему, онѣ суть общія формы не только божественнаго слова и мысли, но и самыхъ вещей, которыя суть то же слово, та же божественная мысль. Только по ихъ присущію, по ихъ отпечатлѣнію въ вещахъ можно узнавать во вселенной и всѣхъ ея частяхъ верховную мысль и божественное слово; и только чрезъ ихъ посредство божественный Духъ открывается въ природѣ. «Изъ 22 буквъ, сообщающа имъ форму и фигуру, смѣшивая ихъ и сочетавая различнымъ образомъ, Богъ образовалъ душу всего, что Онъ образовалъ и будетъ образовывать⁸⁴⁾». Такимъ обра-

⁸³⁾ Ibid. Глава 1, предл. 6—е. Изъ этихъ послѣднихъ словъ можно заключать, что у Каббалистовъ, какъ и у Пифагорейцевъ, былъ своего рода союзъ, связанный клятвою не разглашать основной мысли своего ученія.

⁸⁴⁾ Глава 2, предл. 2—е.

зомъ, если сефиры суть основныя начала всѣхъ вещей, то буквы суть главнѣйшія ихъ *формы* (хотя на самомъ дѣлѣ, ученіе о буквахъ есть только приложеніе чиселъ къ вещамъ).

Буквы раздѣляются на три группы: *три коренныя* (въ подлин. *три матери*), *семь двойныхъ* и *двѣнадцать простыхъ*⁹⁵⁾. Онѣ выражаются преимущественно въ трехъ областяхъ природы: въ общемъ устройствѣ міра, въ раздѣленіи года, или времени вообще и въ образованіи человѣка.

Въ общемъ устройствѣ міра *три коренныя буквы* (*שׁמ*), т. е. три числа представляютъ собой воду, воздухъ и огонь (*שׁ*, какъ шипящая, представляетъ огонь, *מ*, какъ нѣмая, — воду, *שׁ*, съ легкимъ придыханіемъ, — воздухъ). Огонь есть субстанція небесная; вода, сгущаясь, сдѣлалась субстанціею земною; наконецъ, между двумя этими враждебными началами, находится воздухъ, который раздѣляетъ ихъ и примиряетъ, владычествуя надъ обоими⁹⁶⁾. Въ раздѣленіи года тѣ же три числа означаютъ главныя его времена: лѣто, соответствующее огню; зиму, обозначаемою (на Востокѣ) дождемъ, или владычествомъ воды, и время умѣренное т. е. весну и осень, въ соответствіе воздуху. Наконецъ, въ устройствѣ человѣческаго тѣла три числа суть: голова, сердце или грудь, и желудокъ⁹⁷⁾, а въ нравственномъ отношеніи: заслуга, вина и законъ, опредѣляющій то и другое⁹⁸⁾.

Семь двойныхъ (*בגד כהחך*) представляютъ противоположности, или по крайней мѣрѣ такія вещи міра, которыя могутъ служить двумъ противоположнымъ дѣламъ. Во все-

⁹⁵⁾ Глава 2, предл. 1-е.

⁹⁶⁾ Глава 3, предл. 3.

⁹⁷⁾ Ibid. предл. 4.

⁹⁸⁾ Ibid. предл. 1.

ленной есть семь планетъ, которыхъ вліяніе на земныя вещи то благотворно, то зловредно; въ недѣлѣ — семь дней и семь ночей; въ нашемъ собственномъ тѣлѣ семь дверей: два глаза, двое ушей, двое ноздрей и ротъ⁹⁹⁾.

Двадцать простыхъ буквъ (ךחטוול שגפ תת) соотвѣтствуютъ 12-и знакамъ зодіака, 12-и мѣсяцамъ года, 12-и главнымъ членамъ человѣческаго тѣла и 12-и главнымъ атрибутамъ нашей природы, каковы: зрѣніе, слухъ, обоняніе, слово, питаніе, ражденіе, осязаніе, движеніе съ мѣста на мѣсто, гибьвь, смѣхъ, мысль и сонъ.

Такъ матеріальная форма мысли, представляемая 22-я буквами алфавита, есть въ то же время форма всего сущаго, потому что кромѣ человѣка, вселенной и времени нѣтъ ничего, кромѣ безконечнаго. Каждая группа этихъ формъ, при всемъ ихъ различіи, есть система, имѣющая свой центръ, свою такъ сказать іерархію; «потому что единственно господствуетъ надъ тремя, три надъ семью, семь надъ двѣнадцатью; но каждая часть системы не отдѣлима отъ всѣхъ прочихъ¹⁰⁰⁾». Вселенная имѣетъ своимъ центромъ небеснаго дракона (одно изъ созвѣздій); центръ человѣка — сердце; основаніе годовъ — измѣненія зодіака. Наконецъ, превыше трехъ этихъ системъ, — выше человѣка, вселенной и времени, превыше буквъ и чиселъ или сефиръ » есть Господь, истинный Царь, властвующій надъ всеми вещами въ теченіи вѣковъ безъ числа¹⁰¹⁾».

Итакъ, Богъ превыше всего, и однакожъ Онъ не видъ чиселъ и буквъ, т. е. началъ и формъ міровыхъ вещей: каж-

⁹⁹⁾ Глава 4, предл. 1, 2, 3.

¹⁰⁰⁾ Глава 6, предл. 3.

¹⁰¹⁾ Ibid. предл. 2.

дый элемент имѣетъ свой источникъ въ высшемъ элементѣ и всѣ — свое общее начало въ божественномъ Духѣ. Слѣдовательно самъ Богъ есть и матерія и форма вселенной. Правда, что Онъ не ограничивается только этою матеріею и формою; Его бытіе не исчерпывается ими; но за то ничто не можетъ существовать внѣ Его; Его субстанція лежитъ въ основѣ всѣхъ существъ и всѣ они носятъ отпечатокъ Его мысли.

Зонаръ. Богъ, «ветхій деньми», «Царь свѣта», есть таинство изъ таинствъ, неизслѣдимый изъ неизслѣдимыхъ. Прежде, чѣмъ Онъ создалъ какую-либо форму въ семь мірѣ и произвелъ какой-либо образъ, Онъ былъ одинъ, безъ формы, не угодобляясь ничему, и въ этомъ состояніи никакой умъ не можетъ понять Его. Но Онъ захотѣлъ открыть себя въ своихъ атрибутахъ, — каждымъ атрибутомъ особо; и въ этомъ случаѣ, какъ верховная причина откровеній, Онъ есть *Безконечный*, Евъ-софъ (יהוה שופר En-soph). Онъ открылъ себя прежде всего десятью *Сефирами*, десятью свѣтами, которые сіяютъ формой, отъ Него заимствованной и повсюду распространяютъ ослѣпительный блескъ.

Эти 10 *сефиръ* суть не иное что, какъ божественные атрибуты, которые сами-по-себѣ не имѣютъ субстанціальной дѣйствительности; они представляютъ только предѣлы, въ которыхъ верховная сущность вещей заключила самую — себя, различныя степени потемнѣнія, которыми божественный свѣтъ захотѣлъ прикрыть свой безконечный блескъ, чтобы позволить созерцать себя. Богъ, конечно, присущъ въ сефирахъ; иначе Онъ не могъ бы открывать себя ими; но Онъ не пребываетъ въ нихъ всецѣло; Онъ не есть только то, что открывается подъ этими формами. Сефиры не обнимаютъ собой Безконечнаго, который есть источникъ самыхъ этихъ формъ и который

самъ-по-себѣ не имѣеть никакой; тогда какъ каждая сефира имѣеть известное имя, Онъ одинъ не имѣеть и не можетъ имѣть его.

Совокупность всѣхъ божественныхъ атрибутовъ, или сефиръ составляетъ самое полное и самое высшее изъ всѣхъ божественныхъ проявленій. Она называется *человѣкомъ первообразнымъ или небеснымъ*, Адамомъ — Кадмономъ (אדם קדמון אדם קדמון Adam Kadmon, Adam Paah). »Никакая форма, никакой міръ, — говоритъ Симонъ бенъ-Юхай своимъ ученикамъ, не могли существовать прежде формы небснаго челоѣка, Адама Кадмона; потому что она заключаетъ въ себѣ всѣ вещи, и все сущее существуетъ ею¹⁰²⁾. « Такимъ образомъ Адамъ Кадмонъ есть не иное что, какъ безусловная форма всего сущаго, источникъ всѣхъ другихъ формъ, или всѣхъ идей; однимъ словомъ, верховная мысль, или слово (אמרו תמיגא); онъ называется также высочайшимъ изъ семи Архангеловъ, *Михаиломъ* и *Метатрономъ*, какъ его сопротивникъ — *Беліаломъ* (אדם בלעל Adam Belial), виновникомъ нечистыхъ твореній (מרכבה טמאה Mercabah temeah), или *Самаелемъ* (שמואל Samael), ангеломъ смерти.

Первое и самое высшее изъ всѣхъ божественныхъ проявленій въ частности, однимъ словомъ, *первая сефира* есть *Вънецъ* (כתר Kether), названная такъ потому, что занимаетъ мѣсто выше всѣхъ прочихъ. Она не есть безразличная цѣлость, безъ формы и имени, таинственный безъизвѣстный, который предшествуетъ всякой вещи, даже атрибутамъ, т. е. Енъ-софъ. Она есть первый проблескъ божественнаго свѣта и называется *первичною точкою*. »Когда Неизслѣдимый изъ неизслѣдимыхъ благоволилъ проявить себя, то Онъ произвелъ

¹⁰²⁾ Зогаръ Ч. III: Idra raba, fol. 144. recto.

точку; пока эта свѣтоносная точка не изошла изъ Его лона, Безконечный былъ еще совершенно недовѣдомъ и не распространялъ никакого свѣта,« сказано въ Зогарѣ¹⁰³⁾. Первая сефира, по причинѣ своего первенства, называется также »древниимъ« (אֲרִיכָא Athica) въ отличіе отъ »Ветхаго деньми,« или »Древняго изъ древнихъ,« т. е. отъ Енъ-софъ. Она называется также »бѣлою головою« (רֵשֶׁת חִוּרָא Rescha chiwga), потому что всѣ цвѣта, т. е. всѣ понятія, всѣ опредѣленные способы бытія въ ней существуютъ еще въ однообразномъ видѣ. Она же, наконецъ, называется »великимъ лицомъ« (פְּנֵי אֲרִיכָא arich aprin), потому что заключаетъ въ себѣ всѣ умственные и нравственные атрибуты, которые въ частности составляютъ »малое лицо« (פְּנֵי סַיִר Seir aprin). — Изъ первой сефиры происходятъ два начала, по видимому противоположныя, но въ дѣйствительности нераздѣлимыя, — одно мужское или дѣятельное, другое женское или страдательное: первое называется *Мудростію* (חַכְמָה Chachmah), второе — *Разумніемъ* (בִּינָה Binah). Мудрость называется также отцемъ, а Разумніе — матерью. Всѣ эти три сефиры или лица, т. е. Вѣнецъ, Мудрость и Разумніе, въ отличіе отъ остальныхъ 7-и сефиръ, составляютъ высшее проявленіе »Ветхаго деньми,« они заключаютъ и соединяютъ все, что есть, и сами соединены съ »Древниимъ изъ древнихъ,« потому что все есть Онъ и Онъ есть все¹⁰⁴⁾. Какъ выраженіе божественныхъ атрибу-

¹⁰³⁾ Часть I. fol. 2. recto. — Это образованіе первичной точки новыя Каббалисты объясняютъ сосредоточеніемъ Бога въ своей собственной субстанціи, זימזום Zimzum. Оно-то открыло въ Божествѣ пространство, которое не есть совершенная пустота, но известная степень слабѣйшаго свѣта, гдѣ происходитъ образованіе міра.

¹⁰⁴⁾ Зог. Ч. 3. fol. 291. verso et recto.

товъ всѣ 10 сефиръ соотвѣтствуютъ десяти божественнымъ именамъ. Сефира *Вънецъ* соотвѣтствуетъ божественному имени *Іегъе* (יהוה, я есмь), *Мудрость* — имени *Іегъ*, или *Іаъ* (יה), *Разуміе* — *Іегова* (יהוה). Въ отношеніи къ міру духовъ первая сефира выражаетъ небесныя животныя Езехіля (חיות Chaioth, ζῶα), вторая — *офанимъ* (אופנים Orphanim, колеса), третья — *аредимъ* — (אריאלים отъ Ariel). Въ отношеніи къ вселенной три первыя сефиры означаютъ три неба, какъ остальные семь — семь планет¹⁰⁵⁾. Такъ-какъ три первыя сефиры называются, между прочимъ, лицами и составляютъ одно съ »Древнимъ,« то его самого Каббалисты представляютъ съ тремя головами, которыя однакожъ составляютъ одну; а на этомъ основаніи и прочія сефиры, раскрывающіяся изъ трехъ первыхъ, рассматриваются по три. »Древній, — сказано въ Идра-сутъ¹⁰⁶⁾, — да будетъ благословенно Его имя! — существуетъ съ тремя головами, составляющими одну; и какъ Древній представляется подъ числомъ три, то и всѣ другіе свѣты, озаряющіе насъ своими лучами (всѣ другія сефиры) тоже понимаются въ тройственномъ числѣ.«

¹⁰⁵⁾ Одинъ изъ позднѣйшихъ комментаторовъ, Кордуеро (родомъ изъ Испаніи, жилъ въ половинѣ XVI вѣка) даетъ тремъ первымъ сефирамъ иное, болѣе философское значеніе; онъ говоритъ (въ сочиненіи своемъ: *Pardes Rimmon*, fol. 55, verso): »три первыя сефиры, т. е. Вънецъ, Мудрость и Разуміе, надо рассматривать какъ одну и ту же вещь. Первая представляетъ знаніе, вторая — познающаго, а третья — познаваемое. Для объясненія этого тождества надобно помнить, что знаніе Творца отлично отъ знанія тварей; у этихъ послѣднихъ знаніе отличается отъ познающаго субъекта и познаваемого предмета; между тѣмъ какъ Творецъ самъ есть, вмѣстѣ и познаніе и познающій и познаваемое.

¹⁰⁶⁾ Зогаръ Ч. 3. fol. 348, verso.

Четвертая и *пятая* сефиры составляют также два противоположных начала, дѣятельное или мужское и женское или страдательное; первое изъ нихъ есть *Милость* (חסד Chesed), второе — *Правда* (דין Din). Онѣ означаютъ разширеніе и сосредоточеніе божественной воли; изъ первой происходятъ души мужскія, изъ второй — женскія. Два эти атрибута называются также двумя руками Божества; одна даетъ жизнь, другая — смерть. Міръ не могъ бы существовать, еслибъ онѣ оставались раздѣленными; да и кѣтъ правды безъ милости; поэтому они соединяются въ общемъ своемъ центрѣ, въ *шестой* сефирѣ, — *Красотѣ* (תפארת Thiphereth). Милость соотвѣтствуетъ божественному имени *Ель* (למ), въ мірѣ Ангеловъ — чину *Хашмалимъ* (חשמלים Choshmalim), между планетами — Сатурну. Правда находится въ связи съ божественнымъ именемъ *Елоа* (אלוה Eloah), изъ ангельскихъ хоровъ — съ *Серафимами* (שרפים Seraphim), изъ планетъ — съ Юпитеромъ. Красота совпадаетъ съ божественнымъ именемъ *Елогимъ* (אלהים Elohim), изъ ангельскихъ чиновъ съ *Шинанимъ* (שנינים Sinanim), изъ планетъ — съ Марсомъ.

Три слѣдующія сефиры, т. е. *седьмая*, *восьмая* и *девятая*, суть чисто динамическіе атрибуты, представляющіе Божество, какъ причину, какъ всеобщую силу, какъ производительное начало всѣхъ вещей. Двѣ первыя изъ нихъ, представляющія въ этой новой сферѣ начала мужское и женское, суть: *Торжество* (נצח Nezach) и *Слава* (הוד Hod). Подъ ихъ именемъ разумѣется разширеніе, умноженіе, сила, потому что всѣ міровыя силы выходятъ изъ ихъ лона. Онѣ соединяются въ одно общее начало, представляемое органами раждающаго, въ начало зидительное, которое составляетъ девятую сефиру и называется *Основаніемъ* (יסוד Yesod).

мой сефиръ — Торжеству соответствует божественное имя *Саваоѳъ* (יהוה שבאוה Jehova Sabaoth), изъ Ангеловъ — *Таушшимъ* (חרששים), изъ планетъ — солнце. Осьмой сефиръ, Славѣ соответствует божественное имя *Ель Саваоѳъ* (אל שבאוה El Sabaoth), міру Ангеловъ — *Сыны божіи* (בני מלהים Bene Elohim), изъ планетъ — Венера. Девятая сефира находится въ связи съ божественнымъ именемъ *Ель хаи* (אל חי El Chai), изъ класса Ангеловъ — съ *Ишимъ* (ישים Ischim), изъ планетъ — съ Меркуріемъ.

Наконецъ, *десятая* и послѣдняя сефира есть *Царство* (מלכות Malchoth). Она выражаетъ не какой-либо новый атрибутъ, но только гармонию, существующую между всѣми другими атрибутами и ихъ полное владычество надъ міромъ. Этой сефирѣ соответствует божественное имя *Адонай* (אדנאי Adonai); между Ангелами *Херувимы* (כרובים Cherubim), между планетами — луна.

Совокупность всѣхъ десяти сефиръ, — какъ мы видѣли, — есть небесный, или идеальный человекъ, *Адамъ Кадмонъ*; и эта совокупность ихъ составляетъ, по замѣчанію позднѣйшихъ Каббалистовъ, а) первый міръ, *міръ истеченій*, *оламъ ацилуть* (עולם אצילות Olam aziluth), или міръ вѣчныхъ началъ, неподверженный никакому измѣненію. За тѣмъ сефиры раздѣляются на три класса, изъ которыхъ каждый представляетъ Божество въ иномъ отношеніи, но всегда подъ формою нераздѣльной троичности. Первые три сефиры суть чисто *умственные*, или метафизическія; онѣ выражаютъ тождество бытія и мысли и составляютъ то, что у позднѣйшихъ каббалистовъ названо б) *міромъ умственнымъ*, *оламъ мускаль* (עולם מושגל Olam muscal), или, въ отношеніи къ тварямъ, *міромъ творенія*, *оламъ беріа* (בריאה beriah), міромъ существъ совершенно духовныхъ, Ангеловъ и Архангеловъ. Слѣдующія

три сефиры (4, 5 и 6-я) имѣютъ характеръ *нравственный*; онѣ выражаютъ Божество, какъ тождество Правды, Милости и Красоты, и потому названы *добродѣтелями* (מדות Mid-doth), или в) міромъ *чувствованій* (עולם מרגש Olam Margasch), а въ отношеніи къ природѣ — *міромъ формъ, олямъ іецира* (הצורה Jetzirah), міромъ планетъ и тѣлъ небесныхъ. Наконецъ, изъ послѣднихъ сефиръ открывается, что Божество есть зиждительное начало всего, и потому онѣ составляютъ г) *міръ естества*, или природу въ ея сущности и началѣ (עולם המוטב Olam hamutba) и относительно самыхъ существъ природы — *міръ цветной, олямъ асія* (השש Asia), міръ земныхъ существъ, подлежащихъ непрерывнымъ измѣненіямъ.

Такимъ образомъ сефиры (кроме первой и послѣдней) сводятся къ *тремъ тройствамъ*, и каждое изъ нихъ выражается однимъ терминомъ, составляющимъ его центръ. Такой центръ сефиръ умственныхъ есть *Вънецъ*, сефиръ нравственныхъ — *Красота* и остальныхъ — *Царство*. Вънецъ — это есть субстанція, единое, безусловное Существо; Красота — высшее выраженіе жизни и нравственныхъ совершенствъ; Царство — постоянное, имманентное пребываніе всѣхъ сефиръ въ мірѣ, дѣйствительное присутіе Бога среди творенія, что выражается также словомъ *Sche'hinah* (שכינה Schechinah). Три эти тройства называются также *тремя лицами*, или символическими олицетвореніями. Вънецъ (какъ уже сказано) есть *Великое лицо, Древній* (הזקן קדיש Athica Kadischa); Красота есть *святой Царь*, или просто *Царь* (מלכה קדיש Malka Kadischa) и Шехина или Царство есть *Матрона*, или *Царица* (מטרוניחה Matronitha). Красота подобна солнцу, Шехина — лунѣ: т. е. реальное бытіе есть только отблескъ идеальной красоты. Царь и Царица,

которыхъ вмѣстѣ называютъ также *двумя лицами* (דְּוָא פְּנֵי וְדוּ פָּנִים du Paqzuphin, *δύο πρόσωπα*), составляютъ чету, которая постоянно изливаетъ на міръ новыя милости и постоянно продолжаетъ и сохраняетъ дѣло творенія. Ихъ дѣятельность идетъ или сверху — отъ супруга къ супругѣ и оттуда ко всей вселенной, т. е. исходя изъ глубины міра умственного, далѣе и далѣе изливается на предметы природы, или, наоборотъ, она идетъ снизу отъ супруги къ супругу, отъ міра реального къ идеальному, съ земли на небо и приводитъ въ лоно Бога существа, достойныя этого возврата. Такъ наприм. душа имѣетъ свое начало въ верховномъ Разумѣніи, гдѣ формы существъ начинаютъ уже различаться одна отъ другой и которое собственно есть всеобщая душа. Оттуда, если это должна быть душа мужеская, она исходитъ чрезъ начало Милости, или разширенія, а если женская, то чрезъ начало Правды, или сосредоточенія и наконецъ рождается въ здѣшнемъ мірѣ чрезъ соединеніе Царя и Царицы, которые для рожденія души суть тоже, что мужчина и женщина для раждація тѣла¹⁰⁷⁾. Когда же душа исполнила свое посланіе на землѣ и созрѣла для неба, тогда она собственнымъ движеніемъ, любовью, которую возбуждаетъ и которую испытываетъ, возвышается къ міру идеальному; тогда Царь и Царица соединяются снова, но для другой цѣли, чѣмъ въ прежній разъ, »и такимъ образомъ, жизнь почерпается и сверху и снизу, источникъ возобновляется, и море, всегда полное, повсюду разливаетъ свои волны¹⁰⁷⁾ . «

Порядокъ сефиръ каббалисты представляютъ наглядно тремя способами: вопервыхъ, въ видѣ 10-и концентрическихъ

¹⁰⁷⁾ Зогаръ Ч. 3. fol. 7.

¹⁰⁸⁾ Ibid. Ч. 1. f. 60—70.

крутовъ, или лучше сказать, девяти круговъ, начертанныхъ вокругъ точки, — ихъ общаго центра; вторыхъ — въ видѣ дерева, которое они называютъ *деревомъ жизни* (עץ חַיִּים Ez chayim), но въ обратномъ положеніи, такъ что корень его, т. е. Вънецъ, находится сверху, а Царство внизу; или въ третьихъ, въ видѣ человѣческаго тѣла, въ которомъ Вънецъ составляетъ голову, Мудрость — мозгъ, Разуміе — сердце, грудь — Красоту, руки — Милость и Правду и пр. Въ этомъ сходствѣ божественныхъ свойствъ съ человѣческимъ тѣломъ практическая Каббала (излагаемая въ Tikunim, въ дополненіяхъ къ Зогаръ) видитъ таинственное средство, помощію различныхъ именъ божіихъ врачевать болѣзни различныхъ частей человѣческаго тѣла. — Кромѣ этихъ фигуръ новые каббалисты придумали еще каналы (זינות Zinoroth) для чувственнаго выраженія отношеній, существующихъ между сферами.

Въ сферахъ самыхъ атрибутовъ божественныхъ было твореніе, предшествовавшее теперешнему, были міры прежде того, въ которомъ мы обитаемъ; но они потухли, какъ искры, бризжущія изъ очага; это потому, что Богъ не обиталъ въ нихъ постояннымъ образомъ, что Онъ еще не явился подъ той формой, въ какой Онъ удерживаетъ и продолжаетъ свое присущіе въ тваряхъ. Та форма, безъ которой невозможна твердая и постоянная организація существъ конечныхъ, есть форма идеальнаго человѣка, совмѣщающая въ себѣ, сверхъ умственныхъ и нравственныхъ атрибутовъ нашей природы, различіе половъ (такъ называемое въ Зогаръ *равновѣсіе*, מַלְכֵּלֵּם Mathkelah), какъ условіе развитія и продолженія бытія тварей и вообще — постепеннаго осуществленія всѣхъ формъ жизни; безъ этой-то формы возможно было истеченіе только безпорядочное и такъ сказать неорганическое. Впрочемъ, эти

древніе міры не исчезли совершенно; они потеряли только свое прежнее мѣсто, занимаемое теперешнею вселенною; и какъ скоро Богъ воспроизвелъ себя подъ формою человѣка, они вошли, хотя подъ другими именами, въ общую систему творенія; они стали ниже, заняли самую низшую ступень во вселенной и чуть-чуть возвысились надъ ничтожествомъ; они представляютъ бытіе чисто-страдательное, Правду безъ Милости, мѣсто, гдѣ все есть строгость и правда ¹⁰⁹⁾; гдѣ все есть женское безъ мужскаго начала (אֶתְרֵי תַרְמִי אֶתְרֵי אֶתְרֵי Athar de-pukba), т. е. гдѣ все косо и недѣтельно, какъ въ матеріи. Эти древніе міры сдѣлались жилищемъ наказанія за преступленія, такъ — какъ виновныя души должны возрадаться на низшихъ степеняхъ творенія и болѣе и болѣе поработаться матеріи. Изъ развалинъ древнихъ міровъ произошли злыя существа, орудія божественной правды, демоны (такъ называемыя *оболочки*, *келипотъ*, קְלִיפּוֹת Kelipoth), которые суть не иное что, какъ самая матерія и страсти отъ нея зависящія. Матерія есть предѣлъ, гдѣ угасаетъ свѣтъ и жизнь, есть какъ бы тѣнь божественныхъ откровеній, есть ихъ конецъ, какъ идеальный человѣкъ — ихъ начало.

Ангелы, по своему происхожденію, принадлежатъ второму міру, міру *творенія* (олямъ беріа), но ихъ жилища начинаются съ третьяго міра, міра *формъ* (ол. іецира), т. е. съ пространства занимаемаго планетами и тѣлами небесными. Глава этого невидимаго воинства есть Метатронъ, котораго назначеніе — поддерживать единство, гармонію и движеніе всѣхъ сферъ. Ему подчинены міриады духовъ, распределенныхъ на десять чиновъ по числу десяти сефиръ. Одни изъ этихъ подчиненныхъ Ангеловъ завѣдываютъ міромъ нрав-

¹⁰⁹⁾ Idra gaba, fol. 142 recto.

ственнымъ и умотвеннымъ; таковы наприм: Ангель чистоты, Тагаріель, милосердія — Рахміель, правды — Цадкіель и знаменитый Разіель, т. е. Ангель тайнъ, ревниво оберегающій тайнства каббалистической мудрости¹¹⁰⁾; другіе распределены по разнымъ сферамъ и элементамъ; такъ одинъ управляетъ движеніями земли, другой — луны и прочихъ небесныхъ тѣлъ; одинъ называется Ангеломъ огня, Нуриель, другой — свѣта, Уриель, третій завѣдываетъ распределеніемъ времянь, четвертый растительностію и т. д. — Демоны суть формы самыя грубыя и несовершенныя, все — что выражаетъ отсутствіе жизни, разумѣнія и порядка. Подобно Ангеламъ и они раздѣляются на десять степеней, по которымъ тьма и нечистота болѣе и болѣе сгущается и усиливается. Двѣ первыя ступени суть отсутствіе всякой видимой формы и организациі, какое, по книгѣ Бытія, предшествовало образованію міра; третья ступень есть мѣсто тьмы, которая вначалѣ творенія міра носилась надъ бездною; за тѣмъ слѣдуютъ такъ-называемыя *семь скиній* (שבע הכלות Scheba hechaloth), или адъ въ собственномъ смыслѣ, представляющій всѣ безпорядки нравственнаго міра и слѣдующія за тѣмъ мученія. Семь адскихъ скиній дѣлятся и подраздѣляются до безконечности. Глава этого темнаго міра есть Самаель, т. е. ангель яда и смерти, искуситель Евы.

Человѣкъ есть живое присущіе Божества на землѣ (שכינתא חיה Schechintha thathah); въ своемъ тѣлѣ онъ сосредоточиваетъ всю природу, (онъ есть *микрокосмъ*)¹¹¹⁾; а тройствомъ своей души изображаетъ верховную троичность. Его духовная природа состоитъ а) изъ *духа, нешама* (נשמה

¹¹⁰⁾ Зогаръ Ч. 1. fol. 40—41, 55, 146 recto.

¹¹¹⁾ Ibid. fol. 191 recto.

Несчастья), какъ высшей степени его бытія; б) изъ *души*, *руахъ* (רוח ruach), какъ источника добрыхъ и злыхъ желаній, однимъ словомъ, нравственныхъ атрибутовъ, и в) изъ *жизненной силы*, *нефешъ* (נפש Nephesch), непосредственно связанной съ тѣломъ, — виновницы инстинктовъ и дѣйствій животной жизни. Духъ происходитъ изъ верховной *Мудрости*, душа — изъ *Красоты*, жизненная сила — изъ *Царства*. Кромѣ этихъ трехъ душъ есть еще внѣшняя форма чело­вѣка, которая существуетъ особо и прежде образованія нашего тѣла, однимъ словомъ, идея тѣла, но съ индивидуальными чертами, отличающими каждаго изъ насъ. Она сходитъ съ неба и дѣлается видимою со времени зачатія чело­вѣка. (Новые каббалисты называютъ этотъ образъ *индивидуальнымъ началомъ* (תחילת יחידה Jechida). — Какъ чело­вѣкъ небесный есть результатъ начала мужскаго и женскаго, такъ и чело­вѣкъ земной, созданный по его образу, состоитъ изъ обоихъ этихъ началъ, и притомъ, не только по тѣлу, но и по душѣ. «Прежде вступленія въ міръ каждая душа и каж­дый духъ состоитъ изъ мужчины и женщины, соединенныхъ въ одномъ существѣ; при переходѣ же въ міръ, эти двѣ по­ловинны раздѣляются и одушевляютъ различныя тѣла. Когда наступаетъ время супружества, Богъ соединяетъ ихъ снова и тогда онѣ, какъ и прежде, составляютъ одну душу, какъ и одно тѣло ¹¹²⁾». На землю души нисходятъ для воспитанія. По самой необходимости своей конечной природы душа должна играть роль во вселенной, должна созерцать зрѣлище творенія, чтобы сознать себя и свое происхожденіе и наконецъ возвратиться въ тотъ неизсякаемый источникъ свѣта и жизни, который называютъ божественною мыслию. Отсюда же выте-

¹¹²⁾ Зогаръ Ч. 1. fol. 94, verso.

касть догмать предсуществованія души и переселенія (נשמת
 Vegidula). »Какъ всѣ міровыя вещи, прежде сотворенія,
 присущи были божественной мысли въ формахъ имъ свой-
 ственныхъ, такъ точно и человѣческія души, до вступленія
 въ здѣшній міръ, существовали предъ Богомъ на небѣ въ формѣ,
 какою сохраняютъ и на землѣ, и все, что онѣ узнаютъ на
 землѣ, онѣ знали уже прежде перѣхода ихъ на землю ¹¹³⁾.
 Если душа не исполнитъ на землѣ своего назначенія, если
 не дойдетъ до самосоананія, то она должна начать другую
 жизнь, за тѣмъ третью, всегда становясь въ новое положе-
 ніе, въ которомъ она совершенно можетъ дополнить въ себѣ
 то, чего въ ней не доставало. Пока душа не достигла со-
 вершенства, она движется въ своихъ мысляхъ и дѣйствіяхъ
 размышленіемъ и страхомъ, но на высшей степени своего
 развитія она переходитъ въ созерцаніе и любовь, теряеть
 свой индивидуальный характеръ и подаетъ любви (יְרַחֵם
 נשחיקין d'gehinu) неразрывно соединяется съ Богомъ.
 Впрочемъ, и всѣ міровыя вещи, — не только духъ, но и
 тѣло войдутъ къ то же начало, изъ котораго вышли ¹¹⁴⁾, по-
 тому что Богъ есть не только начало, но и конецъ всѣхъ
 степеней творенія; Онъ есть единъ, не смотря на безчислен-
 ныя формы, въ которыя облекается ¹¹⁵⁾.

Кромѣ *теоретической* Каббалы, нами изложенной, есть
 еще Каббала *символическая* и *практическая*.

Символическая Каббала повсюду предполагаетъ таин-
 ственное значеніе, — и въ природѣ и въ челоѣкѣ и осо-
 бенно въ св. Писаніи. Все, что въ природѣ поражаетъ наши

¹¹³⁾ Зогаръ Ч. 3. fol. 61, verso

¹¹⁴⁾ Ibid. Ч. 2. fol. 218, verso.

¹¹⁵⁾ Ibid. Ч. 1. fol. 21, recto.

чувства, имѣть значеніе символическое; явленія и формы, самыя вещественныя, могутъ открывать намъ то, что происходитъ въ божественной мысли, или въ человѣческомъ разумѣ. Первое открываетъ намъ *небесный алфавитъ*, а послѣднее — *физиогномика*. »Во всемъ пространствѣ неба, окружающаго міръ, есть фигуры и знаки, помощію которыхъ можно открывать самыя глубокія тайны. Эти фигуры слагаются изъ созвѣздій и звѣздъ, которыя для мудраго составляютъ предметъ созерцанія и таинственнаго наслажденія¹¹⁶⁾.«

»Кто до восхожденія солнца внимательно всмотрится въ сторону востока, тотъ увидитъ какъ бы буквы, начертанныя на небѣ и поставленныя одиѣ надъ другими. Эти блестящія формы суть формы буквъ, которыми Богъ создалъ небо и землю; онѣ выражаютъ Его таинственное и святое имя¹¹⁷⁾.« — И «физиогномія не состоитъ въ наружныхъ чертахъ лица, но въ тѣхъ, которыя таинственно изображаются въ глубинѣ насъ самихъ. Черты лица видоизмѣняются согласно съ формою, впечатлѣнною на внутреннемъ лицѣ духа; только духъ производитъ физиогномію, такъ понятныя для мудрыхъ. Когда души и духи нисходятъ на землю, то все уже имѣютъ извѣстную форму, которая послѣ отпечатлѣвается на лицѣ¹¹⁸⁾.« — Все человѣческія лица сводятся къ четыремъ типамъ или фигурамъ таинственной колесницы Езехіиля, т. е. къ типамъ человѣка, льва, вола и орла¹¹⁹⁾.

Особенно въ св. Писаніи не должно останавливаться на одномъ видѣшемъ его покровѣ, на его буквѣ; мудрые (т. е.

¹¹⁶⁾ Ibid. Ч. 2. fol. 76, recto.

¹¹⁷⁾ Ibid. Ч. 2. fol. 130, recto.

¹¹⁸⁾ Ibid. Ч. 2. fol. 73, verso.

¹¹⁹⁾ Ibid. Ч. 2. fol. 73, verso.

каббалисты) должны понимать его душу, которая есть основание всего остального, и это приготовить ихъ въ будущемъ къ созерцанію души самой этой души, живущей въ Писаніи¹²⁰⁾. Священные книги, какъ написанныя по божественному вдохновенію, въ каждомъ своемъ словѣ заключаютъ глубину мудрости. Если эта глубина не открывается прямо, то за смысломъ буквальнымъ долженъ скрываться смыслъ мистическій. Самыя даже буквы и ударенія имѣютъ свое особенное значеніе, такъ — какъ вообще во всемъ Писаніи нѣтъ ничего маловажнаго и незначительнаго. Богъ передалъ Моусею св. книги со всеми пунктами и удареніями и вмѣстѣ съ тѣмъ сообщилъ ему въ каждомъ отдѣлѣ, стихѣ, словѣ, въ каждой буквѣ и точкѣ скрыто лежащія таинства. Согласно съ этимъ, символическая Каббала и должна показать средства, какъ открывать въ этихъ книгахъ таинственный смыслъ. Такихъ средствъ три: *Gematria* (*γεωμετρία*, גמטריא), *notaricon* (נוטריקון) и *themura* (חמורה). а) *Gematria* (ученіе о числахъ вообще) бываетъ или *арифметическая*, или *фигуральная*. Арифметическая состоитъ въ томъ, что буквы словъ принимаются за числа (знаки до γ суть единицы, до χ десятки, до τ сотни) и за тѣмъ къ объясненію текста подставляется другое слово съ тѣмъ же численнымъ содержаніемъ; наприм. слово משיחъ (Мессія), равночисленно съ נחשׁ (Nachasch) змій, подъ которымъ разумѣется сатана, который въ видѣ змія искусилъ Еву и привнесъ въ міръ смерть; такое совпаденіе числъ значитъ, что Мессія избавитъ вѣрующіихъ отъ власти змія и смерти; численное значеніе обоихъ словъ есть слѣдующее: מ=40, ח=300, י=10, ח=8=358; נ=50, ח=8, ש=300=358. — Далѣе, если числа слова »Мессія« 358 сложить по-

¹²⁰⁾ Ibid. Ч. 3. fol. 152, verso.

рознь, т. е. $8+5+3$, то будетъ 16, а 16 есть четыре раза 4, следовательно 4 есть коренное число въ словѣ Мессія, а это значить, что Онъ есть тотъ четырехугольный камень (אבן שפלתין, Eben Schelthia) миротворенія, который существовалъ прежде появленія міра. Фигуративная Гематрія объясняетъ таинственный смыслъ св. Писанія изъ данныхъ *мессорою* (преданіемъ) буквъ большихъ, малыхъ, превращенныхъ, замѣненныхъ, недостающихъ, или вставляемыхъ между строкъ.

б) *Нотарикомъ* (отъ notare) есть составленіе одного слова изъ нѣсколькихъ начальныхъ, или конечныхъ буквъ; какъ наприм. въ словѣ אדם (Адамъ) мы видимъ начальныя буквы словъ: אדם (Адамъ), דוד (Давидъ) и משיח (Мессія), а отсюда выводится заключеніе, что душа Адама (жившаго 930 лѣтъ) переселилась въ тѣло Давида (который жилъ недоставшіе у Адама до полного тысящелѣтія 70 лѣтъ) и нѣкогда будетъ жить въ тѣлѣ Мессіи. в) *Темура*, или перемѣненіе, учить, какъ чрезъ перестановку буквъ какого-либо слова отырывать въ немъ нѣчто таинственное; наприм. ישועה (Jesajehaeh т. е. приносящій радость) чрезъ перестановку буквъ даетъ משיח (Мессія); מלכאל (Michael) даетъ מלכאלי (Malca-chi) и пр.

Наконецъ, *практическая* (משפטים Masith) Каббала занимается именами Бога и духовъ, указанными въ Каббалѣ теоретической. Она учить, какъ посредствомъ произношенія известныхъ именъ, или даже помощію одной мысли объ нихъ производить различныя дѣйствія въ небесныхъ областяхъ и имѣть ваіянiе на подлунный міръ. Особенно, кто умѣетъ правильно произносить слово יהוה (Jehovah), тотъ можетъ имъ производить разнаго рода колдовства. Этимъ словомъ, по мнѣнію каббалистовъ, Моусей и Исусъ Навинъ творили чудеса.

Въ основаніи Каббалы положенъ элементъ восточно-религіозный. Къ представленіямъ религіи іудейской приваошли сюда понятія религіи халдейско-персидской; танова наприм. мысль о свѣтѣ, какъ духовномъ и добромъ началѣ, и о тьмѣ, какъ началѣ матеріальномъ и зломъ; Ень-софъ каббалистовъ есть Церуаве — экероне Зендавесты, Адамъ Кадмонъ и божественное Слово, *meisga*, есть Ормуздъ, Беліалъ, или Самаель есть Арияманъ, олямъ-берія есть міръ феруеровъ, Ангелы различныхъ степеней суть изеды, демоны — девы, адъ — дуцакъ и т. д.; наконецъ въ значительной долѣ примѣшанъ сюда элементъ египетскаго ученія, наприм. объ истеченіи всего изъ Бога, объ образованіи міра внутри Божества, о назначеніи человѣческихъ душъ и ихъ переселеніи, о соответствіи человѣческаго тѣла божественнымъ истеченіямъ и происходящемъ отсюда таинственномъ его врачеваніи. Мистическое толкованіе ев. книгъ — Арметовулово: практическая Каббала — есть египетская теургія. Если Каббала есть ученіе, изъ древнихъ временъ передавшееся по преданію, то можно сказать, что самое это преданіе есть пестрая смѣсь религіозныхъ понятій, въ разные времена заимствованныхъ у тѣхъ народовъ, съ которыми Іудеи находились когда-либо въ ближайшемъ сношеніи. Вся эта религіозная смѣсь представленій растворена еще нѣсколькими философскими понятіями, схваченными въ Александріи: ученіе о числахъ — пифагорово, четыре первыя коренныя числа суть пифагорейское четвероединство, десять сефиръ есть пифагорейская десятирица, — символъ полноты и совершенства; самая таинственность ученія о числахъ есть принадлежность пифагориковъ; олямъ ацилуть, міръ вѣчныхъ и неизмѣнныхъ началъ, есть міръ платоновыхъ идей; предсуществованіе душъ, знаніе, какъ воспоминаніе изъ предыдущей жизни и первобытное единство мужо-женской души, ея раздѣленіе

на двѣ половины и за тѣмъ взаимное къ себѣ стремленіе обѣихъ на землѣ — заимствовано тоже у Платона; тройственное дѣленіе души — аристотелево.

Составленная изъ тѣхъ же элементовъ, что и гностицизмъ, Каббала имѣетъ и значеніе одинаковое съ нимъ. Съ одной стороны, она есть религія, потому что ссылается на священное преданіе и занимается предметами вѣрованія, но съ другой — она есть стремленіе къ знанію, потому что произвольно хочетъ объяснять предметы свыше-данной религіи своими собственными соображеніями, не стѣсняясь ея авторитетомъ. А соединеніе двухъ такихъ элементовъ и составляетъ *религію знанія*; Божество и здѣсь есть только мыслимое Существо, которое въ первомъ своемъ проявленіи, въ Адамѣ Кадмонѣ, открывается, какъ существо личное. Принявъ въ себя различные элементы, религіозный и философскій, и Каббала, подобно гностицизму, есть синкретизмъ религіозный, сопутствовавшій синкретизму философскому.

II. Философскій синкретизмъ.

Изъ сліянія восточныхъ и западныхъ понятій образовался синкретизмъ не только религіозный, но и *философскій*. Образование этого послѣдняго началось у александрійскихъ Іудеевъ. О самомъ происхожденіи іудейско-александрійской Философіи мы вовсе не имѣемъ историческихъ извѣстій и можемъ заключать объ немъ только по общимъ отношеніямъ тогдашняго времени. Уже при Александрѣ Великомъ въ Александріи поселились между прочимъ и Іудеи; число ихъ значительно увеличилось при первыхъ Птоломеяхъ, подъ покровительствомъ которыхъ они утвердились въ Египтѣ такъ, что вскорѣ распространились по всей странѣ и составили зна-

чительную часть александрійскаго народонаселенія. Естественно, что при ежедневномъ обращеніи съ Греками, при гражданскихъ и общественныхъ сношеніяхъ съ ними, при господствѣ греческаго языка и посѣщеніи греческихъ школъ, Іудеи не могли избѣжать вліянія на нихъ окружающаго ихъ міра, не могли не измѣнить отчасти чистоты и исключительности своего національнаго характера, и чисто — іудейское образованіе ихъ не могло не перейти мало-по-малу въ образованіе іудейско-геленское. Самую значительную роль при этомъ имѣла, конечно, греческая Философія, какъ средоточіе тогдашняго греческаго образованія. Сначала она могла вліять на образъ мыслей александрійскихъ Іудеевъ не прямо, чрезъ посредство общаго образованія; но за тѣмъ, и съ ихъ стороны, должно было пробудиться стремленіе изучить въ самомъ источникѣ науку того народа, у котораго уже заимствовали столь многое; а болѣе близкое знакомство александрійскихъ Іудеевъ съ греческою наукою мало-по-малу перешло въ болѣе глубокое участіе въ ней, и такимъ образомъ развилась у нихъ іудейско-греческая Философія. Въ своей Философіи они были сначала эклектиками. Они развивали свое ученіе, безспорно, не въ чисто-философской, но въ религіозной области. Главною цѣлю ихъ стремленія было глубокое уразумѣніе своей религіи, а Философія служила имъ къ тому только средствомъ. Оттого они вовсе не заботились о строго — научной послѣдовательности, но заимствовали у философовъ, что находили у нихъ годнаго для своей цѣли, не обращая вниманія на то, какой школѣ принадлежатъ усвояемые ими мысли и въ какой связи были онѣ высказаны первоначально. Впрочемъ, эти заимствованія не исключали собственнаго ихъ взгляда, и если они мало развили его въ научномъ отношеніи, и потому не довольно самостоятельно переработали заимствованное, то

черезъ это не должно еще считать ихъ синкретистами, не имѣвшими въ виду собственнаго принципа; правда, что принципъ ихъ только отчасти раскрытъ въ самостоятельную систему; но черезъ это александрійско-іудейская Философія не лишилась ни опредѣленной характеристики, ни истиннаго значенія. Характеристика эта, съ одной стороны, обща у нея съ религіозно-философскимъ ученіемъ Неопифагорейцевъ и позднѣйшихъ Платониковъ, именно — дуалистическая противоположность Божественнаго и земнаго съ ея слѣдствіями; но съ другой стороны, она получила свою особенность черезъ отношеніе всѣхъ этихъ понятій къ іудейскому догму и сознанию. Историческое же значеніе ея состоитъ въ томъ, что своими понятіями о безусловномъ возвышеніи Бога надъ міромъ и святости Бога, она содѣйствовала дальнѣйшему развитію Философіи у Неоплатониковъ, такъ что трудно рѣшить, больше ли возбуждалась эта послѣдняя въ своемъ движеніи греческою наукою, или вліяніемъ сознания іудейскаго.

Съ какого времени начинается іудейско-александрійская Философія, опредѣлить трудно. Нѣкоторые видятъ слѣды ея въ александрійскомъ переводѣ книгъ Ветхаго Завета у 70-и. Но слѣды эти такъ слабы, что не могутъ служить доказательствомъ непосредственнаго вліянія греческой Философіи на этотъ переводъ, а тѣмъ болѣе знакомства переводчиковъ съ ученіемъ, которое было бы сродно съ Философіей Филона. Только у извѣстнаго іудейскаго перипатетика Аристовула (около 160 л. до Р. Хр.) находимъ явное и несомнѣнное знакомство александрійскихъ Іудеевъ съ греческою Философією; но позднѣйшаго, теософскаго направленія не замѣтно и у Аристовула. — Египетскіе Терапевты и отрасль ихъ — Ессеи находятся въ самой близкой связи не только съ іудейско-александрійскою Философією, но и съ Неопифагорейзмомъ. Сами

себя они называют, конечно, только учениями и истолкователями ветхозаветных Писаний, но какъ мало, въ самомъ дѣлѣ, они придерживаются ихъ, видно уже изъ того, что эти Писанія они изъясняютъ совершенно аллегорически и символически, считая буквальный ихъ смыслъ тѣломъ, и только аллегорическій душою Писанія. Отличительный характеръ ихъ ученія есть тотъ же дуалистическій взглядъ на миръ и жизнь, который мы уже видѣли у неопифагорейскихъ теологовъ. Время появления Терапевтовъ и Ессеевъ неизвѣстно. Вѣрный признакъ происхожденія ихъ школы скорѣй можно найти въ ея догматическомъ характерѣ, чѣмъ въ историческихъ данныхъ. Но этотъ характеръ имѣетъ свой корень въ Неопифагореизмѣ, изъ котораго произошли не только философское направление Терапевтовъ и Ессеевъ, но отчасти и ихъ нравы и обычаи. А какъ Неопифагореизмъ восходитъ не далѣе начала I-го вѣка до Р. Хр., то и происхожденіе секты Терапевтовъ не можемъ относить далѣе того же времени. Могло стать, что она образовалась одновременно съ греческимъ Неопифагореизмомъ. При смѣщеніи національностей и формъ образованія, происшедшемъ въ Александрію, могла возникнуть изъ одной и той же философской школы отрасль греческая и іудейская. По всей вѣроятности, что здѣсь въ I-мъ вѣкѣ до Р. Хр. обновленный Пифагореизмъ составилъ средоточіе и для философско-религіозныхъ стремленій, которыя уже прежде обнаружилась между Іудеями, и что отсюда же развилась въ опредѣленномъ направленіи іудейская Философія, которой самую полную представительницею была система Филона.

Филопъ (родив. около 20 года до Р. Хр.) отличается отъ своихъ предшественниковъ полнотою и послѣдовательностію, съ какою возвелъ ихъ понятія въ систему. Существенное направленіе и общія, основныя понятія этой системы можно уже,

конечно, видѣть у предшественниковъ Филона; но, тогда какъ они остановились на этихъ общихъ понятіяхъ и только въ Этикѣ развили нѣсколько частныхъ положеній, Филонъ старался развить міровоззрѣніе своей школы по всѣмъ направленіямъ, различные элементы іудейскаго Александризма привести въ связь и согласіе и нравственныя положенія его утвердить метафизически. Во всемъ этомъ нельзя не видѣть сильнаго вліянія греческой Философіи и высшаго научнаго образованія Филона; но чрезъ это онъ не съ меньшею опредѣленностію, чѣмъ другіе, выражаетъ свою іудейскую точку зрѣнія; при смѣшеніи понятій восточныхъ и западныхъ, іудейскій и греческій элементы не остаются у него въ равновѣсіи; напротивъ, послѣдній подчиненъ первому; его система есть такое преобразование іудейской догматики, въ которомъ удержано ея существенное содержаніе, а только дана ему форма науки греческой.

Между тѣмъ, какъ въ синкретизмѣ религіозномъ смѣшеніе восточныхъ и западныхъ понятій выразилось съ перевѣсомъ тѣхъ, или другихъ, такъ и въ синкретизмѣ философскомъ надлежало обнаружиться преобладанію не только восточнаго элемента надъ западнымъ, какъ у Филона, но и западнаго надъ восточнымъ. Такое соотношеніе двухъ этихъ элементовъ мы находимъ въ Философіи Неоплатониковъ. Съ одной стороны, и въ этой Философіи въ значительной долѣ участвуетъ элементъ восточный, или религіозный: Плотинъ и еще болѣе Порфирій, подобно Стоикамъ, занимаются аллегорическимъ изъясненіемъ мівовъ, естественную Теологію, и защищаютъ политеизмъ, языческое богослуженіе и мантику, а позднѣйшіе Неоплатоники, начиная съ Ямблиха, считаютъ возстановленіе религіи своею важнѣйшею задачею; но съ другой стороны, въ Неоплатонизмѣ еще въ большей степени выражается элементъ западный, философскій: въ этомъ отноше-

вія, по точности научныхъ понятій, полнотѣ и послѣдовательности методическаго сочетанія мыслей, Философія Неоплатониковъ гораздо выше ученія Филонова; понятія, въ частности высказывавшіяся въ философско-религіозномъ ученіи Неопифагорейцевъ, позднѣйшихъ Платониковъ и самого Филона только въ ней сведены въ совокупность философскаго міросозерцанія; только въ ней ученіе, имѣвшее прежде характеръ преданія, возведено въ новую теорію; только въ Неоплатонизмѣ строго проведено трансцендентное понятіе Божественнаго и сдѣлано покушеніе систематически вывести все конечное изъ безусловнаго.

Такимъ образомъ въ философскомъ синкретизмѣ этого времени надо отличать два направленія:

А. Перевѣсъ восточнаго элемента надъ западнымъ: это *Философія Филона*,

Б. Перевѣсъ элемента западнаго надъ восточнымъ: это *Философія Неоплатониковъ*.

А. Философскій синкретизмъ съ перевѣсомъ восточнаго элемента: Философія Филона.

(Въ I-мъ столѣт. Хрис. лѣтосч.).

Новые Академики усомнились въ дѣйствительности предлежательной истины и довольствовались истиною только субъективною; но это произошло отъ того, что они искали ее единственно въ человѣкѣ, какъ мыслящемъ субъектѣ и имъ однимъ ограничивали свои изслѣдованія; между тѣмъ, есть высшій предметъ для любомудрія и вмѣстѣ высшій источникъ истины.

Самый главный и почти единственный предметъ знанія

для мудраго есть Богъ¹²¹⁾. Одинъ только Богъ есть благо, есть совершенное, исконно—дѣйствительное; все же конечное несовершенно и недѣйствительно; и матерія, какъ общее основаніе конечнаго, есть не—сущее и злое. Богъ безконеченъ, и потому нельзя переносить на Него никакихъ качествъ конечныхъ. Онъ не сотворенъ, и потому нельзя сравнивать Его ни съ чѣмъ сотвореннымъ; Онъ вознесенъ надъ міромъ, какъ вѣчное надъ измѣняющимся, дѣйствующее надъ страдательнымъ, всеобъемлющее надъ объемлемымъ, Духъ надъ веществомъ, Творецъ надъ твореніемъ. Онъ не только не смѣшивается съ міромъ, не только не существуетъ въ пространствѣ и времени, не только не имѣетъ человѣческаго образа и человѣческихъ страстей, не только не причастенъ злу, но и вообще не имѣетъ никакого сходства съ тварями, — потому что ихъ конечности противопоставляется вѣчность Бога, ихъ измѣняемости — Его неизмѣняемость, ихъ сложной натурѣ — Его безусловная простота, ихъ зависимости — Его безусловная свобода и самодовленіе. И не только Богъ чуждъ несовершенства конечныхъ вещей, но несравненно выше и всѣхъ ихъ совершенствъ: Онъ лучше добродѣтели и знанія, лучше даже добра и красоты, чище единства, святѣ святости. Никакія сказуемая не приличествуютъ Ему; Онъ не имѣетъ никакихъ свойствъ (*ἄποιος*). И какъ всякое имя выражаетъ какое-либо свойство, то Богу нельзя приписать никакого имени въ собственномъ смыслѣ; а чего нельзя обозначить никакимъ именемъ, никакими свойствами, того нельзя и понять; и потому Богъ въ своей сущности непостижимъ. Мы можемъ знать только, что Онъ существуетъ, но не можемъ знать, *что* Онъ

¹²¹⁾ De plant. N. 339. M. 225. Πάντα τὰ γενέσασθαι ἀπογενέσθαι ἐν λόγῳ οὐδὲ καὶ γενεῖσθαι τὸ ἀγέννητον.

есть. Итакъ, бытіе есть единственное сказуемое, которое мы можемъ приписать Ему въ собственномъ смыслѣ; только именемъ *Сынъ* (*ὁ υἱός*, или *τὸ υἱόν*) выражается Его сущность, а не какое-либо Его дѣйствіе, или сила.

Отрицаніе всѣхъ конечныхъ сказуемыхъ само собою предполагаетъ въ Богѣ высочайшее совершенство. Онъ не только есть высочайшее бытіе, но и заключаетъ въ себѣ всю дѣятельность; есть первообразъ красоты и святости, есть разумъ вселенной¹²²⁾; Онъ повсюду существуетъ, все наполняетъ и видитъ; Онъ есть все дѣйствительное¹²³⁾, потому что только Ему приличествуетъ бытіе въ собственномъ смыслѣ. Поэтому же самому, только Ему приличествуетъ и первоначальная дѣятельность. Дѣйствовать Ему столько же естественно, какъ огню жечь, и потому Богъ дѣйствуетъ безпрестанно и есть основаніе дѣйствованія всѣхъ тварей; всѣ ихъ дѣйствія, посредственно или непосредственно, сводятся къ Богу, какъ единственной причинѣ. Мы можемъ и познавать Бога лишь въ Его дѣйствіяхъ и опредѣлять Его единственно, какъ вседѣйствующую Силу.

Далеко вознесенный надъ всѣмъ конечнымъ, Богъ не можетъ входить въ міръ своею сущностію; Онъ присущъ ему только своею дѣятельностію. Но Онъ не можетъ и дѣйствовать на міръ непосредственно; Совершенное не должно оскверняться соприкосновеніемъ съ матеріей; и потому надо допустить существа посредствующія между Богомъ и видимымъ міромъ, съ которыми соединялось бы дѣйствованіе Бога на міровыя существа. Между тѣмъ, всякое божественное дѣйствованіе предполагаетъ духовный первообразъ; а такіе перво-

¹²²⁾ Migr. Abr. 466. *Τὸν τῶν ὅλων νοῦν τὸν Θεόν.*

¹²³⁾ Leg. alleg. 1, 52. M. *Ἄτε εἶς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς αὐ.*

образы, предшествующіе всему сотворенному, составляют умственный міръ идей. Идеи суть не только первообразы, но вмѣстѣ и дѣйствующія причины, — силы (*δυνάμεις*), которыя приводятъ въ порядокъ неустроенную матерію и на каждой вещи отпечатлѣваютъ свои свойства. Поэтому можно также сказать, что первообразный міръ состоитъ изъ невидимыхъ силъ, окружающихъ Божество, подобно свѣтѣ. Посредствомъ этихъ-то духовныхъ силъ Богъ выражаетъ свою дѣятельность въ мірѣ и производитъ въ немъ то, чего по причинѣ своего возвышенія надъ конечнымъ не можетъ производить непосредственно; онѣ суть слуги и намѣстники верховнаго Бога, посланники, чрезъ которыхъ Онъ сообщаетъ людямъ свою волю, посредники между Имъ и міромъ, проявленія (*λόγοι*) всеобщаго разума, дѣйствующія на образованіе и устройство міра, нерасторжимыя связи, распростертыя Богомъ чрезъ всю вселенную. Это тѣ чистыя души, которыя названы у Грековъ демонами, у Моисея Ангелами, и къ которымъ люди обращаются молитвенно. Это разширенія божественной сущности, части (*τιμήματα*) Божества, Его изліянія, чрезъ которыя пустота конечнаго наполняется дѣйствительностію

Этихъ силъ есть безчисленное множество; но онѣ сводятся къ опредѣленному числу высшихъ; а именно, въ Богѣ пребываютъ двѣ верховныя силы, — Благодѣтельность и Могущество. Своею Благодѣтностію Онъ все создалъ, своимъ могуществомъ Онъ все управляетъ. Благодѣтельность можно назвать *θεός*, а Могущество — *κύριος*; первая называется также творческою, благодатною и милующею силою, а послѣднее — царственною, законодательною и карающею. Но есть еще третья сила, соединяющая и посредствующая обѣ первыя; это *λόγος*, въ которомъ Богъ столько же благъ, какъ и Владыка.

Λόγος есть преимущественнѣйшая изъ всѣхъ силъ, потому что въ немъ всѣ дѣйствія Бога сводятся къ единству; Онъ есть безусловно всеобщій посредникъ между Богомъ и міромъ. *Λόγος* есть дѣятельный божественный Разумъ вообще, идея, совмѣщающая въ себѣ всѣ другія идеи, сила, соединяющая всѣ другія силы, совокупность сверхчувственного міра, или божественныхъ силъ; и потому Онъ совмѣщаетъ въ себѣ въ высочайшей степени всѣ тѣ сказуемая, которыя приличествуютъ этимъ силамъ. Какъ посредникъ между Богомъ и міромъ, Онъ стоитъ на границѣ обихъ, и раздѣляя ихъ и вмѣстѣ соединяя; Онъ не несотворенъ, какъ Богъ, и не сотворенъ по образу вещей конечныхъ¹²⁴⁾. Онъ есть первородный Сынъ Его, намѣстникъ и посланникъ Его, передающій міру Его повелѣнія, истолкователь (*ἐρμηνεύς*), изъясняющій міру Божественную волю, Ангель, или лучше сказать, Архангель, передающій откровенія и дѣйствія божественныя, орудіе, посредствомъ котораго Богъ создалъ вселенную. Съ другой стороны, Онъ есть заступникъ міра въ его отношеніи къ Божеству; верховный жрецъ, предстательствующій за него.

Къ міру относится *Λόγος* частію какъ первообразъ къ образу, частію какъ сила къ явленію. Какъ Богъ есть первообразъ Его, такъ Онъ самъ есть первообразъ для всѣхъ другихъ вещей, идея, по которой онѣ образованы; и особенно съ человѣческимъ духомъ находится Онъ въ столь тѣсномъ сродствѣ, какъ его первообразъ, что и самъ Онъ можетъ быть названъ первочеловѣкомъ. Этотъ первообразъ міра есть вмѣстѣ душа его, сила, внутренно движущая имъ; Онъ есть художественно—зидительный и животворно—оплодотворяющій Разумъ¹²⁵⁾; Онъ облекается міромъ, какъ одеждой; Онъ есть

¹²⁴⁾ Qu. ser. div. 302. "Ὁύτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς ἢ οὔτε γεννητὸς ὡς ἡμεῖς.

¹²⁵⁾ Ibid. B. 489. *Σπέρματικὸς καὶ τεχνικὸς καὶ θεὸς ἐστὶ λόγος.*

союзъ, связующій его части, дѣяніи заковъ Бога, разширяющійся отъ одного конца міра до другаго, поддерживающій, движущій и сохраняющій его.

Міру идеальному, міру божественныхъ силъ, противопоставляется міръ чувственный. Такъ-какъ отъ Бога можетъ происходить только доброе и совершенное, жизнь и порядокъ, то несовершенство, вѣчнаго, борьба и противоположность вещей, естественная необходимость, безжизненность міроваго вещества, зло въ мірѣ должны относиться къ иному началу, отличному отъ божественной дѣятельности. Но если вся дѣятельность принадлежитъ Богу, то другому началу остается только страдательность; если вся дѣйствительность, вся жизнь, всѣ формы и порядокъ происходятъ отъ Бога, то это второе начало можетъ быть только мертвымъ, нестройнымъ, безформаннымъ, не существующимъ. Эти именно признаки относятся къ понятію *матеріи*. Она — то и есть начало чуждое свойствъ (*ἀλογος*) безформенное (*ἄμορφος*), безжизненное (*νεκρός*), недвижимое, нестроенное, но способное быть всѣмъ, не существующее, пустое и темное. Дѣль этой матеріи Богъ посредствомъ *λόγος* а устроилъ міръ, отпечатлѣвая на ней идеи, по мѣрѣ ея приемлемости. Въ мірѣ идеи уже первоначально были то, что есть въ мірѣ чувственномъ: первоначально были созданы божественное небо, свѣтлосенная земля, идеи стихій, первообразъ солнца, звѣздъ и т. п., а міръ чувственный есть только подобіе всего этого. Образованіе міра происходило сначала по родамъ (*γένος*), потомъ по видамъ (*εἶδος*): оттого Богъ создалъ вначалѣ и челоуѣка родового (*γενεῶν ἀνθρώπων*), который не есть ни мужчина, ни женщина, а потомъ — челоуѣка индивидуального, Адама (*εἶδος τὸν Ἀδάμ*). Впрочемъ, преемственность актовъ творенія не надо принимать за послѣдовательность во времени; это только

порядокъ сотвореннаго, умственное соотношеніе въ степеняхъ отдѣльныхъ областей. Міръ не безначаленъ, но и не образованъ во времени, потому что время, какъ произведеніе космическаго движенія, само произошло вмѣстѣ съ міромъ. Міръ какъ образованъ, такъ и поддерживается божественнымъ дѣйствіемъ, и потому сохраненіе міра есть продолженіе творческой дѣятельности, и какъ она никогда не прекращается, то и міръ не есть что-либо преходящее. — Причина несовершенствъ и зла въ мірѣ есть матерія, неспособная къ полному принятію въ себя божественныхъ идей.

Вселенная полна жизни и душъ, а потому и воздухъ наполненъ душами. Чистѣйшія изъ нихъ и болѣе удаленные отъ земли, никогда не увлекаются желаніемъ земныхъ удовольствій, но пребывая въ своей духовности служатъ Отцу міровъ въ качествѣ Бго посланниковъ и посредниковъ между Нимъ и людьми. Напротивъ того, тѣ, которыя и по своему желанію и по своимъ склонностямъ ближе къ землѣ, нисходятъ въ смертныя тѣла и увлекаются водоворотомъ чувственной жизни, изъ котораго только немногія помощью любви мудрости снова возвышаются надъ землею. Только къ этимъ очеловѣчившимся душамъ относится противоположность добрыхъ и злыхъ демоновъ (ангеловъ); потому что тѣ, которыя воздержались отъ чувственности, не могутъ быть злыми; и следовательно подъ именемъ злыхъ демоновъ надо разумѣть лишь человѣческія души. — Души, по своему происхожденію, находятся въ самомъ близкомъ сродствѣ съ Богомъ. По своей чистой сущности и независимо отъ составныхъ чувственныхъ частей, привходящихъ отъ соединенія съ тѣлами, онѣ суть не иное что, какъ божественная сила, одно изъ тѣхъ истеченій Божества, которыя въ своемъ первоначальномъ состояніи называются ангелами, демонами, частями силы *Δουρά*

и т. п. Но всё эти силы остаются въ неразсторижимой связи съ первоначальной силою, отъ которой онѣ произошли; онѣ суть части ея, неотдѣльныя отъ нея¹²⁶⁾. Тоже должно сказать о человѣческомъ разумѣ. Каждый человѣкъ по своей духовной природѣ находится въ сродствѣ съ божественнымъ Разумомъ, есть образъ и часть божественной сущности¹²⁷⁾; между тѣмъ какъ питающая и чувствующая душа состоитъ изъ воздушныхъ частицъ сѣмени, разумъ привходитъ въ насъ извнѣ; онъ той же субстанціи, что и божественныя существа; и потому только онъ въ человѣкѣ не есть что-либо гибнущее. Отличительная особенность этой нашей высшей натуры есть сила мышленія и свободная воля.

Эта высшая человѣческая натура въ теченіи земной жизни, конечно, не можетъ проявляться въ своей чистотѣ. Пока духъ связанъ съ тѣломъ, до тѣхъ поръ человѣкъ есть только соединеніе животной стороны съ собственно-человѣческою. Человѣкъ стоитъ на рубежѣ природы смертной и безсмертной, и въ этомъ отношеніи онъ есть міръ въ маломъ видѣ, высшее и превосходнѣйшее существо между смертными тварями. Но какъ ни велико это преимущество, нельзя, однакожъ, сравнивать человѣка съ существами чисто-духовными. Только по смерти тѣла душа снова невозмутимо наслаждается своею высшею жизнію, въ которой, поэтому, принимаетъ участіе только *νοῦς* безъ низшихъ душевныхъ силъ. Но злыя души осуждены на странствованіе по новымъ тѣламъ¹²⁸⁾.

¹²⁶⁾ Qu. det. pot. ins. 209. Человѣческій *νοῦς* есть *ἀπόσπασμα ὃν διασπρετόν* всеобщей души; *τέμνεται γὰρ οὐδὲν τῶν θείων κατ' ἀπάρτητον ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται.*

¹²⁷⁾ Mund. opif. 35. *Πῶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν φησίνεται θεῖον λόγῳ τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπάνυσμα γεγονώς.*

¹²⁸⁾ Somn. I. 641. *Τούτων (τῶν ψυχῶν) αἱ μὲν τὰ σῦντροφα καὶ συνήθη τοῦ θνητοῦ βίου ποδοῦσαι παλίνδρομοῦσιν αὐταί.*

Разуму противопоставляется въ человѣкѣ чувственность, душѣ — тѣло; потому что чувственное въ душѣ есть только то, что сродно тѣлу и въ немъ имѣетъ свой корень. Земная наша оболочка есть зло и причина золь для духа; это — отвратительная тюрьма, изъ которой онъ желаетъ выйти, какъ израильскій народъ изъ Египта, гробъ, изъ котораго онъ только земною смертію пробуждается къ истинной жизни. Пока живемъ въ тѣлѣ, для насъ невозможно общеніе съ Богомъ; плоть (σάρξ) не дозволяетъ божественному духу пребывать въ насъ; благо для нея есть только неразумное удовольствие, а благо души — Божество.

При такомъ отношеніи чувственности къ духу, неудивительно, что все люди подвержены грѣху. Самое вступленіе въ земную жизнь происходитъ отъ грѣховнаго услажденія чувственностію, и во всякомъ случаѣ соединеніе души съ тѣломъ имѣетъ своимъ слѣдствіемъ оскверненіе; оттого всякому рожденному, какъ бы онъ ни былъ добръ, по причинѣ самаго вступленія въ міръ, прирожденъ грѣхъ; никто отъ рожденія до смерти не можетъ быть свободенъ отъ грѣха¹²⁹⁾, хотя бы прожилъ одинъ только день.

Если чувственность есть корень зла, то прежде всего человѣкъ по возможности долженъ удалиться отъ нея. И въ самомъ дѣлѣ, добродѣтельный смотритъ на удовольствіе, богатство и тому подобныя вещи частию какъ на нѣчто безразличное, частию — какъ на необходимое зло; онъ не довольствуется ограниченіемъ пожеланій и страстей, но старается искоренить ихъ вполнѣ, — достигнуть совершенной апатіи; даже въ удовлетвореніи самыхъ неотразимыхъ потреб-

¹²⁹⁾ Vit. Mos. III. 157, *Και ἂν γὰρ ὁ τέλειος ἢ γεννητὸς οὐκ ἐκφεύγει τὸ ἁμαρτάνειν.*

ностей онъ ограничивается возможно—простѣйшимъ. Впрочемъ, при всемъ усиліи чловѣка избавиться отъ вліянія чувственности, ему, какъ чувственному существу, достигнуть этого невозможно. Чтожъ остается ему, какъ не прибѣгнуть къ высшему Могушеству и отъ него заимствовать силу къ добру, которой не достаетъ у него? И точно, вся добродѣтель происходитъ изъ божественной мудрости; только Богъ насаждаетъ въ душѣ добродѣтели, и было бы крайнимъ ослѣпленіемъ думать, что онѣ принадлежатъ намъ самимъ; только могущественное влеченіе Бога дѣлаетъ для насъ возможнымъ возвышеніе надъ чувственностію, и даже самому нашему желанію часто предшестуетъ благодать такъ, что избираетъ свои орудія прежде всякаго добраго дѣла съ нашей стороны, даже прежде самаго рожденія нашего; равнымъ образомъ и пребываніе въ добрѣ удается только тому, кого хранитъ въ немъ божественный *Λόγος*. Добродѣтель утверждается на мудрости, или знаніи, какъ учили греческіе философы; но подъ именемъ мудрости, или знанія надобно разумѣть не то, что они разумѣли: истинная наука имѣетъ одинъ только предметъ, — Божество; неложное основаніе мудрости, даже самая истинная мудрость есть вѣра.

Добродѣтель должна быть не только теоретическою, основанною на знаніи, но и практическою. Нельзя съ успѣхомъ противодействовать злу, гнѣздящемуся въ чувственности, не нападая на него въ его собственной области и не отрекаясь отъ обыкновенныхъ отношеній жизни, — отъ почестей, богатства и наслажденій; къ томужъ, практическая добродѣтель есть необходимое приготовленіе къ теоретической, и въ этомъ отношеніи нельзя не осуждать тѣхъ, которые избѣгаютъ труда на пользу чловѣческаго общества, и торопливо отвлекаясь отъ занятій, хвалятся презрѣніемъ міра прежде, чѣмъ искусили

себя въ борьбѣ съ нимъ. Но съ другой стороны, теоретическая добродѣтель преимущественнѣе практическихъ¹³⁰⁾; только мудрый исключительно посвящаетъ себя богомудрію; между тѣмъ злой любитъ лишь тревогу жизни гражданской, а стремящійся къ добродѣтели раздѣляетъ свое вниманіе между этими двумя противоположными направленіями.

Съ нравственно-религіозной точки зрѣнія знаніе имѣеть не одинаковое значеніе. Не только энциклическія науки (математика, грамматика и т. п.), но и многія изъ философскихъ изслѣдованій имѣють значеніе подчиненное. Энциклическія науки суть только приготовленіе къ мудрости, а не сама мудрость; не лучше ихъ и Философія, нѣтъ скоро она не оставляетъ цѣлью для себя познаніе Бога и нравственное самопознаніе. Справедливо, что Философія есть высочайшій даръ Божества; только ею завершается знаніе; не какія-либо только отдѣльныя части міра, но все дѣйствительное составляетъ ей предметъ; тѣмъ не менѣе собственная ея цѣль положена только въ человѣкѣ и въ благѣ его души; философъ есть врачъ, обязанный исцѣлять недуги человѣческой жизни; а этого можно достигать, только дѣйствуя на человѣческій духъ; оттого, Логика и Естествоиспытаніе, каковыбы ни было ихъ достоинство, стоятъ ниже Этики, потому что только въ ней Философія достигаетъ своей послѣдней цѣли.

Мы сказали, что цѣль Философій, — съ нравственной ея стороны, — есть нравственное исцѣленіе человѣка, — ея ближайшая задача — самопознаніе. Но самое это самопознаніе ведетъ насъ далѣе насъ самихъ. Чѣмъ глубже мы проникаемъ въ самихъ себя, тѣмъ яснѣе познаемъ наше ничтожество;

¹³⁰⁾ Migr. Abr 445. Θεωρητικῶν τῶν ἀμείνων βίος ἢ μᾶλλον δικαιοσύνης λογικῆς.

мы убѣждаемся, что одинъ только Богъ мудръ, а человѣческій духъ слишкомъ слабъ для того, чтобы понять природу вещей; вспомнимъ только, какъ часто наши чувства обманываютъ насъ, какъ ощущенія и сужденія перемѣняются съ лицами и обстоятельствами, какъ различны и относительны даже нравственныя понятія людей, какъ мало знаемъ мы сущность и нашей души, какъ даже философы спорятъ между собой о важнѣйшихъ вопросахъ знанія, — и мы, вмѣстѣ съ новыми Академиками, откажемся отъ всѣхъ притязаній на собственное знаніе. Только такимъ образомъ можемъ мы надѣяться достигнуть истины. Кто хочетъ познать Бога, тотъ долженъ отказаться отъ самого-себя, долженъ свою мысль отъвернуть отъ всего преходящаго, долженъ сдѣлаться Богомъ. Такимъ же образомъ и наоборотъ: кто отрицается самого-себя, тотъ познаетъ Бесконечнаго. Само собою никакое сотворенное существо ничего не можетъ знать о Немъ; созерцать Его можно лишь тогда, когда Онъ самъ-себя откроетъ намъ. Мудрость и добродѣтель, поэтому, суть не выраженіе только человѣческаго разума, но выходъ его выше самого-себя, подчиненіе человѣческой воли и мысли Существу вѣ- и прѣвыше-міровому, — Богу.

Но и это религіозное совершенство имѣетъ различныя формы и степени. Добродѣтель бываетъ дѣломъ или подвижничества (аскетизма), или наставленія, или природы. Эти три вида добродѣтелей, конечно, находятся между собою въ связи, но въ различныхъ людяхъ можетъ преобладать тотъ или другой изъ нихъ. А если такъ, то три эти формы не одинаковы по своему достоинству. Низшую степень занимаетъ добродѣтель аскетическая; она должна добывать еще борьбою то, что другимъ дается безъ труда, какъ божественный даръ; кто усовершенствовалъ себя ученіемъ, пребываетъ въ добродѣтели

неизмѣнно, между тѣмъ какъ аскетъ иной разъ колеблется и падаетъ, а потому онъ относится не къ совершеннымъ, но къ тѣмъ, которые стремятся еще къ совершенству. На высшей степени стоитъ тотъ, чья добродѣтель утверждается на наученіи; но еще выше — автодидактъ, потому что онъ не имѣетъ надобности теперь только совершенствоваться, какъ первый, но прямо совершенъ; его мудрость, какъ все лучшее въ человѣческой природѣ, есть непосредственный даръ Божества, — помазаніе религіознаго генія.

Чтожь это за мудрость и куда можетъ она вести насъ? Мы уже видѣли, что Божество не можетъ быть познано ни однимъ сотвореннымъ существомъ, что Оно объявляется только чрезъ посредство божественныхъ силъ. Поэтому надлежало бы ожидать, что созерцаніе божественныхъ дѣйствій въ мірѣ есть наивысшее для насъ познаніе. И дѣйствительно, достоинства такого рода науки нельзя отрицать; но съ другой стороны, нельзя и довольствоваться тѣмъ посредственнымъ вліяніемъ, какое доставляетъ намъ наука. Одному Богу принадлежитъ полная и первоначальная дѣятельность; только Онъ составляетъ достойный предметъ нашего стремленія. Но Божество ни въ какомъ видимомъ Его откровеніи не можетъ быть познано въ чистотѣ и полнотѣ. Нѣтъ ли, однакожь, возможности понять Его въ Его непосредственности, независимо отъ всего, что находится между Богомъ и человѣкомъ? Достиженіе этой цѣли не невозможно; не невозможно такое возвышеніе къ Божественному, въ которомъ духъ возносится не только надъ чувственнымъ міромъ, но и надъ всѣмъ производнымъ бытіемъ вообще, даже надъ идеями и *Λόγος*омъ, чтобы озарившись немерцающимъ свѣтомъ Божества, созерцать Его въ Его чистомъ единствѣ, чтобы носить въ себѣ не только посланника Бога, но самого Бога, чтобы изъ сына

Λόγος а сдѣлаться сыномъ божіимъ. Очевидно, что это невозможно безъ высшаго озаренія и что состояніе этого высшаго озаренія есть не иное что, какъ состояніе экстагическое. Такъ — какъ конечное самосознаніе не можетъ объять Божества, то всякій остатокъ этого самосознанія только возмущалъ бы чистоту созерцанія; чтобы принять Бога въ себя, человекъ долженъ совершенно страдательно предаться божественному дѣйствию, чрезъ полное отреченіе себя-самого сдѣлаться достойнымъ быть Богомъ; долженъ отложить не только тѣло, чувственное наблюденіе и рѣчь, но выйти изъ самого себя въ пророческомъ вдохновеніи; въ некоторомъ родѣ корибантскаго умоизступленія (Корибанты — жрецы Кибелы во Фригій) долженъ сдѣлаться какъ бы дитятемъ безгласнымъ и безсознательнымъ; чтобы божественное изступленіе пророческаго вдохновенія могло низойти на человека, надо, чтобы солнце сознанія зашло въ немъ; человѣческій свѣтъ долженъ потѣряться въ божественномъ; поэтому экстазъ есть существенная форма пророчества. Но это пророчество не предоставлено лишь особеннымъ, исключительнымъ случаямъ; всякій мудрый и добродѣтельный человекъ есть пророкъ; онъ ничего не говоритъ отъ себя, но, по исчезновеніи въ немъ собственнаго его мышленія и сознанія, въ немъ обитаетъ божественный Духъ и движетъ его независимо отъ его воли, какъ струны музыкальнаго инструмента. На этой безсознательности пророчества основывается и воспріимчивость спящихъ къ высшимъ снамъ. Но эта высота созерцанія, естественно, не можетъ быть удѣломъ каждаго; мудрость, стремящаяся къ ней, необходимо должна казаться чѣмъ-то таинственнымъ, недоступнымъ массѣ, что должно быть скрываемо отъ взоровъ профана, какъ сокровище, которое можно доверить только посвященнымъ. Случаи, о которыхъ идетъ здѣсь рѣчь, не мо-

тутъ быть выражены словами; они суть дѣло личнаго опыта; естественно, что объ нихъ можно и говорить только съ тѣми, которые имѣли подобнаго рода опытъ.

Ученіе Филона, открывая собой новый періодъ философскаго движенія; находится въ самой тѣсной связи съ предыдущимъ состояніемъ Философій. Когда новая Академія поколебала догматизмъ Эпикурейцевъ и Стоиковъ и съ нимъ предметную достовѣрность человѣческаго познанія вообще, философствующему сознанию оставалось или далѣе развивать это слепитическое направленіе, — какъ это и дѣлали позднѣйшіе послѣдователи Пиррона; или указать новый источникъ познанія истины. Открыть такой источникъ покушались уже Нео-пифагорейцы и позднѣйшіе Платоники, перенося философское сознаніе въ область религіознаго знанія. Но тогда какъ они, болѣе богословствуя, чѣмъ философствуя, прямо высказывали свои религіозныя мысли, не заботясь о формальномъ ихъ утвержденіи, Филонъ первый философски противопоставилъ слепитизму новой Академіи новый, сверхчувственный источникъ познанія истины. Съ одной стороны онъ вмѣстѣ съ Ново-академиками признаетъ слабость и неудовлетворительность человѣческаго познанія, даже заимствуетъ отъ нихъ доводы для доказательства этого факта¹³¹⁾; но съ другой стороны, въ самомъ сознаніи недостовѣрности нашего познанія очерчиваетъ побужденіе — искать высшей, откровенной истины, достиженіе которой считаетъ не только возможнымъ, но и дѣйствительнымъ, по крайней мѣрѣ для избранныхъ натуръ. Такимъ

¹³¹⁾ De ebriet. 382¹ и 388 М.

образомъ скептицизмъ новой Академіи послужилъ Филону точкой отправленія для выхода философскаго сознанія въ новую, религіозно-философскую область знанія.

Относительно содержанія, какъ религіозно — философское ученіе, Философія Филона держится главными своими корнями съ одной стороны въ религіозныхъ понятіяхъ іудейскаго народа, съ другой — въ почвѣ греческой науки. Онъ самъ ясно высказалъ это отношеніе своего ученія къ іудейскому откровенію и греческой Философіи. Св. Писаніе своего народа онъ признаетъ источникомъ глубочайшей мудрости, потому что слово въ слово Оно произошло отъ божественнаго вдохновенія, которое простирается даже на греческій переводъ священныхъ книгъ; поэтому, какъ увѣряетъ самъ Филонъ, онъ и не ищетъ никакого другаго источника мудрости: изъясненіе священныхъ книгъ составляетъ для него собственную Философію его народа (*πάτριος φιλοσοφία*); и самъ развиваетъ свои мысли почти исключительно объясненіемъ моусеевыхъ книгъ, потому что признаетъ ихъ важнѣйшими откровенными книгами и ихъ сочинителя величайшимъ изъ всѣхъ пророковъ, даже величайшимъ изъ всѣхъ людей, и, какъ истый Раввинъ, изъ каждаго слова этихъ книгъ, даже изъ формы каждаго слова александрійскаго перевода выводитъ самое глубокое ученіе. Изъ всего этого достаточно можемъ видѣть, какое значеніе имѣлъ для Филона авторитетъ іудейской религіи. Однакожъ этотъ авторитетъ не былъ для него исключительнымъ; онъ не отрицаетъ существованія мудрости и въ религіи своего народа; онъ ссылается на греческихъ философовъ, маговъ и гимнософистовъ; называетъ Платона великимъ, даже священнымъ, *ἱερώτατον*¹³²⁾; говорить о священ-

132) De mundi incorr. 502. M. 982. H.

номъ обществѣ Пифагорейцевъ, о священномъ союзѣ божественныхъ мужей, — Парменида, Эмпедокла, Зенона, Клеанза, и т. п.¹³³⁾; предъ всѣми странами міра превозноситъ Элладу, какъ колыбель науки и истинно — человѣческаго образованія; еще болѣе доказываетъ свое уваженіе къ греческой Философіи тѣмъ, что широко пользовался ученіемъ Пифагора, Платона, Аристотеля и Стоиковъ и что свой собственный философскій взглядъ образовалъ подъ вліяніемъ этихъ ученій. Средоточіе всей мудрости для него, конечно, есть Теологія, въ которой, естественно, онъ придерживается іудейской догматики; но Философія и даже энциклическія науки, по его мнѣнію, суть необходимое вспомогательное средство для этой Теологіи; а такія науки можно было найти только у Грековъ. Поэтому, хотя законодателя своего народа онъ ставитъ выше всѣхъ греческихъ философовъ, но не отрицаетъ значенія и этихъ послѣднихъ; іудейскій законъ, по его понятію, содержитъ самую чистую и совершенную мудрость, но и Философія содержитъ ту же мудрость, только въ менѣе чистомъ и полномъ видѣ. — Чтобы тѣснѣе соединить въ своей Философіи религиозное ученіе своего народа съ философскими понятіями Греціи, Филонъ обратился съ одной стороны къ предположенію, что греческая Философія сама проистекла изъ ветхозавѣтнаго откровенія, а съ другой, — къ аллегорическому объясненію ветхозавѣтныхъ книгъ. Первое предположеніе казалось ему несомнѣннымъ; онъ думалъ, что Гераклитъ свое ученіе о противоположностяхъ бытія, Гезіодъ и Платонъ о міротвореніи заимствовали изъ книги Бытія¹³⁴⁾,

¹³³⁾ De provid. II. 48.

¹³⁴⁾ Qu. rer. div. hæc. 503 M. Incorr. mundi 490 M.

греческіе законодатели дочерпали изъ Пятикнижіа¹³⁵⁾ и т. д. Извѣстно также, съ какою свободою пользовался онъ аллегорическимъ изъясненіемъ Писанія; онъ полагалъ, что этотъ способъ объясненія есть существенная форма болѣе глубокаго уразумѣнія Писанія, что по своему содержанию все оно состоитъ изъ ткани аллегорій, что во всѣхъ, по видимому, даже безразличныхъ вещахъ надо искать глубочайшаго смысла. Такимъ образомъ, если въ своемъ философствованіи Филонъ держится іудейской религіи и ея книгъ, то при помощи аллегорическаго ихъ объясненія ставитъ себя въ столь свободное отношеніе къ нимъ, что буквальный ихъ смыслъ ни мало не мѣшаетъ ему видѣть въ нихъ все, что только соответствуетъ его образу мысленія.

Филонъ начинаетъ свое философствованіе не изслѣдованіемъ объ условіяхъ и границахъ знанія, чтобы перейти за тѣмъ къ своей теософской системѣ, но наоборотъ, отъ своей теоріи о сущности Бога и міра переходитъ къ взгляду на науку; этотъ взглядъ есть не основаніе, а слѣдствіе его метафизическаго и теологическаго ученія. — Въ основаніе всей своей системы онъ полагаетъ дуалистическую противоположность Бога и міра, безконечнаго и конечнаго, но чрезъ это на первомъ шагѣ полагаетъ затрудненіе для развитія понятія о Богѣ; потому что въ слѣдствіе этой противоположности нашель неумѣстнымъ переносить конечныя опредѣленія къ Богу; между тѣмъ какъ идея Бога вообще у насъ обозначается тождко такими конечными чертами; потому что всякое представленіе о Богѣ держится на заключеніи отъ данныхъ предметовъ къ безусловному ихъ основанію, и всякое ближайшее опредѣленіе этого абсолютнаго можетъ быть замѣтвано только

¹³⁵⁾ De Jud. 345 M.

ить нашего міра и самосознанія. Если, по тому, Филонъ хочетъ устранить отъ Бога все конечныя сказуемыя, то не можетъ уже высказать объ немъ ничего положительнаго; его Теологія должна ограничиться одними отрицаніями. Однакожъ, это противорѣчитъ его предположенію, что Богъ есть безусловно—дѣйствительное, и система Филона не представляетъ ему рѣшительно никакого средства къ устраненію этого противорѣчія. Поэтому, въ своемъ изображеніи Бога онъ безпрестанно колеблется между чисто—отрицательнымъ описаніемъ Его, по которому никакія сказуемыя не приличествуютъ Ему, и положительнымъ, по которому должно быть приписано Ему все возможное совершенство. Рѣшать это противорѣчіе не наше дѣло; для насъ довольно было указать его основаніе.

Если Богъ, какъ безусловно—совершенное Существо, несравненно далеко вознесенъ надъ всѣмъ конечнымъ и надъ всею областію человѣческаго мышленія, то человѣку остается познать это совершенство только въ Его дѣйствіяхъ; поэтому весьма естественно, что Филонъ, желая говорить о Богѣ положительнымъ образомъ, долженъ былъ болѣе всего выдвинуть эту сторону. Но чѣмъ рѣзче божественная сущность отдѣлена отъ міра, и чѣмъ, однакожъ, безусловное все конечное бытіе зависитъ отъ божественной причинности, тѣмъ болѣе Филонъ долженъ былъ чувствовать потребность въ томъ посредствѣ, при которомъ было бы возможно дѣйствіе вѣнчанаго Бога на міръ. Такими посредниками онъ признаетъ идеи, или что то же, силы, дѣйствующія причины. Какъ понимать у Филона эти силы, — какъ личныя существа, или—силы безличныя? Онѣ суть посланники Божіи, Ангелы, къ которымъ люди обращаются молитвенно: въ этихъ случаяхъ, какъ то, неоспоримо выражается личность божественныхъ силъ;

но она оказывается зыбкою, когда обратимъ вниманіе на другія черты ихъ. Уже самое названіе идей и силъ побуждаетъ насъ мыслить ихъ только какъ свойства божественной сущности; притомъ, силы эти не только поставляются одна вѣдъ другой, какъ лица, но являются и одна вѣдъ другой, какъ родовыя и видовыя понятія, такъ что высшая включаетъ вѣдъ себя низшія. Конечно, мы не можемъ заключать отсюда, что Филонъ не олицетворялъ ихъ, — выраженія его вѣдъ этомъ смыслѣ весьма положительны, — но тѣмъ очевиднѣе, что понятіе о личномъ бытіи этихъ существъ онъ не созналъ ясно и не установилъ послѣдовательно, — что вѣдъ древности, впрочемъ, вообще случалось нерѣдко. Вѣдъ ученіи Филона о силахъ пересѣкаются два представленія, — религіозное о личныхъ и философское о безличныхъ посредствующихъ существахъ; онъ употребляетъ вѣдъ дѣло оба понятія, не замѣчая ихъ противорѣчія; онъ даже не могъ его замѣтить, — иначе эти силы тотчасъ утратили бы свою роль посредства, — свою двойственную натуру, по которой онѣ съ одной стороны должны быть тождественны съ Богомъ, чтобы конечное чрезъ нихъ могло участвовать вѣдъ Божествѣ, а съ другой — отличны отъ Него, чтобы Божество, не смотря на это участіе, все же оставалось вѣдъ соприкосновенія съ міромъ.

Филонъ не указалъ ясно ни рода происхожденія силъ изъ Бога, называя ихъ то разширеніемъ, то истеченіемъ, то частями Божества; ни взаимнаго ихъ между собою отношенія. — Вѣдъ разныхъ мѣстахъ своихъ сочиненій онъ различно исчисляетъ главныя силы; впрочемъ чаще всего говоритъ, что вѣдъ Богѣ двѣ верховныя силы, — Могущество и Благодѣтельность; и это наиболѣе идетъ къ его системѣ; такъ-какъ корень ея — пламенное желаніе божественнаго содѣйствія и откровенія, то свойства Божества, которыми Оно сообщается человѣку, должны

были имѣть въ ней наибольшее значеніе; а это и есть божественное Всемогущество и Благость, которую Филонъ, вмѣстѣ съ Платономъ, называетъ беззавистливою и потому сообщительною. Третья верховная сила у него есть *Λόγος*, но объ отношеніи его къ двумъ первымъ силамъ онъ выражается не одинаково: то самъ Богъ непосредственно находится между двумя основными силами, такъ что *Λόγος* есть только общее ихъ произведеніе, то напротивъ, *Λόγος* въ сравненіи съ двумя силами признается высшимъ, такъ что кто не можетъ понять его, тому остается держаться силы творящей, или по крайней мѣрѣ царственной. Изъ этой шаткости понятій видно, что Филонъ не установилъ себѣ твердой теоріи о соотношеніи божественныхъ силъ.

Въ отношеніи *Λόγος*'а къ Божеству повторяется та же двусмысленность, которую мы видѣли въ понятіи божественныхъ силъ вообще. *Λόγος* представляется съ одной стороны свойствомъ Бога, тождественнымъ съ божественною мудростію, а съ другой — существомъ самостоятельнымъ. Мы не имѣемъ права устранять это противорѣчіе принятіемъ двойнаго *Λόγος*'а, или двоякой формы Его существованія, такъ что въ одной Онъ пребывалъ бы въ божественной сущности, какъ сила, или свойство, какъ *Λόγος ἐνδιάθετος*, а другую удерживалъ бы при своемъ самостоятельномъ выступленіи изъ божественной сущности, какъ *Λόγος προφορικὸς*. Филонъ самъ нигдѣ не указываетъ этого различія; какъ ни часто случается ему — отношеніе человѣческой рѣчи къ мышленію обозначать стоическимъ выраженіемъ *λόγος ἐνδιάθετος καὶ προφορικὸς*, но нигдѣ не говоритъ, что такое различіе находится и въ божественномъ *Λόγος*'ѣ. Если бы Филонъ дѣйствительно допускалъ двойственную форму бытія *Λόγος*'а, то онъ бы упомянулъ гдѣ-либо о переходѣ отъ одного состоянія къ дру-

тому; но этого имъ не сдѣлано. Итакъ, намъ остается признать и здѣсь противорѣчiе, о рѣшенiи котораго Филонъ не позаботился. — Принадлежитъ ли *Λόγος* личности, отличная отъ божественной, это вопросъ, котораго, вѣроятно, не имѣлъ въ виду Филонъ, и потому мы не можемъ отвѣчать на него ни утвердительно, ни отрицательно. Что вообще замѣтали мы о личности божественныхъ силъ, то имѣть свое приложение и здѣсь.

Противопоставляя Божественному все конечное и его основанiе — матерiю, которую, — скажемъ мимоходомъ, — Филонъ въ отличiе отъ платонова понятiя о матерiи называетъ перфѣко *ουσία*, сущностию, — Филонъ не могъ принять миротворенiя въ собственномъ смыслѣ, а допустилъ только мирообразование, раздѣленiе и стройное сочетанiе веществъ, находившихся прежде въ хаотическомъ смѣшенiи. Въ остальномъ его мироученiи не заключается ничего особеннаго. И въ ученiи о человеческой душѣ онъ не вдается въ психологическiя изслѣдованiя; только противоположность разума и чувственности, или вообще души и тѣла имѣетъ для него особенное значенiе, какъ выраженiе дуалистическаго характера всей его системы.

Этотъ противоположностiю, опредѣляется и направление Этики. Возможно-большее отрѣшенiе отъ чувственности составляетъ въ ней главное и все нравоучение должно было получить характеръ лишь отрицательный. Поэтому естественно, что изъ всѣхъ нравственныхъ теорiй греческихъ философовъ, наиболѣе должна была нравиться Филону та, которая настоятельнѣе требовала подавленiя чувственности, именно стоическая. И въ самомъ дѣдѣ, Стоицизмъ имѣлъ явное влiяниe на его Этику, какъ и на прочiя части его системы. Впрочемъ, Стоицизмъ составляетъ только внѣшнюю сторону нравоучениа,

у Филсона. Въ немъ есть самое внутренняго зерна стоще-
сваго образа мышления: безусловное довѣріе чловѣка къ своей
нравственной силѣ подавлено у него сознаніемъ всеобщей грѣ-
хности. Чловѣкъ долженъ освободиться отъ вліянія чув-
ственности; но, будучи существомъ чувственнымъ, самъ онъ
не можетъ этого сдѣлать; чтожъ остается ему, если не при-
блечь къ высшему Могуществу и отъ него заимствовать
силу къ добру, которой недостаетъ у него? Поэтому всякая
добродѣтель, учить Филсонъ, истекаетъ только изъ боже-
ственной мудрости, а для чловѣка истинная мудрость есть
вера. Такимъ образомъ отрицательное понятіе добродѣтели,
какъ отрѣшенія отъ чувственности, получаетъ, конечно, по-
ложительное допояніе, но это положительное заключается
не въ чловѣческой природѣ и дѣятельности, но въ ея от-
ношеніи къ Божеству.

Заваршеніе всей религіозной Филсофіи Филсона вырази-
лось въ его ученіи объ экстаатическомъ созерцаніи Безконеч-
наго. То общеніе съ Божествомъ, къ которому стремилась
вся система, достигнуто въ этомъ ученіи на столько, на
сколько вообще оно доступно для чловѣка; движеніе плы-
тущаго духа нашло свое успокоеніе; Филсофія, должен-
ствующая вести къ Богу, пришла къ своему концу. Но по-
этому самому никакое другое понятіе не можетъ пролить для
насъ болѣе свѣта на внутреннее происхожденіе этой системы
и болѣе объяснить ея первоначальное побужденіе. Побужденіе
это заключается единственно въ пламенномъ желаніи того не-
посредственнаго соединенія съ Безконечнымъ, которое дости-
гается систематическимъ возвышеніемъ къ Нему. Это пламен-
ное желаніе основывается на двухъ предположеніяхъ: воцер-
выхъ, на томъ, чувствѣ ничтожества всего конечнаго, и осо-
бенно на томъ, духовной и нравственной помощи и потребности

для насъ высшей помощи, которое самъ Филонъ признаетъ окончательнымъ результатомъ всякаго самонаблюденія и которымъ такъ глубоко проникнуто все его ученіе; воторыхъ, — на убѣжденіи, что потребности, которымъ не могутъ вполнѣ удовлетворить ни наша собственная сила, ни весь конечный міръ, вполнѣ удовлетворяются лишь силою внѣ-и-превыше-міровою. Изъ перваго предположенія, — о слабости и ничтожествѣ всего конечнаго, произошло стремленіе до возможной степени усилить противоположность между всѣмъ конечнымъ и божественнымъ, устранить отъ Бога всѣ конечныя и чело-вѣкоподобныя черты, исключительно къ Богу отнести всю реальность и все совершенство, а потому и за чело-вѣкомъ оставить собственно только духовную сторону его сущности, напротивъ того чувственность признать чуждою ей примѣсью, безусловною противоположностію духа, источникомъ всякаго зла; такимъ же образомъ, наоборотъ, изъ втораго предположенія и убѣжденія возникла задача — искать посредства между конечнымъ и Безконечнымъ, произвести все конечное изъ божественной дѣятельности, устраняя отъ всякаго соприсношенія съ міромъ самое Божество, и открыть чело-вѣку путь къ общенію съ Нимъ, несмотря на безусловное разстояніе между ними. По причинѣ этого двусторонняго стремленія Филонъ усвоилъ себѣ частію ученія различныхъ греческихъ философовъ, а частію понятія ветхозавѣтныя. Почерпая свои мысли изъ двухъ, по природѣ и содержанію различныхъ источниковъ, онъ не могъ достигнуть безпротиворѣчиваго единства въ своемъ ученіи. Онъ начинается съ Божества, не имѣющаго никакихъ свойствъ, но этотъ самый Богъ есть вмѣстѣ и личный Богъ іудейской религіи, чудодѣйственный защитникъ израильскаго народа; ученіемъ о божественныхъ силахъ онъ хочетъ установить переходъ отъ отвлеченной идеи

Бога къ конечному, но и это учение дѣлается зыбкимъ отъ примѣси разнородныхъ представлений; платоновы идеи не гармонируютъ со всемірнымъ Разумомъ Стоиковъ и іудейско-персидскою вѣрою въ ангеловъ; даже *Λόγος* стоитъ въ сомнительномъ откошеніи между личнымъ существомъ и силою безличною, а въ точное опредѣленіе степеней, посредствующихъ между Богомъ и міромъ явленій, Филонъ вовсе не входитъ. Если въ своей Этикѣ онъ примыкаетъ къ Стоикамъ, то тѣмъ не менѣе въ его ученіи о добродѣтели философскія категоріи и теологическіе типы остаются другъ возлѣ друга безъ примиренія. Уже самое основное направленіе филоновой системы было противорѣчиемъ, — направленіе, которымъ требовалось внутреннѣйшее соединеніе съ верховнымъ Существомъ, понятіе о которомъ прямо, однакожь, дѣлало невозможнымъ это соединеніе. Но всѣ эти противорѣчія не суть что — либо случайное, не суть результатъ синкретизма, группирующаго понятія безъ всякаго начала, но заключаются въ самомъ характерѣ Философіи, ставшей на извѣстную точку зрѣнія, есть выраженіе сознанія, открывшаго распаденіе съ самимъ собою и міромъ. — Это распаденіе духа съ самимъ собою было такъ чуждо греческому народу и его Философіи, что лишь въ 3-мъ столѣтіи послѣ Р. Хр. этотъ образъ мышленія вкоренился въ греческой почвѣ и развился въ болѣе полную систему въ школѣ такъ-называемыхъ Неоплатониковъ, подъ перевѣсомъ элемента философскаго надъ религіознымъ.

Б. Философскій синкретизмъ съ перевѣсомъ западнаго элемента надъ восточнымъ:

Философія Неоплатониковъ.

(Съ 3 стол. по 529 г.).

Въ историческомъ развитіи неоплатонической Философіи

можно различать три степени. Впервыхъ, *Плотини* полагаютъ главныя основанія системы, которыя *Порфирій* видоизмѣняетъ только въ формѣ и развиваетъ дальше лишь въ подчиненныхъ пунктахъ. Построеніе системы въ этомъ первомъ ея видѣ есть самое простое; главныя метафизическія основанія распредѣляются ясно, научный ходъ ученія не разстраивается никакимъ стороннимъ интересомъ. Впрочемъ частности у Плотина менѣе разработаны, положеніе неровно и не безъ перерывовъ; терпѣніе, необходимое для методической обработки, при всей диалектической ловкости, находится не въ равномерномъ отношеніи съ смѣлостію руководительныхъ идей и величіемъ общихъ воззрѣній. Вторая ступень, отчасти уже подготовленная *Порфиріемъ*, выразилась у *Амбросія*. Въмѣсто преобладанія интереса умозрительнаго — философскаго теперь усиливается элементъ положительнаго — религіознаго; возстановленіе политеизма дѣлается главною задачею неоплатонической школы; отсюда происходятъ измѣненія метафизической системы, которыя ни мало не принесли пользы ея ученому характеру. Только въ школѣ асизской, ревностно изучавшей сочиненія Аристотеля, Неоплатонизмъ возвращается къ строгой наукѣ и Прокль съ рѣдкою роскошью диалектической силы, предпринимаетъ все выработанное ею перестроить въ обширную, во всѣхъ частяхъ равномерно распределенную систему. Но на этой третьей ступени Неоплатонизма истощилась философская производительность школы: и древнегреческаго духа вообще, что сознавалъ и Прокль, назвавъ себя послѣднимъ звеномъ въ золотой цѣпи Гермеса трисмегиста. Изъ всѣхъ поименованныхъ здѣсь Неоплатониковъ мы обратимъ особенное вниманіе на ученіе Плотина, потому что въ немъ наиболѣе выразился характеръ Неоплатонизма.

а) Преобладаніе умозрительнаго интереса надъ
положительно-религіознымъ.

П л о т и н ъ ¹³⁶⁾.

Не напрасно Скептики усомнились въ достовѣрности чувственнаго наблюденія: они обращались къ предметамъ внѣшнимъ, а въ такомъ случаѣ всегда умѣстно сомнѣніе, — дѣйствительно ли воспринимаются наблюденіемъ эти предметы въ томъ видѣ, какъ существуютъ на самомъ дѣлѣ? Поэтому же можно усомниться и въ годности нашихъ представленій, потому что и они относятся къ предметамъ, находящимся внѣ ихъ, и не представляютъ намъ достаточнаго признака для удостовѣренія въ томъ, что они правильно выражаютъ ихъ сущность. Но когда Скептики, безъ дальнѣйшихъ изслѣдованій, заключаютъ отсюда, что человекъ не можетъ познавать истину, то тѣмъ предполагаютъ, что истина положена въ предметахъ, внѣ души находящихся, и что органомъ познанія этой внѣшней истины, служатъ у насъ лишь наблюденія и представленія, которыя, однакожъ, недостаточны для этой цѣли. Еслибъ это предположеніе было справедливо, то излишни были бы усилія Скептиковъ доказать свою мысль; невозможность познать истину была бы тогда не простою только вѣроятностію, но и полною достовѣрностію. Уже и непосредственно, безъ особыхъ изслѣдованій видно, что наблюденія и представленія суть нѣчто существенно отличное отъ пространственныхъ предметовъ и содержать въ себѣ совсѣмъ не то, чѣмъ суть самыя вещи. Если бы, поэтому, оставалось приобрѣ-

¹³⁶⁾ Плотинъ родился въ Египтѣ, въ Ликополѣ, въ 205 г. по В. Хр.; прибылъ въ Римъ въ 245 г.; ум. въ 270 г. по Р. Хр.

тать истину лишь посредствомъ наблюденій и представленій, то само собою разумѣется, что достигнуть ее не было бы возможности.

Между тѣмъ, ложно то предположеніе Скептиковъ, будто человѣкъ долженъ почерпать истину изъ круга внѣшнихъ предметовъ. Его душа есть нѣчто само-по-себѣ истинное и дѣйствительное и можетъ познавать саму-себя, хотя не наблюденіемъ и представленіемъ, но *мыслію*. Все, что душа мыслить въ этомъ самопониманіи, необходимо истинно и не подлежитъ сомнѣнію; здѣсь не у мѣста спрашивать, — какъ относительно представленій, — соотвѣтствуютъ ли себѣ мысль и предметъ; потому что мыслящее (сила мышленія себя осуществляющая) само есть то, что мыслится; и слѣдовательно мысль находится не внѣ существующаго, но сама въ себѣ есть сущее. Такимъ образомъ, если душа ищетъ истины, — а искать ее должна, потому что въ ней только находить свое удовлетвореніе, — то она должна искать ее въ самой-себѣ. — Къ такому же результату приводитъ и скептицизмъ; онъ не можетъ удержать человѣка въ сомнѣніи, но побуждаетъ его обратиться къ самому-себѣ; и именно, душа, ищущая истины, отъ разсѣянности по внѣшнимъ предметамъ должна собраться въ самую-себя, понять себя въ своей простой сущности, въ которой она вовсе не связана съ чувственнымъ міромъ и не есть ни ощущеніе, ни представленіе, но только мыслящая мысль. Мысля только самую-себя, душа постигаетъ не только истину, которая есть она же сама, но и свое собственное основаніе, именно всеобщую мысль, изъ которой она произошла, какъ мысль частная, и отъ которой она не отторгнута совершенно при всей своей частности.

Такое обращеніе души въ самую-себя истинная Философія давно уже предложила, какъ средство къ достиженію

высочайшей истины и добра: это Философія Платона и согласная съ нею въ своей сущности Философія Аристотеля. Платонъ требовалъ, чтобы мыслящая душа помощію діалектики возвышалась надъ сферой чувственныхъ вещей въ міръ чистыхъ, вѣчныхъ мыслей, и видѣлъ въ этомъ единственное условіе, при которомъ вмѣсто явленій или образовъ, можно постигать безусловно-истинные первообразы всего существующаго, и слѣдовательно достигать знанія истины. И Аристотель чистое умозрѣніе, т. е. углубленіе мыслящаго духа въ самого-себя и созерцаніе своего вѣчнаго содержанія, признавалъ высочайшимъ благомъ человѣка, такимъ божественнымъ блаженствомъ, которое выше и превосходитъ всякой добродѣтели. Но истинная Философія въ послѣдствіи времени пришла въ забвеніе; вмѣсто того, чтобы сосредоточиваться во внутреннее единство, люди уклонились въ многоразличіе вѣшняго міра, искали истины въ пониманіи чувственныхъ предметовъ, и блага — въ дѣйствованіи, обращенномъ на вѣшность: Бесплодность этихъ стремленій изобличилъ наконецъ Скептицизмъ и тѣмъ побудилъ возвратиться къ истинной Философіи. Этотъ возвратъ долженъ быть не однимъ лишь воспроизведеніемъ ученія прежней Философіи, но и болѣе глубокимъ ея уразумѣніемъ.

Уже Платонъ отличалъ міръ сверхчувственный отъ міра явленій; и этого различія не можетъ отвергать истинная Философія; ей остается только понять и объяснить тотъ и другой міръ.

1. Міръ сверхчувственный.

Къ міру сверхчувственному Платонъ отнесъ только идеи и Бога; между тѣмъ какъ сверхчувственное выражается тройственностію въ нисходящемъ порядкѣ: первое есть *Перво-*

существо, τὸ πρῶτον, которое, какъ начало всего, возше-
сено надъ всемъ происходящимъ отъ Него, даже надъ миромъ
мыслей; второе есть умственное бытiе, совокупность чистыхъ
мыслей, созерцаемая какъ единство, — это *Мысль*, или *Духъ*,
Νοῦς; наконецъ, третье есть умственное Существо, обли-
жающееся съ матерiей, — это *Душа*, *Ψυχή*. Въ трехъ
этихъ началахъ содержатся все сверхчувственные снлы.

а) П е р в о с у щ е с т в о :

Первосущество необходимо есть единое, τὸ ἓν, а не
многое, τὸ πλὴν, потому что всякая множественность есть
множественность единствъ, и слѣдовательно предполагаетъ со-
бой единство, какъ всякое число — единицу¹²⁷⁾. Все, что есть,
только чрезъ единство есть тѣмъ, чѣмъ есть. Но если един-
ство постоянно соединено съ бытiемъ, то самое бытiе оттого
не есть еще единство: будемъ ли мы разсматривать бытiе
въ какомъ-либо частномъ существѣ, — тотчасъ окажется, что
оно, будучи однимъ, есть вмѣстѣ и многое по своимъ чи-
стямъ, или свойствамъ; станемъ ли мыслить его какъ бытiе
вообще, — и въ этомъ случаѣ оно содержитъ въ себѣ много-
различiе всего существующаго въ частности, и слѣдовательно
есть одно и вмѣстѣ многое. Такимъ образомъ бытiе и един-
ство не суть одно и тоже, потому что безусловное единство
не можетъ быть вмѣстѣ множествомъ. Если же все суще-
ствующее только въ такой мѣрѣ существуетъ, въ какой уча-
ствуетъ въ единствѣ, то значить, что единство предшествуетъ
всякому бытiю, и слѣдовательно »выше бытiя.« Что сказано

¹²⁷⁾ Enn. V. 3. 12. δεῖται δὲ πρὸ τοῦ πολλοῦ εἶναι εἶναι, ἅψ' ἓν
καὶ τὸ πλὴν ἐν ἀριθμῷ γὰρ πάντες εἶναι πρῶτον.

здесь о бытіи, то самое должно сказать и о мышлении. И мышление, — будемъ ли понимать его, какъ чистую мыслящую дѣятельность, т. е. какъ мыслящій духъ вообще, или будемъ разсматривать его сущность въ частныхъ мысляхъ, — есть единство и вмѣстѣ множество; потому что духъ, будучи въ сущности однимъ, существуетъ однакожъ только въ полнотѣ своихъ мыслей, и слѣдовательно есть безконечно многое; равнымъ образомъ и каждая частная мысль съ одной стороны есть единство, но съ другой — есть нечто много-различное. Такимъ образомъ и мышление не есть самое единство; но какъ оно не можетъ быть и безъ единства и вся его сущность на немъ основывается, то явно, что единство предшествуетъ всякому мышлению, и слѣдовательно «выше его». Говоря вообще: всему сложному должно предшествовать безусловно—простое, всякому опредѣленному бытію — то, что не имѣетъ никакого опредѣленія, всякому бытію и мышлению вообще — то, что есть причина бытія и мышления, т. е. «трансцендентность» Первосущества всегда уже «предполагается».

Единство трудно понять, потому что Оно, будучи безусловно—простымъ, выше всякой науки, которой предметомъ должно быть содержаніе многообразное. Черезъ описаніе Единства можемъ только «отрицать» отъ него всё представленія разнообразія. Единство не есть одинъ между числами, ни пунктъ въ пространствѣ, потому что Оно исключаетъ всякое умноженіе. Находясь по-ту сторону всего дѣйствительнаго, Оно не имѣетъ никакихъ свойствъ, принадлежащихъ конечнымъ существамъ. Оно безгранично, *ἀπειρον*, не по величинѣ, но по силѣ, и безвидно, *ἄμορφον*, потому что никакой формой нельзя объять Его, и какую бы ни приписать Ему черту, Оно всегда будетъ выше ея; какъ всякая красота зависитъ отъ

вида, то Первосущество, или Божество, строго говоря, нельзя назвать прекраснымъ, *καλόν*; Оно есть причина красоты, но само больше, чѣмъ прекрасное. Оно совершенно независимо ни отъ чего другаго, ни отъ самого — себя; исключаетъ всѣ различия и противоположности, слѣдовательно и вѣчное движеніе. Такимъ же образомъ нельзя приписать Первосуществу и другихъ свойствъ, даже духовныхъ. Оно не имѣетъ воли, потому что всякое хотѣніе есть желаніе добра; но Первосущество не нуждается ни въ комъ другомъ; притомъ, всякимъ хотѣніемъ предполагается различіе существа и дѣятельности, а здѣсь есть только чистое Единство¹³⁶⁾. Нельзя приписать Ему и болѣе общаго сказуемаго — дѣятельности, *ἐνέργεια*; потому что какъ воля, такъ и дѣятельность вообще относится къ другому, стремится къ благу, лежащему внѣ субъекта. Еще менѣе, конечно, можно мыслить въ Первосуществѣ нравственныя свойства. Но и мышленіе не совмѣстимо съ понятіемъ Первосущества, которое, какъ Единство, само выше мышленія; потому что всякое мышленіе, какъ мы уже видѣли, есть сведеніе множественности къ единству, и чистое мышленіе, даже самомышленіе имѣетъ двойство частію мыслящаго и мысли, частію мыслящаго и мыслимаго въ себѣ; но по этому самому мыслящее является не безусловно-не нуждающимся ни въ чемъ; напротивъ, оно требуетъ мыслимаго, какъ дополненія себѣ; и даже то, что мыслить само-себя, требуетъ по крайней мѣрѣ самого-себя, т. е. своего самомышленія; но Первосущество должно быть безусловно-самодовлѣющимъ; Оно не можетъ имѣть высшаго начала, къ которому бы обращалось, какъ мыслящее къ мыслимому.

¹³⁶⁾ Ibid. VI. 9. 6. *τῆ ἐνὶ οὐδὲν ἀγαθόν ἐστιν, οὐδὲ βούλησις τείνον δυνάμις.*

Но если Первосуществу нельзя приписать ни дѣятельности, ни мышленія и вообще никакого опредѣленія, то не можемъ приписать Ему ни жизни, ни бытія, — даже и бытія, потому что всякое бытіе есть бытіе опредѣленное, а начало должно предшествовать всякой опредѣленности. Итакъ, первое начало вообще безусловно отлично отъ всего другаго; Оно ничто не есть изъ всего того, что существуетъ порознь, но не есть и все вмѣстѣ¹³⁹⁾. На этомъ основаніи Оно недостижимо ни для слова, ни для мысли. Его нельзя обозначить никакимъ именемъ, нельзя выразить никакимъ понятіемъ; мы не можемъ сказать, что Оно *есть*; можемъ лишь сказать, что Оно *не есть*. Конечно, мы должны предполагать Его, какъ основаніе всякаго бытія и мышленія, но чрезъ это мы узнаемъ только, что Оно *есть*; но всякое покушеніе далѣе изобразить Его сущность можетъ насъ вести только къ тому, что мы стали бы приписывать Ему сказуемая вовсе несоотвѣтственныя.

Первосущество отъ вѣкъ покоится само въ себѣ въ безусловномъ самодовольствіи, но въ отношеніи ко всемъ другимъ существамъ Оно есть безусловная причина и безусловная цѣль всего конечнаго. Оно есть безусловная причина, какъ Единое, *τὸ ἓν*, безусловная цѣль — какъ Благо, *ἡγαθόν*. Единое, по отношенію къ Первосуществу, не должно принимать за родовое понятіе, *γένος*, которое равно приличествовало бы не только Ему, но и другимъ различнымъ единствамъ; всѣ другія единства суть только въ разныхъ степеняхъ нисходящее подражаніе Первоедиству, и потому въ строгомъ смыслѣ не могутъ быть названы единымъ; притомъ, въ Первосуществовѣ это выраженіе надо принимать только въ отрицательномъ значеніи, для устраненія отъ Него множественности, а не въ по-

¹³⁹⁾ Ibid. VI. 7. 32. *οὐδὲν ὄν τοῦτο τῶν ὄντων καὶ πάντα.*

ложительномъ для обозначенія того, что Оно есть. Тоже надо сказать и о Благѣ. И это выраженіе не есть понятіе родовое, которое равно приличествовало бы Первому и прочимъ существамъ; только Первосущество есть Благо, *ἰαγαθὸν*, все прочее только участвуетъ въ благѣ, *ἀγαθοειδές*; вообще это не есть сказуемое Первосущества; Богъ не есть благъ, но Благо, и то не самъ-по-себѣ, но только въ своемъ отношеніи къ прочему, какъ безусловная причинность.

Какъ безусловная причинность, Первосущество есть безконечная сила, *δύναμις πρώτη*, а какъ дѣйствующая сила, Оно необходимо рождаетъ другое до послѣднихъ предѣловъ возможности. И это рожденіе не есть дѣло размысленія и свободной воли, — что въ Первосущество въ вообще не имѣетъ мѣста, — но просто естественной необходимости: какъ всякое совершенное бытіе стремится къ произведенію другаго, такъ прежде всего самое Совершенное и полное силы должно дѣйствовать творчески, Благо должно сообщаться беззавистливо. По причинѣ своей полноты Первое какъ бы изливается чрезъ край¹⁴⁰⁾. Но при этомъ надо устранить мысль о всякомъ временномъ возникновеніи, или постепенно оскудѣвающей эманации: Первое пребываетъ само въ себѣ неподвижно и неизмѣнно, между тѣмъ какъ потокъ бытія исходитъ изъ Него постоянно; Первосущество есть какъ бы корень, а все производное — растеніе; Первое есть какъ бы солнце, а производное свѣтоносная его атмосфера, *οἶον ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸ λαμπρόν*, т. е. производное относится къ Первосуществу не какъ часть къ цѣлому, но какъ дѣйствіе къ причинѣ; оно не взято изъ субстанціи Перваго, но безъ уменьшенія, для измѣненія этой субстанціи производится ея силою и держится ею.

¹⁴⁰⁾ Ibid. V. 2. 1. ὅν γὰρ (τὸ ἓν) τέλειον.... οἶον ὑπερερῆδύη, καὶ τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ παποίηκεν ἄλλο.

Этимъ самымъ уже опредѣляется отношеніе всего производнаго къ Первосуществу. Какъ произведеніе Его, производное безусловно зависитъ отъ Него, т. е. оно не только условливается Имъ въ своемъ происхожденіи, но и постоянно только въ Немъ имѣетъ свою опору, такъ сказать, виситъ на Немъ, Имъ держится и хранится. Сила, исходящая изъ Перваго, изливается въ каждое существо, на сколько оно можетъ ее вмѣстить, не отторгаясь отъ своего Первоначала; поэтому Первосущество своею нераздѣльною, безконечною силою каждому существу присуще вполне; это есть одна жизнь, которая, исходя изъ Него, все объемлетъ и каждому сообщаетъ бытіе, ему приличное; лучами Первосущества все озаряется; это есть солнце, озаряющее вселенную, какъ кругъ своего свѣта, — центръ, который своею силою царитъ надъ всѣмъ кругомъ сущаго. Поэтому все въ своемъ бытіи и своей жизненной дѣятельности влечется къ Первосуществу, въ Немъ имѣетъ цѣль своего дѣйствованія, средоточіе, около котораго вращается. Все пламенно жаждетъ Первосущества, отъ котораго произошло, обращается къ Нему, на сколько дозволяетъ это природа его; и это влеченіе къ Первосуществу, это желаніе восполняться Имъ, какъ высочайшимъ благомъ, есть то же, что естественное побужденіе къ самосохраненію и самосощественію. Такъ—какъ все въ своей сущности есть одно, то все и стремится къ Единству, т. е. къ участію въ Первоединомъ, и это участіе для него есть благо.

Такъ—какъ Первосущество открывается въ производномъ, то это послѣднее находится съ Имъ въ отношеніи тождества, участвуетъ въ Немъ; но какъ это откровеніе есть только явленіе въ *другомъ*, выраженіе верховной Причины въ *Ея дѣйствіяхъ*, то обое относятся одно къ другому отрицательно; Первобытное сообщается производному лишь не

вполнѣ, и чѣмъ далѣе рядъ существъ удаляется отъ своего Первоначала, тѣмъ болѣе и совершенство бытія ихъ убавляется. Первоединое присуще всему бытію, потому что проникаетъ его своею силою; все есть подражаніе (*πάντα τὸ ἀπὸ μιμεῖται*), или точнѣе, отраженіе и образъ Перваго, *οὗτον ἐν ὕδασι καὶ κατόβροισι ἢ ἐν σκιαῖς*; т. е. оно не только подобно Ему, но чрезъ постоянное дѣйствіе Перво-существа становится какъ бы Его изображеніемъ; все, поэтому, и въ своемъ дѣйствованіи имѣетъ свой образецъ въ Перво-существовѣ, какъ абсолютномъ Благѣ. Но какъ бы ни было близко сродство производнаго съ Первоединымъ, все же это сродство далеко еще не есть дѣйствительное равенство. Происходящее не можетъ имѣть равной сущности съ тѣмъ, отъ кого произошло; причина всегда и по необходимости совершеннѣе и сильнѣе произведеннаго, начало единичнѣе производнаго. Такимъ образомъ, чѣмъ далѣе простирается цѣль причинъ и дѣйствій, чѣмъ болѣе посредствующія причины отдѣляютъ вещь отъ Причины первой, тѣмъ она несовершеннѣе; и совокупность бытія представляетъ нисходящій рядъ, или постепенно разширяющійся кругъ, въ которомъ по мѣрѣ удаленія частнаго отъ Перво-существа убываетъ и совершенство бытія, — Единство переходитъ въ множественность, и свѣтъ исходящій отъ Перво-существа меркнетъ, чтобы наконецъ погаснуть во тьмѣ несуществующаго.

Сказано, что Перво-существо, дѣйствуя во всемъ, *всему присуще* своимъ дѣйствіемъ; все существуетъ въ Немъ. Но это присущіе Божества не есть субстанціальное, а только простое присутствіе дѣйствія; Первоединое пребываетъ само по себѣ; Оно не входитъ въ множественность такъ, чтобы самому быть многимъ и чтобы конечныя вещи были Его частями, но во всемъ дѣйствуя своею силою, Оно остается по

своей сущности въ производимаго Имъ: многое безусловно находится въ Единомъ, но не Единое во многомъ. Итакъ, пребываніе вещей въ Богѣ есть только производимость ихъ Богомъ; представленіе пространственнаго бытія должно быть здѣсь всецѣло устраняемо. Первосущество есть столько же нигдѣ, какъ и вездѣ, столько же ни въ чемъ, какъ и во всемъ, и даже Оно есть не только все, но и ничто, и потому самому Оно есть повсюду, что Оно не есть нигдѣ. Еслибъ Оно было въ другомъ, то было бы имъ объято, и потому въ своемъ бытіи и дѣйствіи ограничено имъ; между тѣмъ, по своей сущности будучи рѣшительно отлично отъ всего конечнаго и по своей дѣятельности возвышаясь надъ всѣми предѣлами, Оно по этому самому есть вседѣйствующее и вездѣприсущее; и каждому бытію Оно присуще сполна, потому что Его присутствіе не есть раздробленіе Его субстанціи по конечнымъ вещамъ, но есть дѣйствіе изъ единаго пункта, какъ присущіе души въ различныхъ частяхъ тѣла.

Но это присущіе божественнаго для низшихъ степеней всегда посредствуется высшими. На часть дѣйствуетъ ближайшимъ образомъ часть, а уже чрезъ нее — цѣлое; тѣлесный міръ находится въ Душѣ, Душа въ Духѣ (*Noûς*), Духъ въ Единомъ; или иначе — изъ объемлющихъ одна другую сферъ внутреннѣйшая (*Noûς*) озаряется центромъ, вторая (*Ψυχή*) — Духомъ, третья (тѣлесный міръ) — Душою. Поэтому тѣлесное движется ближайшимъ образомъ къ Душѣ, Душа къ Духу, и чрезъ его посредство міръ и Душа къ Первоединому¹⁴¹⁾.

Въ постепенномъ нисхожденіи бытія первое произведеніе Единаго, исходящее отъ Него, какъ лучъ изъ свѣта, есть Духъ, или Мысль (*Noûς*).

¹⁴¹⁾ Ibid. I. 7. 2. *τὰ δ' ἄλλα πάντα πρὸς αὐτὸ (τὸ ἓν), πῶς; ἢ τὰ μὲν ἄψυχα πρὸς ψυχήν, ψυχή δὲ πρὸς αὐτὸ διὰ νοῦ.*

В) Д у х ъ , М ы с л ь .

Духъ есть отблескъ Единства, чистое созерцаніе Его, который въ воспринимается. Его подлота, и потому имѣеть одинаковое съ Нимъ содержаніе, есть схожіи съ Нимъ образъ. Но что рождается Первоединомъ, уже не можетъ быть столько же совершенно, какъ Оно само. Если, поэтому, совершенство Перваго состоитъ въ Его единствѣ, то второе, или *Noûs*, не можетъ быть чистымъ единствомъ, но должно имѣть въ себѣ множественность. Съ другой, однакъ, стороны, оно схожо съ Первоединымъ, какъ вообще рождаемое съ рождающимъ, какъ свѣтъ съ солнцемъ. Духъ тоже, есть единство, но не безусловное, — есть единое во множествѣ; безусловное Единство не созерцаетъ, и только въ Духѣ впервые достигаетъ до самосозерцанія; Духъ есть единство созерцающее. И потому въ немъ есть двойство созерцающаго и созерцаемаго, и этимъ — то онъ отличается отъ безусловнаго Единства; но какъ и ему, — образу Единства, — существенно также принадлежитъ единобытіе, то онъ есть единство созерцающаго и созерцаемаго. Какъ созерцающій, онъ есть познаніе, *мысль* вообще, какъ созерцаемый онъ есть предметное существо, есть *бытіе*; следовательно въ своемъ единствѣ онъ есть единство мысли и бытія. Онъ есть мысль, потому, что обращаясь къ Первоединому, какъ своей причинѣ, онъ опредѣляется Имъ и наполняется, а Первоединое отражается въ немъ и созерцается. Но въ то же время онъ есть и бытіе, потому что Первоединымъ приведенъ въ постоянное состояніе (*στάσις*); самое бытіе, *οὐσία*, есть только оставившаяся мысль.

Что вторымъ можетъ быть только Духъ, это откры-

взается изъ того, что Первосущество есть то, что выше мысли; а если Первое есть не иное что, какъ предполагаемая мышлениемъ трансцендентная причина его самого, то только мышление и можно признать первоначальнымъ дѣйствиємъ этой причины.

Мышление Духа по своей формѣ есть не дискурсивное, но созерцательное; а по своему содержанию оно есть мысль о самомъ себѣ и Первоединомъ; напротивъ никакое отношеніе Духа къ низшей области, а тѣмъ болѣе — практическое дѣйствозаніе не свойственно ему, какъ училъ уже и Аристотель. Въ Духѣ вовсе нѣтъ различія между способностію и дѣйствительнымъ мышлениемъ; нѣтъ перехода отъ немышленія къ мышлению, потому самому, что онъ безусловно есть мышленіе; нѣтъ въ немъ разсужденія, но безусловно—полная мысль, которая все содержитъ въ единствѣ, безъ всякаго смѣшенія; а потому нѣтъ въ немъ, ни возможности воспоминавія, ни надобности въ немъ. Такъ—какъ созерцаемая полнота безусловнаго Единства составляетъ бытіе Духа, и его мышление есть только дѣятельное воспріятіе этой полноты въ созерцаніи, то Духъ есть вѣчный актъ, въ которомъ возможность, заключающаяся въ безусловномъ Единствѣ, достигла дѣятельности.

Мышленіе есть дѣятельность, жизнь, движеніе, а бытіе — спокойное пребываніе; но какъ Духъ есть столько же мысль, какъ и бытіе, то ему должны причастствовать и движеніе и покой; и какъ всѣ эти понятія частію различны между собой, а частію суть одно и тоже, то надобно приписать Духу тождество и различіе, какъ сказуемыя втораго начала. Но если въ Духѣ есть множественность опредѣленій, то есть въ немъ и различіе этихъ особыхъ опредѣленій отъ общаго, въ которомъ они находятся; если есть въ немъ ино-

бытіе, то есть въ немъ также и неограниченное; если онъ требуетъ опредѣленія себя Первоединомъ, то независимо отъ этого онъ неопредѣленъ; если онъ есть созерцаніе, то есть вмѣстѣ и осуществленіе способности созерцанія. Но неограниченное, неопредѣленное, чистая способность, всеобщее, которое ближе опредѣляется частными признаками, есть матерія. Слѣдовательно и она находится въ Духѣ, какъ училъ Платонъ, полагавшій безконечное и въ идеяхъ, и Аристотель, говорившій даже о матеріи идей; и этимъ — то присущіемъ въ Духѣ матеріи особенно отличается онъ отъ Первоедиства. Но о матеріи въ Духѣ нельзя составлять понятія по образцу того, что мы обыкновенно называемъ матеріей. Напротивъ, надобно различать двоякую матерію, — умственную и чувственную. Первая безусловно образована и оживлена, послѣдняя — сопротивляется формѣ; первая есть сущее, послѣдняя — не существующее; первая вѣчна, какъ идея, послѣдняя подвержена непрестанному измѣненію.

Уже изъ сказаннаго слѣдуетъ, что тождественное съ мышленіемъ бытіе въ Духѣ не есть чистое единство, но можетъ быть только множественностію въ единствѣ. И въ самомъ дѣлѣ, возможность заключающаяся въ безусловномъ Единствѣ, въ Духѣ, какъ мы видѣли, достигаетъ дѣйствительности. Но и въ этой дѣйствительности есть раздѣленіе и различіе, потому что самому Духу существенно принадлежитъ какъ единство, такъ и различіе. А что принадлежитъ къ сущности Духа, то необходимо свойственно и всему, что въ немъ содержится. Оттого дѣйствительность, присущая Духу въ его созерцаніи, тоже сама въ себѣ различна и множественна. Но многое, содержащееся въ мышленіи, суть понятія, или *идеи*. Слѣдовательно двойство Духа въ своей дѣйствительности развивается въ безконечное различіе *идей*, или числъ, такъ что

она есть безконечное разнообразіе сущностей, разобшившихся по своимъ особымъ свойствамъ; но и эти сущности, по причинѣ свойственной имъ одинакости, имѣютъ общую природу, и всё въ совокупности суть единства мысли и бытія.

Идеи имѣютъ отношеніе не только ко всеобщему, но и къ индивидуамъ; потому что отличительныя особенности различныхъ индивидуумовъ не могутъ быть объяснены общимъ первообразомъ. Но между идеями нѣтъ идей дурнаго, недостаточнаго, нечистаго и тому подобнаго, тогда какъ Платонъ говорилъ и о такого рода идеяхъ. Но главное, міръ идей у Платона представляетъ цѣлость покоющихся въ себѣ сущностей, и если приписывается имъ также движеніе, разумъ и причинность, то эти сказуемыя, однакожъ, становятся на второмъ мѣстѣ при субстанціальномъ характерѣ идей, и потому ученіе о нихъ не способно было объяснить выхода всего реального изъ идеальнаго. Между тѣмъ идеи, какъ тождества бытія и мысли, которая сама въ себѣ есть дѣятельность, не столько выражаются понятіемъ субстанціи, *ὄνεια*, сколько понятіемъ силы, *δύναμις*. Дѣйствительность, заключающаяся въ Духѣ, есть множественность не только формъ, но и дѣйствительныхъ силъ; это суть мыслящіе духи (*νοῦ*), которые содержатся въ *Νοῦς*, какъ во всеобщемъ Духѣ; это суть не только его мысли, но и части его сущности, изъ которыхъ онъ состоитъ; это духовныя силы, которыя въ немъ и подъ нимъ содержатся, какъ видовыя понятія въ понятіи родовомъ, или частныя науки въ наукѣ, какъ цѣломъ.

Такъ — какъ Духъ есть вѣчный актъ осуществленія возможности, заключающейся въ безусловномъ Единствѣ, и въ своемъ осуществленіи включаетъ въ себѣ множественность формъ и силъ, то онъ содержитъ въ себѣ всё возможныя

существа, и слѣдовательно ибланный *умственный міръ*, *κοινὸν νοητὸν*. Его множественность безусловна, потому что вполне объемлетъ всѣ формы бытія; но она отлична отъ міра явленій тѣмъ, что безусловно проминута единствомъ; умственный міръ весь есть движеніе и жизнь, но нѣтъ въ немъ измѣненія, свойственного чувственнымъ вещамъ. Сообразно съ этимъ, умственный міръ, съ одной стороны, есть *αὐταζῶον*, огромное живое существо, которое содержитъ въ себѣ всѣ первообразы живыхъ существъ; иначе онъ не былъ бы совершенъ; въ немъ есть первообразы всего вообще и въ частности даже неразумнаго и маловажнаго, даже того, что производится человѣческой дѣятельностію, т. е. различныхъ искусствъ; нѣтъ въ немъ только, — какъ уже сказано, — дурнаго и недостаточнаго. Съ другой стороны, въ умственномъ мірѣ нѣтъ того, что составляетъ конечность чувственнаго міра: въ немъ нѣтъ не только ничего несовершеннаго, но и никакого ограниченія; вмѣсто пространства — тамъ внутренне-пробываніе (имманенція) идей одной въ другихъ, вмѣсто времени — вѣчность; движеніе въ немъ совершенно равномерное безъ измѣненія; бытіе — безусловная дѣйствительность, множественность не уничтожаетъ единства, потому что все здѣсь существуетъ одно въ другомъ; каждая сила есть инаясь цѣлое, и многія умственные силы суть опять одна сила, многие боги — единый Богъ. Итакъ, когда въ мірѣ явленій множественность и единство раздѣлены, когда различныя части его исключаютъ себя взаимно, покой и движеніе и т. н. составляютъ противоположность, — тогда въ умственномъ мірѣ все происходитъ наоборотъ; и это-то пребываніе одного въ другомъ, эта безусловная гармонія всѣхъ его частей составляетъ красоту и блаженство этого міра.

γ) Д у ш а .

Духъ, какъ и безусловное Единство, есть сила, а потому и изъ него, независимо отъ его созерцающей дѣятельности, по необходимости исходить проявленіе, которое также есть образъ Дука, внѣ его существующій, какъ самъ Духъ есть образъ Единства. Это изъ Духа происходящее существо есть *Душа*.

Сущность Души состоитъ въ томъ, что она есть ближайшее къ Духу и посредствующее между нимъ и міромъ явленій; съ одной стороны, она наполняется Духомъ, движется имъ и озаряется, но съ другой — соприкасается съ рожденнымъ ею тѣлеснымъ міромъ. Впрочемъ, она ближе къ умственному міру и вмѣстѣ съ нимъ относится къ божественному; въ своей сущности она есть число, какъ самая идея, *ἀριθμὸς δὲ καὶ ἡ ψυχή*, — *εἶδος οὐρα καὶ ἀντὶ*; въ свѣтоносномъ кругу, окружающемъ Первосвѣтъ, она, конечно, крайняя, но все же она есть свѣтъ; напротивъ, внѣ ея начинается темная область; по своей природѣ Душа вѣчна и внѣ времени, хотя она производитъ время; если Первое составляетъ ередоточіе всего бытія, то Духъ можно сравнить съ неподвижнымъ кругомъ, а Душу — съ подвижнымъ; если Духъ есть солнце духовнаго міра, то Душа есть его луна. По ея посредствующему положенію ей принадлежитъ съ одной стороны дѣлимость, а съ другой — недѣлимость. Духъ безусловно недѣлимъ; Душа же, хотя тоже недѣлима, на сколько пребываетъ въ умственномъ мірѣ, однако это положено въ ея сущности, что она вмѣстѣ съ нимъ выступаетъ изъ единства и соединяется съ безусловно-дѣлимымъ, съ тѣлеснымъ міромъ, а въ этомъ отношеніи она и сама дѣлима.

Впрочемъ, эта дѣлимость, говоря строго, касается не ея самой, но только тѣла, въ которомъ она находится; сама же она, хотя пребываетъ въ дѣлимомъ, тѣмъ не менѣе, однакожь, остается единымъ; потому что въ каждой части она вся и та же¹⁴²⁾; только тѣло, а не Душа существуетъ во времени. — Поэтому можно только сказать: въ Душѣ есть множественность, уже не объятая, какъ въ Духѣ, единствомъ; въ ней есть склонность къ раздѣльному бытію; однакожь нѣтъ дѣйствительной раздѣльности; хотя она отлична отъ Духа, но только такъ, какъ слово отлично отъ мысли, какъ дѣйствіе отъ дѣйствующей силы, какъ явленіе отъ сущности, въ немъ открывающейся. Слѣдовательно Душа имѣетъ двойное положеніе. Съ одной стороны, какъ произведеніе Духа, она и сама разумна; ея производитель дѣйствуетъ въ ней, озаряетъ ее и сообщаетъ ей, какъ своему образу, формы всего дѣйствительнаго. Съ другой стороны, по своей природѣ, она имѣетъ отношеніе къ тому, что ниже ея; это низшее рождается ею и требуетъ ея предстательства; она передаетъ ему дѣйствія, исходящія отъ Духа, — чего не могла бы она дѣлать, если бы сама не имѣла средствъ съ своимъ произведеніемъ.

Душа, происходящая отъ Духа, есть Душа всеобщая, міровая, *ἡ τοῦ παντός ψυχή*; есть дѣйствительная, отъ частныхъ душъ отличная субстанція, которая находится внѣ тѣлеснаго міра и, съ своей стороны, носитъ въ себѣ все тѣлесное (*ὄνκ ἐν τῷ σώματι,..... ἀλλὰ τὸ σῶμα εἰς αὐτήν*). Во всеобщей Душѣ нѣтъ ни воспоминанія, ни размышленія, *λογίζεσθαι*, потому что ея мышленіе, безусловно равномѣр-

¹⁴²⁾ Ibid. IV. 2. 1. *μεριστὴ μὲν ὅτι ἐν πᾶσι μέρεσι τοῦ ἐν ᾧ ἔστιν, ἀμεριστος δὲ ὅτι ὅλη ἐν πᾶσι.*

ное и чуждое недостатка, не имѣть надобности ни искать неизвѣстнаго, ни припоминать исчезнувшее; не свойственно ей и чувственное наблюдение, потому что, направленная къ чисто-умственному, она не имѣетъ восприимлемости для чувственнаго; однакожъ ей принадлежитъ нѣкоторый родъ самосознанія.

По своему посредствующему положенію между чувственнымъ и умственнымъ міромъ, всеобщая Душа двойственна: есть Душа высшая и низшая. — Первая есть безусловно нечувственная субстанція, которая не входитъ въ тѣлесный міръ и непосредственно не дѣйствуетъ на тѣлесное; это небесная Афродита, которая въ невозмутимомъ созерцаніи пребываетъ чистою въ самой-себѣ; напротивъ того, низшая есть простой образъ и произведение первой, и соединена съ міровымъ тѣломъ, подобно тому, какъ человѣческая душа соединена съ человѣческимъ тѣломъ. Она — то производитъ чувственныя явленія, потому что при меньшемъ своемъ совершенствѣ она не можетъ держаться въ чистомъ созерцаніи, какъ первая; какъ начало, непосредственно дѣйствующее въ чувственномъ мірѣ, эта вторая Душа называется природою (*ἡ λεγομένη φύσις ψυχή*). Высшая Душа полнотою своего знанія производитъ низшую, какъ *ἄλλο θεώρημα*; но въ этой послѣдней знаніе слабѣе, чѣмъ въ первой, и потому она дѣлается практическою и дѣйствуетъ какъ природа; она обращается къ дѣятельности только для того, чтобы внѣшно созерцать то, чего не могла объять чистою мыслию.

Какъ все, что раждаетъ Духъ, созерцающій безусловное Единство, само есть духъ, такъ все, производимое всеобщею Душою, созерцающею Духъ, тоже есть душа; слѣдовательно ея произведение, въ соотвѣтствіе полнотѣ идей, присущихъ Духу, суть разнообразныя и особыя души, которыя будучи

одной сущности во всеобщую Душу, подобно ей суть созерцаніе; поэтому каждая изъ нихъ, какъ и созерцаніе Духа, выражаетъ собой единство созерцающаго и созерцаемаго, и потому ничемъ не отличается отъ созерцанія Духа; напротивъ, какъ и все духовное, есть единство мысли и бытія. Всѣ частныя души, рождающіяся во всеобщей Душѣ, какъ акты ея созерцанія, суть, поэтому, идеи, или сами-по-себѣ существующія мысли. Но онѣ отличаются отъ идей, составляющихъ дѣйствительность самого Духа, тѣмъ, что содержатся не въ Духѣ, но имѣютъ бытіе внѣ его. Слѣдовательно имъ принадлежитъ двойное бытіе: какъ идеи, онѣ уже существуютъ сами-по-себѣ; но кромѣ этого духовнаго бытія имѣютъ еще бытіе другое, внѣ Духа, слѣдовательно не духовное. Частныя души происходятъ не изъ высшей, но изъ низшей всеобщей Души, потому что она, будучи сложена изъ дѣлимаго и недѣлимаго, не можетъ объять многое въ такомъ же единствѣ, какъ Духъ; между тѣмъ высшая существуетъ не въ множествѣ частныхъ душъ, но чисто сама-для-себя. Но и въ низшей Душѣ единство не уничтожается множественностію душъ: частныя души суть только дѣйствія всеобщей, только различныя формы явленія жизни текущей во всемъ; и потому, хотя онѣ индивидуально различны, однако въ то же время суть одна и та же Душа, какъ свѣтъ одинъ, хотя освѣщаетъ различныя мѣста.

Итакъ, Первоединое, Духъ и Душа суть три начала всего, или лучше сказать, суть одно и то же божественное начало въ трійственномъ нисходящемъ видѣ, потому что Духъ есть только раскрывшаяся полнота первобожественнаго Единства, а Душа содержитъ въ себѣ то, что уже прибуше Духу. Въ самомъ чистомъ и первоначальномъ видѣ божественное есть простое Единство, которое только рождаетъ, не раб-

даны; какъ Духъ, Оно уже менѣе совершенно, будучи произведешемъ самого — себя; еще менѣе совершенную дѣятельность имѣеть Оно, какъ всеобщая Душа, которая не есть произведение Его непосредственное, но явленіе Божества, посредствуемое Его Духомъ, и слѣдовательно отдаленнѣйшее отъ Него. Если Божество въ своихъ трехъ самыхъ общихъ видахъ выражаетъ свою сущность на различнѣхъ степеняхъ совершенства, то это различіе степеней повторяется еще съ большимъ разнообразіемъ въ частномъ содержаніи Духа и Души, именно въ идеяхъ и частныхъ душахъ. Духъ, хотя производитъ множество идей однимъ вѣчнымъ актомъ, однакожъ онъ рождаетъ сперва одну идею, посредствомъ этой вторую, посредствомъ второй третью и т. д. такъ, что идеи представляются рядъ, въ которомъ онѣ, какъ вѣчныя, слѣдуютъ не по времени одна послѣ другой, но по сущности одна съ другой, и каждая такимъ образомъ послѣдующая идея имѣеть свое непосредственное производительное начало въ предшествующей ей идее. Но какъ все рожденное, предполагающее собой рождающее, должно быть ниже его по совершенству, то и идеи въ своей послѣдовательности, по мѣрѣ возрастающаго въ нихъ возрѣдства, въ какомъ производитъ ихъ Духъ, должны быть все менѣе и менѣе совершенны, т. е. божественное Существо, составляющее ихъ содержаніе, онѣ выражаютъ все болѣе и болѣе ограниченнымъ образомъ. И какъ произведеніе Духа есть единичный безусловный актъ, а не въ безконечность простирающаяся дѣятельность, то въ немъ должно быть и такая идея, которая составляетъ послѣдній членъ въ ряду идей, изъ которой, поэтому, не слѣдуетъ болѣе ничего и которая, будучи лишь произведешемъ, наимѣннѣйшій силы производящей, есть самое несовершенное выраженіе божественнаго. Что сказано здѣсь о Духѣ, надобно сказать и о Душѣ: и ея произ-

веденія, т. е. частныя души представляютъ рядъ, нисходящій по разнымъ степенямъ совершенства и оканчивающійся несовершеннѣйшею душою, какъ послѣднимъ его членомъ. Этотъ — то нисходящій рядъ душъ представляется и нашему чувственному наблюденію въ столь разнообразныхъ существахъ чувственнаго міра. Самое раздѣленіе всеобщей Души на частныя души, въ нисходящемъ порядкѣ, составляетъ основаніе для выхода ея въ міръ явленій.

2. Міръ явленій.

а) Міръ явленій, разсматриваемый въ своей общей сущности.

Міръ явленій вообще отличается отъ міра сверхчувственного тѣмъ, что единство послѣдняго въ первомъ разрѣшается въ множественность, совмѣстное существованіе всѣхъ частей — въ бытіе раздѣльно — исключительное, гармонія — въ разладъ и противоположность; и вмѣсто чистой разумности сверхчувственного міра здѣсь является смѣшеніе разума и необходимости, вмѣсто вѣчности — время, вмѣсто истиннаго бытія — бытіе мнимое, непрестанное теченіе явленій, карриатура истинной дѣйствительности. Оба эти міры такъ далеко различаются между собою, что категоріи сверхчувственного ни мало не примѣнимы къ міру чувственному. Причина такого различія ихъ скрывается въ *матеріи*, какъ началъ, положенномъ въ основаніе всему чувственному. Что матерія есть всеобщій субстратъ (*ὑποδοχή*, *ὑποκειμενον*) всего тѣлеснаго, отличный отъ частныхъ тѣлъ, видно изъ того, что ни прехожденіе опредѣленнаго тѣла не есть всецѣлое уничтоженіе, ни происхожденіе не есть явленіе изъ ничего; слѣдовательно должно быть нѣчто общее, въ чемъ

происходятъ эти измѣненія; и какъ всякое частное тѣло есть особенное соединеніе формы и вещества, то каждое изъ нихъ предполагаетъ съ одной стороны чистую форму, а съ другой — безформенную матерію. Но что такое матерія, — это трудно выразумѣть. Прежде всего она есть нѣчто необходимое, потому что какъ скоро Духъ раждаетъ нѣчто внѣ себя, то есть уже и бытіе внѣ его, слѣдовательно такое бытіе, которое не есть самъ Духъ, не есть мысль. Но съ другой стороны, такъ-какъ Духъ есть осуществленіе всего возможнаго, заключающагося въ безусловномъ Первоедиствѣ, а потому самъ есть все бытіе, то внѣ Духа можетъ быть лишь небытіе. Слѣдовательно бытіе внѣ Духа на самомъ дѣлѣ есть небытіе, однакожъ такое, о которомъ нельзя вмѣстѣ съ Элеями сказать, что *его нѣтъ*, а напротивъ надобно сказать, что *оно есть*: это — то несуществующее бытіе есть матерія. Она не имѣетъ никакихъ качествъ, есть чистое лишеніе, *στέρησις*, слѣдовательно не имѣетъ величины, а потому не есть и масса, *ὄγκος*; она не есть что — либо тѣлесное (*ἀσώματος*), и вообще не есть что — либо дѣйствительное; есть только слабое, *ἀμυδρόν*, подобіе бытія, тѣнь и осадка духовнаго, *σκιὰ λόγου καὶ ἔκπτωσης*; ее можно назвать безсущественнымъ, пустымъ и въ самомъ себѣ совершенно ничтожнымъ бытіемъ, которое, однакожъ, принимая сообщаемую ему сущность, получаетъ содержаніе и само становится сущимъ; матерія включаетъ въ себя воспринимаемое содержаніе и составляетъ мѣсто, въ которомъ пребываетъ сущность, и съ которымъ она связана. Въ этомъ — то пустомъ, безкачественномъ бытіи движется и дѣйствуетъ всеобщая Душа, рожденная Духомъ внѣ его самого; въ этомъ — то бытіи созерцающая сила всеобщей Души производитъ разнообразіе частныхъ душъ, изъ которыхъ каждая, имѣя бытіе

въ самой-себѣ, какъ идея, — въ то же время опредѣленнымъ образомъ наполняетъ и внѣшнее, пустое бытіе, ограничиваетъ его и дѣлаетъ дѣйствительнымъ бытіемъ, хотя такимъ, которое, отличаясь отъ Духа, составляетъ только дѣйствительное мѣсто живущей въ немъ идеи, только тѣлесный покровъ дѣйствующей въ немъ души. Такимъ образомъ всеобщая Душа, созерцающая въ себѣ содержаніе Духа и производящая міръ душъ, отражающій въ себѣ идеи, полагаетъ этотъ міръ въ отрицательное бытіе матеріи, а чрезъ то и матерію обращаетъ въ соответственное внѣшнее выраженіе міра душъ; это выраженіе есть чувственно-наблюдаемый нами тѣлесный міръ.

Отличіе міра чувственнаго отъ сверхчувственнаго происходитъ, какъ сказано, отъ матеріи; это значитъ, что матерія есть не только безсущественное бытіе, но и зло. Зло не можетъ первоначально приличествовать Душѣ; по причинѣ своей высшей натуры она свободна отъ него; оно можетъ происходить лишь отъ оскверняющаго соединенія Души съ тѣмъ, что само-по-себѣ есть зло, — что можно искать только въ матеріи. И въ самомъ дѣлѣ, если зло есть недостатокъ добра, *ἀπουσία ἀγαθοῦ, στέρησις*, то матерія и есть первоначальное и безусловное лишеніе, чистый недостатокъ, *κενία παντελής*; если зло состоитъ въ движеніи безъ повода, въ неограниченности, въ отсутствіи формы, мѣры и всякаго опредѣленія, то она одна есть то, чему не только принадлежать эти свойства, какъ сказуемая, но и въ чемъ составляютъ они самую сущность. Поэтому матерія есть первозло, *πρώτον κακόν*; все тѣлесное есть зло только производное, *δεύτερον κακόν*, а душа можетъ быть названа злою только въ третьемъ порядкѣ, т. е. въ томъ отношеніи, на сколько она предается злу, чуждому ей самой. Что матерія есть зло, это зависитъ отъ того общаго закона, по которому несовершенное произ-

водять изъ болѣе совершеннаго. Въ этомъ нисхожденіи надобно, наконецъ, достигнуть и предѣла, въ которомъ духовное превращается въ матерію; Душа рождаетъ тѣлесное, какъ мѣсто для себя, свѣтъ теряется во тьмѣ, а добро переходитъ во зло.

Связь Души съ матеріей, — этимъ началомъ зла, — объединяется ея отношеніемъ къ ней. Такъ-какъ Душа стоитъ на границѣ міра сверхъестественнаго, то, естественно, она озирается то, что находится ниже ея, — матерію; но вмѣстѣ съ этимъ она сообщается ей, входитъ въ нее частью своей силы, соединяется съ нею въ своемъ дѣйствіи и выступаютъ изъ вѣчности умственнаго міра въ жизнь временную. Только чрезъ это соединеніе душевныхъ силъ съ матеріей, какъ мы уже видѣли, происходитъ міръ явленій. Только этотъ выходъ не должно представлять тѣмъ — либо въ родѣ человеческого дѣйствіи: міръ не произошелъ въ слѣдствіе воли и размышленія, но просто по естественной необходимости, именно отъ того, что Душа не могла не образовать вещества, которое требовало образованія; и какъ эта необходимость всегда была и будетъ, то міръ не имѣетъ ни начала во времени, ни конца. Впрочемъ, какъ ни необходимо это мірообразовательное дѣйствіе Души, но все же ея соединеніе съ матеріей есть погруженіе въ состояніе ей несоответственное, есть паденіе Души, и потому относится не къ высшей, а только къ низшей Душѣ.

По причинѣ такого происхожденія міра явленій, естественно, можно разсматривать его съ двухъ разныхъ точекъ зрѣнія. Какъ необходимый членъ въ совокупности бытія, какъ дѣло и явленіе Души, онъ долженъ быть прекрасенъ и совершененъ въ своемъ родѣ; и наоборотъ, какъ міръ чувствительный, онъ представляется нечистой и безсущественной копіей

истинной действительности, царством тѣней, изъ котораго душа желала бы освободиться, какъ можно скорѣе. Въ первомъ отношеніи, и въ чувственномъ мірѣ; при всемъ его несовершенствѣ, впечатлѣны черты его первообраза; онъ есть явленіе сверхчувственныхъ силъ, отраженіе Души въ матеріи. Сущность каждой вещи есть ея сверхчувственная форма, или понятіе, λόγος; самая вещь есть только копія этого сверхчувственного, и весь чувственный міръ, какъ цѣлое, есть подражаніе истинно-дѣйствительнаго, духовнаго, или точнѣе: онъ существуетъ и движется только въ немъ, онъ обращается къ нему и объемлется имъ; имъ только держится, и уничтожился бы тотчасъ, какъ скоро дѣйствіе сверхчувственной причины прекратилось бы въ немъ, — подобно тому, какъ образъ предмета, отражающійся въ зеркалѣ, исчезаетъ тотчасъ, какъ скоро удаляется отъ него самый предметъ. Выстъ съ этимъ объясняется, какимъ образомъ Душа и умственная форма, существуя во многомъ и чувственности, сама, однакожъ, не дѣлается чрезъ это чѣмъ-либо раздѣленнымъ и чувственнымъ: озаряя матерію, Душа является въ ней, какъ одно лицо во многихъ зеркалахъ; какъ одинъ и тотъ же голосъ слышится многими, такъ одна Душа, пребывая въ себѣ, сообщается многимъ тѣламъ и является въ нихъ; множественность, конечно, предуготовлена уже въ самыхъ формахъ, но что онѣ представляются въ пространственномъ выполненіи, — причина тому заключается только въ матеріи, которая не иначе, какъ во вышней раздѣльности можетъ воспринимать ихъ въ себя; но какъ озареніе матеріи формою (ιδέα) не есть что-либо пространственное, то форма и остается при этомъ въ своемъ единствѣ, не разсѣваясь въ матеріи; входящее въ матерію (форма) ничего не занимаетъ отъ нея, и матерія ничего не усваиваетъ себѣ отъ формы;

матерія, какъ не существующее, имѣеть только безучастное участіе въ бытіи, *μη μετέχου μετέχη*.

Такъ—какъ природа есть проявленіе душевныхъ силъ, то все въ ней по необходимости *оживлено* и *одушевлено*, даже и мнимо—безжизненное бытіе; вселенная не есть домъ, построенный изъ мертвыхъ матеріаловъ, но есть живое существо, котораго части равномерно живы, есть органическое тѣло, проникнутое одною Душою. Каждая часть вселенной находится, поэтому, въ совершенномъ согласіи съ цѣлымъ; даже борьба и противоположность, которыя, по видимому, мѣшаютъ этому согласію, на самомъ дѣлѣ суть средства къ поддержанію его; если міръ есть одно цѣлое, то въ немъ должно быть различіе и противоположность, въ немъ должна проходить гармонія изъ противоположностей, какъ въ драмѣ—изъ столкновенія дѣйствующихъ лицъ, или въ музыкѣ—изъ высокихъ и низкихъ тоновъ. Но какъ въ одушевленномъ организмѣ находится не только согласіе, но и дѣйствительная связь жизни частей съ жизнью цѣлаго, то и части вселенной состоятъ между собою частію вообще въ связи, а частію—опредѣленнѣе въ органическомъ сочетаніи; т. е. онѣ дѣйствуютъ другъ на друга не только физически, какъ различныя естественныя субстанціи, но и *симпатически*, какъ части одного тѣла. Такъ—какъ цѣлое одушевлено, то все, происходящее въ какой—либо части, ощущается цѣлымъ; но эта связь не посредствуется побочными физическими причинами, но есть непосредственное дѣйствіе однороднаго на однородное, хотя бы оно съ дѣйствующимъ и не соприкасалось матеріально, какъ дѣйствіе на далекомъ разстояніи.

Отъ гармоніи частей вселенной происходитъ ея *совершенство* и *красота*. Напрасно Гностики слишкомъ унижаютъ чувственный міръ: можно ли чтить боговъ невидимыхъ

и унижать видимый имъ образъ? Какъ допускать дѣйствіе Божества въ людяхъ, если отрицаютъ Его во всеобщей,יותרая, однакожъ, выражаетъ въ себѣ еще болѣе порядка и разума? Какъ самыя худшія человѣческія души считать бес- смертными, отказывая небу и звѣздамъ въ безсмертной Душѣ? Развѣ потому, что этотъ міръ имѣетъ въ себѣ матерію, что онъ маловажнѣе міра свѣрхчувственнаго? Но онъ долженъ быть такимъ, какъ скоро онъ есть вещь, а свѣрхчувственный міръ — первообразъ; но въ этихъ предѣлахъ онъ представляеть собой первообразъ столь совершенно, онъ до того явственно выражаетъ безконечную жизнь и мудрость, что прекраснѣйшая являя представитъ другою. — Міръ произведенъ Богомъ, и потому совершенъ, самодовѣющъ и не въ чемъ не нуждается; въ немъ есть все, — растения и животныя и въсозданныя существа, множество боговъ и сонныя демоновъ, и добрыя души и люди, очастливые добродѣтелию. Нѣтъ ничего въ немъ неодушевленнаго; все небо движется въ вѣчномъ и вѣройномъ чинѣ; но все зависитъ отъ Первообра, все мелеетъ Его и всему сообщаетъ Оно, — каждому по мѣрѣ его способности.

Красота и разумность вселенной сама-собою ведетъ насъ къ вѣрѣ въ Промыслъ. Но Промыслъ не есть предположеніе, или дѣйствованіе по намѣранію и размысленію; всякое дѣйствіе свѣрхчувственныхъ силъ на чувственный міръ есть простая, естественная необходимость. Нельзя также предполагать, будто боги заботятся о самыхъ частныхъ человѣческихъ вещахъ; какъ могли бы они унижаться отъ свойственной имъ дѣятельности, чтобы заниматься вещами маловажными? Какъ могла бы жизнь вселенной, имѣющая свою цѣль только въ цѣломъ, направляться по частностямъ? Понятіе Промысла выражаетъ великое восторженное отношеніе чувственнаго міра къ свѣрхчув-

ственному, выражаетъ только то, что по причинѣ его зависимости отъ умственнаго, въ мірѣ существуетъ разумъ и порядокъ; Промыслъ есть тоже, что естественная законосообразность всаго бытія. Существованіе такъ-называемаго метафизическаго зла въ мірѣ не опровергаетъ собой дѣйствительности Промысла: оно тотчасъ исчезаетъ, какъ скоро частное станемъ разсматривать въ связи съ общимъ. Все хорошо въ своемъ родѣ и на своемъ мѣстѣ, даже и несовершенство частнаго необходимо для совершенства цѣлаго; для совершенства цѣлаго надобно, чтобы оно состояло изъ частей неодинаковаго совершенства, — какъ картина не можетъ вся состоять изъ однихъ и тѣхъ же изѣтовъ, какъ тѣло не можетъ все быть глазами, какъ въ драмѣ возлѣ героев должны быть крестьяне и рабы. Даже противоположность и борьба веней, даже смѣна появленія и исчезновенія необходимы, потому что безъ противоположности нѣтъ никакого соотношенія, безъ разнообразія — гармонія, безъ перемѣнъ — земнаго міра. Даже то обстоятельство, по видимому наиболѣе несправедливое, что Душа должна обитать въ несоответственномъ ей элементѣ матеріи, оправдывается мыслию, что не какая-либо чуждая сила низводитъ Душу въ тѣло вопреки ея натурѣ, но что ея положеніе въ жизни опредѣляется ея собственнымъ дѣйствіемъ по справедливому закону природы. И физическое зло оправдывается съ такой же точки зрѣнія: если это зло касается человѣка и чувствуется имъ, какъ зло, то въ этомъ виновенъ онъ самъ; такого рода зло частію есть слѣдствіе погрѣшностей прежней жизни, частію — несчастіе только для того, кто не научился возвышаться надъ нимъ и искать своего счастья единственно въ добродѣтели; между тѣмъ какъ доброму все служить во благо; впрочемъ, тотъ не станетъ на это жаловаться, кто понимаетъ, что и эти вещи происходятъ изъ теченія при-

роды съ необходимостію. Еще менѣе должно соблазниться тѣмъ, что животныя терзаютъ другъ друга, и что такимъ же образомъ дѣлаютъ и люди и на войнѣ убиваютъ одинъ другаго и грабятъ: развѣ животныя жили ли-бы вѣчно, еслибъ не пожирали одно другаго? И не лучше ли, что одно изъ нихъ служить другому въ пищу, и такимъ образомъ смерть есть только перемѣна жизни? А что касается людей, то вся суровость и все злополучіе ихъ войны на самомъ дѣлѣ есть не болѣе, какъ дѣтская игра, или театральное представленіе; изъ него не произтекаетъ ни серьезное зло, ни какое-либо счастье. Важнѣе кажется зло нравственное; но истиннымъ побужденіемъ и злаго дѣйствія всегда бываетъ желаніе добра; все злое само — себя непосредственно наказываетъ въ душѣ дѣйствующаго, и въ дальнѣйшемъ теченіи его судьбы будетъ наказываемо по вѣчнымъ законамъ воздаянія; Промыслъ умѣетъ и зло обращать къ лучшему; потому что наказаніемъ зла отвращаетъ отъ подобнаго дѣйствія, его существованіемъ изощряетъ нравственную бдительность и противоположностію возвышаетъ цѣну добродѣтели. Наконецъ, что касается несоответственности между добродѣтелью и внѣшними благами, то отъ нихъ не зависитъ истинное счастье; притомъ, человѣчскій міръ на его средней ступени не можетъ быть столько совершеннымъ, какъ міръ высшій; Промыслъ не могъ освободить его отъ этой неравномѣрности, но предоставилъ ему самому устранять ее; кто не желаетъ, чтобы злые торжествовали, пусть дѣлаетъ невозможнымъ для нихъ это торжество; только энергическое дѣйствованіе, а не бездѣйствіе ведетъ къ цѣли. Такимъ образомъ и здѣсь все злое происходитъ лишь отъ нашей вины; а Промыслъ въ томъ не виновенъ. Міръ, какъ цѣлое, на столько совершенъ, на сколько можетъ быть совершеннымъ конечный міръ вообще.

Перейдемъ теперь отъ этого общаго воззрѣнія на міръ явленій къ его частямъ.

β) Ч А С Т И М І Р А .

Въ разнообразныхъ существахъ чувственнаго міра, какъ уже сказано, представляется собственно нисходящій рядъ душъ. Такъ — какъ мѣрою совершенства существъ въ самихъ — себѣ есть мѣра ихъ бытія; то чѣмъ несовершеннѣе души, тѣмъ менше онѣ суть бытіе и въ такой же степени онѣ глубже погружены въ небытіе, т. е. въ матерію и подвержены ея силѣ. Сила эта, какъ и самая матерія, конечно, есть вѣчто отрицательное, и однакожъ существующее, а слѣдовательно и дѣйствующее отрицательное, именно есть вѣчто удаляющее отъ божественнаго и препятствующее соединенію съ нимъ. Если Божество есть чистый свѣтъ, то матерія есть безусловная тьма и выражаетъ свое дѣйствіе потемнѣніемъ созерцанія пребывающей въ ней души; если Божество есть простое единство, вѣчно — пребывающее въ безусловномъ тождествѣ, то матерія есть безпрестанно измѣняющаяся множественность, а потому и все духовное, въ ней пребывающее, она вовлекаетъ въ многообразіе и измѣняетъ тѣмъ сильнѣе, чѣмъ меньше силы имѣетъ оно само въ себѣ. Отъ этого — то отношенія душъ къ матеріи происходитъ нисходящій порядокъ существъ, нами наблюдаемый. Чѣмъ совершеннѣе души, тѣмъ больше въ ихъ тѣлѣ отрицательная сила матеріи ограничивается божественнымъ содержаніемъ, какъ это мы видимъ въ небесныхъ тѣлахъ, гдѣ даже нашему чувственному глазу открываются совершеннѣйшія души, которыя своимъ свѣтомъ, — отблескомъ божественнаго первосвѣта, — озаряютъ свои матеріальныя тѣла, сами-по-себѣ темныя, и сообщаютъ имъ неизмѣнно-пребывающее единство.

Небо есть первое тѣлесное, въ которое изливается Душа при своемъ выступленіи изъ сверхчувственного міра. Красота и порядокъ неба доказываютъ, что его душа гораздо чище и совершеннѣе человѣческой. Его вещество состоитъ изъ чистѣйшаго свѣта, котораго нельзя сравнивать съ земнымъ огнемъ; его неизмѣняемость и непреходимость вытекаетъ изъ свойства не столько его тѣла, какъ его души.— Подобно небу одушевлены и *звѣзды*, и ихъ души совершенны; онѣ суть видимые боги, подобіе невидимаго, сверхчувственного міра, который они созерцаютъ непрестанно, хотя только издали; жизнь ихъ блаженна, равномерна и гармоническая; они наслаждаются божественнымъ, но не съ различіемъ, а по естественной необходимости. Такъ—какъ каждая часть вселенной находится въ связи со всеми прочими, и какъ дѣйствующія силы сообщаются сперва небу, а отъ него уже землѣ, то земное, конечно, не можетъ не зависеть отъ небеснаго; но отсюда не слѣдуетъ, будто звѣзды вліяютъ на частныя обстоятельства человѣческой судьбы и по ихъ природѣ, положенію и взаимномъ согласіи или несогласіи приносятъ счастье, или несчастіе. Какъ могутъ звѣзды, эти божественныя существа, производить что—либо дурное? И какъ при этомъ могли бы сохраниться единство и законосообразность міроуправленія? Далѣе, какъ можно предпологать, будто онѣ по различію положенія на небѣ, радуются, или смущаются, посылаютъ благо, или бѣдствіе, будто одни изъ нихъ опасна потому, что холодна, а другая потому, что горяча и т. п., — какъ если бы ихъ положенія были чѣмъ—либо инымъ, кромѣ естественнаго слѣдствія неравномерной ихъ быстроты, и какъ если бы онѣ не всегда двигались въ одинакъ и тѣхъ же небесныхъ сферахъ, въ одномъ и томъ же невозмутимомъ блаженствѣ! Явно, что все то, что относится къ звѣздамъ,

происходить по своимъ естественнымъ причинамъ, будь это причины внѣшнія и тѣлесныя, или собственныя дѣянiя чело-вѣка. Если, доатому, и бываетъ влiянiе звѣздъ на человѣче-скую судьбу, то ограничивается только тѣмъ, что естественно происходитъ изъ ихъ физическаго свойства и положенiя во вселенной: онѣ производятъ холодъ и теплогу, и тѣмъ дѣйствуютъ на тѣло и его настроенiе; онѣ передаютъ оду-щавляющiя силы природы дольнему миру, и такимъ образомъ имѣютъ влiянiе на состоянiя земныхъ существъ; наконецъ, онѣ опредѣляютъ отношенiя, подъ которыми душа вступаетъ въ тѣлесную жизнь, потому что чувственными возбужденiя и страсти, соединенныя съ тѣломъ и протекающая отсюда судьба, хотя ближайшимъ образомъ опредѣляются всеобщей мировой связью, однако въ частности зависятъ отъ дѣйствующи-хъ звѣздныхъ силъ, тогда какъ высшая жизнь не подле-житъ атому влiянiю. — Такъ — какъ движенiе всего частнаго въ мирѣ зависитъ отъ силъ цѣлаго, то по движенiямъ нѣ-которыхъ важнѣйшихъ частей мира знатокъ можетъ заключать о соответственнхъ движенiяхъ другихъ частей съ такою же вѣрностию, съ какою знающiй танцы по известному положенi-ю танцующихъ можетъ заключать, какое за тѣмъ будетъ слѣдовать движенiе рукъ, или ногъ. А потому, хотя цѣлю движенiя звѣздъ и не есть предзнаменованiе, однако оно свя-зано съ нимъ, какъ естественное его слѣдствiе: звѣзды суть небесное письмо, въ которомъ мы можемъ читать, что про-изойдетъ въ слѣдствiе мировой связи, и въ которомъ обозна-чена и будущая судьба людей, потому что и вступленiе души въ тѣло и все протекающее отсюда находится въ согласiи съ общимъ ходомъ мира.

Ближайшее мѣсто подлѣ видимыхъ боговъ занимаютъ *Демоны*. Это такия существа, которыя стоятъ по среднѣ

между божественнымъ и земнымъ; это силы, исходящія изъ второй, или внутри міра пребывающей Души, потому что чистая Душа раждаетъ не демоновъ, но боговъ; и потому въ умственномъ мірѣ нѣтъ демоновъ; и въ небесныхъ сферахъ до луны обитаютъ только боги, занимая средину между міромъ подлуннымъ и высшимъ; демоны соединяютъ въ себѣ свойства обоихъ: они не только вѣчны, какъ боги, но и созерцаютъ вмѣстѣ съ ними сверхчувственное; но вмѣстѣ съ тѣмъ они подвержены страстямъ и связаны съ матеріей; тѣло ихъ изъ умственной матеріи; но для явленія могутъ принимать на себя тѣла огненные, или воздушныя. Они имѣютъ чувственное ощущеніе и воспоминаніе; слышатъ призванія и подлежатъ вліянію со стороны другихъ; имѣютъ даже своего рода рѣчь. Къ демонамъ относится и Эросъ, — эта *ἐνέρουσα ψυχῆς ἀγαθῆς ὀργυρωμένης*; впрочемъ есть различныя *ἔρωτες* по различію степеней ихъ достоинства и силы, — что зависитъ отъ того, происходятъ ли они отъ высшей, или низшей Души.

Крайнюю степень бытія занимаетъ земля; но и земля одушевлена и, подобно звѣздамъ, есть существо мыслящее и божественное. Ей принадлежитъ наблюденіе чувственныхъ вещей, которое, конечно, не посредствуется чувственными орудіями и существенно отлично отъ нашего наблюденія, и которое, однакожъ, достаточно для того, чтобы вызвать извѣстныя дѣйствія съ ея стороны. Дѣйствія этой земной души, на ея низшей степени, можно видѣть въ такъ-называемыхъ неживыхъ земныхъ тѣлахъ, въ ихъ образованіи; въ нихъ обитаютъ души самыя несовершенныя, потому что, глубоко погруженныя въ матерію, онѣ могли только образовать ее, не будучи въ состояніи сколько нибудь озарить ее и одушевить; оттого безжизненныя земныя вещи наиболѣе подвержены пере-

мѣнамъ, совершенно чужды единства и въ высшей степени обнаруживаютъ отрицательную силу матеріи. Между ними, какъ самыми низшими существами, и небесными тѣлами, какъ высочайшими существами видимаго міра, раскрываются всѣ прочія степени душъ.

Нѣтъ сомнѣнія, что и въ небесныхъ сферахъ, возвышающихся однѣ надъ другими, души различаются степенями превосходства; но это различіе не такъ важно для насъ, какъ важно и интересно для насъ различіе земныхъ существъ, къ которымъ относится человѣкъ. Кромѣ неживыхъ существъ, земная область содержитъ въ себѣ, какъ извѣстно, три порядка существъ живыхъ: это — растенія, животныя и люди. Соответственно тремъ этимъ порядкамъ и души являются здѣсь на трехъ степеняхъ: въ растеніяхъ душа выражается ражданіемъ и произращеніемъ; эта часть всеобщей Души называется *душой растительной*; въ животныхъ — выражается не только ражданіемъ и произращеніемъ, но ощущеніемъ и желаніемъ; *животную душу* можно разсматривать или какъ мерцаніе міровой Души, или какъ слабое подобіе человѣческой души, связанной животнымъ тѣломъ. Выше животныхъ стоитъ *человѣкъ*, на котораго мы должны обратить здѣсь наиболѣе вниманія.

γ) Ч Е Л О В Ѣ К Ѣ .

αα) Ч е л о в ѣ к ѣ в ѣ с о с т о я н і и п р е д о с у щ е с т в о в а н і я .

Прежде вступленія нашего во временную жизнь мы были въ сверхчужественномъ мірѣ, — одни людьми, другіе сверхчеловѣческими существами¹⁴³⁾. Пока души пребываютъ въ этомъ

¹⁴³⁾ Ibid. VI. 4. 14. πρὸ τοῦ ταύτην τῆν ὑπόστασιν ὑποβάλλει ἡμεῖς

состояніи, онѣ не подвергаются никакимъ страданіямъ и, какъ части міровой Души, вмѣстѣ съ нею управляютъ міромъ, не входясь въ немъ; онѣ внѣ времени, потому что для сверхчувственныхъ существъ нѣтъ ни времени, ни измѣненія; нѣтъ въ нихъ ни размысленія (*λογισμός*), ни самосознанія, ни воспоминанія, потому что имъ нѣтъ надобности показъ какому-либо знанія, котораго бы онѣ еще не имѣли, или лишились; онѣ непосредственно въ самихъ-себѣ созерцаютъ Духъ и вмѣстѣ съ тѣмъ все существенное и благое. Однакожь имъ невозможно оставаться въ этомъ первобытномъ состояніи. Какъ первоначальное Единство производить изъ себя множественность, такъ Душа, по той же необходимости, должна производить другое и сообщаться тому, что ниже ея; находясь на границѣ сверхчувственнаго міра, она должна передавать часть самой-себя чувственному міру, требующему ея содѣйствія, и ей нечего жаловаться на то; ей не заграждено возвратъ къ ея первобытному состоянію; и кромѣ того, изъ самой земной жизни она пріобрѣтаетъ пользу: познаніе здѣшняго міра, развитіе силъ, дремавшихъ въ мірѣ сверхчувственномъ, полнѣйшую оцѣнку высшаго, котораго достоинство вполне обнаруживается только дознаніемъ зла. По этой всеобщей необходимости, души обращаются къ чувственному, чтобы заботиться о немъ и озарять его; но въ этомъ занятіи низшимъ бытіемъ онѣ забываютъ самихъ-себя, стремятся къ тѣлесному, и чрезъ это самое удерживаются имъ, соединяются съ нимъ и изъ единства сверхчувственнаго бытія переходятъ въ раздробленное существованіе, предавшись подвѣщанію о какой-либо одной части. Такъ-какъ это соединеніе души

*ἐκ τῶν ἀνθρώπων ἄλλοι ὄντες καὶ τινες καὶ θεοί, ψυχὰι καθαρὰι καὶ νοῦν συν-
ημένους τῇ ἐπάσῃ οὐσίᾳ (умств. субстанціи) и пр.*

съ тѣломъ происходить не по вѣншему насилію, но по ея собственной природѣ и склонности, то его можно считать свободнымъ дѣйствіемъ, можно говорить о виновности души, о дерзновеніи (τολμη) выхода ея изъ умственного міра. Впрочемъ, этимъ ни мало не уничтожается необходимость этого выхода; напротивъ, внутренняя склонность душъ къ тѣлесному есть ихъ предназначеніе; въ определенное для нихъ время онѣ увлѣкаются въ свойственныя имъ тѣла какъ бы магическою силою, безъ выбора и размышленія; потому что по вѣчнымъ законамъ каждая входитъ въ тѣло, соответствующее ея свойствамъ и волѣ. Итакъ, нисхождение душъ условливается не только ихъ внутреннимъ побужденіемъ, но и всеобщю необходимостію и потребностію образования тѣлеснаго міра. Но три эти причины въ сущности совпадаютъ между собою, потому что природа души зависитъ именно отъ того, что душа занимаетъ извѣстное мѣсто во вселенной, и отношеніе души къ тѣлесному міру не отлично отъ ея природы и положенія. Слѣдовательно, окончательно можно сказать, что души входятъ въ тѣло потому, что душа по самому ея понятію составляетъ связь между чувственнымъ и сверхчувственнымъ міромъ и каждая душа въ частности тоже по самому ея понятію относится къ определенной части тѣлеснаго міра.

§§) Человѣкъ во вѣчной жизни.

Черезъ соединеніе души съ тѣломъ къ ней приходитъ чуждый элементъ, съ чистою сущностію человека соединяется другое существо противоположнаго свойства; изъ своего первобытнаго элемента душа переходитъ въ новый и подвергается необходимости жить двойственною жизнью, — то

въ здѣшнемъ, то въ сверхчувственномъ мірѣ. Слѣдовательно въ человѣкѣ есть двоякое я, или двоякая душа, — высшая, которая живетъ въ сверхчувственномъ, и низшая, связанная съ тѣломъ и его дѣятельностію, или, если угодно, въ каждомъ есть три человѣка, потому что душа занимаетъ средину между высшимъ и низшимъ, и ея дѣятельность обращена то къ высшей сферѣ, то къ низшей, то къ средней. Однако же настоящая субстанція человѣка, истинный человѣкъ есть только наша высшая природа; чрезъ нее наша душа удерживаетъ сродство съ Душой всеобщей; она есть чистая форма, которой не касается чувственное; и во время земной жизни она живетъ въ умственномъ мірѣ и дозволяетъ только низшей душѣ, какъ бы склоняясь къ ней, нисходить въ чувственный мірѣ. Въ высшей душѣ можно опять отличать двѣ части: духъ (*νοῦς*) и душу въ собственномъ смыслѣ; духъ непосредственно созерцаетъ высшее, а душѣ свойственно мышленіе посредственное, и первый относится къ послѣдней, какъ форма къ матеріи.

Изъ сказаннаго открывается, что душа не входитъ сама въ тѣло, но только даетъ отъ себя нѣкотораго рода свѣтъ, или теплоту, которою она оживляетъ тѣло и образуетъ его по подобію человѣка безтѣлеснаго. Душа находится въ тѣлѣ не такъ, какъ тѣло въ пространствѣ, не такъ, какъ свойство въ субстратѣ, не такъ, какъ часть въ цѣломъ, не такъ наконецъ, какъ чувственная форма въ матеріи; напротивъ, она находится въ немъ, какъ дѣйствующая сила въ своемъ естественномъ органѣ, или какъ огонь въ нагрѣтомъ и освѣщенномъ воздухѣ¹⁴⁴⁾; и потому точнѣе было бы сказать, что не душа

¹⁴⁴⁾ Ibid. IV. 3. 21-2. *τὴν ψυχὴν ἐν τῇ σάματι εἶναι ὡς ἐν ὄργανῳ φυσικῷ.... ἤπερ τὸ φῶς ἐν τῇ ἀέρι.*

находится въ тѣлѣ, а тѣло въ душѣ. И какъ не всѣ силы души таковы, чтобы могли дѣйствовать на тѣло и не всѣ части тѣла требуютъ одинаковаго душевнаго вліянія, то въ строгомъ смыслѣ можно признать присутствіе только *извѣстныхъ* психическихъ силъ частію во всемъ тѣлѣ, частію въ опредѣленныхъ органахъ. Впрочемъ, душа вовсе не раздѣляется по различнымъ органамъ; напротивъ, она всегда дѣйствуетъ, какъ цѣлое, хотя и не каждый органъ въ состояніи принимать въ себя всѣ ея силы¹⁴⁵⁾. Такъ—какъ душа при своемъ вліяніи на тѣло пребываетъ однакожъ въ самой—себѣ, то зло, какое дѣлаетъ, или терпитъ человекъ, не можетъ относиться къ ней; и вообще безтѣлесному не можетъ приличествовать страданіе; изъ этого не исключается даже такъ—называемая страдательная часть души; потому что и она есть невещественная форма (*εἶδος*), а формѣ нельзя приписывать никакого безпорядка, или страданія. Душа, не подвергаясь страданіямъ, наблюдаетъ лишь то, что происходитъ въ тѣлѣ; когда мы ощущаемъ тѣлесное удовольствіе, или неудовольствіе, то эти состоянія имѣютъ мѣсто только въ тѣлѣ и животномъ началѣ жизни (*φύσις*); а душа наблюдаетъ ихъ только безстрастно; неудовольствіе происходитъ тогда, когда наблюдается отторженіе тѣла отъ души, а удовольствіе — при наблюденіи соединенія тѣла съ душой; то, что наблюдаетъ эти состоянія, есть душа; а субъектъ ихъ, напротивъ, есть только сложное изъ тѣла и тѣни души; въ немъ—то происходитъ печаль; когда расторгается эта связь, и удовольствіе — когда она укрѣпляется.— Тоже надобно сказать о чувственномъ наблюденіи: душа наблюдаетъ не самыя вещи, но только впечатлѣнія, производи-

¹⁴⁵⁾ Ibid. IV. 3. 3. *ἡ αὐτὴ πανταχοῦ ἔσται ἢ ὅλη, μία καὶ ἡ αὐτὴ ἐν πολλοῖς ἅμα ὄντα.*

мыя ими на чувства; и потому она требует чувственныхъ органовъ, какъ посредства (*μέσον ἀνάλογον*) между ею и предметомъ, такъ — какъ сама-по-себѣ она не можетъ поражаться тѣлеснымъ. Слѣдовательно наблюденіе не есть отпечатокъ предметовъ въ душѣ, но внутреннее присутствіе ея въ чувственныхъ состояніяхъ, произведенныхъ ими; при чемъ самая душа остается не страждущею, но дѣятельною, какъ всегда. Только съ памятію начинается кругъ дѣйствій, принадлежащихъ единственно душѣ; память основывается не на задержаніи чувственныхъ впечатлѣній, но на духовной дѣятельности, которая принадлежитъ воображенію (*φαντασισχόν*); но воображеніе есть двойное, — низшей и высшей души: первое сохраняетъ чувственные образы, послѣднее — мысли. Напротивъ того, чувственныя пожеланія (*ἐπιθυμία*) опять принадлежатъ къ тѣмъ явленіямъ, которыя занимаютъ среднее мѣсто между душевнымъ и тѣлеснымъ. Тѣло само-по-себѣ вообще не ощущало бы никакого желанія, и душа сама-по-себѣ не имѣла бы желанія чувственныхъ вещей; первоначально оно принадлежитъ только тѣлу, которое чрезъ соединеніе съ душою получаетъ болѣе, чѣмъ чисто тѣлесныя движенія. Чрезъ это движеніе тѣла рождается пожеланіе въ ближайшей, низшей части души. Наблюденіе этого пожеланія вызываетъ въ (высшей) душѣ представленіе, въ слѣдствіе котораго она или удовлетворяетъ пожеланію, или подавляетъ его. Страждущимъ и здѣсь бываетъ только тѣло; а самое пожеланіе происходитъ въ чувственной части души (*φύσις*) вслѣдствіе ея понеченія о тѣлѣ, такимъ образомъ возбужденномъ. Тѣлесное мѣстопребываніе пожеланій, какъ училъ и Платонъ, находится въ области печени. Тоже надобно сказать о силѣ невольныхъ порывовъ (*θύμος*), имѣющихъ мѣсто въ сердцѣ. Но и высшія дѣйствія нравственной

добродѣтели принадлежать не душѣ самой—по—себѣ, но только общему (*тѣ хосмѣ*) т. е. сложному изъ тѣла и подобія души; сюда же относится и начало самознанія; потому что духъ и высшая душа могутъ дѣйствовать, когда мы и не сознаемъ того; сознание есть только отраженіе духовной дѣятельности въ способности наблюденья, и потому посредствуется этою чувственною стороною души. Наконецъ, душа сама—по—себѣ не подвержена и заблужденію; и оно относится »къ общему.«

Воля наша свободна; безъ свободной воли мы не были бы людьми, не были самостоятельными и самодѣтельными субъектами, но извѣтъ движимыми частями міроваго цѣлаго. И добродѣтель свободна; во ея дѣйствія входятъ въ связь цѣлаго; каждый разыгрываетъ свой собственный характеръ, но каждый творцомъ міровой драмы поставленъ въ той роли, для которой онъ наилучше годится. Только разумное дѣйствіе свободно; а злое, какъ неразумное, несвободно; но непроизвольность поступка не уничтожаетъ ответственности дѣйствующаго; онъ виновенъ въ немъ, потому что самъ дѣлаетъ злое.

xx) Возвратъ души изъ чувственнаго міра въ сверхчувственный.

Если душа до настоящей жизни существовала безъ тѣла, то можетъ существовать безъ него и послѣ; и если земная жизнь есть нарушеніе первоначальнаго состоянія души, то въ оставленіи этой жизни можно видѣть только возвратъ къ бытію высшему и болѣе сообразному съ ея природою. Уже изъ этого самаго, какъ и изъ прежнихъ нашихъ понятій о душѣ, само—собою открывается, что она бессмертна, какъ училъ и Платонъ. И въ самомъ дѣлѣ, душа невещественна и проста, слѣдовательно неразрушима; она есть начало жизни

и движения, следовательно не может миноваться; въ душѣ есть такія состоянія и дѣйствія, въ которыхъ обнаруживается сродство ея съ божественнымъ, следовательно вѣчнымъ; наконецъ, если бы всѣ души были смертны, то все обратилось бы мало-по-малу въ ничто; напротивъ, если есть какая-либо душа безсмертная, наприм. Душа міровая, то должна быть безсмертною и наша душа, потому что она одной съ нею сущности.

Какъ первоначально души нисходятъ въ тѣла по причинѣ ихъ склонности къ чувственному, такъ и по выходѣ изъ тѣла тѣ души, которыя не освободились отъ привязанности къ чувственному міру, естественно, удерживаются въ немъ и вступаютъ въ новыя тѣла, соотвѣтствующія ихъ внутреннему настроенію. Это всеобщій законъ, что душа по смерти тѣла переходитъ туда, куда влечетъ ее склонность ея; понижувъ тѣло, она ищетъ мѣста для себя и, если она неспособна возвышаться къ сверхчувственному, то снова нисходитъ въ тѣло, и притомъ въ такое, которое наилучшимъ образомъ приходится по ней. Въ самыхъ различныхъ формахъ душа странствуетъ по всему міру и каждая изъ этихъ формъ опредѣляется преобладающею въ ней дѣятельностію; но въ человѣкѣ соединены многія дѣятельности; кромѣ высшей жизни онъ живетъ также жизнію животною и растительною; а потому, покидая тѣло, душа дѣлается тѣмъ, къ чему преимущественно направлена была ея дѣятельность. Оттого можетъ случиться, что душа вслѣдствіе особенной своей порочности совершенно погрязнетъ въ матерію, что изъ человѣческаго тѣла перейдетъ въ животное и даже въ растительное тѣло. Напрасно думалъ Аристотель, что человѣческая душа, *λόγος ἀνθρώπου*, не можетъ сдѣлаться животною; такъ-какъ душа сама-по-себѣ есть все, то и можетъ быть всѣмъ, судя по тому, какому элементу

она даетъ въ себѣ перевѣсъ и по какому опредѣляется въ своей дѣятельности; если душа сдѣлалась животною, то и можетъ образовать только животное тѣло. Другія души ищутъ опять человѣческихъ тѣлъ по своему желанію и внутреннему состоянію. Третій классъ душъ восходитъ на небо и вступаетъ на звѣзды, чтобы оттуда созерцать вселенную; каждая душа вступаетъ на такую звѣзду, которая соотвѣтствуетъ направленію ея жизни и дѣйствующимъ въ ней силамъ; потому что силы души отражаютъ въ себѣ не только умственный міръ, но и систему міровой Души; и какъ эта система по различнымъ силамъ раздѣлена на многія сферы, частію неподвижныя, частію движущіяся, такъ и душа — въ своемъ родѣ; и оттого, по преобладанію въ душѣ такой, или другой силы, приличествуетъ ей и жизнь на той, или другой звѣздѣ. Наконецъ, чистѣйшія души прямо возвышаются надъ чувственнымъ міромъ и возвращаются въ свое первобытное, сверхчувственное отечество. — Весь этотъ ходъ имѣетъ не только психическое, но и нравственное значеніе: законъ вѣчной правды предоставляетъ душамъ такія тѣла и такой жребій жизни, въ которыхъ онѣ получаютъ воздаяніе за свои дѣла, и все частное строго распредѣляется по этому закону; кто предавался чувственности, тотъ не только вообще дѣлается животнымъ, или растеніемъ, но и въ частности — такимъ именно животнымъ, которое соотвѣтствуетъ его особенному образу жизни: чувственные люди, которые притомъ были жестоки, дѣлаются дикими животными, и даже по роду ихъ пороковъ такими, или другими; обжоры и распутные дѣлаются прожорливыми и сладострастными тварями; страстные любители музыки — пѣвчими птицами, нефилософствующіе астрономы — высоколетающими птицами, спокойные граждане — пчелами, или подобными имъ общежительными суще-

ствами. Такимъ же образомъ и жребій человеческой жизни въ точности соразмѣряется по закону воздаянія: богатые, которые во зло употребили свои достатки, будутъ бѣдными, убійца будетъ убитъ и т. д.

Но если душа должна очиститься отъ чувственности и возвратиться въ свое, первобытное состояніе, то на ней лежить долгъ позаботиться объ этомъ, возвратѣ въ міръ сверхчувственный.

3. Возвышеніе духа отъ міра чувствъ въ міръ сверхчувственный.

Чтобы яснѣе сознать процессъ возвышенія духа къ сверхчувственному надобно обратить вниманіе на цѣль человеческой дѣятельности, на самую дѣятельность и ея вспомогательныя средства.

а) Цѣль человеческой дѣятельности.

Цѣлю человеческой дѣятельности есть, безъ сомнѣнія, счастье человека, или благо. Но высочайшее благо для каждаго существа есть его дѣятельность, сообразная съ природою, а для существа, сложнаго изъ многихъ составныхъ частей — есть полная, сообразная съ природою дѣятельность наилучшей въ немъ части. А если такъ, то счастье человека не состоитъ ни въ удовольствіи (*εὐλαδέα, ἡδονή*), ни въ безстрастіи (*ἀταραξία*). Высшая сторона человеческой дѣятельности, выражается только въ мышленіи и его дѣятельности, а потому, въ немъ только состоитъ и истинное счастье, человека, и только мыслящее существо можетъ быть счастливымъ. Но для такого существа счастье не есть, только состояніе, въ которомъ оно находится, или определенная сторона его жизни

вообще не есть что-либо случайное, но есть самая его сущность; потому что истинная сущность человека состоитъ въ его мыслящей природѣ; напротивъ, все прочее есть только при-
 барка, есть внѣшній покровъ этой единственной субстанціо-
 нальности. Поэтому счастье не зависитъ отъ внѣшняго со-
 стоянія и жребія; все это вовсе не касается истинной сущ-
 ности и жизни человека; счастье рѣшительно есть отношеніе
 человека къ самому-себѣ, къ его внутренней, высшей сущ-
 ности; напротивъ того, все внѣшнее относится только къ тому,
 что не участвуетъ въ его сущности. Кто дѣйствительно жи-
 веть для высшаго, тотъ самодоволенъ; для своего счастья онъ
 не требуетъ ничего, кромѣ своей добродѣтели, потому что
 нѣтъ такого блага, которымъ бы она не обладала. Если же
 онъ ищетъ еще чего-либо другаго, то ищетъ не для-самого-
 себя, а только для своего тѣла, не предоставляя однакожь
 ему влияния на собственно-духовную жизнь. И' злосчастіе не
 можетъ разрушить его счастья: если приходится ему бороться
 съ несчастіями; болѣзнями и неудачами всякаго рода, то онъ
 знаетъ, что это есть нѣчто необходимое, что, однакожь, не
 касается его высшей жизни и истиннаго счастья; какъ бы ни
 велики были его неблагоприятныя обстоятельства, онъ помнитъ,
 что все человеческое не имѣетъ никакого значенія: гибнуть
 ли его сограждане, онъ знаетъ, что смерть лучше жизни;
 умираетъ ли онъ самъ мучительною смертію, — чрезъ это
 онъ не переменитъ своего понятія о смерти; впадаетъ ли онъ
 въ рабство; — во всякое время онъ въ состояніи освободить
 себя отъ жизни; которая мѣшаетъ ему быть счастливымъ;
 взяты ли въ плѣнъ его дѣти, — онъ не перестанетъ считать ихъ
 счастливыми; если они мудры, а отъ ихъ глупости не поставитъ
 въ зависимость своего счастья. Даже состоянія безсознатель-
 ности не уничтожаютъ счастья; добродѣтельный остается добро-

дѣтельнымъ, хотя онъ и не сознаетъ того; и высшее въ чело-
вѣкѣ можетъ дѣйствовать, хотя бы это дѣйствіе и не распро-
странялось до ощущенія и сознанія. И истиннаго удовольствія
никогда не лишень мужъ добродѣтельный; сильнаго, чув-
ственного удовольствія, конечно, онъ никогда и самъ не же-
лаетъ, но никогда не теряетъ свѣтлаго настроенія духа. Та-
кимъ образомъ счастье зависитъ единственно отъ духовнаго
свойства индивидуума; а все внѣшнее для него рѣшительно
безразлично; если два, равно мудрые, находятся и въ противо-
положныхъ внѣшнихъ состояніяхъ, то все же они равно счаст-
ливы. Довѣренность мудраго къ самому — себѣ ни въ какомъ
отношеніи не условливается чѣмъ-либо внѣшнимъ, и потому
несправедливо полагалъ Аристотель, будто счастье можетъ
увеличиваться отъ продолжительности времени.

При такомъ понятіи о счастья, какъ цѣли дѣятельности,
частію уже опредѣляется вообще и самая

б) Дѣятельность нравственная.

Такъ — какъ несовершенство души въ земной ея жизни
происходитъ не отъ внутренняго извращенія духовной сущно-
сти, но отъ соединенія души съ тѣломъ и отъ собственной
ея склонности къ чувственному; то и для устраненія этого
несовершенства требуется только отрѣшеніе отъ этой связи,
уничтоженіе наклонности ко внѣшнему. Для возвращенія къ чи-
стотѣ и совершенству душѣ нужно только отвергнуть чуждый
ей элементъ и ограничиться самой — собою и своей первоначальной дѣятельностію; измѣненіе самой этой дѣятельности и
невозможно и ненужно; потому что сущность души, самое я,
неподвержены заблужденіямъ и порокамъ. За отвращеніемъ
отъ чувственности само-собой слѣдуетъ обращеніе къ сверх-

чувственному; и не требуется никакого особеннаго дѣйствія воли надъ самой-собой, никакого дальнѣйшаго внутренняго процесса, чтобы вызвать это движеніе къ сверхчувственному; какъ скоро устранено препятствіе, какое чувственная склонность полагаетъ сообразной съ природой дѣятельности души, то она тотчасъ стремится къ сверхчувственному, къ богоподобію. А если такъ, то добродѣтель можетъ состоять лишь въ томъ, чтобы душа отторгалась отъ тѣлеснаго и дѣйствовала единственно сама-по-себѣ; всѣ добродѣтели суть не иное что, какъ очищеніе (*πάσα ἀρετή — χάρισις*); но это очищеніе не касается души въ самой-себѣ, потому что оскверненіе находится не въ ней, но въ ея отношеніи къ тѣлу. Поэтому въ очищеніи заключается и богоуподобленіе: какъ скоро удалены нечистые элементы, то душа снова является въ своей первоначальной сущности; какъ ваятель обыкновенно снимаетъ долотомъ только часть мрамора, чтобъ выразить образъ божества, такъ и человѣкъ, работающій надъ самимъ-собой, долженъ устранить только излишнее, чтобы явиться въ своей чистой красотѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ, и созерцать надъ собой божественное, потому что только сродному можно созерцать сродное. Впрочемъ, отвращеніе отъ чувственности должно имѣть извѣстныя границы: удовольствіе и печаль должны быть ограничены необходимымъ, но не совершенно устранены; страхъ и гнѣвъ, какъ непроизвольныя страсти, желаніе пищи и т. п. могутъ оставаться, какъ естественныя побужденія, подъ владычествомъ воли; вообще чувственность надо не помярять совершенно, но только подчинять разуму такъ, чтобы она постоянно повиновалась его требованіямъ и чтобы самая душа оставалась чистой отъ нея. Изъ необходимости удаляться отъ чувственности еще менѣе слѣдуетъ, вмѣстѣ съ Стоиками, выводить позволительность самоубійства, хотя оно и не при

всѣхъ обстоятельствъ можетъ быть отвергаемо. Добродѣтель состоитъ не столько въ дѣйствіи, сколько во внутреннемъ настроеніи духа; а потому и отвращеніе отъ чувственнаго должно состоять не столько въ определенномъ внѣшнемъ воздержаніи, сколько въ освобожденіи воли и интересовъ отъ привязанности къ тѣлу и тѣлесному. Съ другой стороны, какъ ни далеко здѣшній міръ отстоитъ отъ сверхчувственнаго, однакожь онъ носитъ въ себѣ образъ его; безформенная матерія получила въ немъ образованіе посредствомъ формы и понятія; она приняла къ себѣ идею и тѣмъ напоминаетъ душѣ высшее. А потому чувственное есть какъ бы мостъ къ сверхчувственному; при взглядѣ на тѣлесную красоту воспламеняется желаніе блага, — Эросъ; и отъ чувственно — прекраснаго можно возвышаться къ высшей и высочайшей красотѣ; и не только философсканъ, но эротическая и мужжальская натура способна къ этому возвышенію.

Уже изъ этого открывается, что практическая дѣятельность въ сравненіи съ теоретическою имѣетъ значеніе только относительное. Правда, что и практической добродѣтели пренебрегать не должно: кто мало цѣнитъ добродѣтель, приобретаемую упражненіемъ и наученіемъ, тому не остается никакой другой цѣли жизни, кромѣ удовольствія и пользы; кто обладаетъ истинною добродѣтелию, тотъ сохраняетъ ее и въ дѣлахъ здѣшней жизни, и не отвергаетъ средства, которыми освящается и очищается душа; не довольо приглашать насъ къ соверпанію Бога; надо показать намъ, какимъ образомъ оно возможно: только совершенная добродѣтель можетъ показать намъ Бога; гдѣ нѣтъ ея, тамъ идея Бога есть только пустое имя. Однакожь, при всемъ этомъ, нравственная дѣятельность далеко ниже теоретической. Въ своемъ дѣйствіи человѣкъ занимается предметомъ, стремится къ выш-

ней цѣли, связанъ внѣшними средствами; онъ долженъ входить въ связь съ чувственнымъ міромъ, чтобы подчинить его своимъ видамъ. А это есть уже не только несовершенство, но и оскверненіе. Поэтому добродѣтель принадлежит не чисто высшей душѣ, но только «общему,» состоящему изъ высшихъ и низшихъ силъ; поступокъ есть только относительная дѣятельность, условливаемая чѣмъ — то другимъ; и потому человѣкъ зависитъ въ ней отъ другаго; онъ все еще одною частію своей сущности принадлежитъ міру явленій; только теоретикъ можетъ всецѣло вознестись въ міръ сверхчувственный, къ божественному. Если же мы представимъ себѣ практику безъ этого недостатка, то намъ останется, какъ истинное зерно ея, только теорія, потому что цѣлью всякаго дѣйствования можетъ быть только обладаніе добромъ, а имъ обладаетъ дума только въ той мѣрѣ, въ какой имѣетъ его въ себѣ, т. е. въ теоріи. Слѣдовательно теорія есть цѣль самой даже практической дѣятельности; и она происходитъ изъ побужденія и потребности знанія; и если она не обращается къ познанію непосредственно, то причиной тому бываетъ только слабость теоретической способности: чего человѣкъ не въ состояніи созерцать чисто-духовнымъ образомъ, то хочетъ выразить внѣшнимъ образомъ, чтобы созерцать это по крайней мѣрѣ чувственно; его практическое дѣйствование есть только несовершенное познаніе, окольная дорога къ знанію. Политическія добродѣтели имѣютъ, конечно, свое достоинство, потому что онѣ умѣряютъ и ограничиваютъ пожеланія и страсти, удаляютъ ложныя представленія и чувственно выражаютъ образъ мѣры въ душѣ; однакожъ, высшая добродѣтель есть та, которая не довольствуется ограниченіемъ только чувственности посредствомъ духа, но совершенно отторгаетъ его отъ чувственности; а это есть теорія. Итакъ, кто способенъ

къ сильной теоретической дѣятельности, тотъ не останавливается долго на практикѣ, но со всевозможною нераздѣльностью обращается къ высшему, къ теоріи.

Но и теоретическая дѣятельность имѣетъ неодинаковое достоинство. Если практика, по причинѣ своего отношенія къ виѣшнему, не имѣетъ великаго значенія, то еще менѣе имѣетъ его чувственное наблюденіе. Правда, что оно есть вѣстникъ, посылаемый къ намъ царемъ нашего внутренняго міра, разумомъ, что оно, какъ и самыя чувственныя вещи, есть подобіе высшаго, есть потемненное мышленіе (*ἀμυδρά νόησις*) и что отъ чувственно-прекраснаго можно восходить къ сверхчувственному; но если въ чувственномъ и лежитъ указаніе сверхчувственныхъ силъ и формъ, то все же это есть только указаніе, есть слабый слѣдъ, *ἵχνος*, а не самая вещь, и потому чувственное наблюденіе не есть способъ пониманія, соотвѣтствующій вещамъ; оно ограничивается недѣйствительнымъ виѣшнимъ подобіемъ истинно — сущаго; оно принадлежитъ не бодрствующей и чистой душѣ, но низшей ея части, душѣ дремлющей въ тѣлѣ.

Что сказано здѣсь о чувственномъ наблюденіи, надобно относить и къ представленіямъ, происходящимъ отъ него. Несравненно больше истины выражаетъ мышленіе посредственное, *διάνοια, λογισμός*. Оно дѣйствительно обращено къ сущему и познанію сущаго, — какъ это мы видимъ въ Діалектикѣ. Она разсуждаетъ о благомъ и вѣчномъ и о противоположномъ тому, и вообще обо всемъ, что подпадаетъ подъ то, или другое изъ этихъ понятій. Въ ней оканчивается блужданіе души по чувственнымъ предметамъ, и душа, свободная отъ заблужденій, движется въ области истины; она отличаетъ идеи и сущность вещей и высшіе роды, чтобъ отселъ все мыслимое то соединять, то разлагать мыслію.

Обыкновенная Логика съ ея изслѣдованіями о предложеніяхъ и умозаклученіяхъ есть только приговорительная и вспомогательная наука этой Діалектики; самая же Діалектика не есть формальное знаніе; она не состоитъ изъ положеній и правилъ безъ содержанія, но относится къ дѣйствительному и даже къ единственно — истинному дѣйствительному, занимается самымъ всеобщимъ и безусловно-невещественнымъ; въ отличіе отъ практическаго благоразумія, *φρόνησις*, она есть мудрость въ собственномъ смыслѣ, *σοφία*. Притомъ Діалектика ведетъ къ познанію дѣйствительнаго методически, такъ что въ наукѣ каждая часть въ себѣ, *δυνάμει*, есть цѣлое, какъ напротивъ мысль, въ своей связи съ цѣлымъ, не есть уже мысль научная. Діалектика почерпаетъ свои начала изъ разума, а дальнѣйшее развитіе ихъ принадлежитъ душѣ.

Но и посредственное мышленіе не есть самое высшее. Напротивъ, имъ самымъ предполагается непосредственное знаніе сверхчувственнаго. Въ посредственномъ мышленіи душа заимствуетъ начала высшаго знанія только отъ разума (*νοῦς*), но и такимъ образомъ она не достигаетъ до чистаго самопознанія и полнаго присутствія божества. Духъ можетъ открываться только духу, только сроднымъ можно познавать сродное, только разумомъ постигать разумъ. Но это высшее познаніе не есть уже знаніе посредственное; это есть непосредственная принадлежность сознанія, самосозерцаніе мышленія, которое вмѣстѣ есть созерцаніе мыслимаго, сверхчувственной сущности, потому что она и заключается въ духѣ (*νοῦς*); въ этомъ же созерцаніи уничтожается различіе божественнаго и человѣческаго духа; человѣческая мысль, углубляясь въ свою чистую сущность, чрезъ это самое соединяется съ божественною сущностію, которой она есть часть. Впрочемъ, въ этомъ соединеніи все еще удерживается личность человѣка и его самосознаніе.

И непосредственнымъ знаніемъ не оканчивается еще возвышеніе духа къ сверхчувственному. Последняя цѣль Философіи заключается въ такомъ созерцаніи божественнаго, гдѣ исчезаетъ вся опредѣленность мысленія и вся ясность само-сознанія. Чтобы душа въ состояніи была понять то, что выше разума, она должна возвыситься надъ самимъ мышленіемъ и предаться вышему; она должна не высоко цѣнить мышленіе потому, что оно есть движеніе, а Первосущество есть безусловно недвижимое; она должна отвѣчаться отъ всякой формы и опредѣленности, даже умственной, и очиститься для совершенной неопредѣленности, для безусловной пріемлемости, потому что такимъ образомъ она неизмѣнно пріиметъ въ себя то, что видъ и выше всякаго опредѣленія. О Первомъ нельзя имѣть понятія и знанія; Его сущности нельзя ни выразить именемъ, ни понять мышленіемъ: что-то остается тому, кто хочетъ познать ее, если не совершенное отвлеченіе и отъ всякаго содержанія и отъ всякой опредѣленности сознанія? Такое состояніе духа есть не простое знаніе божественнаго, но дѣйствительное соприкосновеніе съ Нимъ; въ этомъ соприкосновеніи исчезаетъ всякое различіе созерцающаго и созерцаемаго, и потому это созерцаніе есть состояніе экстаза, безсознательности. Воспріятіе Высочайшаго не можетъ быть знаніемъ потому, что во всякомъ знаніи есть множественность опредѣленій, а высочайшее Существо, напротивъ, есть чистое Единство; Его можно понимать только непосредственнымъ дознаніемъ Его присутствія¹⁴⁶⁾, непосредственнымъ, отъ Него исходящимъ соприкосновеніемъ и созраніемъ; Его можно

¹⁴⁶⁾ Плотинъ, по свидѣтельству Порфирія, Vit. Plot. с. 23, четыре раза имѣлъ этотъ опытъ непосредственнаго соединенія съ Богомъ.

въ объективъ, но только созерцать; можно думать другимъ путь къ достиженію этого созерцанія, но самого созерцанія нельзя передать другимъ; это созерцаніе имѣетъ только тотъ, кто непосредственно и непосредственно знакомъ высшимъ свѣтомъ, который исходитъ отъ Бога и даже есть самое Божество. И это созерцаніе не сообщаетъ собственно такъ-называемаго знанія о Богѣ; въ немъ познаютъ, конечно, что Онъ есть, а не то, что Онъ есть; потому что вообще Онъ не есть что, *тѣмъ*; въ этомъ состояніи, какъ и въ воодушевленіи и Бодомантіи, чувствуется дѣйствіе высшего, но самое это высшее неизобразимо. Тѣмъ не менѣе это созерцаніе есть внутреннѣйшее соединеніе души съ Первоуществомъ; но оно не даетъ знанія именно потому, что единство созерцающаго съ созерцаемымъ идетъ безусловно-необходимо, что различіе сознанія и его предмета, — это условіе всякаго предметнаго мышленія, — не имѣетъ здѣсь мѣста. Когда Богъ мгновенно явится въ душѣ, то ничто уже нѣтъ между Нимъ и ею; оба суть уже не двое, но одно безразличное Единство. Въ созерцаніи Первоущества душа не только сама съ собою есть одно, — такъ-назъ противоположность духа и души (*νοῦς καὶ ψυχή*) исчезаетъ, — но и съ Нимъ; Первоущество соединяется съ сущностью души такъ, что нѣтъ ни одной части, которой бы Оно въ ней не касалось; они совпадаютъ, такъ сказать, въ одинъ пунктъ. А потому; въ собственномъ смыслѣ, это есть уже не созерцаніе Бога, но только Бого-статіе: душа становится чистымъ свѣтомъ, безъ всякой тяжести; она становится Богомъ; или, правильнѣе говоря, она знаетъ, что она есть Богъ. Какимъ же образомъ, при этомъ абсолютномъ единствѣ съ Высочайшимъ, могло бы оставаться въ ней еще самосознаніе и самосознательное мышленіе? Само-сознаніе есть только тамъ, гдѣ субъектъ отдѣленъ отъ объекта;

а здѣсь, напротивъ, то и другое безразлично; мышленіе бываетъ только тамъ, гдѣ есть опредѣленные понятія, а здѣсь душа возвышается надъ всѣмъ опредѣленнымъ и постижимымъ. Притомъ, самосознаніе не есть столь существенная принадлежность человѣческой души, чтобы она не могла имѣть въ себѣ ничего такого, чего бы не сознавала, а потому ничто не мѣшаетъ намъ имѣть въ себѣ Божество, хотя мы ни мыслить, ни описать Его не можемъ; и даже самыя аде-ровыя состоянія наименѣе подпадаютъ сознанію; а высочайшая духовная дѣятельность именно должна быть безсознательною потому, что чувственной стороны души, которой принадлежитъ сознаніе, вовсе это не касается. Не только всякая низшая дѣятельность души, но и самое мышленіе исчезаетъ въ ней потому, что она есть одно съ Тѣмъ, кто превышаетъ мышленія; нѣтъ въ ней движенія, жизни, мысли, сознанія; она не есть уже душа, не есть сама, но чистый, безъ всякаго движенія покой въ Богѣ; она превышаетъ красоты, добродѣтели, знанія; она находится въ состояніи восхищенія, *ἔκστασις*, упрощенія, *ἀπλῶσις*, погруженія въ Безконечное, — въ такомъ состояніи, которое можно сравнить только съ ушоеніемъ и помѣщательствомъ отъ любви. Если спросить, какимъ образомъ душа можетъ достигнуть этого состоянія, — отвѣчаемъ, — совершеннымъ отвлеченіемъ отъ вѣшняго и всецѣлымъ углубленіемъ въ самую — себя. Когда душа удалитъ отъ себя всякую склонность къ вѣшнему и всякое представленіе объ немъ, когда она отвлечется въ себя отъ всего, что не есть она сама, тогда, пребывая просто въ самой-себѣ, она непосредственно находится въ Безусловномъ; безъ дальнѣйшаго посредства и приготовленія, однимъ мгновеннымъ озареніемъ входитъ въ нее божественный свѣтъ, созерцаніе Безконечнаго; она не можетъ сказать, откуда происходитъ онъ, изнутри,

или извнѣ; и въ строгомъ смыслѣ, онъ даже не приходитъ, но есть тамъ непосредственно и наполняетъ душу удовольствіемъ и блаженствомъ. Но во время земной жизни такое состояніе, конечно, можетъ быть только весьма непродолжительно. Если Божество и не удаляется отъ нашего духа, какъ собственно говоря и не приближается къ нему, то нашъ духъ можетъ удаляться отъ Него, и удаляется дѣйствительно, потому что по своей ограниченной природѣ онъ не можетъ пребывать въ безусловно-неопредѣленномъ; неопредѣленность Единого устрашаетъ душу; она не можетъ выносить безусловнаго единенія съ Нимъ; она боится, что не обладаетъ Имъ дѣйствительно, когда не видитъ Его предъ собой, какъ другое; и потому она выступаетъ изъ этого единства; по крайней мѣрѣ этотъ выходъ немѣлже, пока она связана съ тѣломъ, хотя бы она и снова могла воспроизвести въ себѣ это блаженное созерцаніе.

Но чѣмъ менѣе самый даже философъ можетъ удержаться на высотѣ своего созерцанія, тѣмъ больше чувствуется потребность своею внутреннею жизнью примыкать къ объективно-данному, какъ средству нравственной дѣятельности; а это объективное есть религія.

у) О РЕЛИГІИ, КАКЪ ВОСПОМАГАТЕЛЬНОМЪ СРЕДСТВѢ НРАВСТВЕННОЙ ДѢЯТЕЛЬНОСТИ.

Вся духовная жизнь исходитъ изъ высшаго дѣйствія, изъ отроченія духовныхъ силъ въ чувственномъ мірѣ. Это отроченіе есть всеобщее, основанное на внутреннемъ отношеніи низшихъ сферъ къ высшимъ; однакожъ для человѣка, по общему началу озаренія низшихъ степеней бытія ближайшими къ нимъ высшими, оно условливается известными посред-

отвращенными членами, и только в редкия, особенно благопринятны минуты удается ему, по-мишу ихъ возвышаться въ непосредственному единенію съ первоисточникомъ всякой истины и действительности; напротивъ, по обыкновенному ходу дѣль; души должны восходить къ Высшему чрезъ эти посредства. Посредства эти суть божественныя существа въ различныхъ исходящихъ степеняхъ совершенства, подчиненнымъ одному Богу и, какъ божественныя, имѣющія право и на религиозное поклоненіе. Первое мѣсто въ ряду этихъ божествъ занимаетъ Духъ (NoB), какъ второе Божество, непосредственнѣйшее откровеніе Непостижимаго; за ними слѣдуютъ частныя субстанціи, или идеи, которыя въ своей совокупности составляютъ сверхчувственный міръ; къ этому же ряду сверхчувственныхъ божествъ относится и міровая Душа. Второй классъ божественныхъ существъ составляютъ звѣзды, — видимые боги. Наконецъ, въ подлунномъ мірѣ находятся полубожественныя посредствующія существа, — Демоны.

На эти божественныя существа и ихъ метафизическія отношенія указываютъ образы и мифы народной религіи. Мифъ вообще выражаетъ сущность вещей въ исторической формѣ; представляетъ моменты, различные въ понятіяхъ, но въ действительности связанные теченіемъ времени; такой образъ выраженія могъ быть избранъ ихъ виновниками съ намѣреніемъ и сознаніемъ, или ненамѣренно и только по недостатку иной формы для ихъ идей; но во всякомъ случаѣ идей, сокрытыя въ мифѣ, можно извлечь изъ этой формы и возвести къ собственному ихъ значенію. Съ этой точки зрѣнія, въ греческихъ мифахъ можно отыскать важнѣйшія космогоническія понятія. Такъ въприм. отецъ боговъ, Уранъ, есть Перво-существо; Кроносъ пожирающій своихъ дѣтей, есть Духъ;

включеній въ себя свои произведения, какъ умственный міръ; если повѣствуется, что Зевесъ избѣжалъ этой участи, то этимъ указывается на выходъ мировой Души изъ Духа; Гермесъ есть умственная форма, *λόγος*, котораго творческая сила выражается атрибутомъ фаллоса; матерія, какъ всеобщій субстратъ формъ, есть тоже, что мать боговъ; мидея Прометей и Пандоры изображаетъ міръ, по высшему попеченію, *προμηθεα*, украшенный дарами всѣхъ боговъ и т. п.

Не только мидея, но и поддѣстическій культъ имѣетъ свое философское основаніе, какъ въ объективномъ, такъ и субъективномъ отношеніи. *Объектъ* этого культа, именно образы боговъ и ихъ почитаніе, имѣютъ слѣдующее основаніе: такъ — какъ по закону симпатіи сродное привлекается сроднымъ, то и высшія силы сообщаются преимущественно тому, что похоже на нихъ; но образъ дѣлается по идеѣ какаго — либо опредѣленнаго божества; а потому, самой этой идеѣ одѣ соединяется съ Богомъ точно такъ, какъ воображеніе чувственное соединяется съ умственнымъ посредствомъ души; и хотя Божество не влсходитъ въ образъ, однакожь сила, сообщаемая божествомъ видимому міру, особенно пребываетъ въ немъ. *Субъективная* сторона культа есть молитва, Звѣзды, конечно, не внимаютъ мольбамъ и не имѣютъ произвольной дѣятельности для удовлетворенія ихъ; тѣмъ не менѣе молитва имѣетъ свою силу. Въ каждомъ мировомъ существѣ обитаетъ душевная сила и въ слѣдствіе того каждое изъ нихъ симпатизируетъ всему сродному; а потому ничто не мѣшаетъ и движенію молящагося симпатически распространяться снизу вверхъ, и безъ сознательнаго размышленія, или производа, по одной естественной связи, вызывать соответственное дѣйствіе со стороны небснаго тѣла, къ которому обращена молитва. Слѣдовательно молитва относится къ общему понятію

симпатическаго вліянія, или *маги*. И магія, подобно моли-твамъ и заклинаніямъ (*εὐχαὶ ἢ ἀλλὰ ἢ τέχνη ἀδόμεναι*), основывается на симпатіи вещей, и какъ эта симпатія повсюдна, то всю цѣпь связей природы можно назвать магическою. Къ магическимъ явленіямъ относятся всѣ тѣ, въ которыхъ сквозь вѣтшнее непосредственно и безъ размышленія дѣйствуютъ на внутреннее; такого рода дѣйствіе и можно объяснить только симпатією неразумныхъ элементовъ въ душѣ. На магіи основывается всякая склонность и всякое отвращеніе; Эросъ есть первый волшебникъ, поцалуи и все вызывающее любовь суть волшебныя средства; это есть магическое дѣйствіе, когда музыкой, голосомъ или движеніями трогаютъ и возбуждаютъ состраданіе; очарованіе лежитъ въ каждой естественной потребности, въ каждой страсти, въ каждомъ желаніи, вообще во всякомъ отношеніи нашей воли къ чему — либо другому. Могутъ сказать, что такимъ образомъ уничтожается граница между естественнымъ и магическимъ, и естественное превращается въ магическое; но, можно сказать и наоборотъ, что магическое превращается здѣсь въ естественное.

Чѣмъ магія есть въ области дѣйствованія, тѣмъ предсказаніе — въ области знанія. И предсказаніе основывается на общей связи міровыхъ вещей, по причинѣ которой состоянія одной части можно познавать изъ движенія другой; — предсказаніе, поэтому, есть необходимое слѣдствіе естественнаго хода вещей, есть умѣнье читать письмена, начертанныя въ природѣ (*ἀνάγνωσις φυσικῶν γραμμάτων*); сюда относятся не только астрологическія предзнаменованія, но и авгурии и другія подобнаго рода предугадыванія, не исключая предугадыванія и свободныхъ дѣйствій.

Объективную исходную точку платоновой системы составляет противоположность міра сверхчувственного и міра явленій. Эта противоположность непосредственно представлялась Платину столь вѣрною, что онъ не считалъ нужнымъ явственно доказывать реальность сверхчувственного. По его понятію, доказательство этой реальности скрывается въ неистинности и безсущественности чувственного міра и безъ труда можетъ быть отсюда развито; однакожь онъ самъ не представилъ этого развитія и не объяснилъ діалектически возвышенія сознанія надъ чувственнымъ міромъ. Философское самопониманіе духа для него находится въ столь непосредственномъ отношеніи къ сверхчувственному, и съ другой стороны, это сверхчувственное такъ мало касается рефлектирующаго мышленія, что онъ не могъ поставить для себя задачей — методически возводить къ нему обыкновенное сознаніе; единственное средство овладѣть сверхчувственнымъ есть непосредственное его пониманіе умственнымъ воззрѣніемъ. Поэтому вмѣсто всѣхъ объясненій и доказательствъ Платинъ ограничился здѣсь только авторитетомъ ученія платонова.

Платонъ просто различалъ только міръ чувственный и міръ мыслей, или идей, и по срединѣ между ними помѣстилъ Душу, не покушаясь на выводъ ни Души изъ идей, ни идей изъ какого-либо высшаго начала. Но основатель Нео-платонизма съ одной стороны производитъ Душу изъ умственного міра и притомъ такъ, что болѣе сближаетъ ее съ нимъ и опредѣленіе отличаетъ отъ всего чувственного; съ другой стороны, въ своемъ трансцендентномъ направленіи онъ не довольствуется умственнымъ міромъ (*νοητόν*) самимъ-по-себѣ, но восходитъ далѣе и первымъ основаніемъ всякаго бытія поставляетъ То, что выше всякой мысли и всего мыслимаго. Поэтому, тогда-какъ Платонъ принималъ два основныя начала,—

одно положительное, — идея, а другое отрицательное — материя, между которыми находится Душа, какъ родное племю и другому; — Плотинъ, хотя особенно такъа близость между чувственнымъ опы чувственнымъ, но за тѣмъ въ самомъ широкъ чувственномъ, указываетъ тройственность въ последующемъ порядкѣ: это Первосущество, Духъ и Душа.

Обращая вниманіе на понятіе Плотинъ о Первосущество, мы тотчасъ можемъ видѣть здѣсь довершаніе того изъясненія, которое было принято уже Философомъ. Съ одной стороны Плотинъ доводитъ трансцендентальность божественнаго до крайняго предѣла, съ другой — еще опредѣленіе, чѣмъ она представляетъ, понимаетъ Божество какъ дѣйствующую силу, какъ абсолютную причинность, и въстѣтъ съ тѣмъ глубже, чѣмъ она, входитъ въ основаніе закона бытія, объявляя, почему вообще необходимо Начало, превышающее всякой мѣры и всего мислимого.

Пре такомъ трансцендентномъ понятіи о Божествѣ Плотинъ могъ высказать Его лишь ограничительными чертами; но какъ часто-отрицательное описаніе, а именно безодаркательное, то надлежало по крайней мѣрѣ покуситься и на положительное изображеніе идеи Божества. Въ такому изображенію можно войти только заключенію отъ дѣйствія къ причинѣ; а на этомъ пути можно было получить только понятіе о дѣйствующей силѣ; потому что только это понятіе совпадаетъ съ понятіемъ дѣйствія. И Плотинъ дѣйствительно, только это понятіе причинности, или дѣйствующей силы (*δυνάμις ἢ ἐνέργεια*) принялъ, какъ главную положительную черту Первосущества, включивъ въ него даже понятіе бытія всего, или бытія (*ἡ ἀρχὴ — ἄλλοι καὶ πάντα*). Но если Первосущество есть дѣйствующая сила, то нельзя отказать Ему и въ дѣятельности; напротивъ, она такъ существенно принадлежитъ

въ понятие Первоначала, что оно можно и определять только как безусловную дѣятельность; что съ дѣятельностью при-надлежитъ въ Первоначество и множественность, или по крайней мѣрѣ множича ея, этого также нельзя отрицать; а та-кимъ образомъ и понятие оны, какъ всякое другое поло-жительное понятие, ведетъ къ противорѣчію съ прежнимъ отрицательнымъ изображеніемъ Первоначала. Плотинъ самъ обнаружилъ въ себѣ чувства этого противорѣчія, когда при-малъ относительность положительныхъ понатій, каковы при-чинность и сила, Единое и Благо, замѣчая, что всѣ эти по-натія означаютъ не столько то, что принадлежитъ Ему са-мому, сколько то, что принадлежитъ намъ; но и при этомъ замѣчаніи, — система Плотина не представляетъ никакаго средства совершенно устранить противорѣчіе между положи-тельнымъ и отрицательнымъ изображеніемъ Бога.

Въ объясненіи самаго выхода всего производнаго изъ Первоначала Плотинъ встрѣтилъ, конечно, затрудненіе, какъ видно изъ того, что именно здѣсь онъ прибѣгаетъ къ образ-ному способу выраженія. Употребленіе такого способа выра-женія вообще предполагаетъ неясность мышленія, свидѣтель-ствуетъ, что говорящій удовольъ свою мысль только въ от-рицѣ, и потому болѣе или менѣе неопредѣленно; къ нему прибѣгаютъ только потому, что неопредѣленность есть един-ственнымъ средствомъ прикрыть противорѣчіе. И въ настоящемъ случаѣ противорѣчіе у Плотина заключается въ томъ, что Первоначество, хотя съ одной стороны должно быть причиною всего производнаго, однако съ другой — должно также оста-ваться безусловно замкнутымъ въ себѣ и не требовать ника-каго дополненія. Причины нельзя мыслить безъ дѣйствія, силы безъ явленія; ея сущность состоитъ въ томъ, чтобы произ-водить явленіе; ея понятие не расширяется далѣе, какъ ея

дѣйствиѣ. Напротивъ того здѣсь полагается причина, которая существенно находится *внѣ* своего дѣйствія и не требуетъ его для полноты своего бытія; объ ней даже говорится прямо, что причинность принадлежитъ не ей, но находится только въ томъ отношеніи, какое имѣеть къ ней производное. Въ этомъ—то заключается противорѣчіе, и его—то надлежало прикрыть образными выраженіями. Въ этомъ случаѣ они значать больше, чѣмъ простые образы, и если самъ Плотинъ не принимаетъ ихъ за соотвѣтственное изображеніе вещи, то тѣмъ не менѣе оно замѣнено здѣсь ими. Особенно имѣеть здѣсь такое значеніе образъ свѣта. Кто подобно Плотину свѣтъ принимаетъ за нѣчто безтѣлесное (*φωτός, ἀσωμαίτου καὶ λόγου καὶ εἶδους ὅντιος*), тому свѣтовой процессъ можетъ казаться столь соотвѣтственнымъ изображеніемъ метафизическаго процесса, что легко можетъ удовлетворяться имъ въ замѣнъ понятія.

Говоря объ исхожденіи производнаго изъ Первоначала, Плотинъ представляетъ это исхожденіе постепенно убывающимъ въ совершенствѣ по мѣрѣ удаленія отъ первой Причины, но нигдѣ не доказываетъ необходимости такого оскуднѣнія; законъ оскуднѣнія совершенства оказывается у него предположеніемъ, не требующимъ дальнѣйшаго доказательства. Но чрезъ это именно тѣмъ яснѣе только обнаруживается то значеніе, какое имѣеть этотъ взглядъ для всей его системы. Какъ скоро божественное отодвинуто по—ту сторону всего сущаго, — отчего субстанціальное единеніе Его съ конечнымъ сдѣлалось невозможнымъ, — то между ними осталось только отношеніе причинности. Но этой причины нельзя было представить желающею, или мыслящею, потому что вмѣстѣ съ этимъ Первоначало не только въ самомъ—себѣ выступало бы изъ неопредѣленности и сдѣлалось бы бытіемъ опре-

дѣленнымъ, но и въ отношеніи конечнаго Оно перестало бы быть самодовлѣющимъ; міръ, разсматриваемый какъ предметъ божественнаго хотѣнія и мышленія, уже не былъ бы чѣмъ-либо безразличнымъ для божественнаго существа, но былъ бы *существеннымъ* предметомъ Его дѣятельности; Божество имѣло бы въ немъ надобность для самого-себя: воля не могла бы обойтись безъ желаемаго, мышленіе безъ мыслимаго. Итакъ, оставалось только допустить, что конечное произошло отъ Первосущества, но безъ обращенія на него дѣятельности этого послѣдняго, т. е. что конечное есть только случайное слѣдствіе, какъ бы сторонній продуктъ, оттѣнокъ и отраженіе абсолютнаго; абсолютное само въ себѣ совершенно довлѣюще и полно, и, производя конечное, нимало не выступаетъ изъ себя; чрезъ это Оно не получаетъ не только никакого приращенія въ своемъ совершенствѣ, но и никакого предмета для своей дѣятельности: только производное имѣетъ внутреннее влеченіе къ Первосуществу, а не это послѣднее къ первому. Вотрое (*νοῦς*) произошло только изъ избытка Первосущества и само для Него есть нѣчто излишнее. При такомъ отношеніи обихъ, естественно, нельзя и думать о томъ, чтобы производному сообщалось нѣчто изъ сущности Первосущества; оттого Плотинъ утверждаетъ напротивъ, что рожденное на столько несовершенно раждающаго, на сколько тѣнь безсущественнѣе тѣла. Но этотъ же самый законъ долженъ господствовать и въ дальнѣйшемъ развитіи, и такимъ образомъ постепенно уменьшающееся совершенство всего производнаго есть необходимое слѣдствіе трансцендентности божественной сущности.

Вмѣстѣ съ этимъ открывается, справедливо ли, и въ какой мѣрѣ, плотинову систему считаютъ эманативнымъ ученіемъ. Если принимать это выраженіе въ строгомъ смыслѣ и разумѣть подъ именемъ эманации такое расширеніе безуслов-

наго, чрезъ которое Оно сообщаетъ конечному часть своей субстанціи, то такое представление не только самымъ рѣшительнымъ образомъ отвергаетъ самъ Плотинъ, но оно не совмѣстно и съ его первыми предположеніями; его Первосущество такъ заключено въ самомъ — себѣ, что рѣшительно не можетъ выступать изъ себя, и отъ всего другаго. Оно такъ различно, что Его можно бы назвать несообщающимся. И потому эманативное ученіе въ этомъ смыслѣ слишкомъ далеко отъ него. Правда, ученіе Плотина имѣетъ два общіе признака съ эманативными системами, — во-первыхъ, что выходя изъ абсолютнаго къ конечному условливается не мышлениемъ и хотѣніемъ Первосущества, не логическою необходимостью, но чисто-физическимъ дѣйствіемъ, и что во-вторыхъ, выходя этотъ есть поступаніе все къ большему и большому несовершенству; но то, что такимъ образомъ постепенно умалется въ совершенствѣ, есть не субстанція, а только дѣйствіе Первосущества. По двумъ этимъ сходствамъ можно, если угодно, приложить категорію эманации и къ ученію Плотина; но въ такомъ случаѣ, для точнѣйшаго обозначенія, для надобно различить два класса эманативныхъ системъ, — во-первыхъ тѣ, которыя понимаютъ эманацию, какъ сообщеніе сущности, и во-вторыхъ тѣ, для которыхъ эманация есть только сообщеніе силы; только въ последнемъ смыслѣ ученіе Плотина можно назвать эманативнымъ. Но, можетъ быть, еще правильнѣе было бы назвать его динамическимъ Пантеизмомъ. Эта система есть пантеистическая, потому что принимаетъ такое отношеніе конечнаго къ Божеству, по которому оно вовсе не имѣетъ самостоятельнаго бытія; все конечное есть здѣсь простая случайность, простое явленіе Божества. Все производное, по ученію Плотина, держится рѣшительно силами, исходящими отъ Первосущества; силы эти не отдѣ-

лежи отъ своего Первоначала; напротивъ, единая дѣятельность все объемлетъ, проникаетъ и опредѣляетъ. Все производи, Первосущество присуще всему; все въ Немъ участвуетъ, все существуетъ въ Немъ. Но это присущіе Божества не есть субстанціальное, въ смыслѣ стоическаго ученія, но есть простое присущіе дѣйствія; а въ такомъ случаѣ пантеизмъ надобно назвать динамическимъ.

Хотя Божество присуще всему, однако Первое какъ бы изъ центра озаряетъ собою непосредственно Духъ, — Духъ озаряетъ Душу, а Душа — все тѣлесное. Это понятіе имѣетъ величайшую важность для плотиновой системы. Только при его посредствѣ можно было отъ всеобщаго воззрѣнія на всепроникающее божественное дѣйствіе перейти къ научному его развитію, и изобразить вселенную, какъ стройное цѣлое; и такимъ образомъ философскій характеръ плотиновой теоріи наиболее связанъ съ этимъ понятіемъ. Съ другой стороны, къ нему примыкаетъ то положеніе, что движеніе всего къ своей высшей цѣли, къ общенію съ Всевышнимъ условливается посредствующими силами, — положеніе, — при которомъ единственно можно было оправдать этой системой пантеизмъ народной религіи со всею теургіею послѣдующихъ Неоплатониковъ. Самое же это положеніе непосредственно вытекаетъ изъ ученія о постепенномъ уменьшеніи совершенства божественныхъ дѣйствій, потому что меньшее совершенство существа, въ этомъ ученіи, состоитъ въ большемъ его удаленіи отъ Первосущества; а это удаленіе зависитъ оттого, что дѣйствіе Первосущества распространяется въ міръ чрезъ множество посредствующихъ членовъ.

Душевъ (*Noûs*), по ученію Плотина, есть мысль и истина бытіе; а основаніе тому приводится слѣдующее: *Noûs* есть мысль потому, что содержитъ Первоединое; *Noûs* есть

бытіе оттого, что Первосединымъ приведеши въ постоянное состояніе. Такое объясненіе, конечно, есть больше фантастическое представленіе, чѣмъ логическій выводъ; но изъ такого отвлеченнаго Начала, какъ Единое Плотина, едва ли и можно было сдѣлать что -- либо больше. Истинное же основаніе для этого понятія лежитъ въ ученіи Платона и Аристотеля. У Платона не только Благо есть причина и бытія и знанія, но и вообще чистая мысль есть истинно-сущее; по Аристотелю божественная мысль есть вмѣстѣ высочайшая субстанція; у Филона міръ идей, или совокупность того, что Платонъ называлъ *ὄντως ὄν*, перенесено въ божественное мышленіе. Если же Плотинъ понималъ свое Первосущество еще трансцендентнѣе, то по крайней мѣрѣ тому, что у его предшественниковъ было самымъ высшимъ, онъ не могъ отказать во второмъ мѣстѣ. Но къ этому же, независимо отъ возможнаго вліянія Филонова ученія о *Λόγος*ѣ, вело его собственное начало; потому что, если Первосущество есть не иное что, какъ трансцендентная причина мысли и бытія, то первымъ продуктомъ ея должно быть не иное что, какъ самая мысль и бытіе; при чемъ, не только руководствуясь примѣромъ Платона и Аристотеля, но и заботясь о единствѣ системы, онъ не раздѣлялъ мысль и бытіе на два существа, или порядка существъ, но принималъ за одну и ту же субстанцію. Впрочемъ, нельзя не замѣтить, что несмотря на это сопоставленіе обоихъ, въ плотиновомъ описаніи втораго Начала (*Noûs*) беретъ перевѣсъ понятіе мысли надъ понятіемъ бытія, взглядъ аристотелевъ надъ платоновымъ. Это видно уже изъ самаго названія *Noûs*, и въ другихъ мѣстахъ не мысль производится изъ бытія, но бытіе изъ мысли; самая *οὐσία* есть только установившаяся мысль, — въ чемъ достаточно обнаруживается спиритуалистическій характеръ системы и субъективное ея происхожденіе.

Въ пониманіи идей Плотинъ слѣдовалъ отчасти Платону, и отчасти, уступая склонности своего времени къ Пифагорейству, принималъ идеи также за числа. Но въ дальнѣйшемъ развитіи ученія объ идеяхъ находимъ у Плотина отличіе отъ ученія платонова. Самое главное различіе состоитъ въ томъ, что платоновъ міръ идей есть совокупность покоящихся въ себѣ сущностей, которыми, поэтому, трудно было объяснить происхожденіе конечнаго. Между тѣмъ, это происхожденіе составляетъ главный интересъ Плотина; и потому его идеи имѣютъ не столько характеръ субстанціи, сколько силы; притомъ, платоновы идеи превращаются у него, какъ и у Филона, въ мыслящихъ духовъ, которые содержатся въ *Λοῦς* и подъ нимъ, какъ видовыя понятія въ родовомъ. Въ объясненіе этого послѣдняго отношенія идей Плотинъ вовсе не входитъ, да едва ли онъ и могъ это сдѣлать, не выставляя на видъ того противорѣчія, которое заключается уже въ платоновомъ ученіи объ идеяхъ и еще въ большей степени въ ученіи Филона о силахъ, именно, что субстанціи находятся между собою въ отношеніи то логическаго подчиненія, то частей и цѣлаго. — Если Платонъ вносилъ безконечное и въ идеи, а Аристотель говорилъ даже о матеріи идей, то Плотинъ еще яснѣе и опредѣлительнѣе отнесъ матерію и къ умственному міру. Правда, что матерія эта до того отлична отъ матеріи обыкновенной, что между ними ничего не остается общаго кромѣ имени; но предположеніе это во всякомъ случаѣ было необходимо для Плотина, потому что уже въ Духѣ начинается выходъ изъ безусловнаго Единства, а онъ находитъ свою possessивную цѣль только въ матеріи.

Въ ученіи о *Душѣ* Плотинъ отказывается ей въ чувственномъ наблюденіи, воспоминаніи и размышленіи, приписываетъ ей однакожъ нѣкоторый родъ самосознанія; но это

еще не значитъ, что душа принадлежит ничтому въ собственномъ смыслѣ; и надо замѣтить при этомъ случаѣ, что вообще древняя Философія не очень строго принимала это понятіе; она приписывала мышленіе и познаніе и такимъ существамъ, которымъ отказывала въ другихъ существенныхъ требованіяхъ личной жизни. Въ описаніи Души Плотинъ, во многомъ слѣдовавшій Платону, отступаетъ отъ него между прочимъ въ томъ, что Душу, этотъ союзъ двухъ міровъ, — умственнаго и чувственнаго, раздѣляетъ на двѣ Души, — высшую и низшую, — въ чемъ выразился дуализмъ платоническаго міровоззрѣнія; впрочемъ, онъ часто говоритъ о мировой Душѣ и просто, не упоминая объ этомъ различіи.

Мы уже видѣли, что Плотинъ рѣшительно противопоставлялъ міръ чувственный сверхчувственному; причина этой противоположности, по его понятію, заимствованному у Платона, заключается въ *матеріи*. Въ описаніи матеріи Плотинъ сходится со взглядомъ Платона и Аристотеля; но чистотрицательное описаніе ея не даетъ почти никакого объ ней понятія. Плотинъ не могъ скрыть этого отъ самого себя и старался извернуться замѣчаніемъ, что есть различіе между мышленіемъ и мышленіемъ о ничемъ, или о неопредѣленномъ, — къ чему достигаетъ чрезъ отвлеченіе отъ всѣхъ признаковъ опредѣленнаго бытія; но мысль о неопредѣленномъ, безформенномъ, — прибавляетъ онъ, — темна, и душа не можетъ ее, не мысля, и не можетъ смести того, чтобы войти на ней остановиться. Отъ платоническаго ученія о матеріи Плотинъ отступаетъ въ томъ, что по примѣру Филона признаетъ ее не только несуществующимъ, но и злымъ. Такой — какъ главный интересъ его системы вообще сосредоточивается на внутренней жизни человека, то и самое свойственное такой системѣ понятіе о матеріи есть не метафизическое, но пра-

ствешное; матерія разсматривается здѣсь не въ ея объективной сущности, но въ ея дѣйствіи, какое производитъ она на субъектъ. Плотинъ старается оправдать необходимость матеріи, какъ зла, необходимостію уменьшенія совершенства въ существахъ по мѣрѣ удаленія ихъ отъ Первосущества, потому что духовное наконецъ превращается въ матерію. Но въ этомъ скрывается противорѣчіе, что безусловная, качественная противоположность духовнаго происходитъ изъ него же самого чрезъ постепенное количественное ослабленіе его; Плотинъ, однакожъ, не могъ избѣжать этого противорѣчія, потому что, съ своей точки зрѣнія, онъ не могъ ни произвестъ матерію изъ божественнаго, какъ положительное условіе для Его осуществленія, ни поставить ее рядомъ съ божественнымъ, какъ второе, равно первобытное начало.

На чувственный міръ Плотинъ смотритъ съ двухъ противоположныхъ точекъ зрѣнія: какъ дѣло и явленіе Души; міръ этотъ прекрасенъ и совершенъ въ своемъ родѣ; но какъ міръ чувственный, онъ есть безсущественная копія истинно-сущаго, царство тѣней, изъ котораго душа желала бы освободиться, какъ можно скорѣе. Это послѣднее воззрѣніе преобладаетъ у Плотина, потому что всю истинность онъ отнесъ къ міру сверхчувственному; особенно въ нравственномъ ученіи воззрѣніе это рѣшительно оказывается господствующимъ. Напротивъ того, при теоретической оцѣнкѣ міра явленій и у Плотина древне-классическое чувство природы обнаруживается еще такъ сильно, что онъ не могъ согласиться на пренебреженіе чувственнымъ міромъ; чѣмъ рѣзче высказывалось оно въ его время у Гностиковъ, тѣмъ живѣе онъ чувствовалъ потребность защищать красоту и гармонию этого міра, и защищалъ его съ истиннымъ воодушевленіемъ. Къ сознанію красоты и разумности вселенной относится у Плотина и вѣра

его въ Промыслѣ, защитѣ котораго отъ нареканій онъ посвятилъ одно изъ прекраснѣйшихъ своихъ сочиненій. Но подъ именемъ Промысла онъ не разумѣетъ личнаго попеченія Божества о существахъ частныхъ; Промыслъ совпадаетъ у него съ естественною законосообразностію всякаго бытія, — въ чемъ нельзя не видѣть слѣдствіе всего его ученія о сверхчувственномъ и его отношеніи къ міру явленій.

Въ ученіи о *природѣ* Платинъ слѣдуетъ не столько Платону, сколько Стоикамъ. Его понятія о единствѣ и совершенствѣ міра и о симпатіи его частей, — изъ которой онъ сдѣлалъ обширное приложеніе въ ученіи о странствованіи душъ и въ объясненіи дѣйствія молитвы, предсказаній и магіи, — его вѣра въ Промыслъ, его еоодицея, — все это въ сущности суть понятія стоическія, хотя они и значительно видоизмѣнены въ слѣдствіе особенности его метафизическихъ предположеній.

Относительно *отдѣльныхъ частей* природы отъ Платина нельзя было и ожидать собственно-научныхъ изслѣдованій; потому что, какъ ни восхищался онъ красотою міра, но это восхищеніе относится исключительно къ духовнымъ силамъ, которыя въ немъ открываются; напротивъ того все тѣлесное казалось ему только помраченіемъ этого высшаго, а не положительнымъ условіемъ его дѣятельности; но съ такой точки зрѣнія невозможно было входить въ изслѣдованіе физическихъ законовъ. Онъ обозрѣваетъ различные классы чувственныхъ вещей, но бѣгло и поверхностно; онъ разсуждаетъ о вліяніи звѣздъ на землю и человѣческую судьбу, и въ этихъ разсужденіяхъ встрѣчается довольно астрологическихъ предразсудковъ, которые онъ хотѣлъ опровергать. Впрочемъ, въ свое оправданіе онъ ссылается на то, что вліяніе звѣздъ онъ понимаетъ, какъ совершенно сообразное съ природою и необхо-

димое въ цѣпи всемірныхъ явленій; звѣзды, по его понятію, суть только естественныя посредствующіе члены, чрезъ которые высшія силы передаются въ матерію; ими опредѣляются физическія предрасположенія и судьбы людей только въ такой мѣрѣ, въ какой вообще опредѣляется ими жизнь природы.

. Истинною субстанціею *человѣка* Плотинъ признаетъ только нашу высшую натуру, которая и во время земной жизни витаетъ въ умственномъ мірѣ; но онъ нигдѣ не входитъ въ подробное изслѣдованіе сущности этого высшаго, и если въ немъ различаетъ еще духъ (*νοῦς*) и душу въ собственномъ смыслѣ, то и объ ихъ свойствахъ можемъ заключать только по аналогіи общаго отношенія, какое находится между Духомъ и Душою, какъ метафизическими началами. Но какимъ образомъ изъ этого совершенно сверхчувственного существа и тѣла можетъ происходить одно живое существо, и какъ понимать явленія этого единства, — каковы чувственное наблюденіе, пожеланіе и т. п.? — на эти вопросы не легко было отвѣчать Плотину, потому что односторонній спиритуализмъ его препятствовалъ удовлетворительному ихъ рѣшенію. Между тѣмъ мы уже видѣли, какъ онъ старался избѣжать подобнаго же затрудненія при общемъ разсмотрѣніи связи между сверхчувственнымъ и чувственнымъ міромъ, отрицая субстанціальное присущіе перваго въ послѣднемъ и соединяя ихъ только какъ причину и дѣйствіе. Къ такому же извороту прибѣгаетъ онъ и здѣсь. И душа, по понятію Плотина, не входитъ въ тѣло, но существуетъ въ немъ какъ дѣйствующая сила въ своемъ естественномъ органѣ. Но если душа дѣйствуетъ въ тѣлѣ и чрезъ тѣло, то гдѣ же истинный субъектъ этого дѣйствія? Тѣло само-по-себѣ не можетъ имъ быть, потому что ощущеніе, пожеланіе и т. п. не суть чисто — тѣлесныя движенія; но такимъ же образомъ не можетъ быть имъ и

душа: какъ ей касаться тѣлесныхъ состояній, когда она, какъ невещественная форма, не подлежитъ состояніямъ страдательнымъ? Для выхода изъ этого затрудненія, Плотинъ предполагаетъ нѣчто «общее», нѣчто сложное изъ тѣла и подобія души, гдѣ и происходятъ всѣ чувственныя явленія, самое даже сознание. Но и при этомъ предположеніи все остается необъяснимымъ, — какимъ образомъ душа входитъ въ связь съ тѣломъ, столь разнороднымъ съ нею, и какъ изъ этого соединенія происходятъ общія состоянія жизни, истиннаго субъекта которыхъ не составляетъ, однакожъ, ни тѣло, ни душа. Такимъ образомъ единство человѣческой сущности, при всемъ покушеніи Плотина установить его, распадается на двѣ несогласимыя части.

По смерти тѣла *душа* странствуетъ по разнымъ тѣламъ и получаетъ воздаяніе за свои дѣйствія; но душа есть нѣчто очень сложное: чтожъ составляетъ субъектъ этихъ странствованій и этого воздаянія? Для сохраненія тождества субъекта слѣдовало бы первоначальной сущности души переходить чрезъ различныя состоянія жизни; между тѣмъ оказывается, что странствование приличествуетъ только тому тѣлу, которое сложено изъ чистой сущности души и низшихъ составныхъ частей, потому что только въ немъ есть чувственность, которая влечетъ душу въ новыя тѣла. Съ другой стороны, воздаяніе должно бы относиться къ свободной части души; между тѣмъ, свободная воля принадлежитъ только высшей душѣ, — которая не подвержена ни заблужденіямъ, ни порокамъ; слѣдовательно наказаніе должна нести низшая часть души, которой проступки, однакожъ, произвольны. Напротивъ того награда, — переходъ души въ міръ сверхчувственный представлена только высшей, созерцающей душѣ. Но какъ ей въ ствойственно ни воспоминаніе, ни обыкновенное размысленіе,

ни даже сознание, то въ ней должна угасать всякая личность и расторгнуться всякая связь дѣйственной жизни съ жизнью загробною, въ чёмъ опять обнаруживается дуализмъ плотиновой антропологiи.

Учение о *возвышенiи духа къ сверхчувственному* замѣняетъ у Плотина Этику. Сюда отнесены нѣкоторые предметы, не принадлежащіе къ Этикѣ въ собственномъ смыслѣ; но которыхъ нельзя отъ нея отдѣлить, — каковы объясненiя теоретической жизни и религiи; съ другой стороны, существенное содержанiе Этики, — изложенiе практической дѣятельности, почти совершенно оставлено; и все это потому только, что по взгляду Плотина, назначенiе человѣка состоитъ не столько въ нравственномъ преобразованiи дѣятельности, сколько въ бѣгствѣ отъ нея, не столько въ практикѣ, сколько въ теорiи. — Что сказано здѣсь о цѣли человѣческой дѣятельности, то въ сущности сходится съ стоическимъ ученiемъ о верховномъ благѣ и счастiи; сосредоточенiе духа въ самомъ-себѣ, независимость самосознанiя отъ всего внѣшняго выражается здѣсь не меньше, чѣмъ и въ нравственномъ ученiи Стоиковъ и даже Скептиковъ. Отвращенiе отъ чувственности составляетъ главную нравственную задачу человѣка, и потому нравственное ученiе Плотина имѣетъ преимущественно отрицательный характеръ; впрочемъ, изъ этого отрицательнаго требованiя непосредственно вытекаетъ и положительное, — возвышенiе къ сверхчувственному, или богоподобiю; притомъ, удаленiе отъ чувственности не принимаетъ у Плотина рѣшительно аскетическаго направленiя; напротивъ, онъ ясно говоритъ, что бѣгство отъ всего чувственнаго должно имѣть извѣстныя границы. Но во всякомъ случаѣ, при перевѣсѣ отрицательнаго взгляда на нравственность, практическая дѣятельность, въ сравненiи съ теоретическою, получила лишь

то подчиненное значеніе, какое предоставилъ ей уже и Филонъ по тѣмъ же основаніямъ. У Плотина, конечно, нѣтъ того безусловнаго пренебреженія къ нравственной дѣятельности, которое онъ предполагалъ у своихъ противниковъ, Гностиковъ; тѣмъ не менѣе, однакожь, практическая дѣятельность у него далеко уступаетъ теоретической, въ которой онъ поставляетъ цѣль практики. Но и теоретическая жизнь имѣетъ еще свои степени: самую низшую степень занимаетъ чувственное познаніе; хотя и въ немъ есть слѣды сверхчувственнаго, но слабые, — и коснѣтъ среди многообразія чувственныхъ вещей есть уже зло; гораздо больше единства, а потому и истины заключаетъ въ себѣ мышленіе посредственное; но и оно есть только посредствующая ступень къ дальнѣйшему возвышенію духа; потому что имъ же предполагается знаніе сверхчувственнаго, самосозерцаніе мышленія, которое вмѣстѣ есть созерцаніе мыслимаго, — сверхчувственной сущности. Но и эта послѣдняя степень еще не достаточна для Плотина; потому что здѣсь все еще остается различіе чело-вѣческаго духа отъ божественнаго и чело-вѣческое самосознаніе; слѣдовательно нѣтъ еще окончательнаго упрощенія духа (*ἀπλοσις*). Уже этимъ ученіемъ о непосредственномъ знаніи Плотинъ переступилъ за предѣлы древней Флософіи; но по крайней мѣрѣ оно находитъ еще для себя точку соприкосновенія въ ученіи Аристотеля о непосредственномъ знаніи разума и въ платоновомъ различіи между *νοῦς* и *ἐπιστήμη*; за то, онъ становится въ противорѣчіе со всѣмъ направленіемъ классическаго мышленія и рѣшительно сближается съ восточнымъ воззрѣніемъ, когда, по примѣру Филона, послѣднюю цѣль Философіи поставляетъ только въ такомъ созерцаніи божественнаго, при которомъ всякая опредѣленность мышленія и вся ясность самосознанія теряется въ мистическомъ

экстазѣ. Но какъ на этой высотѣ даже философъ не можетъ устоять долго, то необходимо было еще вѣншее вспомога-тельное средство, какое представляетъ собой религія; но въ объясненіи народной религіи Плотинъ принужденъ былъ сдѣлать уступки вѣрѣ и суевѣрію своего времени, — что не могло не сдѣлаться крайне опаснымъ для научнаго характера его системы, какъ это дѣйствительно произошло вскорѣ.

Изъ древне-восточныхъ ученій наиболѣе имѣетъ сходства съ Философіей Плотина Брами-Миманса Віасы. У нихъ одна и та же цѣль, — освобожденіе духа изъ міра чувственнаго и возвышеніе къ сверхчувственному, одно и тоже средство къ достиженію этой цѣли — знаніе; сходно и воззрѣніе на всю совокупность бытія, изъ чего вытекло основаніе для предположенія одной и той же цѣли Философіи. Какъ у Плотина Единое раскрывается многоразличіемъ, не теряя своего единства, раскрывается безъ всякаго посредства матеріальнаго начала и притомъ въ нисходящемъ порядкѣ уменьшенія совершенства, — такъ и у Віасы единый Богъ, безъ посредства атомовъ, или матеріальной природы, изводитъ изъ самого-себя всю вселенную въ порядкѣ постепеннаго огрубѣнія стихій, но при всемъ разнообразіи и прехожденіи міровыхъ явленій вѣчно остается равнымъ и тождественнымъ съ самимъ-собою. У обоихъ мыслителей міровыя явленія имѣютъ свое значеніе только въ отношеніи къ божественному началу, а сами-по-себѣ пусты и ничтожны; у обоихъ — отдаленнѣйшія отъ Бога вещи, и потому наиболѣе грубыя и наименѣе совершенныя, движутся къ ближайшимъ отъ нихъ высшимъ существамъ и чрезъ ихъ посредство все движется къ своему Началу. По ученію Віасы человѣческая душа есть часть чистой, божественной субстанціи; и по ученію Плотина души суть части Души божественной; а потому у того и другаго,

режденіе и смерть человѣка для души есть только переходъ изъ одного тѣла въ другое; у обоихъ душа безконечна, и потому не объѣмлется тѣломъ, но объѣмлетъ его. У Платона душа завита въ три покрыва, болѣе и болѣе грубые, вѣсть съ которыми она странствуетъ по различнымъ тѣламъ; и у Плотина есть душа высшая и низшая, въ высшей опять есть сторона низшая и высшая, и это сложное начало переходитъ изъ одного тѣла въ другое; у обоихъ высшее начало души не подвержено ни заблужденіямъ, ни порокамъ, и однакожь осуждено на переселенія въ слѣдствіе своихъ предрасположеній; у обоихъ три степени восхожденія духа къ сверхчувственному; первой степени въ Брама-Мимансѣ — практической, соотвѣтствуетъ у Плотина нравственная дѣятельность; второй — несовершенному познанію Бога — познаніе чувственное и посредственное, а третьей — истинному познанію Бога — непосредственное созерцаніе Божества; для обоихъ, наконецъ, религія съ ея предписаніями есть только внѣшнее вспомогательное средство. — Но при этомъ сходствѣ, — какъ само собою разумѣется, — Философія Плотина гораздо выше Брама-Мимансы по обширности и глубинѣ своего развитія. Плотинъ погружается своей діалектикой въ самую бездну Божества и въ Немъ самомъ указываетъ уже постепенность развитія въ Духъ и міровой Душѣ, и за тѣмъ дальнѣе обозначаетъ нисходящую постепенность міроваго бытія; равнымъ образомъ и обратное движеніе творенія въ Божеству не есть физическое втеченіе грубѣйшихъ стихій въ тончайшія и наконецъ въ Бога, но духовное возвышеніе существъ къ Первоисточнику всего. Божественное человѣческой души не завито лишь въ болѣе и болѣе грубые покрыва, но постепенностію своихъ частей выражаетъ постепенность всемірную, заключаая въ себѣ подобіе божественнаго Духа, міровой Души и души, соеди-

нншму: съ чувственностію. Въ ступеняхъ возвышенія духа къ сверхчувственному вмѣсто мечтательно — чудодѣйственной силы Югистовъ положена нравственная дѣятельность; вмѣсто фантастическаго странствованія къ жилищу Браммы и несовершеннаго Его познанія — познаніе эмпирическое и діалектическое; самое побужденіе къ погруженію духа въ лоно Божества происходитъ не изъ мысли о порабощеніи души чувственною природою, но изъ сознанія, что чувственный міръ, удаленный отъ Бога, далекъ и отъ Его совершенствъ; наконецъ вообще — эманативный пантеизмъ Віасы замѣненъ пантеизмомъ динамическимъ; Богъ входитъ въ міръ не своею сущностію, но только дѣйствіемъ своихъ силъ. Философія Плотина, можно сказать, есть дополненное и исправленное изданіе Брами-Мимансы. — Мы, однакожъ, далеки отъ той мысли, будто Плотинъ заимствовалъ свое ученіе у Віасы; думаемъ, напротивъ, что мыслители разныхъ временъ и мѣстъ, какъ скоро становятся на одинаковую точку зрѣнія, понимаютъ и вещи сходнымъ образомъ; и какъ мы видѣли, что лучшіе мыслители Греціи какъ бы преемственно воспроизводили древне-восточныя ученія, и съ другой стороны и въ новѣйшей исторіи Философіи можно бы указать соотношеніе философскихъ ученій съ греческими, наприм. Философіи Канта, Шеллинга, Гегеля съ Философіей Сократа, Платона и Аристотеля, то готовы заключить, что въ разные періоды развитія Философіи, философское сознаніе въ лицѣ лучшихъ своихъ представителей становится на одинаковой точкѣ зрѣнія, но при этомъ всякой разъ постигаетъ свою задачу и ширѣ и глубже.

Плотинъ, какъ уже сказано, при объясненіи народной религіи сдѣлалъ нѣкоторыя уступки вѣрѣ и суевѣрію своего времени, а это подало поводъ, ближайшимъ его послѣдовате-

лямъ обратиться къ практическо — религіозному интересу въ ущербъ научнаго характера системы.

б) Обращеніе къ практически-религіозному интересу: аа) Порфирій (ок. 285) и бб) Ямблѣхъ съ его послѣдователями (ок. 320 г. по Р. Хр.).

аа) П о р ф и р і й ¹⁴⁷⁾.

Цѣль и задача Философіи существенно заключается въ нравственной жизни человѣка, въ исцѣленіи его слабостей, въ оживленіи и очищеніи его дѣятельности. Наука, предназначенная вести насъ къ счастью, состоитъ не въ обиліи рѣчей и свѣдѣній; знаніе объ истинно-сущемъ само-по-себѣ недостаточно; цѣль самаго этого знанія — руководить нашу жизнь. Всѣ наши познанія суть только средства къ очищенію, а не существенныя составныя части наилучшей жизни. Какое достоинство имѣетъ рѣчь фисософа, если она не можетъ исцѣлять болѣзней души? Чѣмъ инымъ долженъ быть философъ, если не врачомъ души? А потому и побужденіемъ Философіи служить попеченіе человѣка о своемъ душевномъ спасеніи (*τῆς ψυχῆς σωτηρία*).

Для этой цѣли мы должны ясно и опредѣленно различить духовное и тѣлесное бытіе и показать ихъ отношеніе между собой. Конечно, нельзя признать матерію столь же первобытною, какъ Богъ, ни вообще множественность началъ; матерія происходитъ изъ одной духовной причины чрезъ конечное ослабленіе единства и идеальной формы. И однакожь, хотя матерія и происходитъ изъ духа, но по своей сущности

¹⁴⁷⁾ Порфирій, собственно Малхъ, родился въ Тирѣ, а по другимъ — въ Батанеѣ, въ 283 г. по Р. Хр., ум. около 304 г. въ Римѣ.

она рѣшительно ему противоположна: все тѣлесное пространственно, а безтѣлесное — внѣ пространства. Безтѣлесное рождаетъ изъ себя другое, не измѣняясь само, ничего не теряя въ немъ изъ своей субстанціи; рожденное всегда несовершенное и сложнѣе рождающаго; и потому чѣмъ дальше нисходить рядъ явленій, тѣмъ больше убавляется единство, совершенство, сила, невещественность; и наоборотъ, чѣмъ выше восходить этотъ рядъ, чѣмъ больше увеличивается его совершенство; и потому, каждое совершенное въ себѣ существо обращается не къ своему произведенію, но къ производителю, такъ что все совершенное изъ большей, или меньшей дали обращается къ Первосуществу и наслаждается Имъ; только несовершенныя субстанціи, *μερικαὶ ὑποστάσεις*, могутъ склоняться и къ своимъ произведеніямъ, — къ тѣлесному, и чрезъ то вдаваться въ грѣхъ и невѣрность, *ἀπιστία*. Отъ такой склонности воли происходитъ и пребываніе души въ тѣлѣ; потому что свою склонностію къ тѣлесному она рождаетъ изъ себя низшую силу, сродную съ тѣломъ, которая и связываетъ ее съ нимъ. Слѣдовательно душа въ собственномъ бытіи не связана тѣломъ. И вообще это есть отличіе духовнаго отъ тѣлеснаго, что первое можетъ повсюду быть нераздѣльнымъ, или точнѣе, каждое безтѣлесное существо есть въ томъ, что ниже его, но такъ, что вмѣстѣ съ этимъ оно и не есть въ немъ; оно объемлетъ только высшимъ, и высшее потому именно есть причина низшаго, что первое повсюду присуще послѣднему, не будучи однакожъ въ немъ, такъ-какъ относительно его оно есть и вездѣ и нигдѣ. Таково же отношеніе безтѣлеснаго къ тѣлу; присущіе парваго въ послѣднемъ состоитъ только въ томъ, что оно угодобляетъ себѣ тѣлесное; и потому: самое присущіе есть только динамическое, а не субстанціальное.

Что касается сущности души, то единство ея не уничтожается множественностию ея дѣйствій и способностей и самостоятельность — ея зависимостью отъ внѣшнихъ вліяній. Душа первоначально имѣетъ въ самой — себѣ основныя опредѣленія, λόγος, всѣхъ вещей; если душа возбуждается извнѣ, чтобы дѣйствовать сообразно съ ними, то происходитъ чувственное наблюдение; если она возбуждается чрезъ обращеніе въ самую — себя, то происходитъ мышленіе; если оно возникаетъ отъ вліянія божественнаго Духа (Νοῦς), то при этомъ не вносится въ душу какое-либо новое содержаніе, а только Духъ своимъ свѣтомъ приводитъ къ сознанію идеи, которыя Онъ самъ вложилъ въ нее первоначально (ὡς ἐννοίας ἐκτείνωσε καὶ ἐνεχώραξεν ὁ νοῦς). Такимъ образомъ всѣ душевныя дѣйствія сводятся къ одной основной дѣятельности, которая принимаетъ различный видъ только по свойству ея предметовъ: въ умственномъ эта дѣятельность имѣетъ форму мысли, въ душевномъ — форму мышленія, въ растительномъ — силу зародыша, въ матеріи — образъ тѣла, въ сверхчувственномъ — она бываетъ сверхчувственна и сверхумственна (ἀνευνοήτως καὶ ὑπερουσιώς). И въ состояніяхъ, по видимому, страдательныхъ душа остается дѣятельною; страдаетъ только тѣло; чувственность касается тѣла, а духъ самъ — по — себѣ есть чистая мысль; жизнь, смерть и страданіе относятся только къ существу сложному изъ души и тѣла, а не къ душѣ самой — по — себѣ. По причинѣ единства души нельзя приписывать ей частей; части имѣетъ только существо сложное изъ души и тѣла, а самая душа надѣлима, и только отъ ея отношенія къ тѣлу происходитъ то, что изъ ея единичной сущности происходятъ различныя дѣйствія, такъ что правильно говорить о силахъ, а не о частяхъ души. Таково же отношеніе частныхъ душъ ко всеобщей; она содержитъ ихъ

въ себѣ, какъ свои частныя силы, не раздѣляясь однако на нихъ сама; и потому съ одной стороны она отлична отъ каждой изъ нихъ, но съ другой — тождественна со всѣми по сущности, и въ каждой дѣйствуетъ со всею силою, какъ скоро частное обращается къ ней отъ раздѣленнаго тѣлеснаго бытія. Въ слѣдствіе этого единства всей душевной жизни разумъ принадлежитъ самымъ животнымъ; однакожъ нельзя допустить, что человѣческія души по смерти переходятъ въ тѣла животныхъ, потому что животныя души другого рода, чѣмъ человѣческія. Но съ другой стороны, нельзя допустить и того, что очищенныя души возвышаются къ сверхчувственнымъ натурамъ; человѣческія души удерживаются въ опредѣленномъ чинѣ; всѣ онѣ по смерти входятъ въ новыя тѣла, потому что собственная природа ихъ и назначеніе состоитъ въ томъ, чтобы принадлежать существамъ сложнымъ изъ тѣла и духа. — До вступленія своего въ земную жизнь, душа находится въ небѣ неподвижныхъ звѣздъ; оттуда она нисходитъ на землю чрезъ семь планетныхъ сферъ, облечшись изъ нихъ субстанціи воздухообразнымъ тѣломъ (*τὸ πνεῦμα ἔχει τῶν σφαιρῶν συνελέξαστο*); это тѣло сопровождаетъ ее и по совлеченіи ея съ земнаго тѣла и образуется ею извѣстнымъ образомъ по представленіямъ, какія возбуждаетъ въ ней любовь къ такому, или другому тѣлу; чистѣйшія души получаютъ эфирное тѣло, менѣе чистыя — солнцевидное, третій классъ — лунородное, а стоящія на послѣдней степени и обременившія свое *πνεῦμα* влажными испареніями земной атмосферы, увлекаются имъ въ простраство подземное. Очищеннымъ душамъ предстоитъ чисто-духовная жизнь, въ которой съ воспоминаніемъ обо всемъ земномъ погасаютъ и представленія и пожеланія.

Тѣло и душа совершенно противоположны себѣ. Тѣло

есть только одежда, которую мы должны снять, если хотимъ домогаться награды за побѣду, — одежда, которая насъ не только обременяетъ, но и оскверняетъ; потому что въ каждомъ матеріальномъ тѣлѣ есть истеченія гиллическихъ демоновъ; чѣмъ больше мы обращаемся къ этой смертной части, тѣмъ неспособнѣе становимся къ тому, что непреходяще; чѣмъ больше въ насъ тѣлесныхъ желаній, тѣмъ больше помрачается въ насъ чувство божественнаго. Итакъ, любовь къ Богу и любовь къ тѣлу и тѣлесному удовольствію несомѣстимы; не нѣкоторыя только, но все страсти пагубны, потому что все онѣ препятствуютъ намъ заниматься сверхчувственнымъ; кто хочетъ созерцать высшее, долженъ отказаться отъ чувственности и воображенія, отъ чувственного наслажденія и желанія его, и въ философской смерти¹⁴⁸⁾ расторгнуть узы, которыми душа прикована къ тѣлу. Нравственная дѣятельность, поэтому, главнымъ образомъ состоитъ въ очищеніи. Впрочемъ, все добродѣтели раздѣляются на четыре класса: на политическія, очистительныя, *каѳартика*, на добродѣтели души, обращенной къ Духу и добродѣтели Духа. Добродѣтели перваго класса состоятъ въ умѣреніи страстей (*μετροπάθεια*), втораго — въ отрѣшеніи отъ земнаго, что оканчивается безстрастіемъ; какъ скоро достигнута эта цѣль, то происходитъ положительное дополненіе этой отрицательной дѣятельности, — обращеніе души къ ея причинѣ; это — разумная душевная дѣятельность, или теорія, въ которой состоитъ добродѣтель третьяго класса; но когда эта психическая добродѣтель производится только духомъ,

¹⁴⁸⁾ Философская смерть отличается отъ естественной тѣмъ, что эта послѣдняя расторгаетъ только естественную связь души съ тѣломъ, а первая и ту, виновницей которой есть сама душа.

то происходит добродѣтель духа, которая относится къ первой, какъ первообразъ къ копіи, — добродѣтель парадигматическая (образовая). Кто имѣетъ практическія добродѣтели, того можно назвать человѣкомъ честнымъ; кто упражняется въ добродѣтеляхъ очистительныхъ, тотъ — демоническій мужъ, или даже добрый демонъ; кто обращается къ духу, тотъ есть божество; кто обладаетъ добродѣтелию парадигматическою, тотъ — отецъ боговъ. На каждой высшей изъ этихъ степеней есть всѣ добродѣтели низшихъ, хотя бы онѣ и не были непременно выполняемы, но не наоборотъ. Очистительная добродѣтель, по этому распорядку, хотя не есть самая высшая, но есть самая необходимая для людей; потому что ее можемъ достигнуть въ этой жизни и что она пролагаетъ намъ путь къ высшимъ; эти, напротивъ, почти превышаютъ человѣческія силы, особенно высочайшая изъ нихъ, — мистическое единеніе съ Богомъ¹⁴⁹⁾. Человѣкъ подобенъ тому, кто по долговременномъ пребываніи на чужбинѣ желаетъ возвратиться домой; если онъ хочетъ хорошо быть принятымъ въ отечествѣ, то прежде всего долженъ отказаться отъ чужихъ обычаевъ и за тѣмъ отправиться въ противоположномъ направленіи тѣмъ же путемъ, какимъ удалился изъ дому. Первая станція этого путешествія есть самопознаніе, — убѣжденіе, что тѣло есть нѣчто чужое для истинной сущности человѣка; вторая — отвлеченіе отъ тѣла, устраненіе всего ненужнаго, возможно-большая умѣренность даже въ неизбѣжныхъ наслажденіяхъ, подавленіе всѣхъ страстей, по крайней мѣрѣ до такой степени, чтобъ онѣ обнаруживались какъ можно

¹⁴⁹⁾ Порфирій, по собственному его показанію (vit. Plot. c. 23) удостоился такого единенія только одинъ разъ, на 66 году отъ рожденія.

рѣже и слабѣе и безъ участія воли; но самой высшей степени и перехода къ наивысшей добродѣтели можно достигнуть только полнымъ безстрастіемъ. И потому мы не должны дозволить себѣ никакихъ другихъ наслажденій, кромѣ тѣхъ, которыя необходимы для поддержанія тѣла и здоровья; надобно отвергать всякое чувственное возбужденіе, какого бы рода оно ни было; надобно избѣгать даже посѣщенія зрѣлищъ, танцевъ и т. п.; и философъ не долженъ употреблять даже мясной пищи; это потому, что животныя, какъ одаренныя разумомъ, сродны намъ; притомъ, мясною пищею возбуждается и усиливается чувственность; наконецъ, употребленіемъ мясной пищи оскверняется человѣкъ, не только потому, что она питаетъ чувственныя возбужденія, но и потому, что мясо есть трупу умерщвленныхъ животныхъ. Всего лучше было бы вообще воздерживаться отъ пищи; но какъ это невозможно, то мы должны, по крайней мѣрѣ, ограничиваться пищею самою простою и безвредною.

Для человѣка, который въ борьбѣ съ чувственною частію своего существа сознаетъ свою конечность, религія составляетъ необходимую потребность. Но обыкновенныя религіозныя представленія таковы, что безбожнѣе было бы слѣдовать имъ, чѣмъ пренебрегать ими¹⁵⁰⁾. По крайней мѣрѣ, народная религія представляетъ множество затрудненій и недоумѣній¹⁵¹⁾. Не легко уже опредѣлить сущность народныхъ боговъ. Чѣмъ различаются разные классы ихъ, — своими ли дѣйствіями и состояніями, или, быть можетъ, только своими

¹⁵⁰⁾ Ad Marc. 17. Schol. ἀσεβής οὐκ ὄντως ὁ τὰ ἀγάματα τῶν θεῶν μὴ περιέχων, ὡς ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας τῶ θεῶν ἀνοήτως.

¹⁵¹⁾ Эти недоумѣнія изложены Порфиріемъ, въ видѣ вопросовъ, въ письмѣ его къ египетскому жрецу Анебону.

тѣлами? Что значитъ признаніе земныхъ и подземныхъ, воздушныхъ и водяныхъ боговъ, — не все ли боги живутъ на небѣ? Раздѣлены-ль они вообще пространствомъ и тѣлами, и въ такомъ случаѣ, какъ могутъ они составлять одно? Подвержены ли боги страданіямъ и страстямъ, имѣютъ ли чувства и душу, какъ это предполагается призываніями и обрадами умилостивленія, и чѣмъ отличаются они отъ демоновъ? Если же они безтѣлесны, то какъ можно называть богини небесныя тѣла? Почему однихъ боговъ признаютъ благодѣтельными, а другихъ зловредными? Какая связь между видимыми богами и невидимыми? Чѣмъ отличаются демоны отъ тѣлъ и другихъ боговъ, души и герои отъ демоновъ? Но какъ можно признавать можно узнавать явленіе боговъ, ангеловъ, архангеловъ, демоновъ, высшихъ духовъ и душъ? Въ чемъ состоитъ сущность предсказанія? Какъ понимать пророческія сны и экстазы? Какъ это бываетъ, что къ экстазу приводитъ то такое, то иное средство, что предвѣщаніе заимствуется то изъ однихъ, то изъ другихъ признаковъ? Какъ относится божество къ предсказанію? Событвуютъ ли боги предсказателю, бываютъ ли явленія боговъ и демоновъ на самомъ дѣлѣ, или только въ какой фантазіи, или то и другое вмѣстѣ? Зависитъ ли знаніе будущаго отъ самой души, или отъ божества, и не говорятъ ли въ пользу перваго предположенія то обстоятельство, что предсказаніе связано съ некоторыми натурами, состояніями и средствами? Не есть ли, можетъ быть, предсказаніе только естественное дѣйствіе употребленныхъ для этого средствъ и симпатій, господствующей между частями вселенной? Не нравы ли даже тѣ, которые относятъ предсказанія къ обманамъ низшихъ демоновъ, тогда какъ въ достиженіи истинныхъ благъ они болѣе препятствуютъ намъ, чѣмъ содѣйствуютъ? Какъ допустить, что

высшія существа слѣдуютъ вѣлѣніямъ людей, что они пома-
гаютъ несправедливымъ и нечистымъ дѣйствіямъ, тогда какъ
отъ своихъ слугъ они требуютъ чистоты, или что они
успокаиваются смертію животныхъ, кровью и жертвеннымъ ды-
момъ, что солнце и звѣзды понуждаются ребяческими угро-
зами и хвастливою ложью? Какой смыслъ имѣютъ странныя
вещи, которыя въ египетскихъ формулахъ молитвъ говорятся
наприм. о солнцѣ, къ чему имена, не имѣющія значенія, по-
чему варварскія имена должны быть дѣйствительнѣе грече-
скихъ, какъ будто и боги имѣютъ свои мѣстыя нарѣчія,
подобно людямъ? Что думать объ Астрологіи? Какую связь
имѣетъ геній человѣка съ звѣздою, подъ которою онъ ро-
дился? На чемъ основываются астрологическія правила и можно
ли съ точностію опредѣлить созвѣздіе въ минуту чьего-либо
рожденія? Имѣетъ ли человѣкъ только одного демона, или
каждая часть его имѣетъ особеннаго? Или же, наконецъ, не
есть ли демонъ не иное что, какъ собственный нашъ разумъ?
Ѵеургія и магія вообще представляютъ ли истинный путь
къ счастью, и если предсказатели господствуютъ и надъ бу-
дущимъ, то въ состояніи ли они обратить это знаніе къ сво-
ему истинному благосостоянію? Если чтителя Ѵеургіи не за-
ботятся объ этомъ, то ихъ дѣйствія не имѣютъ никакого
значенія; и если имъ не открыта въ этомъ отношеніи истина,
то они имѣютъ дѣло не съ богами и добрыми духами, но
съ обманчивыми демонами, или съ человѣческимъ вымысломъ.

Наилучшее и единственно-истинное богочтеніе состоитъ
только въ одномъ, — въ богоузнаніи и въ благочестивомъ.
богоподобномъ настроеніи духа. Божество не нуждается ни
въ комъ другомъ; для мудраго нуженъ только Богъ; истин-
ный храмъ Бога есть душа мудраго; истинный жрецъ есть
мудрецъ. Не длинныхъ молитвъ и жертвъ требуетъ Божество.

ство, но благочестивой жизни. Только человекъ чистой жизни и свободный отъ пустыхъ представлений достоинъ говорить о Богѣ и слышать о Немъ; предъ нечестивой толпой лучше безмолвствовать о святыхъ. Верховному Богу мы не должны предлагать ничего чувственного, даже слышимыхъ рѣчей; потому что все чувственное для Него нечисто; мы должны чтить Его только въ безмолвномъ благоговѣніи и святыхъ помыслахъ. Сверхчувственныхъ боговъ втораго чина можно призывать и славословить словами; но мы не должны просить ихъ ни о чемъ недостойномъ и о чемъ они сами не вложили въ насъ желанія; мы должны просить ихъ только о благѣ, котораго они желаютъ и которое есть они сами. Молитва наиболѣе приличествуетъ добродѣтельному, потому что она соединяетъ его съ божественнымъ; кто въ оковахъ тѣла стремится къ добродѣтели, тотъ долженъ просить боговъ, чтобъ они посредствомъ добродѣтели вознесли его въ высшій міръ, и чѣмъ болѣе чувствуетъ онъ себя здѣсь одинокимъ, тѣмъ больше долженъ умолять ихъ о возвратѣ къ своимъ истиннымъ родителямъ. Для части цѣлаго спасеніе заключается въ обращеніи къ цѣлому; духовныхъ, какъ и тѣлесныхъ благъ мы должны ждать только оттуда, гдѣ всякая добродѣтель и власть.

Религія, впрочемъ, не должна ограничиваться только внутреннимъ соединеніемъ съ сверхчувственнымъ міромъ; въ ней душа, конечно, преимущественно силится вознестись къ Первосуществу; но это возвышеніе имѣетъ свои естественныя ступени; оно есть непосредственное только относительно ближайшаго къ нему, а для всего прочаго оно есть посредственное; и человекъ не можетъ перешагнуть этихъ посредствующихъ ступеней, которыя ведутъ его къ Высшему. Какимъ эти степени намъ указалъ уже Плотинъ: это — кромѣ Первосущества, — Духъ, міровая Душа, видимые боги и де-

моны. Божество каждого изъ этихъ классовъ подобно чистъ авомъ особеннымъ образомъ: Первоуищество — только чистымъ созерцаемъ, умственнымъ боговъ — размышлениемъ и словами, миръ и прочимъ видимымъ боговъ (звѣзды) — вромъ медитъ, безкровными жертвами. Что касается демоновъ, подобно различать въ нихъ нѣсколько классовъ. Все демоны суть души, обитающія въ подлунномъ мирѣ; все они облечены воздухообразными тѣлами, доступными страданію и переходящими. — частію видимы, частію невидимы; кудни даже вмѣняютъ свой видъ. Не все между ними добры и благотворны; есть злоредные (*вѣлика дивація, грѣшні*); перемы владычествуютъ надъ матеріей, съ которой они связаны; послѣдніе добъждаются ею; перемы, поэтому, имѣютъ тѣла благообразныя, а послѣдніе — безобразныя. Добрымъ демонамъ поручены для управленія большія, или меньшія части міра; однимъ предоставленъ надзоръ за нѣкоторыми родами животныхъ, за уродами, или погодой; другіе заботятся о чадотическомъ живанію, музыкой, гимнастикой, врачеваніемъ и т. п., или суть посланники, которые передаютъ людямъ божественное откровеніе и возносятъ чадотическія молитвы къ богамъ, или суть духи хранители отдѣльных лицъ, городовъ и странъ; въ числѣ демоновъ суть ангелы и архангелы. — Злые демоны суть коварныя существа, которые причиняютъ людямъ всевозможное зло, подстергаютъ души предъ ихъ вступленіемъ въ земную жизнь, постоянно возбуждаютъ въ нихъ дурныя желанія и дурныя мнѣнія, производятъ моровыя язвы, землетрясенія, бѣзплодіе, являютъ въ опасательныхъ тѣлахъ, нападаютъ на людей въ различныя видахъ животныхъ, входятъ въ чадотическое тѣло съ нечистой пищей, именно съ кровію и мясомъ и производятъ тамъ безпорядки и т. п. Злые демоны называются подъ именемъ:

ствомъ Плутона, или Сарниса въ преисподней, гдѣ они мучатъ безбожныхъ и мучатся сами; къ нимъ демонамъ относятся и Титаны.

Къ зловреднымъ дѣйствіямъ злыхъ духовъ принадлежатъ и искаженіе религіи и богослуженія. Они — то внушили людямъ, что не только добро, но и зло происходитъ отъ боговъ и что ихъ гнѣвъ надо умилостивлять молитвами и жертвоприношеніями; злые духи ввели въ употребленіе: приношенія животныхъ въ жертву; они виновники колдовства, *ужаса*, которое удовлетворяетъ единственно чувственнымъ и своекорыстнымъ пожеланіямъ; они заставили поклоняться себѣ, какъ богамъ, и пытають свои тѣла жертвеннымъ дымомъ. Отъ колдовства надобно отличать Мантику, которая можетъ быть полезна какъ для Философіи, такъ и для врачеванія тѣла; возможность ея основывается на томъ, что частію добрые демоны даютъ людямъ предостереженія и совѣты въ различной формѣ, частію души пророчесственныхъ животныхъ (употребляемыхъ въ пищу) дѣйствуютъ въ различныхъ частяхъ ихъ тѣла. Впрочемъ боги, или демоны должны читать будущее въ звездахъ, а потому нередко обманываются сами, должно понимать небесное писаніе. Съ Мантикою соединяется Магія, которая отличается отъ колдовства своею цѣлю и своимъ виновникомъ: потому что она есть средство, дарованное намъ богами для отвращенія судьбы умилостивленіемъ. Человѣческими мольбами можно побѣждать даже демоновъ; только боги въ собственномъ смыслѣ не подлежатъ такому страдательному влиянію. Въ общественномъ богослуженіи можно допустить и такіе обряды, которыхъ нельзя одобрить въ иномъ отношеніи; только государства могутъ жертвоприношеніями умилостивлять злыхъ демоновъ и возвращать внутренности животнымъ; потому что государства несутся преимущественно о вышнихъ

благахъ; но меньшее число мудрыхъ и добродѣтельныхъ должно воздерживаться отъ такихъ дѣйствій; потому что имъ неприлично помышлять о вѣшнемъ и что злое духи не имѣютъ никакой власти надъ чистой душой.

Въ творческой дѣятельности Порфирій далеко уступаетъ своему наставнику, Плотину; онъ только защищаетъ его ученіе и излагаетъ общедоступно; и для этой роли онъ совершенно годился по своей обширной учености, по легкости своего изложенія и ясности мышленія. Но дѣятельность сократителей и передѣльвателей рѣдко соединяется съ способностью къ строгому и точному проведенію системы; это мы видимъ и у Порфирія: онъ гораздо больше занимается защищеніемъ и уясненіемъ всеобщихъ положеній плотиновой Философіи, чѣмъ полнымъ ея изложеніемъ, или новымъ изслѣдованіемъ ея началъ; плотинovo ученіе онъ сдѣлалъ общенявнымъ, дополнилъ въ немъ даже нѣкоторые пропуски, но въ ученomъ отношеніи не прибавилъ къ нему ничего особенно замѣчательнаго; онъ обращалъ вниманіе болѣе на результаты, чѣмъ на средства къ ихъ достиженію. — Въмѣстѣ съ этимъ Порфирій даетъ всему ученію болѣе практическое направленіе, — что весьма естественно; потому что гдѣ самостоятельная мыслительность уступаетъ мѣсто формальной передѣлкѣ даннаго ученія, тамъ всегда получаетъ перевѣсъ сторона практическая надъ чисто — научною. И какъ Неоплатонизмъ, по своему характеру, въ практической области вступаетъ въ непосредственное отношеніе съ религіей, то и Порфирій обратился къ ней гораздо болѣе, чѣмъ Плотинъ.

Плотинъ, несмотря на его истолкованія мѣновъ и понятія о предказаніяхъ и Магіи, стоялъ довольно свободно

въ виду положительной религіи; на своей идеальной точкѣ зрѣнія онъ довольствовался Философіей и философскимъ образомъ мыслей, и могъ обходиться безъ чувственного нособія вѣшняго культа. Но для его ученика такое положеніе было уже невозможно; своей Философіей онъ не возвысился въ такой мѣрѣ, какъ Плотинъ, надъ требованіями конечнаго бытія; ему не столь легко было найти успокоеніе въ созерцаніи Божества; въ недостаткахъ чувственной природы онъ видѣлъ демоническую силу, которая господствуетъ въ мірѣ на ряду съ божественною; а для борьбы съ этою силою, для процесса очищенія, которымъ, по его понятію, ограничивается земная добродѣтель, онъ охотно ищетъ содѣйствія религіи. Правда, что въ народной религіи онъ указалъ множество недоразумѣній и затрудненій, строго осуждалъ общественныя представленія о богахъ, даже относилъ къ вліянію злыхъ демоновъ все то въ политеистическихъ религіяхъ, чего философъ не можетъ соединить съ своими религіозными понятіями. Но тѣмъ не менѣе онъ ревностно защищалъ эти религіи. Политеизмъ вообще не представлялся Неоплатоникамъ несовмѣстимымъ съ Философіей; напротивъ, вся ихъ система направлена была къ тому, чтобы дать мѣсто множеству божественныхъ существъ, и именно Порфирій явно признавалъ эту необходимость. Вся критика его направлена только противъ безнравственныхъ и грубо-чувственныхъ мифовъ, противъ жертвоприношенія животныхъ и своекорыстнаго злоупотребленія религіи въ колдовствѣ, противъ смѣшенія боговъ и демоновъ, сверхчувственного съ чувственнымъ. Но все это, по его понятію, не принадлежитъ къ сущности политеистической религіи; его ученіе о дэмонахъ дало ему средство отличить первоначальное зерно ея отъ позднѣйшихъ наростовъ и, несмотря на свое противорѣчіе господствующимъ представле-

ннше и обрядамъ самой религiи, востать противъ ново-
 введенiй въ ней. Онъ хочетъ не испровергнуть, а только
 очистить язычество; между существенными чертами поди-
 тошка онъ не находитъ ни одной, которой нельзя было бы
 соединить съ его Философiей. Въ изъясненiи мнѣнiя его
 предупредили Плотинъ и Стоики, съ которыми онъ въ суще-
 ственномъ согласенъ; онъ одобряетъ изображенiя боговъ, какъ
 символическiя представленiя ихъ сущности; даже въ еги-
 пецкомъ плененiи жидокимъ находилъ ученiе о средствѣ
 человѣческихъ и животныхъ душъ; уважалъ Мастику и Ма-
 гию и имѣлъ формы общественнаго богослуженiя, слѣдую-
 тому правилу древнихъ народовъ, что каждый долженъ чтить
 Божество по обычаямъ своей страны. Онъ охотно признавалъ
 великую національную религiю, исключая Христіанской, на ко-
 торую смотрѣлъ, какъ на нововведенiе и противъ которой
 написалъ пятнадцать книгъ, *κατὰ Χριστιανῶν*, хотя Иисуса
 Христа называлъ благочестивымъ и отличнѣйшимъ мужемъ
 (въ соч. «Объ оракл.» у Евс. Demonstr. ev. III. 6; August. Civ. D.
 XIX. 23, 2). Изъ этого открывается, что реформа подитеама,
 какъ желалъ Порфирiй, имѣла въ виду не измѣненiе народ-
 ной религiи, но только болѣе чистую, частную религiю фило-
 софовъ; и потому особеннымъ уваженiемъ его пользовались
 тѣянія, явленiя, въ которыхъ онъ предполагалъ болѣе глубокое,
 философское пониманiе религiи: онъ хвалитъ Иудеевъ, какъ
 чтилелей истиннаго Бога; онъ удивляется Ессеямъ, съ по-
 хвалою отзываясь объ египетскихъ жрецахъ, ссылается на
 согласiе своего ученiя съ ученiемъ Браминовъ, Маговъ и
 Халдеевъ. Впрочемъ, и въ религiозной области онъ приди-
 сываетъ существенный интересъ только духовному благочестию;
 все прочее въ положительной религiи, хотя и оправды-
 вается, однакожъ разсматриваетъ какъ видную форму рели-

гюзной жизни. — У Порфирія все еще преобладает фило-софскій духъ. Плотина надъ положительнo-богословскимъ эле-ментомъ; между тѣмъ какъ у Ямблиха беретъ перевѣсъ этотъ послѣдній элементъ.

66) Ямблихъ и его школа ¹⁵²⁾.

Плотинъ слишкомъ близко поставилъ человѣческую душу къ высшему міру, и потому думалъ, что она не подлежитъ порокамъ и страданіямъ: но гдѣ же злу имѣть свое мѣсто, если не въ воли? Притомъ, не удручена ли душа естественною необходимостію, или судьбой? Но отъ этого бремени можетъ освободить насъ только Божество; потому что боги владѣютъ надъ судьбой и исправляютъ ее; они устраняютъ зло, которому она подвергаетъ насъ; они разрѣшаютъ душу отъ закона явленій. Итакъ, къ богамъ должны обращаться мы для нашего спасенія; отъ молитвъ къ нимъ можемъ надѣяться такихъ послѣдствій, которыя превышаютъ всѣ наши ожиданія. Очищеніе души не можетъ произойти само-собой, но производится высшими существами, — те-роями, демонами, ангелами и богами. Какимъ образомъ дѣйствуютъ боги въ конечномъ мірѣ, мы не знаемъ, но до-вольно для насъ убѣжденія, что все совершается ими; первое условіе истиннаго богопознанія есть вѣра, что для боговъ нѣтъ ничего невозможнаго; кто имѣетъ эту вѣру, тотъ охотно приметъ и религиозное ученіе о богахъ, — о различныхъ ихъ классахъ и ихъ отношеніи къ намъ.

Есть боги міровые и боги превыше міра. Къ этимъ

¹⁵²⁾ Ямблихъ, родомъ изъ Халкиды въ ионической Сарис; ум. въ царствованіи Константина В. около 330 г.

послѣднимъ Плотицъ и Порфирій относили Первосущество, Духъ и Душу, и въ двухъ послѣднихъ полагали неопредѣленное множество духовъ и душъ. Между тѣмъ, говоря опредѣленнѣе, есть не только одно начало превыше всего сущаго, но цѣлый рядъ существъ, которые вознесены не только надъ конечнымъ бытiемъ, но и надъ бытiемъ вообще. Кромѣ единого неизрѣченнаго Первосущества, есть еще второе Единство, занимающее средину между безусловно — Единымъ и многимъ; изъ этого — то втораго Единства происходитъ двойство ограниченаго и безграничнаго, или единого и многаго; и какъ эта противоположность еодиняется въ понятiи смѣшеннаго, или сущаго, то отсюда происходитъ первая троица *умоислимыхъ* существъ, *πρώτη τριάς νοητῆ*. Первый членъ ея есть Отецъ, или существованiе (*πατήρ, ὑπαρξίς*), второй — Сила (*δύναμις, δύναμις τῆς ὑπαρξεως*), третiй — Разумъ, или дѣятельность (*νοῦς, νόησις τῆς δυνάμεως, или ἐνέργεια*). Троица эта занимаетъ ближайшее мѣсто за творческимъ Единствомъ, въ немъ имѣетъ свою субстанцію и въ немъ пребываетъ. Каждый членъ этой троицы заключаетъ въ себѣ опять троичность, такъ что въ первой троицѣ есть еще три умственныя троицы, *τριάς πατρική, δυναμική, νοερά*. Отъ этого умоислимаго міра (*κόσμος νοητός*) отличается опять мыслящiй міръ (*κόσμος νοερός*) и отъ умоислимыхъ боговъ — *мыслящiе*. И этотъ второй чинъ боговъ состоитъ изъ троичнаго числа; сюда относятся: духъ (*νοῦς*), существо простое, нераздѣльное, въ себѣ пребывающее и ближайшее къ умоислимому міру, — сила божественной жизни (*ζωή*) и міротворящее начало (*οὐσία*), содѣйствующее выходу дальнѣйшихъ существъ изъ умоислимаго. Эта троица расширяется далѣе семиричнымъ числомъ, потому что два первые члена ея опять содержатъ въ себѣ троичность. —

Третій чинъ, *превыше* — *міровыхъ* боговъ — составляютъ боги психическіе (душевные), которые опять раздѣляются по-троично. Между *міровыми* божественными существами надобно отлчать опять души боговъ, ангеловъ, демоновъ и героевъ. Боги раздѣляются опять на три чина: вопервыхъ, 12 высшихъ боговъ, которые по троичной системѣ раздѣляются на 36; вовторыхъ, отъ этихъ 36 происходитъ 72 разряда міроуправляющихъ боговъ; наконецъ, въ соотвѣтствіе 21 міроуправителю (*ἡγεμόνες*), 42 порядка боговъ природы (*Ἄθεοι γενεσιουργοί*). Кромѣ того, есть еще боги и духи покровители частныхъ лицъ и цѣлыхъ народовъ. Въ повѣствованіяхъ о богахъ и мифахъ скрывается таинственный смыслъ, и это тѣмъ больше, чѣмъ они кажутся страннѣе и загадочнѣе. Чины боговъ распредѣляются по священнымъ числамъ, и потому числа имѣютъ не только общее философское значеніе, но и мистическое отношеніе къ различнымъ божествамъ.

Какъ божественное выражается въ постоянно — нисходящихъ порядкахъ, такъ и въ человѣческой душѣ есть нисходящая постепенность ея частей; кромѣ силъ разумныхъ, есть въ ней силы неразумныя и эфирное тѣло, занимающее средину между самой душой и тѣломъ вещественнымъ. Обѣ эти послѣднія составныя части человѣческой сущности сопутствуютъ душѣ и по смерти тѣла. Но чистѣйшія человѣческія души могутъ отрѣшаться отъ нихъ и возвышаться къ степени ангеловъ. Съ другой стороны, души нисходятъ въ земныя тѣла не для наказанія, или испытанія, но безгрѣшно, изъ любви къ людямъ. Странствованіе душъ ограничивается человѣческими тѣлами. Назначеніе души — перейти въ сверхчувственный міръ и достигнуть самаго тѣснаго единенія съ Богомъ, чрезъ которое она возвышается надъ умственнымъ мі-

ромъ до Первоедиаго. Это возвышеніе зависитъ частью отъ свободной воли чловѣка, частью отъ высшаго содѣянія боговъ; а потому и средства къ этому возвышенію суть двухъ родовъ: добродѣтели обыкновенныя и религіозныя, или жреческія, *θεραπείαι ἀρεταί*. Самое главное въ обыкновенныхъ добродѣтеляхъ есть очищеніе, къ чему ведетъ строгая жизнь по указанію Пизагора; въ религіозныхъ добродѣтеляхъ, какъ средство ихъ, относятся аургія, мантика и молитвы, которыми внимають божества и безъ чувственныхъ органовъ, потому что по причинѣ своего вездѣсущія они объемяють дѣянствія добрыхъ людей, и именно тѣхъ, которые соединяются съ ними выполненіемъ священныхъ обрядовъ. Изъ религіозныхъ добродѣтелей, одніе (*ἀρετή ἀνωτέρως*) возводятъ душу къ умоислимымъ богамъ, (къ *οὐσία*), а другіе — (*ἀρετή ἐνταῦθα*) — къ Первоединому.

Ямвлихъ, несмотря на громкое названіе *θεός* (божественный), которое дали ему почитатели его, или философы, гораздо ниже своего учителя, Порфирія. Его сочиненія, сколько ихъ дошло до насъ, обнаруживаютъ, конечно, обширную ученость; но философскій смикретизмъ, отсутствіе исключительной критики, утомительная растянутость и пустая напыщенность изложенія производятъ на читателя непріятное впечатлѣніе. Ямвлихъ гораздо больше занимается богословскими умозрѣніемъ, чѣмъ наслѣдованіями философскими; въ этой послѣдней области онъ обнаружилъ мало самостоятельности, но тѣмъ ревностнѣе заботился о философскомъ подтвержденіи и истолкованіи педантстической религіи. Самыя измѣненія, произведенныя имъ въ метафизикѣ неоплатонической школы, приводятъ къ тому же заключенію. Явное и простое распре-

дѣленіе плотной системы не удовлетворяло его; въ его фантастическомъ мышленіи каждый моментъ мысли превращается въ особая упостаси: вмѣсто единаго Первосущества, которое, при своемъ абсолютномъ отличіи отъ всего производнаго бытія, есть вмѣстѣ основаніе его, онъ поставилъ два первосущества, по которымъ раздѣлены два эти понятія; вмѣсто одного умственного міра, — какъ единства бытія и мысли, — два міра, — мыслящій и мыслимый, и чрезъ повтореніе подобнаго процесса происходитъ у него чрезмѣрное населеніе сверхчувственного міра, которое опредѣляется не внутреннимъ закономъ, но только вѣншимъ схематизмомъ единичныхъ чиселъ. Онъ думаетъ, что для уразумѣнія Божества всего лучше до извѣстной степени умножать Его, и всѣ понятія, выражающія Его бытіе и отношеніе къ конечному, представлять самостоятельными существами, одно рядомъ съ другимъ, или одно выше другаго. Но это-то, въ теоретическомъ отношеніи, и составляетъ рѣшительный характеръ политеистической религіи; что въ философскомъ мышленіи есть простой моментъ понятія, то въ политеистически-религіозномъ представленіи принимаетъ конкретный образъ; что философское мышленіе сознаетъ въ формѣ всеобщности, то въ этомъ послѣднемъ случаѣ является подъ чувственною формою единичности, и такимъ образомъ сущность Божества раздробляется на множество особыхъ существъ. Конечно, Явблихъ могъ имѣть для этого и философскія основанія. Переходъ отъ безусловно-Единаго къ идеальной множественности плотнаго Духа могъ показаться ему слишкомъ рѣзкимъ, и тогда онъ могъ признать лучшимъ — разложить Духъ на Его составныя части, чтобы постепенно перейти отъ Единаго къ многуму. Но на самомъ дѣлѣ, множество умственныхъ и умовестигаемыхъ боговъ, произведенныхъ изъ Еди-

наго и двойственность самого Первосущества гораздо опаснѣе, чѣмъ множественность плотинова Духа; потому что тамъ много остается одно въ другаго, какъ въстаеи, между тѣмъ какъ у Плотина различіе ихъ непосредственно опять сводится къ единству умственнаго міра. Изъ этого видно, что Ямблихъ гораздо больше интересуется умноженіемъ боговъ, чѣмъ сведеніемъ ихъ къ единству. А потому, каковобъ ни было его побужденіе. — ревность ли къ положительной религіи, или философское умозрѣніе, — во всякомъ случаѣ и умноженіе сверхчувственныхъ существъ и тѣсная связь Философіи съ религіей произошла отъ политеистическаго направленія его мыслей, такъ что Неоплатонизмъ у него впервые рѣшительно подчинился религіи и изъ философскаго ученія перешелъ въ теологическую доктрину. Если уже Порфирій понималъ Философію съ практическо-религіозной стороны, то этотъ образъ воззрѣнія еще сильнѣе обнаруживается у Ямблиха; и если уже первый для достиженія своей цѣли находилъ необходимымъ содѣйствіе религіи и боговъ, то Ямблихъ тѣмъ далѣе долженъ былъ найти по тому же направленію, чѣмъ меньше довѣрялъ онъ собственнымъ силамъ человека и тѣмъ больше убѣжденъ былъ въ потребности для него въ внешней помощи.

Послѣдователи Ямблиха, какъ Элецій, Хризантій, Максимъ и пр., не оказали услугъ Философіи; они приобрѣли славу не столько научными изслѣдованіями, сколько разсужденіями въ области положительной и умоарительной языческой теологіи и теургическими дѣйствіями. Имъ даже удалось упадающія силы политеизма еще разъ возбудить къ послѣдней борьбѣ противъ Христіанства, которое все съ большимъ и большимъ успѣхомъ вытѣсняло язычество; при Юлианѣ, пользуясь благопріятными внѣшними обстоятельствами, они

предприняли даже возстановленіе древней религіи; но эта религія, внутренно пустая и искусственная, не поддерживаемая вѣрою народа, при первой перемѣнѣ обстоятельствъ тѣмъ глубже должна была пасть и пала. Въ какомъ духѣ понимали тогда религію, всего лучше можно узнать изъ известнаго сочиненія *О таинствахъ египетскихъ*¹⁵³⁾, которое принадлежитъ если не самому Ямблиху, то по крайней мѣрѣ его школѣ. Въ этомъ сочиненіи стараются не только опровергнуть сомнѣнія Порфирія о народной вѣрѣ и оеургическомъ искусствѣ, но и обширно изложить умозрительную теологию, которая, выступая изъ высшихъ метафизическихъ началъ, довольно успѣшно переходитъ къ самому грубому суевѣрію. Извлечемъ изъ этого сочиненія главнѣйшія черты о разрядахъ боговъ и средствахъ возвышенія души къ божественному.

»Вѣра въ боговъ, — говорится здѣсь, — непосредственно намъ дана вмѣстѣ съ нашимъ бытіемъ; мы нераздѣльно срослись съ Божествомъ, мы Имъ объяты и полны; мы живемъ свое бытіе только въ богосознаніи. — Изъ него мы знаемъ, что прежде истинно-сущаго и всѣхъ другихъ началъ есть единый Богъ, неподвижно пребывающій въ своемъ единствѣ. Отъ Него происходитъ второй богъ, который есть начало бытія и основаніе умомыслимаго (*νοητάρχης*); изъ этой двойной первоосновы происходитъ съ одной стороны бытіе и умомыслимая субстанція, составляющая мѣсто для боговъ, а съ другой — духъ (*νοῦς*), который, однакожъ, ниже боговъ, потому что боги выше мысли. Есть боги видимые и невидимые (о мыслящихъ богахъ Ямблиха не упоминается). Ниже

¹⁵³⁾ De mysteriis Egyptiorum. Подлинное заглавіе его слѣдующее: *Ἀβραμῆωνος διχασιάλου πρὸς τὴν Πορφύριον πρὸς Ἀνεβῆ ἐπιστολὴν ἀπὸ κρείσσε καὶ τῆς ἐν αὐτῇ ἀπορημάτων λύσεως.*

боговъ стоятъ архангелы и ангелы; за ними слѣдуютъ демоны и герои. Демоны представляютъ распаденіе Единого на множество; а герои — возвратъ множества къ Единству; первые управляютъ отдѣльными частями міра вообще, а послѣдніе завѣдываютъ только ограниченѣйшею областію человѣческихъ душъ. Ниже героевъ находится два класса архонтовъ, а затѣмъ души, какъ наиболѣе удаленныя отъ боговъ. Всѣ боги невещественны и вездѣприсущи; они дѣйствуютъ въ тѣлесномъ мірѣ, гдѣ имъ угодно, и не ограничиваются никакимъ тѣломъ. Невидимые боги вообще не имѣютъ никакого отношенія къ опредѣленнымъ тѣламъ; напротивъ того, видимые, какъ подобія первыхъ, одушевляютъ то эфирныя тѣла звѣздъ, то воздухъ, или воду, не входя однакожъ въ тѣла своею сущностію. Боги всѣ добры; но между демонами есть не только добрые, но неразумные и злые, которые, содѣйствуя преступнымъ страстямъ людей, принимаютъ участіе въ злодѣствѣ и безбожныхъ предсказаніяхъ. И добрые демоны не имѣютъ тѣлъ. Души, въ безтѣлесномъ состояніи, претерпеваютъ всякихъ страданій; только низшая часть души подвержена судьбѣ, а высшая можетъ торжествовать надъ нею и при божьей помощи возвышаться къ чину ангеловъ. — Явленія боговъ, ангеловъ, демоновъ и пр. различаются между собой и формой и веществомъ, въ которомъ происходитъ явленіе, и наконецъ самими дѣйствіями, сопровождающими явленіе. Кромѣ подлиннобожественныхъ явленій есть и обманчивыя, въ которыхъ худшія существа, пользуясь какою-либо ошибкой въ есotericкихъ операціяхъ, выступаютъ вмѣсто высшихъ. Каждому народу и каждому храму предстательствуетъ особенный богъ, или ангель; каждый родъ жертвоприношеній находится подъ ихъ надзоромъ; каждый человекъ имѣетъ своего духа хранителя, который подобно человѣку служитъ изъ всѣхъ частей міра.

«Средствъ къ соединенію чловѣка съ этими высшими существами Плотинъ и Порфирій искали въ Философіи; но эти средства недостаточны. Не мышленіемъ соединяются ѳеурги съ Божествомъ, но таинственными дѣлами, превышающими всякое мышленіе, и силою таинхъ законовъ, которые понятны только богамъ и которые производятъ свое дѣйствіе, хотя мы ихъ и не разумѣемъ. Къ Божественному мы не должны прилагать ограниченной чловѣческой мѣры, мы не должны по нашимъ представленіямъ судить о томъ, что рѣшительно выше ихъ. Богъ вездѣприсущъ, и потому можетъ являть себя, гдѣ Ему угодно. — Возванія и обряды умилоствленія не должны приводить къ заключенію, что боги подвержены страданіямъ и страстямъ. Чловѣкъ дѣйствуетъ въ ѳеургіи не на Божество, но на самого-себя, чтобы сдѣлаться доступнымъ для высшихъ вліаній; о ѳеургическомъ общеніи съ Божествомъ не надобно судить по ограниченной аналогіи нашего обожденія съ людьми; что дѣлаетъ ѳеургъ, то дѣлаетъ онъ, какъ непосредственно соединенный съ Богомъ, то дѣлаетъ чрезъ него самъ Богъ. Обряды, въ которыхъ Божество явлется, по видимому, страдающимъ существомъ, имѣютъ частію сопременный смыслъ, частію это суть священные символы, частію клонятся къ очищенію и освященію чловѣка; умилоствительныя жертвы имѣютъ цѣлю не укротить гнѣвъ Божества, но приготовить душу къ принятію спасительныхъ Его дѣйствій. Варварскія и не имѣющія значенія имена боговъ, даже служеніе фаллоу и еранныя рѣчи, при этомъ произносимыя, частію суть символы высшихъ истинъ, а частію суть даже средства очищенія, потому что освобождаютъ насъ отъ низкихъ страстей скоропреходящимъ ихъ возбужденіемъ. Молитвы доходятъ до боговъ потому, что души молящихся объемяются богами; предсказаніе, которое, какъ

простой продукт природы. (въ смыслѣ Стоиковъ) ничтожно, получаетъ все свое значеніе отъ силы Божества и озаренія, которымъ наслаждается пріятная Богу душа; и жертвоприношенія имѣютъ сверхчужденное дѣйствіе, потому что приносящій жертвы, въ слѣдствіе любви соединяющей боговъ съ ихъ твореніями, можетъ вступать въ соединеніе съ творческими причинами при посредствѣ конечнаго матеріала и низводить на себя высшія силы. Необходимость оеургии, какъ вспомо- гательнаго средства, открывается частію вообще изъ того, что къ невещественнымъ богамъ можно достигать только чрезъ посредство боговъ, дѣйствующихъ въ матеріи, ко всеобщимъ силамъ — только чрезъ посредство частныхъ силъ, — а частію изъ потребностей нашей чувственной природы, потому что безтѣлесная душа, или свободная отъ всякой чувственной склонности, можетъ, конечно, соединяться съ невидимыми богами чисто — духовнымъ образомъ; но кто не свободенъ отъ тѣлесныхъ склонностей и потребностей, тотъ долженъ обращаться къ богамъ при помощи чувственныхъ вещей и восходить къ невидимымъ богамъ при посредствѣ видимыхъ; матеріальныя же вещи могутъ служить намъ посредниками по причинѣ ихъ связи съ невещественными; во всемъ тѣлесномъ дѣйствуютъ силы безтѣлесныя, а потому и тѣлесное есть органъ, способный къ принятію божественнаго; и какъ оеургическое искусство знаетъ вещества, сродственныя богамъ вообще и каждому богу въ частности, то и даетъ намъ средство достигнуть общенія съ ними. Это же есть причина, почему человекъ въ общеніи съ Божествомъ долженъ воздерживаться отъ извѣстныхъ матеріальныхъ оскверненій. Какъ все это дѣлается, можетъ, конечно, объяснить намъ не человеческая мудрость, но только Божественное откровеніе. Божественное дѣйствіе предшествуетъ человеческой волѣ; боги

озаряютъ ееурговъ своею благодатію; они — то открыли формулы жреческихъ молитвъ; они сообщили высшее ееургическое искусство; они учредили жертвоприношенія и богослуженіе; какъ хранители и истолкователи этого высшаго откровенія, жрецы и ееурги имѣютъ святость, которая ставитъ ихъ выше философовъ. Отъ ненарушимаго сохраненія первоначальныхъ откровеній все зависить въ религіи; и потому нельзя не возставать противъ склонности къ религіознымъ нововведеніямъ у Грековъ, для которыхъ нѣтъ священнаго преданія; гораздо благочестивѣе и пріятнѣе богамъ варвары, особенно Халдеи, а за тѣмъ египетскіе жрецы, какъ вѣрные хранители священныхъ таинствъ. — Но нельзя не осуждать, со всею строгостію, различныхъ формъ безбожныхъ предсказываній, ложной магіи и фиглярства кудесниковъ, показывающихъ явленія боговъ; все это происходитъ не столько изъ человѣческаго обмана, сколько отъ злыхъ духовъ. Но угрозы, произносимыя ееургами противъ боговъ, очень могутъ быть употребляемы противъ неразумныхъ демоновъ.»

Представленнаго здѣсь извлеченія изъ «египетскихъ таинствъ» достаточно для того, чтобы видѣть, въ какомъ духѣ и съ какою ревностію ученики Ямблиха продолжали ееоглогическое его направленіе. Для научнаго образованія Неоплатонизма нельзя было ожидать отъ нихъ многого; на путь этотъ возвратились уже Неоплатоники аеинскіе.

в) Возвращеніе къ строгой наукѣ: Прокль
(ок. 450 г. по Р. Хр.)¹⁶⁴⁾.

Основной законъ, которымъ опредѣляется связь всѣхъ вещей и мѣсто каждой изъ нихъ въ этой связи есть выходъ

¹⁶⁴⁾ Прокль р. въ Византіи 412 г. по Р. Хр. ум. 485.

(*дрѳодоs*) многого изъ Единого и возвратъ его (*эпистрофѳи*) къ Единому. Всякая множественность участвуетъ въ единствѣ, и потому предполагаетъ собой единство; съ другой стороны, всякое единство производитъ изъ себя множество, и это производимое происходитъ не чрезъ дѣленіе, или чрезъ преобразование, но отъ совершенства и избытка силы производящаго, которою оно рождаетъ другое, не изживаясь само. Каждое произведенное, поэтому, отлично отъ производящаго, но въ то же время, въ слѣдствіе причинной связи, и сходно съ нимъ, т. е. похоже на него; и всякое происхожденіе основывается на сходствѣ. По причинѣ различія, производящее пребываетъ въ себѣ и производимое выступаетъ изъ него; а по причинѣ сродства, производящее пребываетъ въ произведенномъ и это послѣднее въ первомъ; низшее существуетъ въ высшемъ, какъ въ своей причинѣ, а высшее въ низшемъ, какъ въ своемъ дѣйствіи, которое въ немъ участвуетъ; каждое высшее существо проходитъ чрезъ все низшія своего порядка и сообщается имъ; причемъ, хотя постепенно умножается, однакожъ сохраняетъ свою особенность. Дѣйствуя къ производимомъ какъ причина, высшее существуетъ въ немъ повсюду; но, какъ отличное отъ него, не существуетъ въ немъ нигдѣ. Въ слѣдствіе этого двоякаго отношенія все обращается къ своей причинѣ и стремится къ соединенію съ ней. А такимъ образомъ все движется въ кругу выхода изъ своей причины и возврата къ ней; или, — если различимъ частные моменты этого движенія, — все производимое находится въ троякомъ отношеніи къ своей причинѣ; а именно: 1) по причинѣ своего сродства съ нею оно пребываетъ въ ней; 2) выступаетъ изъ нея и 3) возвращается къ ней. Но обѣ стороны этого процесса рѣшительно себѣ соотвѣтствуютъ; если производимое производится чрезъ сходство съ своей

причиной и отдѣляется отъ нея по несходству, то должно и возвратиться: нѣ нейр чрезъ услобленіе; и аютъ возвратъ имѣть тѣ же степени, что и выходъ. Итакъ, одинъ законъ владычествуеть во всемъ опѣвленіи причини и дѣйствиі, по одной; щемъ: распредѣляется вся совокупность дѣйствительнаго, — это законъ тройственнаго развитія: пребываніе производимаго въ причинѣ: (*μονη*), его выходъ изъ нея (*πρόοδος*) и возвратъ его нѣ ней: (*ἐπιστροφή*) суть три момента, въ безконечномъ повтореніи: которыхъ: происходитъ изъ первоначальнаго Единства. все разнообразіе производнаго бытія. Чѣмъ чаще совершается этотъ ходъ въ опредѣленномъ направленіи, тѣмъ глубже нисходимъ мы въ рядъ произведеній и тѣмъ раздробленнѣе и несовершеннѣе является бытіе, къ которому: мы доходимъ; наоборотъ, тѣмъ далѣе мы восходимъ въ обратномъ направленіи, тѣмъ оно совершеннѣе; потому что хотя высшее сообщается всему низшему, но это послѣднее не можетъ вмѣстить въ себѣ все оныя высшего; боги всему равномѣрно присуци, но не все присуще богамъ. И потому простѣйшія: существа наиболѣе совершенны, а сложнѣйшія — наименьше. Но чѣмъ совершеннѣе существо, тѣмъ больше его сила, и слѣдовательно тѣмъ больше оно можетъ производить. А если такъ, то способность каждой причины: тѣмъ болшая; чѣмъ: самая причина проще; и тѣмъ меньшая; чѣмъ она сложнѣе; сумма дѣйствиі причина и сумма ея признаковъ: находятъ въ обратномъ отношеніи: самыя общія понятія: представляютъ собою высочайшія причины, а постепенно нисходящій: рядъ причинъ и дѣйствиі соответствуетъ ряду понятій, идущихъ отъ общаго къ частному и постепенно уменьшающика по своему объему. Всю цѣлость этихъ понятій, всё вообще ряды дѣйствующихъ силъ съ ихъ постепеннымъ: развѣтвленіемъ воспривзвестъ непрерывнымъ трой-

ственнымъ дѣленіемъ ихъ по шемѣ «пробыванія, выхода и возврата» — это есть задача науки и ея истинный методъ.

Всякой множественности предшествуетъ Единое, всякому добру — Перводобро, всему сущему — первая Причина; и потому, выше и прежде всякаго бытія, выше добра и всякой причины есть *Первоеднное*, какъ сверхсущее (*ὑπερούσιον*). Мы не можемъ знать, что Оно; знаемъ только, чѣмъ Оно не есть; знаемъ, что и понятіе Единаго даетъ объ Немъ только отрицательное представленіе, и понятіе добра — представленіе лишь аналогическое; строго говоря, Оно не есть Единое, но выше Единаго, выше всякаго отрицанія, какъ и всякаго утвержденія; Ему не приличествуетъ ни мышленіе, ни воля, ни какое-либо другое свойство; даже Его причинность не можетъ подходить подъ понятіе дѣятельности, или силы, даже подъ понятіе причинности, потому что Оно есть причина, не будучи причиной (*ἀκατῶς αἰτιον*). — Но какъ по основному закону всякаго бытія, каждое единство производитъ изъ себя однородную съ нимъ множественность, то и безусловное Первоеднное производитъ ближайшимъ образомъ не Духъ, какъ училъ Плотинъ, и не второе Первосущество, какъ думалъ Ямблихъ, но только *множественность единствъ* (*ἐνάδες*), или сверхчувственные числа. Эти единства безусловно просты; вознесенныя превыше бытія, жизни и мышленія, они непостижимы всему тому, что ниже ихъ; ихъ единство не нарушается ихъ множественностію, потому что они находятся одни въ другихъ и будучи ближе всего къ Первоедннству, они ограничениѣ по числу всего прочаго. Отъ Первоедннаго они отличаются тѣмъ, что Первоеднное есть Добро и Единое безусловно, а каждое изъ нихъ есть опредѣленное добро и единство; въ Первосущество вѣтъ никакого различія, а единства, при всей ихъ единичности,

различны по свойствамъ и силамъ и находятся то ближе къ Первосуществу, то далѣе. Первосущество не сообщается ничему другому и никакимъ образомъ не можетъ быть постигаемо; а единства сообщительны и въ своемъ сообщеніи доступны пониманію. Отъ нихъ—то происходитъ каждое дѣйствіе божественнаго на міръ, отъ нихъ зависить Промыслъ; напротивъ того Первоедиство — вѣдъ всякаго положительнаго отношенія къ міру; и потому они столь далеко ниже Первосущества, что и всѣ вмѣстѣ не равняются Ему. Эти единства суть не иное что, какъ боги, или высочайшіе между богами. Третье есть *предѣлъ* (*πέρας*), связующій эти единства и составляющій единство ихъ съ абсолютнымъ Первоединымъ; предѣлъ полагаетъ многое и единое, какъ одно.

Къ этой первой троицѣ непосредственно примыкаетъ умомыслимое (въ обширномъ смыслѣ). Но оно раздѣляется на три класса: на *умомыслимое*, *νοητόν*, (въ тѣсномъ смыслѣ), *умомыслящее*, *νοερόν*, и посреди ихъ — имъ *обобщенное*, *νοητόν ἅμα καὶ νοερόν*, — что можно назвать тремя классами боговъ, — умомыслимыхъ, мыслимо-мыслящихъ и мыслящихъ. Сущность перваго класса выражается понятіемъ *бытія*, втораго — понятіемъ *жизни*, третьяго — понятіемъ *мышленія*. Особенностью перваго есть *дѣйствительность* (*ἔλασξίς*), или добро, втораго — *сила* и третьяго — *знаніе*. Второе участвуетъ въ первомъ, третье — во второмъ; первое относится ко второму, какъ единство къ двойству, второе къ третьему, какъ двойство къ тройству. Но какъ все находится во всемъ, то жизнь и мышленіе находятся въ бытіи, бытіе и мышленіе въ жизни, бытіе и жизнь въ мышленіи, только въ каждомъ находятъ все своимъ образомъ: въ первомъ — какъ бытіе, во вто-

ромъ — какъ жизнь, въ третьемъ — какъ мышленіе; первое содержитъ оба послѣднія, какъ свои дѣйствія, а они содержатъ Первое, какъ свою причину, въ которой они участвуютъ. Но каждое изъ нихъ раздѣляется опять на дальнѣйшія тройства.

1). *Умомыслимое* (въ собственномъ смыслѣ) раздѣляется на *три* тройцы.

а) *Первая* умомыслимая тройца есть: *предѣль* (*πέρας*), *неопредѣленное* (*ἄπειρον*), и *смѣшенное* (*μικτόν*). Первое, что происходитъ изъ Первосущества, (со включеніемъ божественныхъ единствъ), есть то единое, которое составляетъ начало бытія, или *предѣль*, что можно также назвать действительностію (*ὑπαρξίς*) въ собственномъ смыслѣ. Но, чтобъ изъ него произошло бытіе, должна привзойти къ нему, *неопредѣленность*, или безконечная сила; потому что если всякое бытіе имѣетъ въ себѣ оба эти элемента, то всякое бытіе должно также имѣть прежде и выше себя безусловный предѣль и безусловную неопредѣленность. Неопредѣленность есть также основаніе (какъ училъ и Платонъ) матеріальнаго, или безусловная матерія, и потому матерія произошла изъ Единаго, поколику оно носить въ себѣ зародышъ бытія, и творецъ міра только устроилъ матерію, рожденную высшей силой. Общій продуктъ предѣла и неопредѣленнаго есть *смѣшенное*, или сущность, *οὐσία*; но въ другомъ смыслѣ можно также сказать, что въ смѣшенномъ заключается предѣль и неопредѣленное, какъ его элементы; только эти элементы сущаго не должно смѣшивать съ одноименными началами, изъ которыхъ произошли они. Подобныя составныя части можно указать и на всѣхъ прочихъ степеняхъ бытія, такъ какъ вообще высшее повторяется во всемъ низшемъ; наприм. въ небѣ выражается неопредѣленность въ безконечности его

движенія, въ матеріи — при неопредѣленности выражается предѣлъ въ формѣ и цѣлости и т. д.

б) *Вторая* умомыслимая троица есть мыслимая жизнь (*νοητή ζωή*), или вѣчность (*αἰών*). Къ первой троицѣ она относится какъ многое къ единому, какъ сродное съ неопредѣленнымъ къ опредѣленному. Первый членъ ея опять есть *предѣлъ*, второй — *неопредѣленное*, а третій *цѣлое*, или *жизнь*.

в) Въ третьей троицѣ того же порядка, которая въ умомыслимомъ соответствуетъ мышленію, единство рождаетъ множественность, но идеальную, объятую единствомъ; это міръ умомыслимыхъ идей, образцовый міръ (*ἀντιζῶον* платонова Тимея). Въ каждой умомыслимой троицѣ первый членъ, соответствующій предѣлу, можно назвать *отцомъ*, второй — соответствующій неопредѣленному, — *силою*, третій — смѣшенный изъ обоихъ — *мышленіемъ*.

2) Второй классъ — это *мыслимо — мыслящие* боги, которыхъ общею особенностію есть жизнь, — безконечная, размножающая, рождаящая сила. Въ нихъ моментъ выхода (*πρόδος*) преобладаетъ надъ двумя остальными, — пребываніемъ (*μονή*) и возвратомъ (*ἐπιστροφή*), и потому эти боги называются женскими. Классъ этотъ раздѣляется также на *три* троицы, а) *Первая* троица состоитъ изъ первочиселъ, составляющихъ союзъ между міромъ умомыслимымъ и умомыслящимъ. Три ея члена суть: *одно* (*ἓν*), *другое* (*ἕτερον*) и *сущее* (*ὄν*). б) *Вторая* троица — боговъ содержащихъ (*θεοὶ συνεκτικοί*) обозначается тремя парами понятій; это — *единое и многое*, *цѣлое и части*, *ограниченное и неограниченное*. в) *Третья* троица — боговъ довершающихъ (*θεοὶ τελεσίουργοί*) обозначается подобнымъ же образомъ.

3) Третій классъ, — *умоыслящіе боги* — содѣйствуютъ переходу мыслимаго въ раздѣльное бытіе и въ особенныя силы. Они раздѣляются по семиричному числу планетъ; а именно, изъ трехъ элементовъ, которые должно и здѣсь различать, — *отеческаго* (*πατριχόν*), *сохраняющаго* (*ἄχραντον*) и *раздѣляющаго* (*διακριτικόν*), — первый и второй, соотвѣтственно общей тройственной шемѣ (*μονή*, *πρόοδος*, *ἐπιστροφή*) и различію бытія, жизни и мышленія, раздѣляются тоже каждый на три члена, а третій элементъ остается единичнымъ. Но каждый изъ членовъ этой семирицы опять дѣлится по той же шемѣ, и такимъ образомъ въ цѣломъ происходитъ семь мыслящихъ семириць. Первая изъ этихъ семириць, или лучше сказать, первый членъ ея есть чистѣйшее разумѣніе, мифологическій *Кроносъ*: второй — жизнедательная сила, которая причинность перваго возбуждаетъ къ развитію — *Рея*; на вершинѣ третьяго стоитъ *Зевсъ*, или деміургъ, мыслящій духъ (*νοῦς νοερός αὐτόνοους*), міротворящій умъ, объемлющій собой всѣ роды бытія и всѣ творческія силы и изливающій ихъ на подчиненныя деміургическія существа (*νέοι δημιουργοί*). — Три первые члена этой деміургической семирицы можно назвать *отеческими*, три слѣдующіе — *материнскими*, или *зоогоническими* силами, между которыми первый есть источникъ душевной жизни (*πηγή ψυχῶν*). Тремъ этимъ высшимъ порядкамъ мыслящихъ боговъ (отеческимъ) соотвѣтствуетъ троица *сохраняющихъ* божествъ (*θεοί ἄχραντοι, ἀμείλιχτοι, φρουρητικοί*), которыхъ занятіе состоитъ въ томъ, чтобы какъ три ближайшіе къ ней высшіе, такъ и всѣ низшіе порядки удерживать на ихъ мѣстахъ; миеически они представляются частію въ Аоніѣ, частію въ Корѣ и Куретахъ. Заключение ряда мыслящихъ боговъ составляетъ сила, которая есть высочайшая

причина дѣленія, посредствомъ которой мыслящее переходитъ въ душевное.

Посредствующій членъ между умомыслимымъ и чувственнымъ есть *Душа*, которая по причинѣ этого посредствующаго положенія содержитъ въ себѣ всѣ вещи частію первообразно, частію образно. Сущность ея состоитъ въ ея безтѣлесности, непреходимости и самостоятельной жизненной силѣ; даже души, обитающія въ тѣлѣ, пребываютъ во времени только своею дѣятельностію, а по своей сущности вѣчны. Отъ тѣлеснаго бытія отличается душа и вообще духовное, какъ дѣятельное отъ страдательнаго; отличительный признакъ духовнаго бытія есть способность обращаться въ само—себя. Всѣ однородныя души зависятъ отъ одного идеальнаго Первообраза, который въ божественныхъ существахъ отражается только въ одномъ образѣ, а въ низшихъ существахъ — во многихъ образахъ. Души происходятъ изъ дѣлимой и недѣлимой субстанціи, — какъ училъ и Платонъ, и разпредѣляются по гармоническимъ отношеніямъ; самыя души суть числа. Но гармоническія отношенія ихъ опять суть субстанціи и силы, изъ различнаго распредѣленія которыхъ происходитъ различіе душъ. Отсюда происходятъ три главныя класса душъ: души а) *божественныя*, б) *демоническія* и в) *человѣческія*; каждый изъ этихъ классовъ подраздѣляется на многіе виды.

а) Между *божественными* душами различаются: боги *предводительственные*, *ἡγεμονικολ*, *отрышненные* (отъ міровыхъ вещей, не связанные ими) *ἀλόλοιοι* и боги *міровые*, *ἐυχόσμοιοι*. *Предводительственные* боги, — или иначе — *уподобляющіе* (*ἀφομοιωτικολ*), потому что въ чувственныхъ вещахъ отпечатлѣваютъ образъ идеи, — раздѣляются на *четыре* тройцы: первая изъ нихъ устрояетъ

совокупность міра, вторая проводит источники жизни, въ его отдѣльныя части, третья возводитъ вещи къ ихъ виновнику, а четвертая исполняетъ дѣло хранящихъ боговъ на этой степени. Въ первой троицѣ занимаетъ мѣсто второй Зевсъ, подъ тремя образами, — Зевса, Посейдона и Плутона; во второй — вторая Кора, которая въ частности представляется то Артемидой, то Персефоной, то Аэиной (именно *Κορινθή Ἀθήνα*, которую надобно отличать отъ высшей того же имени). Посредниками между этими премірыми существами и міровыми богами служатъ боги *отрпшенные* (*ἀπόλυτοι*). И они, несмотря на ихъ безчисленность, раздѣляются на *четыре* троицы, между которыми находятъ уже свое мѣсто 12: Олимпійцевъ: боги творческіе (Зевсъ, Посейдонъ, Гефестъ), хранящіе (Гестія, Аэина, Аресъ), жизнедательные (Деметра, Гера, Артемида) и анагогическіе (Гермесъ, Афродита, Аполлонъ). *Міровые* боги отличны отъ всѣхъ прочихъ тѣмъ, что они общими (*μεθεχτοι*), т. е. что они имѣютъ тѣло; два главные класса ихъ суть звѣздные боги и боги подлунные, или стихійные, которымъ подчиненъ міръ явленій; и эти послѣдніе, какъ всѣ души, имѣютъ свѣтвые тѣла, которыя они обыкновенно прикрываютъ стихійными веществами.

б) Этому самому низшему классу боговъ непосредственно подчинены *демоны*, потому что каждый міровой богъ имѣетъ подъ собой множество демоновъ и частныхъ душъ, которымъ онъ сообщаетъ свои особенныя силы и которыя носятъ его имя. Въ частности же есть опять три класса демоническихъ существъ: *ангелы, демоны въ собственномъ смыслѣ и гераи*. Весь земной міръ управляется при ихъ посредствѣ. Злыхъ демоновъ нѣтъ; не всѣ, однакожъ, демоны равно разумны и чисто-вещественны; низшій классъ ихъ суть неразумныя галическіе духи, которые будутъ мучить души, погразшія въ матеріи.

в) Третий главный классъ душъ составляютъ тѣ, которыя не суть сами божественной природы и не слѣдуютъ божественному неизмѣнно, но отъ времени до времени отъ разумности переходятъ въ неразумному; это частныя души, къ которымъ относятся и *человѣчскія*. Такъ-какъ они живутъ на землѣ, то надо сперва обратить вниманіе на природу, какъ наприще земной ихъ жизни.

Всегообщее основаніе являеиіи природы, — матерія, непосредственно происходитъ изъ высочайшихъ началъ, и потому нельзя назвать ее, вмѣстѣ съ Плотью, кореннымъ зломъ; напротивъ, сама-по-себѣ, она ни добра, ни зла, но преле необходима; въ отношеніи же ко всему другому, она можетъ быть названа (вплоть же) добромъ, какъ и зломъ: добромъ, потому что и она существуетъ ради добра; зломъ, потому что она наиболее удалена отъ добра. Между тѣлеснымъ бытіемъ и міровой Душой занимаетъ мѣсто Природа, какъ безтѣлесная, но не отдѣльная отъ тѣла, безсознательная сила, которая носитъ въ себѣ два формы (*доуаі*). Творческое дѣйствіе, производящее міръ, не есть ни наизбранное и сознательное, ни во времени происходящее: міръ рѣзительно не имѣетъ начала. Міръ совершается, и управя, направляемые противъ Промысла, несправедливы: все въ мірѣ, какъ произведение вышнихъ силъ, на своемъ мѣстѣ хорошо; зло въ мірѣ несчислительно происходитъ отъ собственной вины тварей. Чисто внѣшнее зло, какъ наприм. неоднаковость челоѣческой судьбы, не есть дѣйствительное зло; это есть частію безразличное слѣдствіе міроваго кода, частію средство въ наученію и воспитанію челоѣка, частію наказаніе за прежнюю вину; наказаніе часто не скоро поражаетъ виновнаго, но чрезъ это становится тѣмъ болѣе тяжкимъ; потому что замедленіе наказанія оставляетъ виновнаго въ его порочахъ;

оно распространяется даже на семейства и на роды по причинѣ связи всѣхъ частей народа, или семейства. Все зло первоначально имѣетъ свое мѣсто только въ душѣ; и потому чисто-тѣлесное зло есть только кажущееся; истинное же зло заключается въ склонности души къ тѣлесному, потому что тѣлесное вызываетъ въ ней дѣятельность, противорѣчащую ея истинной сущности. Черезъ свое соединеніе съ тѣлеснымъ міромъ душа подвергается естественной необходимости, или судьбѣ; но по своей высшей природѣ она находится подъ владычествомъ не судьбы, но Промысла, который, исходя отъ верховныхъ боговъ, сообщаетъ только доброе.

Общія понятія о сущности души, естественно, прилагаются и къ человѣческой душѣ. Но существенной однородности ея съ божественными душами, изъятія изъ страдательныхъ состояній и невозмутимой разумности ея высшей части нельзя допустить съ Плотиниомъ и Стоиками; это несомнѣно и съ отношеніемъ низшихъ порядковъ существъ къ высшимъ, ни съ потребностію высшей помощи для человѣка. Поэтому же нельзя признать тождественности между демономъ и разумомъ человѣка. Съ другой стороны невѣроятно, чтобы человѣческая душа могла сдѣлаться душой животнаго. — Отличительный признакъ души, поставленной между божественнымъ и смертнымъ, есть свобода воли, которая не уничтожается божественнымъ предвѣдѣніемъ. Впрочемъ, человѣкъ въ своей свободѣ не столь неограниченъ, какъ боги и демоны; при всей своей свободѣ онъ подлежитъ, однакожь, естественной необходимости, или судьбѣ. Этою-то необходимостію каждая душа въ каждомъ міровомъ періодѣ одинъ разъ увлекается въ земную жизнь; но болѣе частое вступленіе ея въ эту жизнь зависитъ отъ собственной ея вины. И въ состояніи предвѣдѣванія душа, подобно демонамъ и міро-

нымъ богамъ; не остается безъ тѣла; оживлять тѣло — это принадлежать къ ея сущности; но только это тѣло невещественнѣе, зевриѣе; она не покидаетъ его и при своемъ возвратѣ въ высшій міръ; какъ и самая душа, оно непосредственно производится творцомъ міра. Между этимъ невещественнымъ тѣломъ и земнымъ, какъ посредствующій членъ, есть еще третье, или лучше сказать, множество такихъ тѣлъ, въ которыхъ входитъ душа еще до ея появленія на земли, при самомъ вступленіи въ міръ явленій, и по смерти удерживаетъ ихъ до того времени, пока остается въ области явленій. И въ состояніи предсуществованія и по смерти тѣла, душа не остается безъ низшихъ составныхъ частей ея сущности, безъ невольныхъ порывовъ и пожеланій. Восходящій рядъ душевныхъ способностей, каковы — чувственное наблюденіе, представленіе, размышленіе и разумъ, указали уже Платонъ и Аристотель; но есть еще душевная способность выше разума. Давно уже признано, что подобное можетъ быть познаваемо только подобнымъ; а потому божественное не можетъ быть познаваемо мышленіемъ; познаніе божественнаго принадлежитъ особенному органу, который выше силы мышленія и есть божественное въ чловѣкѣ; и какъ божественное вообще есть самое единичное, то и высшая эта сила духа заключается въ единичной сущности души, въ чистомъ самосознаніи.

Для возвышенія къ сверхчувственному душа должна постепенно переходить отъ правильныхъ представленій къ математическимъ, а отъ нихъ къ діалектической наукѣ и за тѣмъ къ Теологіи; но для этого нужны не только предварительныя физическія свѣдѣнія и діалектическое искусство, но и нравственныя добродѣтели и свобода отъ дисгармоническихъ настроеній. Однакожь и этого не достаточно для возвышенія

путя, и именно, — какъ не благоговѣть предъ всѣми божествами, къ чину которыхъ мы принадлежимъ? Конечно, для достиженія нашей высочайшей цѣли не довольно только предаться этой положительной сторонѣ религии; всѣ религіозныя упражненія суть только средство; цѣль, которой они служатъ, есть духовное возвышеніе къ Божеству, а оно достигается только въ мистическомъ единеніи съ божественною сущностію. Состояніе этого единенія есть состояніе энтузіазма, тишина духа, погруженіе души въ Божество, единобытіе съ Богомъ, богатствіе, гдѣ прекращается мышленіе и духъ озаряется божественнымъ свѣтомъ.

Со смерти Юліана приверженцы языческой религии потеряли послѣднюю надежду на счастливый исходъ своей борьбы съ Христіанствомъ; но неоплатоническая Философія еще не считала себя побѣжденною; философскія школы въ большихъ городахъ продолжали свое существованіе, и въ Афинахъ, несмотря на неблагоприятныя обстоятельства, Неоплатонизмъ развивалъ снова и въ системѣ Прокла достигъ своего высочайшаго формальнаго развитія. Известно, въ какой тѣсной связи эта афинская школа находилась съ ученіемъ Ямвлиха; во-первыхъ — какъ у него богословское умозрѣніе, мистика числъ, суевѣрія и ревность къ защитѣ молитвеннаго преобладанія надъ чисто-философскимъ интересомъ до того, что онъ готовъ былъ потерять въ практически-религіозной дѣятельности, — Проклъ, видѣвъ неудачу этого практическаго направленія, возвратился къ строгимъ диалектическимъ приѣмамъ и поставилъ для себя задачей — все, выработанное его предшественниками въ религіозномъ и философскомъ отношеніи, соединить, на основаніи афинскаго Платонизма, въ одну стройную, методически

распределенную систему. И въ самомъ дѣлѣ, съ религіознымъ энтузіазмомъ соединяя въ себѣ строго-методическое мышленіе, Прокль всю область неоплатоническаго ученія и върванія охватилъ правильно-сотканною логическою сѣтью, привелъ въ порядокъ всю разнородность представленій и понятій, каждому частному моменту указалъ его опредѣленное мѣсто, пополнилъ пропуски, примирилъ противорѣчія. — Существенное содержаніе его ученія заимствовано имъ у его предшественниковъ, которыхъ авторитету онъ слѣдуетъ благоговѣйно и сознательно: платоновы разговоры онъ полагаетъ въ основаніе всѣмъ своимъ изслѣдованіямъ, какъ памятники откровенія, ссылается на свидѣтельства боговдохновенныхъ поэтовъ, — аллегорически объясняемаго Гезіода, Гомера и мнимаго Орфея и еще болѣе — на изреченія оракуловъ; онъ изъяснялъ, — по словамъ его биографа, — всю гелленскую и варварскую теологію и въ теченіи пяти лѣтъ занимался «божественными изреченіями» (*Λόγια Χαλδαϊκά*, — издѣліе какого нибудь неоплатоническаго, или неопифагорейскаго оуурга) съ такимъ рвеніемъ, что его сочиненіе объ нихъ доняло до 70 тетрадей. Онъ такъ высоко цѣнилъ эти божественныя откровенія, что не рѣдко выражалъ желаніе уничтожить всѣ древнія сочиненія, кромѣ этого собранія оракуловъ и Тимея; впрочемъ, не менѣе удивлялся онъ и ближайшимъ къ себѣ богословствовавшимъ Неоплатоникамъ, особенно Ямблиху. Но этотъ теологъ, вървавшій въ языческія откровенія и считавшій собственные ученые труды Мистагогіей (руководствомъ къ таинствамъ), — этотъ поклонникъ древнихъ боговъ, который день и ночь совершалъ умилостивленія и священныя обряды, который посвященъ былъ во всѣ мистеріи и желалъ быть гіерофантомъ цѣлаго міра, — этотъ поэтъ, плоды своей музы посвятившій всѣмъ богамъ, —

этотъ аскетъ, воздерживавшійся отъ мясной пищи и соблюдавшій посты различныхъ культовъ съ скрупулезною совѣстливостію, — этотъ визионеръ, котораго благочестіе вознаграждено было предсказательными снами, богоявленіями и созерцаніемъ сверхчувственныхъ первообразовъ, — этотъ чудодѣятель, который своей молитвой исцѣлялъ болѣзни и волшебствомъ устанавливалъ погоду, — этотъ мечтатель, который въ слѣдствіе сновидѣнія убѣжденъ былъ, что онъ есть звено гермесовой цѣпи и имѣетъ душу Пифагорейца Никомаха, — этотъ мужъ, глубоко погрязшій въ суевѣрія своего времени и бредни своей школы, есть вмѣстѣ съ тѣмъ неутомимѣйшій діалектикъ, не устававшій то разлагать, то снова соединять понятія, — мужъ науки, у котораго все сводилось въ систему, даже бредъ его религіозныхъ фантазій, — абструзный мыслитель, за которымъ трудно слѣдовать въ области, гдѣ оканчивается всякое содѣйствіе созерцанія: Проклъ обладаетъ рѣдкой силой логическаго мышленія, но это мышленіе несвободное, стѣсненное авторитетами и предположеніями всякаго рода; это есть только формальная обработка даннаго ученія, и чѣмъ болѣе старанія и силы употреблено на эту задачу, тѣмъ яснѣе обнаруживается у него изнанка всякаго схоластизма, — безплодный и монотонный формализмъ. Поэтому система Прокла составляетъ не только заключеніе греческой Философіи, но и посредствующій членъ перехода ея въ средневѣковую науку, которая дѣйствительно изъ его школы почерпнула значительнѣйшія возбужденія посредствомъ мнимаго Діонисія, Іоанна Дамаскина и другихъ греческихъ богослововъ.

При томъ значеніи, какое Проклъ далъ систематической формѣ, естественно было привести къ сознанію законъ, по которому все частное связуется въ одно цѣлое. Этотъ законъ въ существенныхъ чертахъ высказанъ уже былъ Плотинномъ;

это — выходя многого изъ Единого и возвратъ его къ Единому, — чѣмъ опредѣляется связь всѣхъ вещей и мѣсто каждой изъ нихъ въ этой связи; но Проклъ не только далъ гораздо большее развитіе этому закону, но и сдѣлалъ въ немъ немаловажныя измѣненія. Если и у Плотина встрѣчаются уже три момента, положенныя Прокломъ въ основаніе его теоріи, какъ постоянная тема, то встрѣчаются только въ главныхъ дѣленіяхъ; въ частныхъ же сферахъ, — каковы умомыслимый міръ, Душа и міръ явленій, — смѣна «пребыванія въ себѣ, выхода и возврата», не имѣла примѣненія; руководящимъ началомъ для Плотина въ Метафизикѣ и Физикѣ было постепенное удаленіе всего производнаго отъ Первосущества, а въ Эттикѣ — постепенное возсоединеніе съ Нимъ. Напротивъ того, у Прокла процессъ, господствующій въ цѣломъ, повторяется и въ каждой отдѣльной части. Совокупность производнаго бытія у Плотина представляетъ простую линію, которая идетъ въ прямомъ направленіи отъ своей исходной точки, — у Прокла — линію спиральную, которая послѣ каждаго новаго отдаленія снова возвращается къ ней съ какой бы то ни было дажи. Вместе съ тѣмъ, каждая сфера производнаго бытія у Прокла заключаетъ въ себѣ неопредѣленную множественность особыхъ сферъ, потому что каждое опредѣленіе, заключающееся въ понятіи Духа, Души и т. п., снова олицетворяется и раздѣляется, — и это продолжается въ безпредѣльность. Если въ этомъ приѣмѣ отчасти предупредѣлиа Прокла его предшественники, то все же онъ продолжилъ его до крайней возможности чрезъ послѣдовательное приложеніе своей тройственной темы. Наконецъ, Проклъ значительно удалился отъ Плотина въ оныхъ понятіяхъ объ объемѣ дѣйствій, происходящихъ отъ разныхъ причинъ. Отождествляя отношеніе высшихъ причинъ къ низшимъ съ отношеніемъ

всеобщихъ понятій къ частнымъ, Прокль полагаетъ, что дѣйствія высшихъ причинъ не только вверхъ, но и внизъ распространяются далѣе, чѣмъ дѣйствія низшихъ; наприм. въ бытіи принимаютъ участіе и такія вещи, которымъ не принадлежитъ жизнь, въ жизни — и такія, которымъ не принадлежитъ мышленіе. Это положеніе явно противорѣчитъ тому основному понятію не только Плотина, но и Прокла, что высшее сообщается только чрезъ посредство низшаго. Прокль заималъ здѣсь нѣчто изъ ученія аристотелева, что не идетъ къ кругу понятій его школы, столь отличной отъ этого послѣдняго ученія.

Въ основаніе дальнѣйшаго развитія своей системы Прокль, какъ и всѣ Неоплатоники, полагаетъ плотинно различіе Божественнаго, Духа, Души и тѣлеснаго міра; но если его предшественники, начиная съ Ямблиха, не довольствовались этимъ простымъ различіемъ, то еще менѣе могъ остановиться на немъ Прокль. Ямблихъ между Первосуществомъ и умомыслимымъ міромъ поставилъ еще второе Первосущество, обоемъ среднее; Прокль, вмѣсто втораго Первосущества, ввелъ множество божественныхъ единствъ, или божествъ, — что простекло больше изъ теологическаго, чѣмъ изъ чисто-философскаго интереса; не одно Первосущество, но многіе боги поставлены здѣсь выше умомыслимыхъ субстанцій, и чрезъ то мистицизму трансцендентнаго богословнаго умозрѣнія открылось поприще, гораздо обширнѣйшее того, какое представлялось, когда одно только Первосущество вознесено было надъ всѣмъ мыслящимъ и мыслимымъ. Что касается дальнѣйшаго дѣленія божествъ, то строго — логическаго вывода нельзя и ожидать отъ него. Общая шема системы, — тройственное дѣленіе, принято здѣсь напередъ, какъ вѣрное предположеніе; главнѣйшія понятія тоже даны преданіемъ школы;

логическая дѣятельность выказывается здѣсь только последовательностью и остроуміемъ, съ какими это данное распределается по готовой шемѣ; но во всемъ этомъ онъ заботится не столько о сущности дѣла, сколько о консеквентности неоплатоническаго ученія; Прокль начерталъ систему, искусственно-распредѣленную до мѣлкихъ подробностей, но въ ея основаніи нѣтъ реальныхъ понятій, и видимая связь частныхъ опредѣленій, при внимательномъ взглядѣ на нихъ, разрѣшается во вѣншую аналогію, или по крайней мѣрѣ въ ту относительную необходимость, что изъ недоказанныхъ предположеній выводятся формально-произвольныя заключенія.

Въ ученіи о природѣ Прокль почти только повторяетъ то, что высказано его школой, и вообще гораздо меньше обращаетъ вниманіе на эту область, чѣмъ на свою ееологическую метафизику; въ ученіи о человѣкѣ гораздо больше слѣдуетъ воззрѣнію этическому и ееологическому, чѣмъ строго-антропологическому; наконецъ, ученіе о возвышеніи души къ сверхчувственному міру содержитъ въ себѣ мало новаго: какъ ни усердно трудился Прокль надъ возстановленіемъ древней религіи, и какъ ни строго онъ самъ подчинялъ себя религіозной практикѣ, но все гораздо болѣе занимали его умозрительныя изслѣдованія, чѣмъ эта сторона Неоплатонизма. Притомъ, относительно самой возможности соединенія души съ Первосуществомъ онъ не выражаетъ уже той увѣренности, какую мы видѣли у Плотина; глубже проникнутый сознаніемъ немощей человѣческой природы и потребности высшаго содѣйствія, Прокль ожидалъ и успѣха въ достиженіи этой цѣли болѣе отъ божественнаго содѣйствія, чѣмъ отъ собственныхъ усилій человѣческаго духа.

Если теперь взглянемъ на систему Прокла, какъ на цѣлое, то найдемъ, что при всей стройности ея распредѣ-

ленія, она не производитъ благопріятнаго впечатлѣнія не только сама-по-себѣ, но и въ сравненіи съ ученіемъ Плотина. И Плотинъ въ своемъ умозрѣніи потерялъ изъ виду почву дѣйствительности: его Первосущество, Духъ и мировая Душа суть плоды отвлеченія и фантазіи, олицетворенныя не безъ противорѣчій. Но въ этихъ отвлеченностяхъ все же можно видѣть дѣйствительность, положенную въ ихъ основаніи; въ Единомъ мы узнаемъ, какъ существенное Его со-держаніе, желаніе человѣческаго духа вознестись надъ всѣмъ опредѣленнымъ и раздѣльнымъ бытіемъ: въ Духѣ и Душѣ встрѣчаемъ подобіе человѣческаго мышленія и сущности. Этотъ трансцендентный міръ, вознесенный надъ человѣкомъ, еще не отрицаетъ своего человѣческаго происхожденія; онъ еще не противопоставленъ мышленію, какъ нѣчто совершенно ему чуждое; мышленіе само произвело его и при всей его трансцендентности все еще находятъ его до извѣстной степени сродственнымъ себѣ. Не такъ у Прокла. Главныя понятія его ученія достались ему по преданію его школы; къ философскимъ понятіямъ у него привзошло безчисленное множество мифологическихъ представленій и религіозныхъ мнѣній изъ греческихъ и восточныхъ источниковъ разнаго рода; мышленіе имѣло предъ собою огромный данный матеріалъ и связано было авторитетомъ до того, что не могло внутренно овладѣть имъ и свободно преобразовать. И потому для него оставалась только формальная дѣятельность внѣшней обработки; по преданію перешедшія ученія могли быть только объяснены, точнѣе опредѣлены, по логической шемѣ симметрически распределены, но для самостоятельнаго мышленія оставалось только ограниченное поприще; мы имѣемъ искусственную и многосложную систему, но многія изъ ея понятій не поддаются пониманію; дѣйствительные законы и отно-

пешня, изображенія которыхъ ожидаемъ отъ каждаго философа, являются здѣсь обезображенными до того, что нельзя узнать ихъ; все построение системы происходитъ не изъ созерцанія дѣйствительности, даже не изъ внутреннихъ требованій субъекта, но только изъ логической необходимости. Оттого система эта въ цѣломъ не доставляетъ даже такого удовлетворенія, какое могъ бы сообщить смѣлѣйшій философскій вымысль; мы отходимъ отъ нея съ тѣмъ чувствомъ утомленія, какое оставляетъ въ насъ усиленное, но тщетное исканіе ясныхъ понятій вмѣсто безсодержательныхъ отвлеченностей и формулъ. Но чѣмъ меньше этотъ формализмъ свойственъ реалистическому чувству классическаго міра, тѣмъ вѣрнѣе можемъ мы въ его появленіи видѣть доказательство истощенія и признакъ разрушенія, обнаружившіяся въ неоплатонической школѣ тотчасъ послѣ Прокла.

Многочисленные послѣдователи Прокла не произвели уже въ области Неоплатонизма ничего новаго. Замѣчательнѣе прочихъ былъ между ними *Дамаскій*; но и онъ, какъ философъ, не можетъ равняться съ корифеями школы; его предпочтеніе къ изреченіямъ оракуловъ, къ орфическимъ стихотвореніямъ и тому подобнымъ сочиненіямъ, которыми онъ почти больше пользуется, чѣмъ твореніями философовъ, темнота, часто почти непонятность его изложенія и страсть его къ абстрактнымъ изысканіямъ — достаточно объясняютъ направленіе его духа; впрочемъ сочиненіе его во послѣднихъ началахъ¹⁵⁵⁾ все еще обнаруживаетъ диалектическую тонкость и нѣкотораго рода самостоятельность мышленія. Въ своемъ ученіи, сродномъ съ ямблиховымъ, онъ старается рѣшить

¹⁵⁵⁾ De primis principijs, *Ἀπορίαὶ καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν* ed. Kopp.

главное противорѣчіе неоплатонической системы, — примирить безусловное Единство и неопредѣленность Первосущества съ Его отношеніемъ къ раздѣльному бытію. Подобно своимъ предшественникамъ, прижокъ отъ неопредѣленнаго къ опредѣленному онъ хотѣлъ измѣнить въ постоянный переходъ вставкой посредствующихъ членовъ. Но какъ это само-по-себѣ было невозможно и какъ все средства къ тому давно уже были исчерпаны, то покушеніе это по необходимости не могло удался, — чего не могъ скрыть предъ собой и самъ Дамаскій. Чтобы понятіе о Первосуществѣ установить въ его чистотѣ, онъ отвлекаетъ его отъ всякаго уразумѣнія: Оно не есть ни единое, ни многое, ни рождающее, ни не рождающее, ни начало, ни причина, ни первое, ни то, что всему преимуществуетъ и надъ всемъ возвышается; потому что все это суть только относительныя опредѣленія; Его можно только назвать просто неизреченнымъ и немыслимымъ, но собственно нельзя назвать Его даже непостижимымъ, потому что непостижимое противоположается постигаемому, а о неизреченномъ, которое превъше единого, мы не можемъ утверждать, что мы Его знаемъ, или не знаемъ; можемъ только въ отношеніи къ Нему принисать сверхъестественіе, *υπεράνωτα*, можемъ только предчувствовать Его (*ᾠδίνειν*), отвлекаясь отъ всякаго свойства и всякой опредѣленности и убѣгая отъ познаемаго къ недовѣдомому. — Но такимъ образомъ еще меньше было возможности мыслить, что изъ этого безусловно-неопредѣленнаго должно произойти опредѣленное, изъ безусловно — простаго — множественность, изъ несообщающагося — принимающее въ неѣ участие. Дамаскій, конечно, очень хорошо зналъ эту трудность; но какъ могъ онъ надѣяться устранить ее тѣмъ, что между Единымъ и многимъ вставляетъ посредствующія понятія, которыя, однакожъ, могутъ быть только

соединеніемъ противорѣчащихъ опредѣленій? Отъ Невзреченнаго (*ἀλόρητον*), или безусловнаго Единства онъ вмѣстѣ съ Ямблихомъ отличаетъ второе Единое, которое нѣкоторымъ образомъ въ себѣ заключаетъ множественность, и отъ этого втораго — третье; второе единое называетъ онъ *единымъ-всѣмъ*, *ἕν-πάντα*, а третье — *всѣмъ-единымъ*, *πάντα-ἕν*; изъ этого-то третьяго происходитъ монада и діада, или опредѣленное и неопредѣленное, которое сочетается въ первомъ сложномъ, или сущности (*ἡνωμένον, οὐσία*). — Но какъ мало самъ Дамаскій довѣрялъ этимъ выводамъ, и какъ у него весь выходъ производнаго изъ Перваго, — этотъ существенный пунктъ неоплатонической Метафизики, — постоянно улетучивается въ пустой призракъ, — показываетъ часто повторяемая имъ мысль, — что на самомъ дѣлѣ вовсе нѣтъ перехода, что низшее и высшее ни раздѣлены, ни соединены, — ни тождественны, ни различны, — ни подобны, ни неподобны, — ни единое, ни многое, — и нельзя сказать, что единое прежде, а другое послѣ, что то есть причина, а это производимое ею; все это есть только недостаточный способъ выраженія; собственно есть только единое, простое и неразличимое бытіе; все есть единое, и единое есть все. Такъ два начала (единство и двойство) собственно не суть два, но не суть и одно; тройство умомыслимаго (*πατήρ, δύναμις, νοῦς*) нельзя назвать тремя; можно приписывать ему не мышленіе, не жизнь, или бытіе, но только нѣчто, какъ бы мышленіе, какъ бы жизнь и т. п., не выходъ, но только нѣчто какъ бы выходъ и т. д. — Неоплатонизмъ достигъ здѣсь той точки, гдѣ главныя понятія его системы ускользаютъ изъ рукъ; обнаруживается, что отвлеченное понятіе единства, которымъ начинается онъ, дѣлаетъ невозможнымъ переходъ къ множественности; каждое представляющееся опредѣленіе

тотчасъ оказывается обманчивымъ. Мы можемъ мыслить только опредѣленное, а здѣсь надобно мыслить безусловно-неопредѣленное: это противорѣчіе, — и въ немъ обнаружилась несостоятельность Неоплатонизма.

Обращая вниманіе на это состояніе неоплатонической науки въ школѣ Прокла и на внутреннюю невозможность дальнѣйшаго въ ней развитія, не можемъ сомнѣваться, что эта школа должна была пасть, если бы даже ея внѣшнее положеніе было благопріятнѣе, чѣмъ какимъ могло быть со времени торжества Христіанства. Еще когда Проклъ прибылъ въ Аѳины, приверженцы древней языческой религіи, послѣднимъ поборникомъ которой былъ Неоплатонизмъ, уже низошли до положенія секты, не пользовавшейся сочувствіемъ большинства; храмы языческихъ боговъ опустѣли, общественныя жертвоприношенія прекратились и чтители языческихъ боговъ могли совершать свои молитвы только тайно. Это положеніе вещей дѣлалось все хуже и хуже для язычниковъ вообще и для языческихъ философовъ въ частности. Наконецъ, Юстиніанъ нанесъ послѣдній ударъ языческой Философіи; эдиктомъ 529 года онъ повелѣлъ, чтобы на будущее время никто не преподавалъ въ Аѳинахъ Философіи; и такимъ образомъ языческая Философія кончила свое бытіе навсегда!

Философія Неоплатониковъ, какъ и Филона, примыкаетъ къ скептицизму, какъ своему отрицательному предположенію. Въ ней выразилось убѣжденіе, что истина открывается человѣку только въ необыкновенномъ сближеніи его съ Богомъ, въ экстаатическомъ созерцаніи Его; но чтобы языческіе философы могли рѣшиться искать истины превыше научнаго мышленія, для этого надлежало сперва сильно по-

колебать достоверность научнаго сознанія, — что и сдѣлано скептицизмомъ. Въ своемъ отрицательномъ отношеніи къ скептицизму, Неоплатонизмъ составляетъ второй, дополнительный членъ противоположности всеобщаго и субъективнаго. Всеобщее, т. е. идея Бога и природы, и субъективное, т. е. частное я въ своемъ чувствованіи и мышленіи, суть два фактора, которые въ самое цвѣтущее время греческой Философій, особенно у Платона, пришли въ гармоническое соотношеніе; но въ Стоицизмъ и Эпикуреизмъ оба эти фактора раздѣлились, а въ Скептицизмъ и Неоплатонизмъ дошли до безусловной противоположности: въ Скептицизмъ удержанъ только субъектъ, какъ такое истинное, которое одно постоянно пребываетъ среди измѣненій мысли и чувствованій; а вмѣстѣ съ этимъ отвергнута всякая объективная истина, — слѣдовательно всеобщее, какъ недостижимое для субъекта и само въ себѣ недостоверное. Напротивъ того въ Неоплатонизмъ получило всю свою силу всеобщее, какъ безусловное Всеединое, но получило ее въ ущербъ субъекта; потому что субъектъ съ своимъ чувственнымъ и диекурсивнымъ мышленіемъ остается здѣсь внѣ этого всеобщаго, а потому и внѣ безусловно-истиннаго и добраго; чтобъ участвовать въ немъ, субъектъ долженъ внутренно переродиться и образовать въ себѣ новый органъ, отличный отъ своего чувствованія и мышленія, именно чисто-духовное созерцаніе. Но это созерцаніе, на самомъ дѣлѣ, вовсе не есть органъ субъекта; потому что появленіе этого органа возможно только подъ условіемъ устраненія всякой субъективности; это не есть идеальное только самоотрицаніе субъекта, но есть дѣйствительно совершающееся въ мистическомъ экстазѣ самоуничтоженіе я, и если это я (все же не будучи въ состояніи убить само-себя) снова восстанавливается изъ такого процесса самоуничтоженія, то этимъ

выражаетъ не силу свою, но свое безсиліе. — Въ сущности Скептицизмъ умствуетъ слѣдующимъ образомъ: такъ — какъ всеобщее не заключается въ *я*, то и не имѣетъ для него истинны; а потому только самое *я* и есть для себя истинное; напротивъ того Неоплатонизмъ выражаетъ слѣдующую мысль: такъ — какъ всеобщее находится *внѣ я*, и однакожъ оно безусловно истинно, то *я*, для достиженія истины, должно стать внѣ самого — себя, слѣдовательно должно перестать быть *я*, должно потеряться во всеобщемъ. Такимъ образомъ Скептицизмъ имѣетъ своимъ содержаніемъ субъективное въ его безусловной единичности, а Неоплатонизмъ — чистое безсубъективное всеобщее, — хотя съ другой стороны, онъ не исключаетъ и элемента субъективности, потому что всеобщее, безусловно — истинное остается внѣ субъекта, какъ нѣчто недостижимое для него; и слѣдовательно расторженіе субъекта и объекта предполагается и здѣсь столько же, какъ и въ предшествовавшихъ Неоплатонизму субъективныхъ системахъ.

Какъ последнее слово языческаго міра, Неоплатонизмъ совмѣтилъ въ себѣ разнообразныя философскія понятія главнѣйшихъ своихъ предшественниковъ и религиозныя представленія своего времени. Въ составъ *философскаго содержанія* Неоплатонизма многое заимствовано изъ ученія Филона, Стоиковъ, Аристотеля, Платона и даже Пифагорейцевъ. Основныя черты этого ученія принадлежать Филону, а именно, что Богъ есть существо превышее всякаго бытія и мысленія и чуждое всѣхъ извѣстныхъ намъ свойствъ, что божественный Разумъ (*Λόγος*), или Духъ (*Νοῦς*), какъ вторая ипостась, отличенъ отъ безусловнаго Бога, что при всемъ возвышеніи надъ всѣмъ конечнымъ, Онъ, однакожъ, есть основаніе и причина всего конечнаго, что между Богомъ и міромъ есть множество посредствующихъ существъ, что человѣкъ, по своей

двойственной природѣ, поставленный на рубежѣ между міромъ чувственнымъ и сверхчувственнымъ, долженъ возвышаться къ этому послѣднему, что это возвышеніе должно происходить по извѣстнымъ ступенямъ, что оно достигаетъ своей послѣдней цѣли въ полномъ единеніи съ Первосуществомъ и что человѣческій духъ соединяется съ Богомъ въ экстатическомъ созерцаніи Его и бессознательномъ погруженіи въ Него. Относительно научнаго метода Неоплатоники, безспорно, наиболѣе обязаны Аристотелю, котораго сочиненія Плотинъ и Порфирій, и потомъ аѳинская школа изучали столько же ревностно, какъ и платоновы. Въ основаніе своей Метафизики они положили платоново различіе міра чувственнаго и сверхчувственнаго и ученіе о міровой Душѣ, объ идеяхъ и матеріи; но съ одной стороны, они переступили за черту платонова дуализма, въ направленіи Филона принявъ, что Первосущество въ строгомъ смыслѣ превышаетъ разумѣнія и что матерія тождественна со зломъ; съ другой стороны, платоновы понятія рѣшительно перемѣшаны съ перипатетическими и стоическими, — міръ идей сводится къ аристотелевскому *νοῦς*, самыя идеи изъ неподвижныхъ первообразовъ переходятъ въ живыя силы, міровая Душа — въ единство зародышей, или основныхъ формъ, отношеніе первоначальнаго бытія къ производному разсматривается болѣе, какъ у Стоиковъ и Аристотеля, со стороны дѣйствующихъ причинъ, чѣмъ со стороны первообразовъ, какъ у Платона. Пифагорейское ученіе о числахъ у Плотина имѣло еще мало значенія, но со времени Ямблиха получило гораздо больше силы. Въ неоплатонической Физикѣ въ значительной степени выразился элементъ стоическій; телеологическое міровоззрѣніе и вѣра въ Промыслъ носятъ на себѣ рѣшительную печать Стоицизма; напротивъ того, Антропология почти вся держится на ученіи

платоновомъ, и только въ ученіи о разумѣ и отрицаніи воспоминаній прежней жизни предоставила значительное вліяніе Аристотелю. Въ Этикѣ видѣнъ опять стоическій характеръ, но онъ уравнивается платоновымъ ученіемъ объ Эростѣ и необходимости удаляться отъ чувственности; объ Аристотелѣ напоминаетъ неоплатоническая Этика только ученіемъ объ отношеніи практической добродѣтели къ теоретической. Наконецъ, заключительный пунктъ системы, — ученіе объ экстазѣ, кромѣ Филона, не встрѣчается ни у кого изъ прежнихъ греческихъ философовъ. — Съ другой стороны, въ составъ Неоплатонизма вошли и представленія *религіозныя*. Принимали-ль Неоплатоники религію, вмѣстѣ съ Плотиниомъ, за одно изъ вспомогательныхъ средствъ для возвышенія духа къ Перво существу, или вмѣстѣ съ Ямблихомъ видѣли въ религіозной практикѣ главное средство къ низведенію Бога къ человѣку, или вмѣстѣ съ Прокломъ языческое богоученіе поставляли главнымъ предметомъ своихъ метафизическихъ изслѣдованій, — во всякомъ случаѣ, начиная съ Плотина, а еще больше съ Порфирія, всѣ они занимались аллегорическимъ истолкованіемъ мифовъ, естественной Теологіей, защищеніемъ политеизма, языческаго культа и мантики, а со времени Ямблиха преобразование и возстановленіе религіи считали своей важнѣйшей задачей. — Но при смѣшеніи въ Неоплатонизмъ двухъ элементовъ, — философскаго и религіознаго, первому данъ перевѣсъ надъ послѣднимъ; религіозныя преданія подчинены здѣсь философскому изслѣдованію, а не наоборотъ. Притомъ, такого рода синкретизмъ Неоплатонизма вовсе не есть эклектизмъ въ невыгодномъ значеніи этого слова, не есть вѣдшее накопленіе разнообразныхъ, по преданію принятыхъ ученій, безъ внутренняго, организующаго ихъ духа; напротивъ, и все заимствованное отъ другихъ, все чужое Нео-

платонизмъ переплавилъ и преобразовалъ своимъ собственнымъ образомъ; у своихъ предшественниковъ и у современной дамчской религіи онъ взялъ только матеріалъ, но руководящее начало своего ученія и систематическое проведеніе его принадлежитъ только ему самому. Начало это состоитъ въ томъ, что все «пробываетъ» въ Первоединствѣ, за тѣмъ — «исходитъ» изъ Него и наконецъ «возвращается» къ Нему. Правда, что это начало самымъ опредѣленнымъ образомъ высказано и строго проведено чрезъ всю систему только у послѣдняго представителя Неоплатонизма, у Прокла; однакожь оно ясно сознано и положено въ главное основаніе распредѣленія системы и первого представителя александрійской школы, у Плотина: ученіе его о сверхъестественномъ мірѣ, которое можно назвать также умозрительной Теологіей, или просто Метафизикой, есть выраженіе перваго момента въ неоплатоническомъ основномъ началѣ, момента «пробыванія»; ученіе о мірѣ явленій и человекѣ, или Физика и Антропология есть второй моментъ того же начала, — «выходъ» изъ Первоединства, наконецъ, ученіе о возвышеніи духа къ сверхъестественному міру, или Этика, есть изъясненіе третьяго пункта, — «возврата» къ сверхъестественному.

Первый моментъ «пробываніе». Пробываніе, какъ первый моментъ всеобщаго закона, соответствуетъ сущности Божества, потому что Оно, какъ безусловное Единство, *αὐτὸς ἑῷ*, вѣчно неизмѣнно и тождественно само съ собой. Но всеобщій этотъ законъ, по причинѣ самой своей всеобщности, долженъ имѣть свое приложеніе и къ явленіи божественной. И въ самомъ дѣлѣ, безусловно-Единное не есть пустая отвлеченность, но есть полнота всего; отъ полноты Его происходитъ второе божественное начало, Духъ, который, обращаясь къ Первоединному, созерцаетъ Его; отъ полноты Духа над-

вается всеобщая Душа, которая тоже обращается къ Нему, какъ къ своей причинѣ и созерцаетъ Его. Такимъ образомъ Божество, по ученію Неоплатониковъ, отъ вѣкъ и прежде всего есть не только Единство, но и троичность; — Богъ вѣчно троичственъ, какъ пребываніе, исхожденіе и возвратъ. — Въ этомъ ученіи Неоплатониковъ о Богѣ нельзя не признать дальнѣйшаго успѣха древней Философіи. Греческіе мыслители, занимавшіеся природой, старались только показать, что извѣстное понятіе есть начало всего, но не изъясняли его диалектически и не проводили его чрезъ всю область познанія; такъ наприм. у Анаксагора черты, которыми онъ описываетъ *νοῦς*, крайне недостаточны и его Физика, несмотря на это начало, построена механически. Сократъ, перенесшій взглядъ свой съ природы на человѣка, хотя не терялъ при этомъ изъ виду божественный Разумъ, но признавалъ Его неизслѣдимымъ въ Его сущности и высказалъ только какъ проблему Философіи — познать божественное въ міровомъ организмѣ. Дальнѣйшіе мыслители, желая показать отношеніе безусловно-всеобщаго и божественнаго къ условному и частному, возводили, конечно, всю область знанія къ Богу и понимали Его то какъ причину, то какъ цѣль, то какъ цѣлость всего бытія, однакожь и они не покушались на то, чтобы понять Его внутренно, относительно Его сущности; у самого Платона осталось это лишь требованіемъ Философіи. — Между тѣмъ Неоплатоники нисходятъ именно въ самую глубину божественнаго, и развиваютъ Діалектику Безусловнаго. Это самый трудный и самый торжественный шагъ, на какой только могъ въ древности отважиться философствующій духъ. Плодомъ этой Діалектики, какъ мы видѣли, есть ученіе о троичности Божества. Каковобъ ни было это ученіе само-по-себѣ, но во всякомъ случаѣ, оно, есть послѣдній результатъ и довершеніе

всего того, что до этого времени было высказано греческой Философіей о Богѣ. Если Элейцы понимали Бога, какъ единое (*ἕν*), Анаксагоръ, какъ *νοῦς*, а Ионійцы какъ жизненную силу и еще опредѣленнѣ Пифагорейцы, какъ міровую Душу, то Неоплатоники сосредоточили всѣ эти моменты божественной жизни, которые являлись прежде порознь, въ формѣ послѣдовательности. Мы видѣли также, что Платонъ понималъ Бога преимущественно какъ причину, или начало всего, Аристотель — какъ цѣль, Стоики — какъ цѣлость, или единство формы и матеріи, — этихъ двухъ составныхъ факторовъ міра; но это понятіе они разсматривали слишкомъ матеріалистически; между тѣмъ Неоплатоники довершаютъ и это понятіе Стоиковъ, признавъ Божество безусловнымъ единствомъ всѣхъ потенцій бытія.

Первоедѣиное Неоплатониковъ превышаетъ мысли и бытія; но второе божественное Начало, — Духъ есть мысль и бытіе: Онъ есть бытіе, какъ вѣчно — пребывающее исхожденіе, есть мысль, — какъ возвратъ къ Первому, или созерцаніе Его. Но мысль и бытіе Духа, это мыслящее и мыслимое, суть одно и то же¹⁵⁶⁾. Итакъ, Безусловное, Богъ есть безусловное Единство идеальнаго и реальнаго, мысли и бытія. Этими понятіемъ о безусловномъ Единствѣ Неоплатоники дополнили идеализмъ Платона и реализмъ Аристотеля. Правда, что и Стоики понимали свое верховное Начало, какъ *ἕν πλῆθός*, какъ единство матеріи и формы, изъ котораго происходитъ множественность и въ которомъ, слѣдовательно, должна уничтожаться противоположность идеальнаго и реальнаго; но, кромѣ того, что это единство, — какъ уже сказано, — понято ими опять матеріально, они не позаботились о томъ, чтобы углу-

¹⁵⁶⁾ Ennead. I. 4. τὸ ἕν ὁμοῦ νοῦς καὶ ὄν, καὶ νοῦν καὶ νοοῦμενον

бывшись въ божественную сущность, діалектически объяснить, какимъ образомъ Единое въ себѣ есть тождество матеріи и формы; напротивъ того у Неоплатониковъ единство идеальнаго и реальнаго объясняется самымъ раскрытіемъ божественной жизни въ самой себѣ, потому что бытіе и мысль Духа есть только исхожденіе изъ Первосущества и возвратъ къ Нему; безусловное Единство идеальнаго и реальнаго есть сущность Божества, есть Его вѣчная жизнь; потому что здѣсь говорится не о конечномъ и временномъ бытіи и духѣ, но объ идеальномъ мірѣ, въ которомъ эти потенціи существуютъ въ вѣчномъ единствѣ. Впрочемъ, Неоплатоники объединили ту же противоположность идеальнаго и реальнаго въ *откровеніи* Бога, т. е. во вселенной, существующей въ пространствѣ и времени; по ихъ воззрѣнію, она есть колебаніе между выходомъ (*πρόοδος*) бытія изъ Бога и постояннымъ возвращеніемъ его въ Бога (*ἐπιστροφή*); а этимъ воззрѣніемъ высказывается необходимость появленія, какъ реальнаго изъ идеальнаго, такъ и наоборотъ — идеальнаго изъ реальнаго: первое потому, что на крайнемъ предѣлѣ этого исхожденія матеріальное бытіе происходитъ изъ идеальнаго; второе потому, что духъ, въ своей истинной сущности, не есть что-либо непосредственно — данное, но есть возвратъ реальнаго въ единство.

Несмотря на это объединеніе идеальнаго и реальнаго, Неоплатоникамъ не удалось утвердить это тождество и провести его чрезъ всю область сущаго, а потому и они неизбежали *дуализма*. Уже съ перваго періода греческой Философії философствующее сознаніе постепенно уклонялось отъ чувственнаго къ духовному; у Платона оно еще болѣе усилило это направленіе; наконецъ Неоплатонизмъ довершилъ это идеалистическое погруженіе духа въ міръ духовный, но

вѣстѣ съ этимъ долженъ былъ открытъ и глубокое расщепленіе его съ міромъ чувственнымъ. Корень этого дуализма скрывается въ понятіи Неоплатониковъ о Богѣ, именно прежде всего въ томъ, что Первоединое есть вѣчто иное, чѣмъ Его отраженіе, или Духъ. По ученію Плотина, не Первоединое, изливаясь изъ себя какъ бы чрезъ край, отражается въ себя самомъ, но излившееся изъ Него, т. е. Духъ, обращаясь къ Единому; созерцаетъ Его, между тѣмъ какъ самое это Единство не созерцаетъ себя; Ему не причествуетъ ни воля, ни мышленіе. А потому Духъ есть иное Божество, отличное отъ Первоединого и ниже Его по совершенствамъ. Въ этомъ-то и заключается первый ростокъ дуализма, который чѣмъ далѣе, тѣмъ больше и больше раздѣляетъ всю систему Неоплатониковъ; потому что, какъ скоро безусловное Единство не само есть вѣчное отраженіе въ себя, то не только Духъ, но и другія субстанціи, чрезъ которыя отражается въ самомъ-себѣ Единство, — какъ бы бытіе, мысль, всемірная Душа, — должны быть особными богами; если Плотинъ, кромѣ Духа, призналъ и міровую Душу божественнымъ началомъ, хотя низшимъ и несовершеннѣйшимъ Духа, то у Прокла и первые моменты, на которые разлагается Единство, именно бытіе и мысль, становятся особными, божественными ипостасями, — богами умомысленными и умомыслимыми. — Неоплатоники были весьма близки къ тому понятію, что безусловное Единство, вознесенное ими надъ противоположностію мысли и бытія, есть именно мышленіе, которое не противопоставляется бытію, какъ это бываетъ съ мышленіемъ конечнымъ, но напротивъ, само изъ себя полагаетъ бытіе чрезъ *саморазличеніе* себя. И однакожь, они не дошли до этого понятія, потому что высочайшимъ идеаломъ совершенства считали такое безусловное Единство, въ которомъ саморазличеніе было

бы уже отпадениемъ отъ высочайшаго совершенства. Отрицаи же въ Первоединомъ всякое саморазличіе, Неоплатоники объясняли выходъ множественности изъ Первоедиства издліаніемъ преизбытка Его силъ; объясняли простымъ «положеніемъ» безъ всякаго «отрицанія». Но это объясненіе ихъ непосредственно заключаетъ въ себѣ противорѣчіе: какъ скоро производное отлично отъ Первоедиаго, изъ котораго, однакъ, оно происходитъ, то оно и должно быть Его саморазличіемъ и, относительнымъ образомъ, Его самоотрицаніемъ; а главное, чѣмъ одностороннѣе Неоплатоники придерживались своего чисто — положительнаго понятія о явленіи, тѣмъ неизбежнѣе впадали они въ дуализмъ; потому что при этомъ понятіи все отрицательное, конечное и противоположное прнмуждены были признать чѣмъ — то вѣббожественнымъ и даже противобожественнымъ. Такимъ образомъ послѣднее основаніе дуализма Неоплатониковъ лежитъ въ томъ способѣ, какимъ объясняли они выходъ другаго изъ Единаго.

Второй моментъ всеобщаго закона, — *выходъ*. Мнръ чувственный противоположенъ міру умственному (*νοητὸς*), который существуетъ въ божественномъ Духѣ, какъ его созерцаніе. И въ умственномъ мірѣ есть уже различіе, потому что идеи, созерцаемыя Духомъ, хотя суть одно, однакъ, и различны между собой. Но это различіе ихъ не доходитъ до противоположности. Бытіе, какъ скоро господствуетъ въ немъ противоположность, есть уже бытіе земное. Полная конечность является тамъ, гдѣ различіе, въ идеальномъ мірѣ существующее въ единствѣ, переходитъ въ противоположность и противорѣчіе, и міръ этой противоположности есть грубая, вещественная вселенная. Какимъ же образомъ, по ученію Неоплатониковъ, объясняется выходъ изъ умственнаго міра этой вселенной, раскрывающейся въ противоположностяхъ? Верхов-

ная Причина, — какъ мы уже видѣли въ Философіи Плотина, — творить другое чрезъ избытокъ своей сущности; но это другое подражаетъ верховной Причинѣ и опять производитъ все, къ чему имѣетъ въ себѣ способность; и такимъ образомъ происходитъ непрерывный рядъ причинъ и произведеній. Но производное по необходимости несовершеннѣе своей причины; слѣдовательно, въ нисходящемъ ряду произведеній являются все болѣе и болѣе несовершенныя творенія. Но вещи тѣмъ несовершеннѣе, чѣмъ менѣе въ нихъ однородности, чѣмъ болѣе онѣ различны и противоположны между собой; а потому, чѣмъ далѣе что отстоитъ отъ верховной Причины, какъ безусловнаго Единства, тѣмъ больше преобладаетъ въ немъ множественность, различіе и противоположность; оттого тѣлесныхъ вещей гораздо больше, чѣмъ душъ и душъ больше, чѣмъ духовъ. Въ слѣдствіе такого постепеннаго выхода однихъ явленій изъ другихъ, вмѣстѣ съ чѣмъ уменьшается въ нихъ творческая сила, должно наконецъ произойти нѣчто самое крайнее и послѣднее, и это есть матерія, — потому что если есть нѣчто послѣ Перваго, то необходимо должно быть нѣчто и послѣднее. Итакъ, самое крайнее въ явленіи, — что у Неоплатониковъ составляетъ міръ противоположности и небытія, — вытекаетъ изъ нисходящаго ряда болѣе и болѣе несовершенныхъ произведеній. — Въ такомъ пониманіи выхода вселенной Неоплатоники, конечно, высказали нѣсколько и глубокихъ идей; такъ наприм. что первая изъ Причинъ, производящихъ конечное, есть Духъ, отъ котораго одного можетъ начинаться возбужденіе къ творчеству, — что потенціи, еще соединенныя въ Духѣ, всеобщая Душа переводитъ въ чувственный міръ и въ немъ преобразуетъ ихъ въ раздѣльную и послѣдовательную множественность, — что твореніе собственно есть не иное что, какъ

самосозерцаніе Духа, отражающееся въ мировой Душѣ, такъ что весь міръ есть ееорема, которую Она, созерцая въ Духѣ міръ идей, раждаетъ въ самой—себѣ подобно тому, какъ у математика рождаются его фигуры силой чистаго воззрѣнія. И вообще космогонія Неоплатониковъ заслуживаетъ полнаго вниманія, какъ первый опытъ діалектическаго вывода противоположностей, т. е. чувственной вселенной изъ Единаго. И однакожь, вывода этого нельзя назвать удачнымъ; изъ несовершенства дѣйствія не слѣдуетъ, что оно должно раскрываться противоположною; ограниченность конечнаго и его противоположность не суть также понятія взаимозамѣнимыя; послѣднее изъ нихъ есть понятіе положительное, а первое—только отрицательное. Притомъ, нѣтъ необходимости дѣйствию быть хуже причины; и вообще явленіе конечнаго и противоположнаго нельзя прямо подводить подъ понятіе несовершенства, такъ—какъ напротивъ, явленіе есть условіе самооткровенія Единства, и слѣдовательно Его самоусовершенія; потому что подлинно—существующая идея выше идеи отвлеченной,—развитая дѣйствительность выше простой ея потенціи. Но Неоплатоники, разъ признавъ, — какъ уже сказано, — истиннымъ и божественнымъ только безусловное, неразвитое Единство, принуждены были смотрѣть на противоположность, какъ на нѣчто рѣшительно чуждое божественной сущности; а такой взглядъ ихъ и неясное чувство, что понятіемъ несовершенства еще не дается понятіе противоположности, побудили ихъ — существованіе частныхъ явленій внѣ верховнаго Единства, явленій противоположныхъ Ему, выводить также изъ дерзновенія (*τόλμα*) и отпаденія ихъ отъ этого Единства.

Такое пониманіе отношенія конечныхъ, противоположныхъ явленій къ безусловному единству Первосущества про-

извело то мрачное представление о чувственной и земной жизни, которое проходит чрез все учение Неоплатониковъ. И у Платона было уже двойное мировоззрѣніе, чисто-греческое и гармоническое, съ одной стороны, и съ другой — идеалистически-дуалистическое, которое возникло въ греческомъ духѣ уже въ слѣдствіе его углубленія въ себя-самого. Оба эти мировоззрѣнія встрѣчаемъ и у Неоплатониковъ. Тамъ у Плотина чувственная вселенная, какъ образъ идеальнаго міра, есть *ὄψκος καλὸς καὶ ποικίλος*, въ которомъ даже несовершенство необходимо для гармоніи цѣлаго; но съ другой стороны, такъ — какъ, по его понятію, идеальнѣйшій міръ въ своемъ умомыслимомъ бытіи, есть единственно-нужное, то конечная вселенная должна была назаться ему сама-по-себѣ тѣмъ — то немстаннымъ и даже такимъ, чему и существовать бы не слѣдовало. Оттого матерія, по понятію Плотина, есть только тѣнь бытія, крайній предѣлъ выхода явленій въ конечность и даже самое зло. Это дуалистически-идеалистическое мировоззрѣніе отразилось и въ Этикѣ Неоплатониковъ. Оттого Плотинъ, по свидѣтельству біографа его, Порфирія (с. 1. 18.) почти стыдился того, что его *α* находится въ тѣлѣ.

Третій моментъ всеобщаго закона — *возвратъ*. Моментъ возврата всѣхъ вещей совпадаетъ съ ихъ *цѣлію*. Конечная цѣль всего производнаго, по понятію Неоплатониковъ, есть вѣчное движеніе, а не покоящееся бытіе. Это вѣчное движеніе Проклъ совершенно умобратительно понялъ, какъ выходъ и возвратъ. Все происшедшее изъ своего начала снова обращается къ нему; иначе оно не требовало бы своего основанія; между тѣмъ основаніе каждой вещи есть добро; и оттого каждая вещь стремится къ нему, и такимъ образомъ все въ своемъ движеніи круговращается. — Выходъ въ разно-

образіе и возвратъ изъ разнообразія къ единству составляютъ одинъ періодъ (*περίοδος*). Каждая частная душа имѣетъ свой особый періодъ круговорота, между тѣмъ какъ Душа всеобщая объемлетъ въ своемъ круговращеніи все время. По причинѣ различія періодовъ различныхъ душъ одна часть вселенной исходитъ изъ Единства въ то самое время, когда другая возвращается въ Него; но эти періоды многихъ душъ суть только моменты круговорота первой Души (*αἱ πολλὰ ἀντῶν ἀποκαταστάσεις μέρη ἔσονται μιᾶς περιόδου καὶ ἀποκαταστάσεως*). Первая Душа, какъ въ себѣ сущая причина, есть совмѣстно то, что другія души суть въ преемственной послѣдовательности, какъ ея дѣйствія; такимъ образомъ ихъ періоды составляютъ круги въ большомъ кругу, — въ круговоротѣ всеобщей Души. — Это понятіе Неоплатониковъ о круговращеніи всѣхъ вещей есть, конечно, одинъ изъ самыхъ умозрительныхъ взглядовъ; но и онъ не чуждъ недостатка, общаго всему ихъ ученію. Не сознавъ внутренней потребности, которою побуждалось бы Единство въ самомъ себѣ становиться множественностію, Неоплатоники и въ выходѣ явленій изъ Единства не видѣли внутренняго обогащенія Его, а потому и возвратъ всего конечнаго, по ихъ понятію, есть не иное что, какъ возстановленіе первобытнаго состоянія (*ἀποκατάστασις ἀπὸ τῶν ἀντῶν ἐπὶ τὰ ἀντὰ*). А отсюда слѣдуетъ, что нравственное стремленіе чловѣка, пока онъ живетъ въ конечномъ мірѣ, должно быть направлено только къ тому, чтобы какъ можно болѣе отрѣшиться отъ всего чувственнаго и временнаго своего бытія; вытекаетъ, слѣдовательно, дуалистически — идеалистическій аскетизмъ. Притомъ, если конецъ есть тоже, что и начало, то души, по той же причинѣ, по которой первоначально выступили изъ своего довременнаго бытія, должны и по возвращеніи своемъ

опять выступать во временную, разрозненную жизнь и всегда только снова начинать тот же круговоротъ. Такимъ образомъ, послѣднимъ назначеніемъ конечныхъ существъ есть вѣчное, собственно безцѣльное движеніе то изъ Единства въ множественность, то изъ множественности въ Единство.

III. Общій взглядъ на характеръ Философій третьяго періода.

а) Неоплатоническая Философія¹⁵⁷⁾, въ отличіе отъ собственно — греческой, развивалась *въ самой тѣсной связи съ религіей*. Религія александрійскаго періода, какъ мы видѣли, была *религіей знанія*. Но какъ скоро въ дѣлѣ религіи предоставлено разуму право свободного дѣйствованія, то она не можетъ не развиваться по разнымъ направленіямъ; и мы видѣли, что она дѣйствительно понимаема была различно; это, однакожь, различіе въ ея пониманіи сводится къ двумъ главнымъ направленіямъ: *дуалистическому* такъ — называемыхъ возстановителей Пифагореизма и Платонизма, и *эманативному* Гностиковъ. Это послѣднее направленіе рѣшительно противоположно древне — греческой религіи, которая была ученіемъ *развитія*. По древне-греческому религіозному ученію, Богъ со всѣми потенціями жизни выпелъ изъ хаоса, и этотъ выходъ Его былъ борьбой съ божественными силами

¹⁵⁷⁾ Мы говоримъ здѣсь объ отношеніи къ религіи только Неоплатонизма, потому что хотя Философія Филона также находилась въ тѣсной связи съ религіей его народа, но эта религія, какъ богооткровенная, стоитъ внѣ круга религій языческихъ. Филонъ, однакожь, имѣетъ то отношеніе къ Неоплатонизму, что сообщилъ ему возбужденіе вліяніемъ своихъ сочиненій на Плотина.

природы, которая въ теченіи продолжительнаго теогоническаго процесса мало-по-малу были побѣждаемы, пока наконецъ Зевсъ достигъ владычества. Изъ этого основнаго воззрѣнія греческой религіи проистекло рвеніе Грековъ къ дѣйствованію и любовь къ свободѣ. Назначеніемъ своей жизни Грекъ считалъ не страдательное погруженіе въ божественное Единство, но энергическое продолженіе борьбы, которою божественный Разумъ освобождается отъ власти природы; и это назначеніе свое онъ символически выразилъ жизнію своихъ героевъ, которые борьбой съ грубой природой возвысились до боговъ и достигли блаженнаго безсмертія. Первоначальное направленіе греческаго духа не чуждалось интересовъ жизни настоящей; напротивъ, въ государствѣ, земледѣліи, промышленности, искусствѣ и наукѣ устроить міръ разумной дѣйствительности, — это было его богослуженіемъ, культомъ Зевса и его поколѣнія боговъ, которое само было не иное что, какъ символическое выраженіе умственнаго и нравственнаго міра, выступающаго изъ безсознательности. — Совершенною противоположностью этому представляетъ *эманативное* вѣроученіе Гностиковъ. Если греческая религія временный процессъ развитія вселенной рѣшительно отождествляетъ съ божественною жизнію, и потому развитіе міра превращаетъ въ Теогонію, то эманативное ученіе, наоборотъ, временную вселенную производитъ изъ полноты (*πλήρωμα*) и разлива божественной сущности, которая, какъ безусловно-совершенное, существуетъ не на концѣ, но въ началѣ, прежде всякаго временнаго развитія. И потому Гностики употребляли всѣ свои усилія понять Божественное, какъ самобытно-сущее; они принимали развитіе Божественнаго въ нисходящихъ степеняхъ духовъ, или эоновъ, — но это развитіе вѣчное. Неизрѣченный и Безыменный, или Глубина и Бездна, искони

раскрылся Разумомъ, Словомъ, Живнiю и т. д.; а за тѣмъ уже во времени вселенная излелась изъ полноты божественныхъ совершенствъ. Но какъ развитiе во времени материальной вселенной Гностики противопоставляли вѣчному развитiю божественной жизни, и потому вѣчное бытiе, какъ единственно — истинное, призвали отрѣщеннымъ отъ всего материальнаго и временнаго, то настоящая жизнь потеряла въ ихъ глазахъ свое истинное значенiе, и вся нравственная дѣятельность, вмѣсто того, чтобы въ здѣшней жизни, общественной и частной, искать истиннаго поприща для своего развитiя, перешла въ аскетизмъ, совершенно чуждавшiйся земныхъ интересовъ и обращенный исключительно къ умомыслимому, отвлеченному царству бытiя, всецѣло преданный таинственному, мечтательному гносику. — Между двумя этими крайностями, — религiей развитiя и эманации, — составляетъ средину и переходъ отъ первой къ послѣдней вѣроученiе *дуалистическое*. Вѣроученiе древнихъ Грековъ есть элементъ западный, а эманатизмъ есть преимущественно ученiе восточное; въ дуалистическое же вѣроученiе вошла оба эти элемента. Что Богъ есть существо, далеко вознесенное надъ миромъ, что матерiя, какъ крайнiй предѣлъ бытiя, есть нѣчто рѣшительно противоположное божественной жизни, что Богъ не соприкасается непосредственно съ миромъ чувственнымъ, что поэтому между Богомъ и миромъ есть посредствующiя существа, и что нравственная дѣятельность чело-вѣка должна состоять преимущественно въ удаленiи отъ чувственности, въ аскетизмѣ, — это черты, общiя греческому религiозному дуализму и эманатизму. Съ другой стороны, въ дуалистическомъ вѣрованiи, какъ и въ религiи развитiя, божественное Начало находится въ борьбѣ съ началомъ вѣщественной природы, — съ матерiею, и если не само Оно, —

какъ въ этой послѣдней религіи, — чрезъ борьбу развивается изъ хаоса къ состоянію сознательности, то по крайней мѣрѣ, овладѣвая хаотическимъ состояніемъ матеріи, мало - по - малу вносить въ него порядокъ и гармонию и постепенно развиваетъ существа все къ высшимъ и высшимъ ступенямъ разумности и сознательности; оттого и аскетизмъ возстановителей Пиеагореизма и Платонизма имѣетъ иной характеръ, чѣмъ у Гностиковъ; у этихъ послѣднихъ аскетизмъ въ нравственномъ отношеніи требуетъ только душевнаго покоя (*ἀνάπαυσις*) или освобожденія отъ всякаго страстнаго расположенія духа. — апатіи; слѣдовательно, это аскетизмъ отрицательный, наиболее приличный жителю Востока; напротивъ того, аскетизмъ дуалистическаго вѣрученія, подобно религіи развитія, требуетъ дѣятельности, хотя и въ частномъ только кругу, — требуетъ строгой и суровой жизни, — нравственнаго подвижничества; слѣдовательно, это аскетизмъ положительный, болѣе свойственный дѣятельному духу Грека. — Неоплатонизмъ, совмѣщавшій въ себѣ элементы философскій и религіозный, находился *въ связи съ религіей* во всѣхъ этихъ трехъ видахъ; онъ не исключалъ и древне - греческаго политеизма, потому что, хотя внутреннее содержаніе его давно уже лишилось дѣвѣрія мыслящихъ людей и замѣнено было другими понятіями, болѣе соответствовавшими духу времени, однако внѣшняя сторона его все еще продолжала свое существованіе: древніе храмы все еще посвящены были древнимъ богамъ, и древнія религіозныя постановленія и обряды все еще по преданію хранились въ массѣ народа. Отношеніе Неоплатонизма къ разнымъ формамъ языческой религіи было совершенно согласно съ духомъ его синкретизма: какъ относительно Философій Неоплатоники думали, что всѣ греческіе философы, если правильно ихъ понимать, выражаютъ одню и то же ученіе и что

это общее учение есть въ собственномъ смыслѣ Философія, внутреннѣйшее, часто глубоко скрытое зерно всѣхъ частныхъ философій: такъ и относительно религіи полагали, что во всѣхъ частныхъ формахъ ея выражается одна и та же сущность религіи, между прочимъ, и въ гелленскомъ богоученіи, особенно въ томъ очищенномъ его видѣ, какой приняло оно въ орфическомъ таинственномъ богослуженіи и въ другихъ мистеріяхъ. — Греческій политеизмъ входилъ въ составъ Нео-платонизма у разныхъ его представителей различнымъ образомъ: у Плотина политеистическая религія, съ магіей и мантикой, входила въ Философію только какъ вспомогательное средство для возвышенія духа къ сверхчувственному; Порфирій болѣе Плотина созналъ необходимость религіи для борьбы съ демонической силой природы и для процесса очищенія, въ которомъ совмѣщалъ всю добродѣтель; кромѣ того, въ своей Философіи онъ далъ значительное мѣсто и теоретическимъ изслѣдованіямъ о политеистической религіи, о ея богахъ и демонахъ, магіи и мантикѣ и т. п.; у Ямблиха и его послѣдователей политеизмъ взялъ даже перевѣсъ надъ Философіей; и онъ самъ и его школа занимались гораздо больше богословскимъ умозрѣніемъ, чѣмъ философскими изслѣдованіями; и не довѣряя возможности человѣку самому возвестись къ Первоединому, они обратились къ религіозной практикѣ, особенно къ ѳеургіи для низведенія самихъ боговъ къ человѣку; наконецъ у Прокла множество мнѣйскихъ представленій и религіозныхъ мѣтій изъ греческаго политеизма вошло въ самое содержаніе его ученія о Богѣ; самые философы неоплатоническіе въ глазахъ своихъ учениковъ большею частію были не только философами, но и жрецами и гіерофантами древней религіи. — Что Богъ есть существо превысшее міра, что матерія есть крайній предѣлъ бытія и сама по себѣ —

зю, что между Богомъ и міромъ находятся посредствующія божественныя существа въ нисходящихъ степеняхъ совершенства, — эти существенныя черты *дуалистическаго* вѣроученія встрѣчаются и въ Неоплатонизмѣ; самый аскетизмъ его, особенно какъ онъ высказался у Порфирія, имѣеть гораздо больше сходства съ аскетизмомъ возстановителей Пифагореизма и Платонизма, чѣмъ съ аскетизмомъ Гностиковъ; наконецъ, слѣды дуалистическаго вѣроученія остались въ дуализмѣ неоплатоническаго міровоззрѣнія. — *Гностики* были предметомъ нападеній со стороны Неоплатониковъ; то, что эти послѣдніе писали противъ Христіанъ, большею частію относится къ Гностикамъ, которыхъ они смѣшивали съ Христіанами; но самая эта борьба Неоплатонизма съ Гностицизмомъ происходила именно отъ ближайшаго между ними сродства; по крайней мѣрѣ, безъ этого сродства она не была бы такъ упорна и жестока. Это сродство ихъ выражается въ самыхъ существенныхъ пунктахъ ихъ ученія: предвѣчное раскрытіе Бога, постепенное изліяніе всѣхъ прочихъ существъ изъ избытка божественныхъ силъ, возвращеніе всего къ Богу и необыкновенное, таинственное знаніе, или созерцаніе Божества, какъ средство возвращенія къ Нему и слиянія съ Нимъ, — эти основныя понятія Неоплатониковъ общи у нихъ съ эманативными понятіями Гностиковъ; оттого самый Неоплатонизмъ многіе считаютъ, хотя не совсѣмъ правильно, теоріей эманатизма. — Такимъ близкимъ отношеніемъ къ разнымъ формамъ религіи своего времени неоплатоническая Философія сходится отчасти съ Философіей *восточной*; но съ другой стороны, она отличается отъ нея своимъ самостоятельнымъ отношеніемъ къ религіи: на востокѣ Философія заключалась въ предѣлахъ религіи, занималась ея вопросами, утверждалась на предположеніи ея догмовъ, какъ на своемъ корнѣ;

напротивъ того, Философія неоплатоническая включила религію въ свою область, какъ одинъ изъ составныхъ своихъ элементовъ, слѣла ее съ учениями греческихъ философовъ и вре это самодѣтельно переплавилла въ горнилѣ философскаго сознанія въ одно философское знаніе, — и тѣмъ самымъ стала *выше религиознаго синкретизма* своего времени. Неоплатоники, конечно, имѣли въ виду между прочимъ возстановленіе древнаго политеизма; но это возстановленіе было далеко отъ его первоначальнаго состоянія. Уже Плотинъ свободно изъяснялъ древнюю мифологію и далъ иное значеніе: магія примѣнительно къ своему ученію о симпатіи вещей; Порфирій открыто осуждалъ всѣ вымыслы постоовъ о богахъ, составляющіе, однакожъ, сущность языческой мифологіи, но высоко цѣнилъ религиозные обряды политеизма и возбуждалъ множество недоумѣній, подрывающихъ авторитетъ его въ самомъ основаніи; если Ямблихъ и его послѣдователи защищали политеизмъ отъ этихъ возраженій, то при самомъ его защитѣ внесли въ него множество понятій, совершенно ему чуждыхъ; наконецъ Проклъ въ своемъ безконечномъ размноженіи боговъ и строго-діалектическомъ ихъ распредѣленіи до того переищаалъ божества греческія съ богами собственнаго изобрѣтенія, до того убилъ всякую непосредственность религиозныхъ вѣрованій, что древній политеизмъ рѣшительно потерялъ у него весь прежній свой характеръ и перешелъ въ совершенно-свободное умозрѣніе. — Дуалистическое вѣроученіе возстановителей Пифагоризма и Платонизма Неоплатоники также пересилили діалектическимъ выводомъ изъ Перво-единого всѣхъ существъ, самой даже матеріи, и если при всемъ томъ въ ихъ ученіи остались еще слѣды дуализма, то по крайней мѣрѣ они изглажены, или прикриты на столько, на сколько это возможно было древнему міросозерцанію. —

Накопецъ, и элементы Гностицизма, вошедшіе въ составъ Философіи Неоплатониковъ, преобразованы и очищены ими: фантастическія, ничѣмъ неоправдываемыя развитія Божества Гностиковъ замѣнены у Неоплатониковъ развитіемъ діалектическимъ; на мѣсто реального истеченія всѣхъ существъ изъ Бога они поставили разширеніе безпредѣльныхъ божественныхъ силъ, для котораго слово «изліяніе» осталось только переноснымъ выраженіемъ; говоря иначе, обыкновенный эманиатизмъ они возвели въ динамическій пантеизмъ; вмѣсто «гносиса», таинственнаго знанія божественныхъ истеченій, почерпнутаго изъ мутныхъ источниковъ преданія, воздвигли на ясномъ діалектическомъ началѣ философскую систему, которой только исходная точка, — Первоединое, и послѣдній результатъ, — непосредственное созерцаніе божественнаго, теряются въ мистическомъ туманѣ. Такимъ образомъ, какъ религія знавля всѣ языческія религіи сводила въ одну религію, такъ неоплатоническая Философія не только всѣ философскія ученія свела въ одну Философію, но и Философію и религію возвела въ одно религіозно-философское созерцаніе. Совмѣстивъ въ себѣ разнообразныя элементы прежнихъ религій и философскихъ ученій, она представила такъ сказать итогъ главѣйшихъ языческихъ вѣроученій и философемъ, въ который всѣ эти элементы вошли не въ своемъ первоначальномъ и суровомъ видѣ, но измѣненные и преобразованные, и въ которомъ выразился весь духъ вѣроующаго и мыслящаго язычества, высказалось послѣднее его слово. И замѣчательно, что это послѣднее слово отозвалось сомнѣніемъ въ собственныя силы человѣка: Проклъ, послѣднее звено гермесовой цѣпи, мужъ науки и непреоборимой діалектики, заключаетъ свою Философію требованіемъ *сыры*, какъ завершительницы знанія!

б) Вторая отличительная черта Философии III-го периода состоитъ въ томъ, что въ ней, съ одной стороны, — какъ вообще въ древней Философiи, — непосредственно предполагается единство Бога и міра, мысли и бытія, духа и матерiи, — но съ другой, — вопреки этому предположенію, между ними открывается распаденіе. По ученію Филона, Богъ существуетъ повсюду, все наполняетъ и есть все дѣйствительное (*τὸ πᾶν ἀντὶς ὧν*); но съ другой стороны, Богъ далеко вознесенъ надъ міромъ, не соприкасается съ нимъ и не можетъ дѣйствовать на него непосредственно. Еще яснѣе высказывается единство Бога и міра у Неоплатониковъ: изъ Бога, по причинѣ полноты Его совершенствъ, какъ бы чрезъ край переливаются (*ὑπερρῖν*) его силы, и все что есть, есть разливъ этихъ божественныхъ силъ въ постоянно — увеличивающемсямъ раздробленіи и оскудѣніи; оттого все неоплатоническое ученіе по справедливости должно назвать, — какъ уже выше было замѣчено, — динамическимъ пантеизмомъ; и однакъ, съ другой стороны, міръ явленій рѣшительно противоположенъ міру сверхчувственному, божественному, какъ множественность единству, разладъ и противоположность — гармоніи, бытіе мнимое, искаженіе дѣйствительности — бытію истинному; Богъ существуетъ превыше міра и міръ отчужденъ отъ Бога такъ, что возвратъ къ Нему долженъ составлять постоянную его цѣль; изъ сознанія этого-то отчужденія міра отъ Бога происходитъ въ Неоплатонизмъ пламенное желаніе божественнаго откровенія и высшаго содѣйствія человѣку. — Такой же двойственный взглядъ имѣла Философія этого періода и на отношеніе мысли и бытія. Съ одной стороны непосредственно предполагается, что мысль и бытіе совпадаютъ въ божественномъ созерпаніи: божественный *Λόγος*, по ученію Филона, есть совокупность божественныхъ идей, а эти идеи

суть не только первообразы всѣхъ вещей, или чистыя мысли, но и дѣйствующія силы, или истинно — сущее бытіе; подобнымъ образомъ у Неоплатониковъ, божественный *νοῦς* и созерцаетъ и созерцается; какъ созерцающій Онъ есть познаніе, мысль вообще, — какъ созерцаемый, Онъ есть предметное существо, есть бытіе; а въ своемъ единствѣ онъ есть единство мысли и бытія. Но съ другой стороны, александрійскіе философы столь же непосредственно предполагаютъ распаденіе мыслящаго субъекта и мыслимаго объекта: они выступаютъ именно изъ того предположенія, что вся истина заключается въ Богѣ, въ божественныхъ идеяхъ и что это божественное стоитъ внѣ и выше нашего сознанія, и потому недостижимо для нашего мышленія; и только на этомъ предположеніи основывается ихъ ученіе объ экстазѣ, какъ единственномъ пути къ созерцанію безусловнаго. Если и это экстатическое созерцаніе назовемъ мышленіемъ, то все же оно не есть самосознательное, логическое мышленіе; философы александрійскіе рѣшительно отличаютъ это созерцаніе отъ обыкновеннаго мышленія (*νόησις*) и описываютъ его, какъ такое состояніе души, въ которомъ погасаетъ сознаніе; непосредственное созерцаніе Бога производится въ душѣ самимъ Богомъ, — или чрезъ нисхожденіе божественнаго откровенія въ душу, какъ у Филона, или чрезъ выступленіе души изъ самой-себя къ божественному, какъ у Плотина; притомъ, это сообщеніе человѣку знанія основывается не на всеобщей сущности человѣческаго духа и доступно далеко не всѣмъ людямъ безъ различія; въ немъ участвуютъ только немногіе избранные, только особенные любимцы Божества, и средство къ достиженію такого откровенія есть не общее всѣмъ разумное мышленіе и разумная жизнь, но аскетизмъ и ѳеургія. Такъ-какъ ученіе объ экстазѣ и мистическомъ откровеніи выступаетъ изъ пред-

положенія о трансцендентности безусловнаго предмета мысли, то ему и не удалось пересидить эту трансцендентность: мысль и мыслимое всё остаются въ сущности одна въ другомъ, и только насильственнымъ образомъ можетъ происходить между ними скоропреходящее сближеніе. Поэтому, неоплатоническую Философію нельзя назвать ни объективною только, какъ греческую Философію перваго отдѣла, ни исключительно субъективною, какъ Философію втораго отдѣла: въ ней сходятся оба эти направленія; она есть Философія объективно-субъективная. Она объективна, на сколько занимается умозрѣніемъ всеобщаго, безусловно-истиннаго; но съ другой стороны, она субъективна, потому что выступаетъ отъ предположенія, что это всеобщее, безусловно-истинное находится прѣвыше сознанія и недостижимо для мышленія; субъекту остается истина только относительная, а не всеобщая. И оба эти направленія, — объективное и субъективное, остаются безъ примиренія, такъ — какъ экстатическое сближеніе субъекта со всеобщимъ, божественнымъ есть состояніе только исключительное. Впрочемъ, примиреніе того и другаго направленія выходитъ за предѣлы древняго міра и составляетъ задачу новѣйшей Философіи. — Наконецъ, такимъ же образомъ понимали философы III-го періода и отношеніе духа и матеріи: они начинаютъ предположеніемъ единства всего бытія въ божественномъ Разумѣ; Плотинъ даже явно говоритъ о существованіи матеріи въ мірѣ божественныхъ идей, безъ которой онъ не могли бы имѣть существованія раздѣльнаго; но за тѣмъ тотчасъ оказывается, что духъ и матерія противоположны себѣ: Духъ, какъ первое проявленіе Первоедиства, какъ образъ и подобіе Его, есть самая субстанціальная дѣйствительность, въ которой совмѣщаются и мысль и бытіе; а матерія, какъ отрицаніе Духа, не есть ни мысль, ни бытіе; она есть по-

следній предѣлъ истощенія божественныхъ силъ, есть несуществующее, ничто. Зародышъ этого дуализма появился, какъ мы видѣли въ своемъ мѣстѣ, уже у Платона и Аристотеля, но полнѣе развился у мыслителей александрійскихъ; тщетно покушались они произвести духъ и матерію изъ одного начала; бесполезными усиліями они доказали только, что рѣшеніе этой задачи превышаетъ силы древней Философіи. Въмѣсто того, чтобъ и матерію понять, какъ свободное дѣйствіе творческаго Духа, они думали только, что этотъ Духъ, непостижимымъ образомъ изливаясь изъ себя, въ нисходящихъ степеняхъ оскудѣнія погасаетъ, наконецъ, въ матеріи, или столько же непостижимо производитъ матерію чрезъ отпаденіе отъ самого-себя, — причѣмъ божественное дѣлается уже чѣмъ-то небожественнымъ. Такое понятіе о распаденіи духа и матеріи отразилось и въ Этикѣ александрійскихъ философовъ. Такъ-какъ чувственность, по своей связи съ матеріей, признава отрицательнымъ явленіемъ относительно духа (вопреки греческому началу Этики, которымъ нравственное соединялось съ естественнымъ) и такъ-какъ духъ и матерія остались непримиренными, то и нравственность ограничилась только подавленіемъ чувственности: духъ хочетъ только отрицать отъ себя чувственность; онъ не умѣетъ обратить ее въ свое орудіе; впервые ощутивъ въ себѣ требованіе возвыситься надъ природою, но еще не сознавъ всего своего значенія, онъ хочетъ удовлетворить этому стремленію лишь угнѣтеніемъ естественныхъ возбужденій, а не образованіемъ новаго нравственнаго міра, и чтобы восторжествовать надъ чувственностію обращается къ чувственному же средству—къ извѣстнаго рода аскетизму.

в) Третью отличительную черту Философіи III періода можно указать въ томъ органѣ познанія, которому она пре-

имущественно довѣрляла. Во второмъ отдѣлѣ греческой Философiи, — какъ мы уже видѣли, — Стоицизмъ своимъ ученiемъ о критерiумѣ истины изобличилъ несостоятельность эмпиризма Эпикурейцевъ; Эпикуреизмъ, съ своей стороны, успѣлъ показать неудовлетворительность разсудочнаго познания Стоиковъ; и наконецъ, Скептики отвергнули оба эти рода познания и, не имѣя въ виду иныхъ источниковъ истины, отвергнули вмѣстѣ съ тѣмъ годность человѣческаго познания вообще; при такомъ положенiи дѣла — дальнѣйшей Философiи оставалось одно изъ двухъ: или опровергнуть Скептиковъ и тѣмъ возстановить прежнiе способы познания, или, признавъ справедливость притязанiй Скептицизма, указать новый, высшiй источникъ вѣдѣнiя, котораго до сихъ поръ еще не знала Философiя. Но древняя Философiя, еще не входившая глубоко въ теорiю человѣческаго познания, не имѣла въ себѣ довольно силъ — прямо бороться съ Скептицизмомъ, и потому, не противорѣча ему, должна была искать выхода изъ его разрушительнаго ученiя въ открытiи новаго источника знанiя. И дѣйствительно александрийскiе философы не оспариваютъ Скептицизма; напротивъ, и Филонъ и Неоплатоники вмѣстѣ съ Скептиками признаютъ неудовлетворительность для Философiи какъ эмпирическаго познания, такъ и разсудочнаго, логическаго мышленiя; но за то, съ другой стороны, всѣ они говорятъ о высшемъ источникѣ, или органѣ знанiя, котораго надлежало бы искать въ нашемъ разумѣ, какъ высшей познавательной способности. Но древняя Философiя вообще не поняла правильно сущности разума. Такъ философы индiйскiе считали умственное познание откровенiемъ, подъ именемъ котораго разумѣли слабое припоминанiе того знанiя, какое душа имѣла въ лучшей, довременной жизни; Гераклитъ думалъ, что мы внѣшними нашими чувствами вдыхаемъ разумъ изъ все-

общаго Разума въ окружающей насъ божественной природѣ; Платонъ, подобно индійскимъ мудрецамъ, назвалъ идеальное знаніе припоминаемъ; даже по Аристотелю, участіе нашего разума въ божественномъ мышленіи приводитъ въ него извнѣ и принимается имъ страдательно. Подобавъ образомъ смотрѣли на высшую способность нашего познанія и философы александрійскіе: вмѣсто того, чтобы умственное познаніе признать естественнымъ, изъ разумной нашей природы самостоятельно возникающимъ дѣйствіемъ, они признали его актомъ души страдательнымъ, принятіемъ знанія, лишь извнѣ сообщаемаго; и потому, предоставляя его въ удѣлъ только немногимъ избраннымъ, называли его непосредственнымъ созерцаніемъ Бога и признавали это созерцаніе то откровеніемъ со стороны самого Бога, то необыкновеннымъ сближеніемъ человѣческаго духа съ Богомъ, или безсознательнымъ погруженіемъ въ Него. Между тѣмъ, какъ на самомъ дѣлѣ, созерцаніе, о которомъ говорятъ александрійскіе философы, есть не иное что, какъ дѣйствіе *разума*, но еще не созрѣвшее до того, чтобъ могло быть разложено въ ясныя и отчетливыя мысли и признано произведеніемъ самого же мыслящаго субъекта. Это есть дѣйствіе разума, во перехваченное *фантазіей*, въ которой получило образность и явилось созвѣзію чѣсть-то предметнымъ, какъ бы извнѣ приходящимъ. Отъ этого вмѣшательства фантазія въ дѣло умственного познанія различныя божественныя свойства и дѣйствія олицетворяются, являюся личнымъ Разумомъ, или Словомъ, (*Λόγος*), Ангелами и Архангелами у Филона, — не только Духомъ и Душой, но и различными классами демоновъ и безконечнымъ множествомъ мифологическихъ божествъ у Неоплатоновъ; самыя идеи божественныя превращаются въ духовную, внѣ Бога существующую вселенную; существенное нашему разуму требова-

ніе единства всего бытія становится образнимъ представле-ніемъ развитія Первоединства въ пространствѣ и времени по нисходящимъ ступенямъ; мысль о происхожденіи разумной природы человѣка отъ Бога представляется чувственно въ видѣ отпаденія отъ Него; необходимость внутреннихъ подвиговъ воли для нравственнаго усовершенствованія человѣка замѣняется требованіемъ внѣшняго аскетизма; вмѣсто спокойнаго углубленія въ предметъ философствованія требуется выступленіе изъ самого-себя, экстазъ; и вмѣсто холоднаго языка разсудка языкъ вахическаго воодушевленія; отъ этого же, вмѣшательства фантазіи произошли мнимыя богоявленія, которыми хвалились Плотинъ, Порфирій и Ямблихъ; отсюда же надежды Неоплатониковъ на магію, ѳеургію и мантику и вообще всѣ тѣ слабыя стороны ихъ Философіи, которыми она нисходила до суевѣрныхъ представленій древне-языческихъ религій. Но въ развитіи александрійской Философіи нельзя отвергать участія и *разсудка*, потому что не все же въ ней облечено въ образность; иначе эго не была бы уже Философія; рядомъ съ чувственными образами въ ней выражаются понятія въ формѣ чистой мысли, въ формѣ логической и развиваются научно, особенно у Плотина и Прокла, который съ необыкновенной силой діалектики овладѣлъ содержаниемъ, самымъ обширнымъ и разнообразнымъ по его источникамъ. Можно сказать, что разсудокъ, возбужденный изученіемъ аристотелевыхъ сочиненій, участвовалъ здѣсь въ развитіи понятій вопреки убѣжденію самихъ философовъ — будто единственный источникъ ихъ познанія есть созерцаніе, отрѣшенное отъ логическаго мышленія. Отъ этого невольнаго и неотраимаго участія разсудка произошелъ въ александрійской Философіи тотъ двойной, идеалистически-дуалистическій взглядъ, о которомъ мы уже говорили. Съ одной стороны,

согласно съ требованіями разума здѣсь признано единство всякаго бытія, а съ другой — предъ взглядомъ разсудка, все разлагающаго до противоположностей, открылось между главными элементами его глубокое распадёніе, которое тщетно усиливалась закрыть Философія александрійская.

г) Какъ разсматривала александрійская Философія *мыслимое бытіе*? Она не различала его на его главные моменты, не разсматривала его преемственно по главнымъ сторонамъ его, или съ разныхъ точекъ зрѣнія: философствующая мысль не обращала исключительно вниманія то на природу, то на человека, то на Божество, не заботилась въ частности ни о критеріумѣ истины, ни о формѣ науки; предметомъ философствованія у всѣхъ александрійскихъ философовъ была божественная жизнь на всѣхъ ступеняхъ бытія, слѣдовательно бытіе во всей его совокупности. Если Платонъ и Аристотель также созерцали божественную жизнь во вселенной, то все же они имѣли въ виду частный вопросъ — объ отношеніи безусловнаго къ условному, рѣшали этотъ вопросъ съ двухъ равныхъ точекъ зрѣнія, и притомъ ни тотъ, ни другой не вдавались въ діалектическое изслѣдованіе божественной сущности въ самой-себѣ. Между тѣмъ философы александрійскіе не ограничивались никакимъ частнымъ вопросомъ, но отважились погрузиться милою въ бездну божественной сущности, чтобъ отсюда объять какъ бы однимъ взглядомъ все сущее; и всю эту совокупность бытія они разсматривали: съ одной и той же точки зрѣнія, съ тѣмъ только различіемъ, что одни дали въ своихъ созерцаніяхъ больше мѣста религиознымъ представленіямъ, а другіе меньше, одни поверхностнѣе понимали свой предметъ, а другіе глубже входили въ сущность дѣла. Такою всеобщностію и одинаковостію воззрѣнія на свой предметъ александрійская Философія отличается отъ Филосо-

фин собственно-греческой и сближается съ Философіей восточной, гдѣ предметомъ философствованія также была всеобщность бытія. Но я отъ Философіи восточной отличается она своимъ пониманіемъ мыслимаго бытія. По взгляду восточному существуетъ только божественная субстанція, а все прочее есть только призракъ (шауа), игра и забава вѣчно-Сущаго; по взгляду философовъ александрійскихъ подлинно существуетъ не только Богъ, но и вселенная; правда, что и здѣсь матерія есть ничто, не существующее; однакожь это не существующее принимаетъ отпечатокъ божественныхъ идей, или изліяніе божественныхъ силъ, и становится чувственнымъ міромъ реальнымъ. По взгляду восточному, всякое частное бытіе, если и существуетъ дѣйствительно, то по крайней мѣрѣ не существуетъ самостоятельно: все есть принадлежность, или видоизмѣненіе одной безусловной субстанціи; оттого и философы восточные, сознавая въ себѣ личность, тотчасъ сѣшши отказаться отъ нея, и признавая себя орудіемъ божественнаго дѣйствованія, считали главнымъ своимъ долгомъ — ничего не дѣлать. Напротивъ того, по взгляду философовъ александрійскихъ, и индивидуальныя существа живутъ жизнью самостоятельною; правда, что всѣ они суть божественныя идеи, но идеи, отпавшія отъ божественнаго Первоединства и въ своемъ удаленіи отъ Него удержавшія въ себѣ силу самобытія; оттого сознаніе должно трудиться надъ сосредоточеніемъ себя, надъ упрощеніемъ до божественнаго Единства, и волѣ предлежитъ упорная борьба противъ всего чувственнаго, какъ причины многоразличія и несовершенства; самый возвратъ индивидуальнаго духа въ лоно божественной жизни не уничтожаетъ бытія этой божественной идеи. На Востокъ предъ божественной субстанціей все теряетъ свое значеніе и само теряется въ ней; по взгляду александрійскихъ философовъ все

исходитъ изъ преизбытка божественной сущности, но въ своемъ отпадении отъ нея все частное удерживаетъ свое значеніе до того, что противопоставляется всеобщему. Иначе и быть не могло въ Философіи III-го періода, судя по самому времени ея появленія: древне-восточный человѣкъ, начавшій съ божественной субстанции, не могъ не потеряться со всѣмъ конечнымъ бытіемъ въ ея безконечности; но Философія александрійской предшествовалъ періодъ греческой Философіи, которая успѣла уже, сколько это возможно было въ древности, изучить порознь и природу и человѣка и отношеніе всего условнаго къ безусловному; и потому, пользуясь ученіемъ греческихъ мыслителей, Философія III-го періода и при безпредѣльной божественной сущности не могла не представить дѣйствительности всему частному и конечному бытію. — Эта противоположность всеобщаго и частнаго, идеальнаго и реального, даже при воспріятіи различныхъ вѣрованій и философскихъ ученій въ одно умозрительное начало, составляетъ существенную мысль всей александрійской Философіи и отражается и въ общественной жизни современнаго ей человѣчества. И въ политической жизни римскаго міра, выразившей третій періодъ жизни человѣчества, непосредственное единство частнаго и общаго расторгается; воля индивидуумовъ рѣзко противопоставляется общему, отвлеченному началу. Индивидуумъ чувствуетъ жестокость порабоженія общему, — отвлеченной цѣли государства, политикъ, которой онъ приносимъ былъ въ жертву, и оттого вступаетъ въ борьбу противъ начала государства: съ одной стороны стоятъ аристократія съ безжалостнымъ и користолюбивымъ стремленіемъ къ порабоженію народа, съ другой — народъ, угнѣтаемый этимъ началомъ. Когда же особи превозмогли это начало, которымъ держалось государство, и личность восторжествовала надъ об-

идишь, тогда государство распалось на атомы, которые вновь соединены монархической формой правления и сплочены въ римскую Имперію; но и въ ней продолжается распаденіе частнаго съ общимъ. При такомъ отношеніи къ общему, индивидууми римскаго міра ищутъ утѣшенія въ развитіи естественнаго права и получаютъ отвлеченную свободу и личность, дѣлаются лицами по закону, по праву; но и при этомъ условіи свободны только нѣкоторые, именно римскіе граждане, всѣ же прочіе не свободны.

д) Последняя отличительная черта александрійской Философіи заключается въ ея *синтетическомъ* пріемѣ мышленія. Греческая Философія, — какъ мы видѣли, — развивалась преимущественно подъ влияніемъ вникающаго разсудка и мало-по-малу возвышалась отъ чувственнаго къ духовному, отъ многообразія къ единству, и потому господствующимъ у нея пріемомъ былъ анализъ. Напротивъ того въ Философіи александрійской преобладала дѣятельность разума, котораго моральной законъ есть требованіе единства; а потому философы этого періода, руководствуясь умственнымъ созерцаніемъ, должны были выступать изъ единства и идти путемъ синтетическимъ. И въ самомъ дѣлѣ, всѣ они требуютъ, какъ непременнаго условія для познанія истины — утrocенія души, т. е. такого состоянія, въ которомъ бы она, отрѣшившись отъ всякаго разнообразія представленій, была способна мыслить чистое единство, и всѣ они начинаютъ отъ самой отвлеченной и общей мысли, начинаютъ отъ Бога, какъ чистаго бытія (Филонъ) и безусловнаго Единства, превышающаго мысли и бытія (Неоплатоники), и съ этой высочайшей точки умозрѣнія сначала въ самомъ Богѣ различаютъ внутреннее откровеніе Его то Разумомъ (*Λόγος*, Филонъ), то Духомъ и міровой Душой (Плотинъ); въ этомъ внутреннемъ откровеніи раз-

личаютъ опять разнообразіе духовнаго міра, множественность божественныхъ силъ, или идей и душъ, и наконецъ нисходятъ къ многоразличію явленій міра чувственнаго. — слѣдовательно вообще. поступаютъ отъ общаго къ частному. Этимъ синтетическимъ приѣмомъ александрійская Философія сближается съ Философіей восточной, которая тоже была по преимуществу синтетической. Но и въ этомъ отношеніи первая стоитъ выше послѣдней. Восточная Философія, начиная съ общей мысли о божественной субстанціи, тотчасъ спѣшила къ своимъ любимымъ гипотезамъ; вмѣсто логическаго вывода слѣдствій изъ своего понятія о Богѣ, она переходила къ религіознымъ представленіямъ о предсуществованіи душъ, о ихъ довременномъ паденіи и странствованіи по различнымъ тѣламъ и о средствахъ освобожденія душъ отъ этихъ странствованій. И какіе частные выводы могла она дѣлать, не изучивши напередъ ни человѣка, ни окружающей его природы? Нельзя отрицать, что и Философія александрійская не чужда гипотезъ; несмотря однакожь на это, она отъ самаго отвлеченнаго единства переходитъ къ дѣйствительному разнообразію явленій, нисходитъ отъ Бога къ міру и человѣку; и это потому, что міръ и человѣкъ были уже предметомъ частнаго изученія въ Философіи греческой, и что философы александрійскіе, пользуясь ея результатами, могли опереть свой синтезъ на ея анализъ. Впрочемъ, каковъ былъ анализъ греческой Философіи, таковъ былъ и синтезъ Философіи александрійской, — слишкомъ поспѣшный. Господствующей идеей греческаго духа была идея прекраснаго; а потому онъ не могъ совершенно отдѣлать ни природы отъ духа, ни духа отъ природы для глубочайшаго изученія ихъ порознь; въ природѣ вещественной онъ предполагалъ духовное бытіе и человѣческій духъ разсматривалъ въ связи съ общею жизнью при-

роды. Если онъ и анализировалъ природу и духъ, то сколько можно скорѣе возвращался отъ частныхъ, полученныхъ анализомъ, къ живому цѣлому, которое одно могло удовлетворять эстетическій умъ Грека. Да и возможно ли было аналитическое изученіе природы тамъ, гдѣ не было ни опытной Физики, ни Химіи, ни другихъ естественныхъ наукъ? Опытное изученіе природы начато Аристотелемъ, но съ нимъ и кончилось. Возможно ли было глубокое изученіе человѣческаго духа, когда не было ни политическихъ наукъ, ни всеобщей исторіи въ настоящемъ ея значеніи, ни Антропологии, и когда самая Психологія была еще въ зародышѣ? Этотъ недостатокъ анализа, безтрепетно анатомирующаго свой предметъ, отразился и въ синтезѣ философовъ александрійскихъ. Они обратили все свое вниманіе на изслѣдованіе божественной сущности и не имѣли самостоятельной ни Физики, ни Психологіи, ни Этики, и потому—то пользуясь въ этомъ отношеніи результатами греческихъ мыслителей, они слишкомъ поспѣшно переходили отъ созерцанія безусловнаго Единства къ разнообразнымъ явленіямъ міра и человѣка.

IV. Заключительный взглядъ на постепенное развитіе языческихъ вѣрованій и философскихъ ученій древняго міра.

Религія и Философія съ виду противоположны одна другой; однакожь въ самомъ изложеніи философскихъ ученій и религіозныхъ вѣрованій мы видѣли, что онѣ взаимно дѣйствовали одна на другую. Религіозное чувство, раскрывшись извѣстной формой религіи, вызывало своего рода философское

миросозерцаніе, а философское созерцаніе міра возбуждало собой религиозное чувство къ выраженію себя въ формѣ высшей, болѣе соответствующей его содержанію. Философія и религія были, поэтому, какъ бы двумя полюсами душевной жизни, взаимно себя поддерживающими, какъ бы двумя ударами пульса общечеловѣческой духовной жизни, постоянно возбуждающими ее къ дальнѣйшему движенію и развитію. Какая-жъ была цѣль этого движенія и развитія Философіи и религіи древняго міра? — Каждая языческая религія имѣла, конечно, свою цѣль въ самой-себѣ, но тѣмъ не менѣе и всѣ онѣ должны были имѣть одну общую всѣмъ имъ цѣль; Философія языческая завѣщала свои задачи міру христіанскому, тѣмъ не менѣе и она, какъ сомкнутое въ себѣ цѣлое, должна была тоже имѣть своего рода цѣль: къ чему же именно стремились Философія и религія языческаго міра и въ какой мѣрѣ онѣ достигли цѣли своего стремленія?

Цѣль общаго хода исторической жизни человѣчества есть постепенное осуществленіе идеи человѣка. Идея человѣка есть единство въ немъ естественнаго и божественнаго. Естественное въ человѣкѣ заключается въ его чувственной сторонѣ, которой онъ непосредственно связанъ съ природой; божественное — въ его разумѣ, который есть отраженіе и образъ въ насъ Божества; а единство того и другаго выражается въ области разсудка, какъ субъективной духовности человѣка. Это единство дается ему, конечно, непосредственно съ самымъ его рожденіемъ, но дается только какъ реальная возможность, которая становится дѣйствительностію только тогда, когда возводится къ самосознанію человѣка и практическому выраженію. Въ этомъ самосознаніи и практическомъ осуществленіи единство естественнаго и божественнаго не должно сглаживать собой различія обѣихъ этихъ сторонъ, но только примирять

ихъ противорѣчіе такъ, чтобы въ немъ божественное, какъ свободная сила, проникало конечную, естественную опредѣляемость человѣка и возвышало ее въ безконечность, и съ другой стороны, чтобы въ естественномъ божественное находило свой органъ и въ этомъ отношеніи являлось въ повечномъ ограниченіи. Несоотвѣтствіе человѣка своей идеѣ, такимъ образомъ понимаемой, служило возбужденіемъ и исходнымъ пунктомъ историческаго движенія; а достиженіе единства и самопроникновенія обѣихъ этихъ сторонъ въ субъектѣ составляетъ всемірно — историческую задачу человѣчества. — Но къ этой цѣли, по различію трехъ сторонъ душевной жизни человѣка, — по различію воли, чувствованія и мысли, человѣчество стремится различными путями: въ движеніи матеріальныхъ событій исторіи, какъ проявленій воли, человѣчество стремится къ болѣе и болѣе самостоятельному способу дѣйствованія въ обществѣ, къ развитію и утвержденію нравственно — разумной свободы, потому что въ ней выражается тотъ божественный элементъ, которымъ должны опредѣляться естественно — общественныя отношенія людей; религія, какъ выраженіе религіознаго чувства, стремится не только къ возможно — большому разъясненію отношеній человѣка къ Боже-ству, но и къ тѣснѣйшему съ Нимъ соединенію, потому что только въ этомъ соединеніи религіозное чувство надѣется сблизить въ человѣкѣ естественное съ божественнымъ; Философія, какъ произведеніе мысли, ищетъ истины, именно познанія въ человѣческомъ духѣ природы и Воинства въ ихъ противоположности и единствѣ, и за тѣмъ осуществленія этой истины въ практической дѣятельности, потому что въ этомъ осуществленіи выражается идея истиннаго человѣка. Какимъ образомъ древняя исторія въ своихъ матеріальныхъ, или политическихъ событіяхъ стремилась къ сказанной цѣли, — это

не относится къ предмету нашего разсмотрѣнія; мы ограничиваемся здѣсь только религіей и Философіей, и потому спрашиваемъ только: достигла ли языческая религія возможно-большаго сближенія съ Богомъ, а Философія — постиженія идеи челоѣка и ея выраженія на дѣлѣ?

Естественная религія на первой ступени своего развитія, какъ непосредственная религія природы, признавала божественное, — какъ мы уже видѣли, — то въ непосредственныхъ, эмпирическихъ предметахъ природы, предметахъ земныхъ, то въ звѣздахъ и наконецъ, во всей совокупности неба. На этой ступени религіозное чувство челоѣка было еще самымъ далеко отъ истиннаго познанія Бога, но за то оно вѣрило въ непосредственное сближеніе съ богами, ощущало на себѣ непосредственное дѣйствіе ихъ силы: метиши сонувествовали челоѣку повсюду, звѣзды изливали на него свою силу, видимое небо охватывало его кругомъ. На второй ступени своего развитія, естественная религія, какъ религія символическая, перенесла божественное отъ чувственно-наблюдаемыхъ предметовъ въ внутреннюю жизнь природы, а чувственные явленія принимала только за символы его. Здѣсь религіозное чувство сдѣлало уже шагъ къ лучшему пониманію Божества, потому что создало Его, какъ жизнь и источникъ всемірной жизни. Съ нѣсколько улучшеннымъ понятіемъ о Божествѣ челоѣкъ не терялъ здѣсь еще и своей близости и связи съ Нимъ; онъ былъ связанъ съ Нимъ, какъ явленіе съ своею сущностію, и видѣлъ близость Его къ себѣ въ Его оживающихъ, — въ борьбѣ свѣта со тьмою, въ растеніяхъ и животныхъ и въ образѣ челоѣческомъ. На третьей, послѣдней ступени естественной религіи, въ религіи личности, религіозное чувство сдѣлало новый успѣхъ въ пониманіи Божества, создалъ въ Немъ челоѣкоподобную личность. Религія дра-

соты и цѣлесообразности сперва населила природу своими челоѡкоподобными божествами и помѣстила ихъ на Олимпѣ, сначала земномъ, а наконецъ на небесномъ; впрочемъ и изъ небеснаго Олимпа боги сходили на землю и принимали участіе въ интересахъ челоѡка, а искусство въ изящныхъ изваяніяхъ сдѣлало доступными эти божества и для чувственаго созерцавія. Наконецъ религія знанія, какъ третій моментъ религіи личности, сдѣлала послѣдній возможный для естественнаго богопознанія успѣхъ, признавъ Божество существомъ премірнымъ, лишь умомыслимымъ. Но при такой трансцендентности Божества раскрылась между Нимъ и челоѡкомъ непроходимая бездна: Богъ не только не сотворилъ міръ, но и не управляетъ имъ непосредственно; челоѡкъ увидѣлъ себя отчужденнымъ отъ Божества, какъ и Божество чуждымъ челоѡка. Тщетно религія обращалась къ магіи и ѡсургіи для низведенія Божества на землю; всѣ ея средства оказались безуспѣшными. Такимъ образомъ языческая религія не только не достигла главной цѣли всякой религіи, — возможно — большаго сближенія челоѡка съ Богомъ, но и привела, по видимому, къ результату, совершенно противоположному этой цѣли.

Чтожь сдѣлала языческая *Философія* для уразумѣнія и осуществленія идеи челоѡка? — На Востокѣ, — гдѣ по религіозному взгляду и божественное сливалось съ природою, — челоѡкъ весь былъ погруженъ въ нее, какъ въ свою субстанцію, безъ сознанія своего превосходства надъ нею; оттого и *Философія* китайская признала это подчиненіе челоѡка природѣ, какъ фактъ; поставленный даже однимъ изъ трехъ великихъ членовъ всемірнаго бытія, челоѡкъ долженъ былъ во всемъ подражать лишь природѣ; и слѣдовательно естественное преобладало въ немъ надъ божественнымъ и тѣмъ

нарушало смыслъ идеи истиннаго человѣка. Правда, что въ Индіи Философія старалась освободить его изъ роковаго круга природы, но всё ея усилія, какъ мы уже видѣли, остались безуспѣшными. Въ Греціи Философія начала изслѣдованіе природы съ ея вещественной стороны и окончила (у Анаксагора) признаніемъ Духа, какъ начала противоположнаго матеріи; но этотъ Духъ былъ только движитель вещества, безличная пластическая сила. Сократъ первый философски созналъ личность человѣка, а съ тѣмъ вмѣстѣ и личность Божества, какъ верховнаго Разума, дѣйствующаго въ природѣ и человѣкѣ. Но только Платонъ, высочайшій представитель древняго умозрѣнія, достигъ яснаго сознанія различія Бога и природы и ихъ обліженія въ человѣкѣ. Различіе между божественнымъ и естественнымъ сведено здѣсь къ коренной противоположности вѣчно-сущаго и безсущественнаго явленія; но вмѣстѣ съ этой противоположностію даю и вѣчное посредство въ идеѣ, т. е. въ самосообщеніи безусловно-сущаго являющемуся. Такимъ образомъ вселенная признана въ своей сущности, какъ явленіе, проникаемое бытіемъ, какъ единство природы и Бога, или какъ безусловно-дѣйствительная идея; и частныя существа природы могли только въ различной мѣрѣ и степени выражать тоже взаимопроникновеніе противоположныхъ факторовъ, и такимъ образомъ были идеей въ разнообразныхъ ея обособленіяхъ. Наконецъ человѣкъ, — что важнѣе всего, — признанъ такимъ существомъ, которое, хотя по своему понятію тоже есть единство естественнаго и божественнаго, или идея, однако въ своемъ непосредственномъ бытіи еще не соответствуетъ этому понятію; напротивъ, выражаетъ преобладаніе въ себѣ небожественнаго элемента, но вмѣстѣ силу, а потому и задачу — свое бытіе возвысить къ понятію и преобразовать въ выраженіе своей идеи. Изъ

стремлений къ выполнению этой задачи развились Стоицизмъ и Эпикуреизмъ, которые выступили сначала, какъ двѣ философскія школы, движимыя прантическими интересами, а за тѣмъ, охватывая все большее и большее число индивидуумовъ, — какъ два великіе представителя исторической духовной жизни своего времени. Но оба они, въ идеалъ своего истиннаго человека или мудреца, понимали и выражали свою задачу односторонне: Стоицизмъ дасть перевесъ всеобщему, общественному въ человекѣ надъ индивидуальной, естественной его стороной, Эпикуреизмъ — возвысилъ эту послѣднюю сторону надъ первой. Оттого оба эти направления, вмѣсто личнаго осуществленія идеи человека, повели только къ тому, что въ субъективности духъ стало болѣе и болѣе развѣшаться убежденіе въ невыполнимости его задачи; тогда Стоицизмъ и Эпикуреизмъ потеряли свое значеніе представителей историческаго самознания и на ихъ мѣсто выступило отрицательное отношеніе субъекта ко всему духовно-всеобщему и покушеніе — равнодушіемъ ко всему забыть противорѣчія и спасти прѣбство единства своего я. Въ противоположность этой отрицательной тенденціи, выразившейся въ Скетицизмъ, возникло въ субъектѣ томленіе по всеобщему; и какъ въ Скетицизмѣ я, ради своего самосохраненія, покушалось отстранить идею, такъ въ александрийской Философіи, наоборотъ, субъективнымъ духъ, побуждаемый своимъ томленіемъ, ради безусловной идеи покушался отречься отъ своего оправданаго я. Оба эти покушенія сами-по-себѣ были, конечно, бесплодны, но оба равно высказали отрицательный результатъ, что личное осуществленіе идеи, или единство природы и Бога въ индивидуальномъ я есть неразрѣшимая проблема. На этомъ отрицаніи кончилась древняя исторія, кончалась, можно сказать, на томъ первоначальномъ противорѣчіи между естественнымъ и бого-

страннымъ. которое субъективный духъ не могъ ни снестъ, ни отстранить отъ себя.

И однакожь такой результатъ исторіи не можетъ быть истиннымъ; иначе историческая жизнь оказалась бы на самомъ дѣлѣ безъ цѣли и значенія. Но какъ скоро исторія въ самой себѣ есть осуществляющаяся идея человѣка, то она не могла кончить свой процессъ, такъ или иначе не достигши своей цѣли. Если, поэтому, постепенное развитіе какъ языческихъ вѣрованій, такъ и связанныхъ съ ними философскихъ ученій окончилось съ древне-языческимъ міромъ, то самое это окончаніе фактически ручается въ томъ, что древне-историческій міръ достигъ своей цѣли и принялъ такую форму, которая выражаетъ собой осуществленную цѣль исторіи, и следовательно ея истинный, положительный результатъ. Если же въ ходѣ развитія языческихъ вѣрованій и философскихъ ученій древняго міра мы видѣть не встрѣчаемъ положительнаго результата его, то причина тому заключается въ неадекватность нашего взгляда на древній міръ, именно въ томъ, что мы до сихъ поръ разсматривали только язычество въ моментахъ его развитія, а не обратили еще вниманіе на другой великій элементъ древне-исторической мировой жизни, на Іудейство. При разсмотрѣніи религіи личности (Часть II, стр. 3—4, прим.) мы замѣтили, что іудейская религія не можетъ входить въ процессъ развитія языческихъ вѣрованій, что по самой идее Бога, независимаго отъ природы, она должна стоять вѣдь и выше духъ круга. А теперь, когда мы убѣдились, что древне-языческій міръ самъ-по-себѣ достигъ только относительно-высшаго результата, мы должны принять во вниманіе и другое начало всемірной исторіи, представляемое іудействомъ, чтобы къ отрицательному результату древней исторіи привнести и положительный, въ ея концу — моментъ ея довершенія.

Если существенное содержаніе духовной исторической жизни есть взаимоопредѣленіе естественнаго и божественнаго и цѣль — взаимное проникновеніе ихъ до абсолютнаго единства, то явно, что до достиженія этой цѣли историческія формации должны были выражать только относительный перевѣсъ то одного, то другаго фактора, и потому самому — еще непримиримую противоположность. Оттого древніе народы должны были раздѣлиться на двѣ великія категоріи, изъ которыхъ одна выражаетъ природу, а другая — Божество, какъ опредѣляющую силу; въ той и другой присуще естественное и божественное; но въ одной естественное опредѣляется божественнымъ, а въ другой божественное — естественнымъ. Конкретное выраженіе двухъ этихъ категорій есть *язычество* и *иудейство*. — Общій характеръ всѣхъ языческихъ народовъ состоитъ въ томъ, что божественное опредѣляется въ нихъ естественнымъ: боги ихъ произошли, связаны опредѣленными естественными отношеніями и случайны, между тѣмъ какъ природа, все рождающее и образующее начало, одна, въ ихъ пониманіи, есть бытіе вѣчное, безусловное и необходимое, самая даже необходимость, которой подчинены и боги. Напротивъ, существенный характеръ иудейства, въ противоположность всѣмъ языческимъ народамъ, состоитъ въ томъ, что въ его непосредственномъ сознаніи естественное, по бытію и сущности, опредѣлено божественнымъ; вся природа у него есть бытіе происшедшее, безусловно — зависящее и немощное; а Богъ, въ своей простой сущности безусловная воля и безусловная сила, одинъ есть существо непроизшедшее, безусловно — независимое, неопредѣляемое ничѣмъ другимъ, кромѣ своего свободнаго соизволенія. Противоположность язычества и иудейства есть первобытная противоположность и такъ древня въ исторіи, какъ происхожденіе народовъ вообще.

Въ пониманіи ея положенъ ключъ къ уразумѣнію всей жизни до-христіанскаго міра, потому что въ ней выражается нутьса этой жизни; она угасла, когда язычество и іудейство перестали быть субстанціальными, всемірно-историческими дѣятелями; но ея прекращеніе есть начало новой жизни, выступающей отъ примиренія прежней противоположности народовъ.

Въ сравненіи съ іудействомъ языческое сознаніе имѣло гораздо больше разширенія (экспансивности), потому что природа, — мѣрило этого сознанія, — представляетъ созерцанію свою внутреннюю сущность не непосредственно, но въ постепенномъ восхожденіи ея формацій; и оттого сознаніе природы, а съ ней и Божества, должно было проходить въ язычествѣ разныя ступени и выражаться разнообразіемъ естественныхъ религій, пока не достигло того момента, дальнѣе котораго ихъ развитіе простирается не могло. Напротивъ того въ іудействѣ идея Бога ни мало не опредѣлялась степенями развитія природы, и потому глубина богосознанія не могла увеличиваться отъ углубленія въ природосозерцаніе. Съ точки зрѣнія іудейства, даже наоборотъ, требовалось удерживать существенное отличіе Бога отъ природы, ничто изъ круга ея, ни на небѣ, ни на землѣ, не признавать образомъ и подобіемъ Бога и вообще не допускать ничего естественнаго въ сознаніе Божества. Оттого іудейская религія, какъ боредь особенной народнои жизни, оставалась въ ней неизмѣнной; не могла проходить разныя ступени развитія и выражаться въ этомъ развитіи у разныхъ народовъ, она должна была только сохраняться въ своей чистотѣ. Оттого же іудейство, въ сравненіи съ язычествомъ, такъ небогато экстенсивностію; за то его внутренняя исторія полна богосознанія, которое только въ его средѣ сдѣлало возможнымъ достиженіе цѣли древняго міра.

родовой жизни высказана боговдохновенный Моисеевъ въ Библіи законъ, которое особое роды введено въ значенію единого народа. Особенность этого законодательства состоитъ не въ нравственныхъ заповѣдяхъ и постановленіяхъ частнаго права, — это мы находимъ и у другихъ народовъ, какъ выраженіе соціальной ихъ жизни, — но въ томъ, что позже христіанское сознаніе отвергло, какъ обрядовый законъ, не имѣющій теперь прежняго значенія; потому что въ немъ-то самымъ рѣшительнымъ образомъ открывается идея іудейства, — подчиненіе естественнаго божественному. Законы о пищѣ и жертвоприношеніи выражаютъ требованіе возможно-большаго отчужденія отъ природы и подчиненія ей Богу; значительное число живыхъ существъ природы признако нечастымъ, и ограниченное даже количество предметовъ, дозволенныхъ въ пищу, прежде употребленія должно подвергаться процессу очищенія, а именно должно быть лишено связи съ прочими предметами природы и очищено чрезъ совершенное отдѣленіе крови, которая, какъ непосредственное выраженіе натуральной жизни, должна быть приносима въ жертву Богу. Богъ есть пожирающій огонь для всего исключительно-естественнаго; въ Него возвышеніи надъ природой состоитъ Его святость, а потому и народъ, призванный служить Ему, долженъ обвящаться, т. е. внутренно и внешне уклоняться отъ характера чисто-естественнаго бытія, при всякомъ существующемъ занятіи въ жизни выполнять что-либо требуемое Богомъ, и такимъ образомъ собственную волю постоянно утверждать на волю божественной и укреплять ею. Это глубокий смыслъ обрядоваго закона Іудеевъ, что въ немъ религіозное сознаніе овладѣваетъ всѣмъ естественнымъ бытіемъ, проводитъ этотъ законъ по всѣмъ своимъ направленіямъ и интересамъ и въ каждомъ моментѣ

жизни дѣлаеть присущимъ себѣ повелѣвающимъ голосъ Бога: Но кромѣ выполненія всѣхъ предписаній закона народъ не имѣеть никакой дальнѣйшей задачи; въ самомъ его послушаніи лежитъ ручательство счастливой его жизни. Самъ Богъ желаетъ предводительствовать своими избранными дѣтьми, даровать имъ въ собственность обѣтованную праотцамъ землю и за тѣмъ пребывать съ ними, управлять ими изъ своего святилища, какъ единый Царь ихъ, чтобы они жили спокойно и были непобѣдимымъ божіимъ народомъ среди прочихъ народовъ земли.

До времени Самуила развивается народная жизнь Іудеевъ единственно подъ вліяніемъ руководительской идеи Бога. Богъ одинъ есть Царь, а жрецы — непосредственный органъ божественной воли. Но во время Самуила сознаніе Бога перестаетъ быть единственной руководящей силой; народъ переходитъ отъ прежней своей бессознательности къ самоопредѣляющему себя *самосознанію*; онъ получаетъ царя и вмѣстѣ съ тѣмъ вступаетъ въ новый историческій періодъ, потому что съ этого времени начинается съ жизнью религиозною и самостоятельная политическая жизнь.

Независимо отъ власти жреческой и царской, но не безъ отношенія къ той и другой, появляется *Пророчество*. Для дальнѣйшаго образованія іудейства оно имѣло то же значеніе, что Философія въ отношеніи къ болѣе глубокому развитію язычества. Какъ въ философскомъ умозрѣніи Грековъ духъ язычества новьялъ себя въ своемъ внутреннѣйшемъ бытіи и тѣмъ самымъ всемірно-историческую идею привелъ къ сознанію индивидуума, такъ въ Пророчествѣ духъ іудейства вырабатываетъ все болѣе и болѣе глубокое самосознаніе, а въ немъ всеобщее сознаніе цѣли древне-историческаго міра. Но при этомъ сходствѣ, между Философіей и Пророчествомъ остается, конечно, глубокое

различіе, которое обнаруживается въ противоположности ихъ направленій. Философія должна была обращаться отъ существующаго къ его появленію, отъ того, что есть теперь, къ его предположенію и для настоящаго пріискивать его первое начало, между тѣмъ какъ Пророчество отъ существующей дѣйствительности обращалось непосредственно къ ея цѣли и среди настоящаго стремилось прозрѣть въ будущее, понять имѣющую осуществиться въ немъ цѣль. Это различіе вытекаетъ непосредственно изъ коренной противоположности язычества и іудейства. Гдѣ созваніе Бога, какъ въ язычествѣ, опредѣлялось природосозерцаніемъ, гдѣ, поэтому, божественное существо включалось въ естество, тамъ идею Божества, конечно, можно было объяснять лишь понятіемъ имманентной основы міра, и слѣдовательно безусловнаго начала. Напротивъ въ іудействѣ, гдѣ Богъ уже сразу, совершенно независимо отъ природосозерцанія, сознанъ какъ безусловная воля, опредѣляющая себя-самоё и все прочее, тамъ природа не могла быть разсматриваема, какъ выраженіе божественной сущности. Существенное содержаніе воли заключается въ ея цѣли, и если воля безусловна, то и цѣль ея есть свободно-полагаемое предопредѣленіе; а въ такомъ случаѣ истинное пониманіе божественной сущности можетъ заключаться единственно въ уразумѣніи божественнаго предопредѣленія, которое осуществляется во всѣхъ проявленіяхъ божественной силы, и слѣдовательно не только въ бытіи міра, но и въ его историческомъ ходѣ.

Къ такому познанію стремились Пророки. Сначала они призваны были къ тому, чтобы народу, все болѣе и болѣе уклоняющемуся отъ своего предназначенія, напоминать объ его идеѣ и представлять ему и царямъ его, что за удаленіе отъ этой идеи, въ которой единственно заключается ихъ національная сила, божественная воля грозитъ имъ порабоше-

нѣмъ со стороны языческихъ народовъ. Но потому, чѣмъ легче столь трагическая катастрофа предвидима была въ ближайшемъ будущемъ, тѣмъ болѣе обращался взоръ Пророковъ на ту, еще въ неопредѣленной дали сокровенную будущность, которая на своей идеѣ представляла противоположность ближайшаго будущаго. Хотя гнѣвъ Бога предаетъ порабощенію освернѣвшійся народъ, однако милосердіе Его мѣждога снова искупить его; снова дастъ прекрасное, давно минувшее давидово время еще въ большей и непреходящей одаѣ, потому что самъ Богъ помажетъ усмиренному себѣ народу Царя, на которомъ неизмѣнно почиваетъ Духъ премудрости, совѣта и крѣпости.

Эту идею искупленія, глубоко порешившуюся въ духѣ іудейства, Пророчество возвышало народу при начинающемся уже національномъ несчастіи, какъ животворящую надежду и утѣшеніе. Если она ближайшимъ образомъ относилась только къ судьбѣ Іудеевъ, то, по мѣрѣ углубленія въ ея содержаніе, она постепенно теряла свою частную форму и получала значеніе универсальное. Она послужитъ ко благу, не только Іудеевъ, но и язычниковъ, всѣ народы, — вѣщали Пророки, — будутъ внимать голосу Іеговы; городъ Бога, — Іерусалимъ, сдѣлается средоточіемъ земли; къ его священныхъ горамъ будутъ страствовать народы со всѣхъ концовъ земли и благоговѣнно исповѣдывать, что Іегова есть Богъ. Короче, въ болѣе глубокомъ развитіи идеи о Мессіи уничтожилось раздѣленіе между іудеевъ и язычникомъ и моллихидская побѣда Іуды надъ его врагами преобразовалась въ духовное торжество іудейскаго богоосознанія надъ языческими, въ побѣду Іеговы надъ ложными богами. И какъ Пророки въ царствѣ Мессіи совершали примѣрною противоположность Іудеевъ и язычникомъ, то въ немъ изглаждалось вообще и противрѣчіе

естественнаго и божественнаго. Вся природа, — по величественному видѣнію Исаи, — приметъ участіе въ завѣщанномъ священномъ покоѣ и въ празднованіи радостной субботы испуленныхъ; всякое горе, всякая борьба въ ней прекратится; волки будутъ мирно жить съ овцами, барсы съ овнами. Львы и тельцы подъ надзоромъ отрока будутъ пастись вмѣстѣ; юное дитя беззаботно будетъ играть въ вертепѣ сивиднѣ и положить руку въ пещеру василисковъ. Такъ идея искупленія въ своемъ высшемъ развитіи приняла характеръ и значеніе завершения міроваго хода, явилась окончаніемъ пути господня, полнымъ осуществленіемъ мировой цѣли!

Но пока Пророки въ свѣтлыхъ образахъ возвыщали будущую побѣду богоизбраннаго народа, надъ нимъ разразилась катастрофа, лишившая его политической самостоятельности. Настало вавилонское плѣненіе; но и въ это время не умолкали голоса Пророковъ, и среди горестнаго положенія народа еще слышнѣе проникали въ сердца изгнанныхъ; надежда на пришествіе Мессіи озаряла мракъ плѣненія, и такимъ образомъ пребываніе на чужбинѣ снова возвратило народъ къ его идеѣ. И потому, когда настало возвращеніе изъ плѣна, духъ народа оказался совершенно измѣнившимся. Правда, что по возвращеніи въ отечество позаботились возстановить прежній порядокъ: снова воздвигли храмъ, богослуженіе возстановлено во всемъ его объемѣ, жрецы и левиты заняли свое мѣсто, которое, обрядовый законъ вступилъ въ свою силу во всѣхъ своихъ подробностяхъ. Но это возстановленіе народной жизни до древнему образцу иудеевыхъ предписаній вытекало уже, не какъ въ древности, изъ безсознательнаго кобужденія духа, но изъ сознательнаго размышленія, и потому производилось съ такой бдительной заботливостію, съ такой недоуверливой собственностію, что ни въ одномъ изъ прежнихъ періодовъ

жизни народа мусеевъ законъ не былъ такъ строго исполняемъ, какъ во времена втораго храма. Идея Бога снова поставлена средоточіемъ всей дѣятельности; но она не была уже, какъ прежде, непосредственно — возбуждающей силой; теперь перешла она въ обще — доступное, вполне развитое сознание; и носить въ себѣ это сознание, свободно опредѣлять себя по немъ и вѣрно отражать его въ образѣ всей жизни — сдѣлалось теперь задачей всѣхъ индивидуумовъ. Духъ іудейства вступилъ въ свой третій періодъ, въ періодъ своего *самоулубленія въ индивидуумахъ*.

За тѣмъ Пророчество рѣшило свою задачу; народная идея раскрыта имъ для мыслящаго сознанія во всемъ ея внутреннемъ богатствѣ, а потому и голоса Пророковъ смолкли; народу не чего было ожидать еще новыхъ провозвѣщеній; проникнутый сознаниемъ своей славной будущности, которой образъ онъ носилъ въ себѣ, какъ священную надежду, онъ долженъ былъ только готовить себя къ этой будущности; и достойное, богоугодное *преобразование* своего настоящаго сдѣлалось теперь, въ самомъ дѣлѣ, единственной цѣлью высшей дѣятельности его жизни.

Такое, отъ субъективной воли исходящее преобразование всей жизни по образцу сознанной идеи было въ іудействѣ тѣмъ же самымъ процессомъ, въ какой вступилъ и греческій духъ, а съ нимъ вообще язычество, но высшемъ развитіи въ себѣ спекулятивнаго сознанія. Какъ тамъ посредствомъ Философій, такъ здѣсь посредствомъ Пророчества идея достигла своего понятія; здѣсь, какъ и тамъ, возникла вмѣстѣ съ этимъ потребность для субъективнаго духа перевести идею въ личное настроеніе души, яли, иначе, изъ предметнаго сознанія возвести ее въ самоеознаніе. А потому и у Іудеевъ, какъ и язычниковъ, необходимо должно было болѣе и болѣе

обнаруживаться различіе между образованіемъ и обыкновеннымъ сознаниемъ. Большинство, конечно, могло довольствоваться только простымъ признаніемъ идеи; но болѣе глубокіе умы стремились къ тому, чтобы самяхъ — себя сдѣлать носителями идеи, проникнуться ею и выразить ее во всей своей индивидуальной жизни, — въ своихъ мысляхъ и желаніяхъ, въ своемъ личномъ характерѣ. Но по мѣрѣ развитія этой тенденціи къ субъективному уподобленію идеѣ, стали разрозняться двѣ, равно возбуждающія субъектъ, но въ своихъ интересахъ взаимно противорѣчащія себѣ силы, — сила абстрактнаго мышленія и индивидуальнаго чувствованія, изъ которыхъ каждая усиливалась подчинить себѣ другую.

Уже въ изложеніи греческой Философіи мы видѣли, что изъ стремленія субъекта перевести спекулятивную идею въ жизнь и характеръ произошла двѣ особыя школы, — Стоицизмъ и Эпикуреизмъ, которыхъ различіе сводится къ противоположности мышленія и чувствованія; по этимъ же побужденіямъ и іудейство пришло къ такому же результату въ Фарисеизмъ и Саддукеизмъ. Фарисеизмъ и Саддукеизмъ появились сперва въ видѣ обыкновенныхъ ученій, но потомъ, выступая за предѣлы обыкновенныхъ школъ и проникшая въ практическую жизнь, постепенно дѣлались болѣе и болѣе господствующими типами національно-іудейскаго образованія. По своимъ принципамъ они выражали не иное что, какъ двойное отношеніе субъекта къ объективно — сознанный идеѣ, но преобладанію въ немъ понятія, или интересовъ чувствованія; оттого они вполне соответствовали двумъ упомянутымъ философскимъ ученіямъ Греціи, — Стоицизму и Эпикуреизму, — первому Фарисеизмъ, второму — Саддукеизмъ. Но при этомъ сходствѣ оставалось между ними, конечно, и различіе, пронеходящее отъ различія іудейской и языческой

идей. Именно; въ Стоицизмъ и Эпикуреизмъ не обращали вниманія на будущее, потому что, по идеѣ язычества, сдѣланый міръ, какъ распрывившійся Богъ, имѣлъ только прошедшее, свое происхожденіе, но не имѣлъ будущности; между тѣмъ какъ въ іудействѣ личное настроеніе духа могло происходить только изъ надежды на будущее, такъ-какъ по его идеѣ настоящій міръ не исчерпываетъ всего домогательства божія и только въ цѣломъ мировомъ ходѣ выносятся его цѣль съ выполненіемъ божественнаго предназначенія. Только изъ отношенія субъекта въ атому состоянию міра, понимаемому какъ царство Мессіи, могло развиться адъе высшее самосознаніе; но это отношеніе само-по-себѣ было двойственно. Царство Мессіи, какъ выраженіе примиренія въ немъ естественнаго и божественнаго, вѣдѣть съ этимъ понимали какъ безусловно *святое* и вродѣ *блаженное*; моментомъ святости занималось мышленіе, стороной счастья интересовалось чувствованіе. Но какъ мысль и естественное чувствованіе въ субъектѣ еще не были примирены, то и личное настроеніе должно было выразиться въ двойной формѣ, судя по тому, какому принципу субъектъ предоставлялъ переважеть, — святости, или счастью.

Фарисеизмъ, какъ выраженіе преобладающаго мышленія, стремился осуществить въ практической жизни понятіе святости и тѣмъ утвердить за субъектомъ право гражданства въ будущемъ царствѣ Мессіи. Это понятіе святости же имѣло еще много содержанія, кромѣ строгаго выполненія мовреова закона; а потому она должна была стать въ отрицательное положеніе къ природѣ, которая и Мессіей имѣла быть отстранена. Оттого для Фарисеяма еще недостаточенъ былъ тотъ образъ выполненія закона, какимъ довольствовалась масса народа, оставлявшая значительное мѣсто интересамъ естественно-

чувственной стороны жизни. Эту сторону жизни старались заключить въ возможно — тѣснѣйшіе предѣлы: почти каждую частную заповѣдь Пятикнижія размыслили призмаю такой категоріей, которая скрытно содержитъ въ себѣ множество частѣйшихъ законныхъ предписаній, и развивало ихъ съ такою скрупулезною послѣдовательностью, которая не рѣдко переходила въ игру остроумія; чрезъ это область позволительнаго болѣе и болѣе вводили къ необходимому, да и это послѣднее добровольными обѣтами и постами отлагали, по крайней мѣрѣ, на время. Такая строгая аскетика, — хотя у многихъ Фарисеевъ позже и выродилась въ высокомеріе, прилепство и лицемеріе, въ немъ упрекали и мздоимцевъ Стожковъ, — вышла изъ глубокаго религіознаго сознанія, изъ сдѣланнаго стремленія индивидуума воспитать себя для будущаго царства Мессіа и въ своей суровости составляла необходимый моментъ развитія іудейства. И какъ сама она была выраженіемъ односторонняго пониманія святости, такъ отрицанія природы, то съ ней соединялось такое же представленіе и о царствѣ Мессіа. По причинѣ своей безусловной святости оно должно было быть рѣшительно сверхъестественнымъ и по самой сущности своей совершенно отличнымъ отъ здѣшняго міра. Такимъ образомъ въ сознаніи образовалось различіе между *этимъ* и *будущимъ* міромъ, и царство Мессіа признано началомъ откровенія будущаго міра, котораго нисколько духовный характеръ уничтожитъ всю естественную, чувственную определенность, а съ ней законъ конечности, и слѣдательно самую смерть. Преобразование природы, ожидаемое въ царствѣ Мессіа, начнется съ проявленіемъ по-ту-стороннаго божественнаго, причемъ естественное бытіе устранится одухотвореніемъ міра. Поэтому же откровеніе Божественнаго проведетъ свое дѣйствіе и на все прошедшее естественнаго

міра; усопіші примуть участіе въ этомъ будущемъ мірѣ, какъ и живущіе во время его откровенія; вновь пробужденные къ бытію, единственно по благочестію или нечестію прежней ихъ жизни будутъ приняты въ царство Мессіи, или исключены изъ него; равно и для живущихъ тогда — общеніе съ царствомъ искупленныхъ будетъ завѣсить отъ того, призываютъ ли они имя Іеговы, т. е. служатъ ли истинному Богу по закону Моисея, или нѣтъ. Это включеніе представленія о воскресеніи мертвыхъ и судѣ міра въ идею Мессіи сообщило фарисейской аскетикѣ внутренней прочностъ и надлежащую энергію; отсюда — то развилось сознаніе, что строго — законная жизнь, подавляющая всякій естественный интересъ, не только приготовляетъ путь пришествію Мессіи, но и даетъ надежду на участіе въ благахъ будущаго міра, и что объемъ этого участія соответствуетъ лишь степени святости, приобрѣтенной въ здѣшней жизни, такъ что всякое самоограниченіе, добровольно предпринятое въ ревностномъ служеніи Богу, всякое усиленіе законной строгости даетъ право ожидать отъ божественной правды строго соответственнаго воздаянія въ будущемъ мірѣ. Это сознаніе удовлетворяло уже и внутреннюю неотразимую потребность счастья, вознаграждая за жизнь, исполненную всевозможныхъ лишеній! — Само-собой разумѣется, что при такомъ взглядѣ, Фарисеизмъ, который своимъ ригоризмомъ отдѣлялся уже отъ общенародной жизни, требовалъ еще болѣе рѣзкаго отдѣленія отъ язычниковъ, какъ представителей естественной стороны жизни. Хотя согласно указанію Пророковъ допускали, что Мессія распространитъ свои блага и на язычниковъ, однакожь при этомъ подразумевалось условіе, что они перестанутъ быть язычниками, что обратившись къ служенію истиннаго Бога и подчинившись моисееву закону, они перейдутъ въ іудейство,

къ которому единственно благоволяетъ Господь. Отсюда произошло, что фарисейскій образъ мышленія, хотя съ одной стороны еще увеличилъ пропасть между Іудеями и язычниками, но съ другой — возбуждалъ живую ревность къ ихъ обращенію, которой тенденція — приобрести язычниковъ для будущаго міра, не заключала въ себѣ, конечно, ничего прерватнаго, какъ ни велика была опасность — неказить ее на практикѣ невѣжествомъ и властолюбіемъ.

Рѣзкую противоположность этому направленію составлялъ *Саддукеизмъ*. Въ іудействѣ онъ былъ выраженіемъ естественнаго чувства, которое оправдывали самой идеей Мессіанизма. Обѣтованное искупленіе понято здѣсь прежде всего, какъ освобожденіе отъ политическаго рабства и отъ естественныхъ золъ жизни; человекъ долженъ быть счастливъ во исполненіе божественнаго предопредѣленія; предѣлы закона, отдѣляющаго въ природѣ чистое отъ нечистаго, будутъ сняты, различіе дозволеннаго отъ недозволеннаго исчезнетъ, вся природа будетъ чистою. Истинное выраженіе живой надежды на царство Мессіи, истинное приготвленіе къ нему должно состоять не въ томъ, чтобъ индивидуумъ, какъ во время не-совершеннолѣтія народа, былъ слѣпо-послушнымъ рабомъ закона, но въ томъ, чтобы онъ и въ сферѣ законнаго дѣйствованія сохранялъ свободное настроеніе духа, которое внутренно изъемлетъ его отъ вышняго законнаго порабощенія и дѣлаетъ его теперь же участникомъ обѣтованной счастливой будущности. И потому меньше всего сообразно съ духомъ Пророчествъ, когда предѣлы закона еще болѣе стѣсняютъ остроумнымъ выводомъ новыхъ предписаній и запрещеній и когда еще болѣе раздвигаютъ ту пропасть между божественнымъ и естественнымъ, между Іудеями и язычниками, которая въ царствѣ Мессіи совершенно исчезнетъ. Болѣе глупо-

ний, образованный взгляд на сущность иудейства долженъ отличаться отъ обыкновеннаго, надъ тупой законностью не-
 возвышающагося представленія, не усиленной суровостью, но
 большей умеренностью; онъ долженъ обнаруживаться болѣе
 свѣтлыми понятіями, отличающими существенное отъ не-
 существеннаго, сближеніемъ съ другими націями, усвоеніемъ
 ихъ болѣе веселыхъ нравовъ. Прежде всего въ немъ должно
 быть признано, что земля есть отечество человека, что обла-
 даніе именно ею общаемо Іудеямъ и язычникамъ въ пред-
 сказаніи о царствѣ Мессіи, и что чуждаться земнаго, отка-
 зывать себѣ въ удовольствіи тѣмъ болѣе несправедливо, что
 и самое это царство будетъ земнымъ. Представленіе о буду-
 щемъ мірѣ, вытекающее изъ вѣчнаго возвращенія на жизнь,
 будто этотъ міръ съ своимъ одушевленіемъ характеръ про-
 тивоположенъ природѣ и нѣкогда займетъ ея мѣсто, лишено
 всякаго основанія; книги Моисея, вполнѣ содержащія въ себѣ
 божественный законъ, объявляютъ только невозможное наслаж-
 деніе естественными благами жизни и свободу народа въ на-
 граду за послушаніе, а также угрожаютъ потерей этихъ благъ
 и порабощеніемъ въ наказаніе за непослушаніе, но нигдѣ не
 говорятъ о свержнутомъ, по-ту-стороннемъ мірѣ,
 о будущаго разрушеніи природы, или объ ожидаемомъ вос-
 кресеніи мертвыхъ и судѣ надъ ними. Если у Пророковъ и
 встрѣчаются некоторыя выраженія, которыя по видимому ука-
 зываютъ на это, во во всякомъ случаѣ ихъ должно понимать
 только согласно съ Пятикнижіемъ; но въ немъ указывается
 только на блага здѣшняго міра и явно объявляетъ Богъ, что
 не будетъ ни потопа, ни уничтоженія природы. Ипать, сар-
 вейское усиленіе законной строгости и самоотказаніе не имѣетъ
 основанія ни въ божественномъ законѣ, ни въ пророчествахъ
 Пророковъ; но все же можетъ оно достигнуть ожидае-

маго имъ результата, — награды въ будущей жизни, потому что самой этой жизни нечего ожидать. Стало быть правильнымъ остается только взглядъ, что человекъ, хотя долженъ подчиняться божественнымъ заповѣдямъ, какія переданы Моисею, но долженъ подчиняться только имъ, а вовсе не налагать на себя частнѣйшихъ предписаній, произвольно выведенныхъ толкователями закона, — что напротивъ, такъ-какъ и предбы Моисеева закона во время пришествія Мессіи будутъ сняты, то человекъ безъ смущенія совѣсти долженъ заниматься интересами естественнаго бытія; къ области котораго принадлежитъ онъ, а не отвращаться въ мрачномъ аскетизмѣ отъ радостей жизни; не избѣгать обращенія съ языческими народами и вообще не усиливаться подражать въ своей жизни святости Бога, которая, конечно, исключаетъ все естественное, но не тому самому недостижима для человека. Иудейскій народъ уже тѣмъ самымъ непосредственно святъ, что призванъ къ служенію истинному Богу, творцу неба и земли; а не связанъ узами идолопоклонства; въ этомъ единственно состоитъ его святость и въ ней, по предсказанію Пророковъ, будутъ иногда участвовать и язычники.

Какъ въ язычествѣ Стоицизмъ и Эпикуреизмъ взаимно оспаривали себя, не могли преодолѣть одинъ другаго, такъ въ иудействѣ Фарисейзмъ и Саддукеизмъ заняли совершенно то же положеніе одинъ къ другому; какъ тамъ, такъ и здѣсь, индивидуумъ долженъ былъ свободно рѣшиться на то, или другое направленіе, но для этого и сознать оба, безъ ихъ примиренія. Какъ тамъ индивидуумы, — замѣчая глубокое внутреннее распаденіе, къ какому пришли они, будучи стоиками или эпикурейцами, — выступили изъ обѣихъ этихъ формъ практической дѣятельности и въ Неоплатонизмъ заняли новое отношеніе къ идеѣ, которое въ своей сущности было

томленіемъ по Божовечномъ, гдѣ все различіе сходитъ въ единство, — такъ и въ іудействѣ обнаружилось то же самое явленіе въ Ессенизмѣ.

И въ самомъ дѣлѣ, *Ессенизмъ*, не участвовавшій въ односторонности Фарисейзма и Саддукеизма, выражаетъ то же томительное отношеніе субъективнаго духа къ Безусловному, которое внутренно опредѣляло и александрійскихъ философовъ. Строгое отвлеченіе отъ интересовъ міра, созерцательное погруженіе въ себя, тихое, не только во внѣшности бездѣйственное, но и внутренно страдательное выжиданіе непосредственно-открывающагося, примирительнаго божественнаго дѣйствія, — было тѣмъ же состояніемъ духа Ессениста, желавшаго отказаться отъ самого-себя и погрузить свою субъективность въ Бога, которое Неоплатоники называли упрощеніемъ души (*ἀλλωσις*). Если при этомъ Неоплатонизмъ опирался на Философію, а Ессенизмъ на Пророчество, то это происходило единственно отъ ихъ отношенія къ различнымъ историческимъ предположеніямъ и отъ различія метода, по которому они преслѣдовали свою цѣль: а самая эта цѣль, тѣмъ не менѣе, у обоихъ была одна и та же, именно единеніе человѣка съ Богомъ, въ которомъ одномъ идея истиннаго человѣка можетъ прійти къ дѣйствительности. Осуществленіе этой идеи для Ессениста, конечно, могло начаться только отъ Бога, именно отъ посланія Имъ Мессіи; въ которомъ выразилась бы дѣйствительность истиннаго человѣка, т. е. Бого-человѣка; и потому оно должно быть непосредственнымъ и притомъ новымъ откровеніемъ Бога; между тѣмъ какъ Неоплатонизмъ предпологалъ, что безусловное Божество уже первоначально сокровеннымъ образомъ обязано въ человѣкѣ и что только посредствомъ совершеннаго отвлеченія отъ всѣхъ вообще конечныхъ опредѣленій можно открыть Его въ себѣ,

чтобы непосредственно составлять съ Нимъ одно. Однакожъ и Есоеинность своему внутреннему отчужденію отъ всѣхъ отношеній къ міру, сосредоточенію всѣхъ мыслей и чувствованій на Богѣ, своей пламенной молитвѣ приписывалъ возможность вызвать божественное дѣло искупленія, илѣ, по крайней мѣрѣ, ускорить его появленіе; равно, и съ другой стороны, Неоплатонизмъ скорѣй признавалъ недостаточнымъ для предполагаемой цѣли одно только внутреннее упрощеніе, а потребовалъ еще, въ дополненіе, такого момента, исходящаго отъ самого Божества, который можно явнудитъ мистическимъ аскетизмомъ.

Этимъ внутреннимъ единствомъ духовнаго направленія въ послѣднѣйшихъ формахъ іудейства и язычества объясняется такъ часто и такъ энергически проявлявшаяся у Іудеевъ склонность къ греческой Философіи, желанію — зрѣлые плоды свободнаго гелленскаго развитія мыслей, особенно у Платона и Аристотеля, усвоить себѣ и соединить съ понятіями національно-религіозными. Явные слѣды этого обнаруживаются въ нѣкоторыхъ ветхозавѣтныхъ апокрифическихъ сочиненіяхъ, а полное доказательство тому видимъ въ Филонѣ и Юстинѣ, которые имѣли уже гораздо древнѣйшаго предшественника въ Аристотелѣ. Въ соответствии этому направленію, въ последнее время и въ языческой духовной жизни обнаружилась нѣкоторая явленія, въ которыхъ съ яснымъ, діалектическимъ образованнымъ разумѣніемъ соединилось стремленіе подняться надъ царствомъ естественности, — что неожиданно переноситъ насъ въ другъ іудейскаго міросозерцанія. Такая личность, какъ наприи. Аполлоній тіанскій, которая скорѣй принадлежить древне-іудейскому, чѣмъ августову времени, даже какъ вышнѣдъ могла явиться только въ періодъ исторіи, когда языческое міровоззрѣніе потеряло уже свой исключительный характеръ и приняло въ себя элементы іудейскіе. Но Апол-

ловий восток не есть лицо вымышленное; истинно Филострата, о его жизни среди masses чудесного: содержать въ себѣ историческое зерно, а это, предостаняетъ намъ мужа, который съ субъективныи законами духа соръбана котилъ осуществить въ себѣ идѣяи египетскаго мудреца: съ иудейскими типами. Не менѣе значительно покушение Неплатониковъ воспроизвести типический образъ Паладора; личность его окружали не желаемыи ореоломъ, такъ что наконецъ является предъ нами образъ, удивительно сложившійся изъ греческихъ и иудейскихъ элементовъ, въ которыхъ соединялись жрецы, философы и чудодѣйствующии пророки. Такого рода явленія лево показываютъ, что *духъ иудейскій* и предостанителей язычества — *Греческа* началъ *объединяться* въ единствѣ субъективнаго духа и въ это осознаніи: выражаться какъ моменты, ищущіе своего взаимопроизношенія. Великая и рѣшительная катастрофа, въ которой Греки и Иудеи, потерявъ свою народную самостоятельность, вошли въ римскую субъективность, какъ возбуждающей линіи. форма, была, поэтому, только органомъ, посредствомъ котораго должно было совершиться и дѣйствительно совершился этотъ глубокий результатъ историческаго хода. Пелленство и иудейство могли удерживать свою исключительную замкнутость только до тѣхъ поръ, пока присутія имъ идеи должны были еще преследовать процессъ своего образования; но оканчивая этого процесса: они должны были устранить свою суровую исключительность, а сдѣлаться идеальными силами субъективнаго сознанія, развитого до значенія всеобщности. Иудейская полнота относительно исключительности должна была оказаться ничтожной, точно также, какъ пелленская противоположность заргарианъ.

Оттого *спорадическая жизнь* Грековъ и Иудеевъ, въ послѣдніе вѣна древней исторіи, посланно: умишар-

шавя, есть всемирно-историческій; и во всякомъ случаѣ по-
 раздѣ. важнѣйшій моментъ, чѣмъ покушеніе възстановить
 свою народность. Войны Манкзевель, конечно, суть прекрас-
 ный памятникъ пламеннаго народнаго одушевленія; но какъ
 мало онѣ могли имѣть пречяый результатъ, видно изъ того,
 что народъ не зналъ, что почать съ своей возстановленной
 самостоятельностью. Подобныя же явленіемъ, были у Грековъ
 ахейскій союзъ; прекрасный и величественный по задуманной
 цѣли, и онъ былъ бесплоднымъ покушеніемъ народа — возста-
 новить свое политическое существованіе, когда уже давно
 лишился онъ того организирующаго, политическаго духа, ко-
 торый одишь, могъ проазвестъ изъ себя живое государство.
 Въ виду этихъ покушеній, далеко многозначительнѣе фактъ
 уже при первыхъ Птоломеевхъ предпріятыаго *перевода сеголо,*
засылки ихъ жмму на греческій языкъ. Это предпріятіе объек-
 тивно выразило стремленіе іудейства къ единству къ взаим-
 ному сближенію; — и какъ богато оно было послѣдствіями! Съ
 того времени греческій языкъ получилъ еще болѣе широкое
 развитіе и способность быть языкомъ Писаній, въ кото-
 рыхъ греческій и еврейскій образъ выраженія слились и пере-
 плелись такъ, что этимъ самымъ выражилось глубокое стре-
 мленіе въ внутреннему сближенію греческаго и іудейскаго
 разумѣнія, безъ чего оно и не было бы возможно. Если отнестъ
 языкомъ правде всегда воспользовались, только галлоны-обра-
 зованные Іудеи, то темъ не менѣе имѣли они несомненное
 вліяніе и на изложеніе александрийской Философіи, и его же
 посредству надо признать, что даже греческіе поддѣйствіе
 цезарь, какъ, наприм. Феофрастъ, ирняли въ себя элементъ
 древне-іудейскаго позарвія.

Если теперь, по разсмотрѣніи іудейства, взглянемъ на
 ходъ историческаго развитія единства и іудейства *содмьствію*,

то можемъ кратко обозначить его слѣдующими чертами. Единый духъ челоѳчества первоначально раскрылся той великой противоположностью, которая нашла конкретное для себя выраженіе въ іудействѣ и язычествѣ. По причинѣ этой противоположности онъ развивался въ двухъ соподчиненныхъ, и въ то же время независимыхъ другъ отъ друга направленіяхъ; и именно въ обоихъ равно выражался какъ непосредственная образовательная сила, которой видимымъ органомъ были народы. Это—процессъ образованія народовъ, —*первый періодъ* общенсторическаго хода, періодъ древне-восточный. Если этотъ процессъ въ язычествѣ, по причинѣ степеней природы, принятыхъ имъ въ себя, долженъ былъ моменты своего развитія раскрывать рядомъ отдѣльныхъ народовъ, то тѣмъ не менѣе только одинъ греческій народъ былъ поднимъ его выраженіемъ. И если, съ другой стороны, іудейство не имѣло надобности различныя моменты образованія представлять въ отдѣльныхъ народахъ, то сами Израильтяне должны были цѣлыми столѣтія проходить свое развитіе, пока достигли истиннаго характера народа, что наступило, какъ мы уже видѣли; во время Самуила. Греческій и іудейскій народъ были окончательнымъ результатомъ перваго періода исторіи, только съ двойнымъ, даже противоположнымъ характеромъ. Въ этомъ результатѣ всеобщій духъ выработалъ для себя самосознательную форму; и хотя его самосознаніе выражалось только во всей совокупности народа, хотя относительно индивидуумовъ онъ все еще былъ опредѣляющей силой, однако сила эта мало-по-малу перестала быть лишь безсознательнымъ возбужденіемъ въ нихъ; мало-по-малу она предстала для нихъ предметно, какъ религія, общественная нравственность, государство, и въ этой предметности признана ими безусловной силой, короче — всеобщій историческій духъ вступилъ въ сознаніе

субъектовъ и чрезъ то они сдѣлались сознательными посредниками его историческаго движенія. Съ этой перемѣной *всталъ второй періодъ* всемірно — историческаго развитія, *періодъ собственно греческаго міра*.

Этотъ процессъ имѣлъ теперь два фактора, потому что субъекты не были уже, какъ прежде, только элементомъ, въ которомъ историческій духъ дѣйствовалъ какъ формирующее начало; напротивъ, сознавъ живущую въ нихъ идею, они возвысились въ живые органы исторіи, въ которыхъ всеобщій духъ былъ определяющимъ началомъ лишь на столько, на сколько онъ дѣйствовалъ *посредствомъ* нихъ, т. е. посредствомъ свободной дѣятельности индивидуумовъ, такъ что дальнѣйшія событія были и продуктомъ всеобщаго историческаго движенія и вмѣстѣ творческой самодѣятельностью субъективнаго духа. Индивидуальный человекъ получалъ теперь въ своемъ самопониманіи двойной характеръ: съ одной стороны онъ производилъ свое дѣло по собственному самоопредѣленію, изъ чистаго интереса къ какому-либо направленію, имъ предположенному, причемъ во всей своей дѣятельности сознавалъ самого-себя определяющей силой, а потому и свое дѣйствованіе *своимъ*; но съ другой стороны, то же дѣйствіе онъ выражалъ, какъ всеобщее, видѣлъ въ его произведеніи плодъ *всеобщаго* духовнаго дара, внушеніе генія, воодушевленія, короче — влияніе непосредственно открывающагося въ немъ Духа, котораго онъ отличалъ отъ своей субъективности, какъ безвѣчнаго и абсолютнаго, и однакожъ не отдѣлялъ его отъ собственной духовной жизни, но признавалъ имманентнымъ ея началомъ, существенной ея истиной. Это глубокое взаимопредѣленіе между всеобщимъ и субъективнымъ духомъ, въ которомъ субъектъ впервые достигъ истинной личности и съ тѣмъ вмѣстѣ представлялъ собой личность самого истори-

человѣка: духа, было содержаніемъ втораго всемірно — историческаго періода. Его продуктомъ въ двухъ рядахъ историческаго развитія, т. е. въ греческомъ и іудейскомъ народѣ, по различію ихъ характера, были Философія и Пророчество, или, опредѣленнѣе, — сознаніе историческаго духа о своей идеѣ, какъ единствѣ абсолютнаго и субъективнаго духа въ индивидуумахъ, сознаніе, достигшее своего окончательнаго выраженія въ умозрѣніи Платона и волюнъ развитіемъ Мессіанизизма.

Итакъ, одинаковымъ содержаніемъ и одинаковымъ результатомъ обнаружился въ второй періодъ исторіи въ обоихъ ея направленіяхъ. Сознанная идея, какъ тождественный въ обоихъ направленіяхъ продуктъ, выразилась, конечно, въ двоякомъ видѣ, — въ гелленствѣ, какъ безконечное предположеніе всей дѣйствительности, а въ іудействѣ, какъ безусловное довершеніе ея; но дѣй эти формы пониманія не составляли уже противоположности, а были двумя сторонами одного понятія, взаимно себя дополняющими и утверждающими. Такимъ образомъ доминировавшее различіе двухъ историческихъ рядовъ въ результатъ втораго періода наглядилось внутренно, въ понятіи; въ наступающемъ теперь *третьимъ періодомъ*, греко-римскомъ, или александрійскомъ, оно должно было наглядаться также, внѣшно, въ осуществленіи понятія. Творческая дѣятельность всемірно — историческаго духа, которая въ первомъ періодѣ проявлялась, *въ субъектахъ*, а во второмъ — *посредствомъ* ихъ, исполнила свою задачу; время производительности миновало, и мѣсто ея заняло стремленіе субъекта къ уподобленію идеѣ. Общее широкое образованіе индивидуума, въ которомъ онъ созналъ себя средоточіемъ вселенной, было ближайшимъ результатомъ этого стремленія; притчемъ онъ старался упрочить еще остающееся въ немъ различіе между своимъ частнымъ самосознаніемъ,

въ которомъ онъ чувствуетъ себя конечнымъ, и олопитъ со-
знаніемъ всеобщимъ, въ которомъ онъ чувствуетъ себя без-
конечнымъ, мировымъ духомъ. Самовоспитаніемъ индивидуаль-
ный человекъ хотѣлъ возвысить себя до выраженія того един-
ства безусловнаго и субъективнаго духа, которое было истин-
нымъ, но еще не осуществившимся человекомъ. Это един-
ство Философія поняла и выразила въ идеалѣ мудреца, какъ
изображеніи полной гармоніи человѣческой души со всеоб-
щимъ мировымъ разумомъ, а Пророчество — въ Мессіи, какъ
выраженіи абсолютнаго проникновенія человѣческой природы
божественнымъ Духомъ; къ осуществленію перваго идеала
стремилось языческое образованіе, а іудейское должно было
уготовить время Мессіи преобразованіемъ всей субъективной
жизни и тѣмъ самымъ приблизить это время.

Стойцизмъ и Эпикуреизмъ въ одномъ, а Фарисейизмъ и
Саддукеизмъ въ другомъ ряду историческаго движенія были
ближайшимъ выраженіемъ этого субъективнаго стремленія;
прежде раздѣлены направленія язычества и іудейства въ нихъ
взаимно себя приняла; прежняя всемірно-историческая про-
тивоположность приняла въ единство самого субъекта, и онъ
созналъ себя теперь фактически существующимъ противорѣ-
чіемъ конечнаго и безконечнаго, естественной опредѣленности
и свободно себя опредѣляющей абсолютности. Но истина его
заключалась не въ удержаніи этого противорѣчія, но въ его
примиреніи; а потому, когда Стоицизмъ и Эпикуреизмъ съ од-
ной стороны, а Фарисейизмъ и Саддукеизмъ съ другой — вы-
ражали только существованіе противорѣчія, — субъективный
духъ поднялся надъ ними и обратился къ требованію ихъ
примиренія. Но какъ въ этомъ явственно призналъ онъ свою
конечность, то долженъ былъ сознать, что выполненіе это
требованія зависитъ отъ Безусловнаго, существующаго въ

субъективности, за ея предѣлами. Самое это требованіе, по-этому, перешло *въ томленіе по Безусловномъ* и на этомъ томленіи, общемъ началѣ Ессенизма и Неоплатонизма, сошлись и на немъ окончили свое развитіе іудейство и язычество.

Но требованіе, чтобы противорѣчіе между конечнымъ и безусловнымъ Духомъ примирено было въ субъектѣ, издревле было постояннымъ мотивомъ всей исторической жизни; уже въ формациі народовъ, и потомъ еще глубже въ томъ взаимопредѣленіи субъективнаго и всеобщаго, котораго продуктомъ было философское и пророческое міросознаніе, оно высказывалось съ постоянно-возрастающей энергіей. Когда, поэтому, въ третьемъ періодѣ исторіи возникло сознаніе, силой убѣжденія господствующее надъ индивидуумами, что безусловный Духъ, если суждено человѣку достигнуть соответствія своей идеѣ, долженъ въ субъективности дойти до конкретной, наглядной дѣйствительности, тогда постулатъ всемірной исторіи перешелъ въ требованіе субъективнаго духа, а съ тѣмъ вмѣстѣ приспѣло и время полнаго его осуществленія. Безусловный Духъ, движущій историческими событіями, долго воспитывалъ и приготавлиалъ субъективность къ тому, чтобы возвести ее къ единству съ собой. Томленіе индивидуумовъ, характеризующее послѣдній періодъ древне-историческаго развитія, желаніе — не себя, но Безусловное носить и выражать въ себѣ, означало наступившую *зрѣлость* человечества и готовность его принять Безусловное и тѣмъ проявить осуществленную идею человѣка, — совершившееся въ субъектѣ примиреніе конечнаго и Безусловнаго, естественнаго и свободнаго, твари и Творца.

Когда настало это время, — исполнилась великая цѣль, къ которой стремилось все религиозное и философское движеніе древне-историческаго міра: родился Иисусъ Христосъ, —

чаяніе язычниковъ, ожиданіе Іудеевъ. На Немъ исполнилось обѣтованіе Мессіи, предсказанное Пророками; въ Немъ осуществился идеалъ челоѣка, сознаный Философіей. Съ точки зрѣнія нѣмчества, Іисусъ Христосъ есть по преимуществу *истинный челоѣкъ*, т. е. субъективный духъ челоѣка, который въ то же время есть Духъ божественный; а съ точки зрѣнія іудейства, Онъ есть ставшій челоѣкомъ *истинный Богъ*, т. е. сверхчувственный, безусловно — свободный Духъ, принявшій на себя конечную природу. Съ появленіемъ на землѣ Богочелоѣка, дана Имъ челоѣку та Божественная религія, въ отношеніи къ которой обрядовой законъ моисеевъ былъ только преобразованіемъ, и къ которой постепенное развитіе языческихъ вѣрованій могло быть только подготовленіемъ, но которая, какъ религія безусловнаго Духа, не могла быть ихъ продуктомъ, потому что самый духъ не есть произведеніе естества; — дана та общечелоѣческая, міропримирающая религія, въ которой уничтожено различіе іудея и геллена, т. е. уничтожена та коренная противоположность историческаго міра, которой представителями были язычество и іудейство; какъ представители естественнаго и божественнаго; — дана та благодатная религія, въ которой изглажено внутреннее распадѣніе естественнаго и божественнаго и въ челоѣческой субъективности, распадѣніе, въ которомъ съ одной стороны естественное противопоставляло свободному самоопредѣленію непреоборимый законъ, а съ другой — самая свобода, непрѣмѣнно требуя своего осуществленія, выражалась въ видѣ безусловно-повелѣвающаго закона, такъ что субъектъ опредѣлялся вмѣстѣ двумя, другъ — другу противорѣчащими законами, которыхъ онъ не могъ ни согласить, ни преодолѣть одинъ другимъ; христіанская религія въ своихъ таинствахъ дала челоѣку благодатныя средства торжествовать надъ закономъ естества

и все естественное возмывать, омыщать и совмещать, чтобы оно могло быть достойным органомъ духа, и не только открыла челоуку высшія истины и выяснила отношеніе его къ Богу, но въ глубокой тайнѣ христіанской любви даровала ему средство тѣснѣйшаго единенія съ Богомъ, а потому и возможно-большаго выраженія идеи челоука, — чего тщетно домогались языческая религія и Философія. Итакъ, все развитіе естественныхъ вѣрованій было только приготовленіемъ язычникомъ къ религіи безусловнаго Духа, и все развитіе языческой Философіи — постепеннымъ духовнымъ образованіемъ язычества для возможности осуществленія идеи истиннаго челоука, и все божественное водительство іудейскаго народа, — ветхозавѣтный законъ и Пророцество, — было воспитаніемъ его для приготовленія къ благодатному царству Мессіи, изглажившаму противоположность естественнаго и божественнаго въ историческомъ мірѣ и челоуческой субъективности, вконецъ — все духовное, — религиозное и философское развитіе древняго челоучества стремилось къ одной и той же цѣли, — къ явленію на землѣ Богочелоука и принятію Его божественнаго ученія. Къ Нему, какъ единому, живому центру сходятся всѣ, самыя даже противоположныя направленія древне-исторической жизни, какъ радіусы одного общаго круга, и въ Немъ достигаютъ своего положительнаго результата и своего истиннаго значенія и смысла. Но изъ того же центра выходятъ опять, какъ радіусы, и всѣ направленія новой исторической жизни: новая, высшая религія, новая гражданственность, новые нравы и обычаи, новое искусство и новая Философія обновленнаго, христіанскаго міра. Только въ связи съ Христіанствомъ можно понимать христіанскую гражданственность, христіанское искусство и самую Философію христіанскую въ ея историческомъ движеніи.

О Б З О Р Ъ

постепеннаго развитія Философіи въ мірѣ христіанскомъ, Философіи посредственнаго, рефлексивнаго сознанія.

ПЕРІОДЪ I.

Философія въ связи съ религіей христіанскою и частью — магометанскою, — до XVII столѣтія

I. Религія:

- а) Религія христіанская, какъ религія безусловнаго Духа. Идея Христіанства древне-вселенскаго, еди-наго, нераздѣльнаго. (Ученіе о Богѣ и отношеніи къ Нему міра и человѣка).
- б) Религія магометанская, какъ новая форма религіознаго синкретизма. Въ религіозномъ синкретизмѣ а) Аполлоніа тѣанскаго, Илутарха и пр. выразился теревѣсь западнаго элемента надъ восточнымъ; б) въ Гностицизмѣ и Каббалѣ -- теревѣсь восточнаго элемента надъ западнымъ, а в) Исламизмъ составленъ изъ элементовъ чисто-восточныхъ: изъ вѣрованій арабійскихъ, іудейскихъ и христіанскихъ. Какъ новая форма развитія естественной религіи, Исламизмъ стоялъ въ про-

тивоположности съ Христіанствомъ, истинно-бого-откровеннымъ ученіемъ, какъ въ древнемъ мірѣ языческія вѣрованія стояли въ противоположности съ религіей іудейской.

- в) Идея римско-католическаго вѣрованія, выработавшагося въ средніе вѣка. (Всецѣлое подчиненіе авторитету преданія и папы, слѣпое подчиненіе разума вѣрѣ).

II. Философія: Философія среднихъ вѣковъ, отъ отцевъ Церкви до Декарта (Картезія), отъ начала II-го столѣтія до XVII-го.

Уже александрійская Философія неожиданно открыла противорѣчіе между мыслию и бытіемъ, между духовнымъ и чувственнымъ, субъективнымъ и объективнымъ, а Христіанство привнесло еще новую противоположность — вѣры и знанія. Эти противоположности Философія приняла сначала вмѣстѣ съ ихъ непосредственнымъ единствомъ въ сферѣ Христіанства: это 1) *Философія отцевъ и учителей Церкви*, со II-го до VI-го вѣка. Тѣ же противоположности, вмѣстѣ съ ихъ единствомъ, Философія приняла въ сферѣ Исламизма: это 2) *Философія арабская*, съ VIII-го до XIII-го вѣка. За тѣмъ, она привела эти противоположности къ сознанію, не доводя ихъ до распада; но наконецъ, во время возрожденія наукъ, поставила ихъ въ открытой борьбѣ: это 3) *Философія схоластическая*, отъ конца IX-го вѣка до половины XV-го, и Философія времени *возрожденія и перехода къ новымъ временамъ*, — съ половины XV до XVII столѣтія. Такимъ образомъ Философія I-го періода, Философія, развивавшаяся въ связи съ религіей, представляетъ намъ, какъ и самая религія этого времени, три главныхъ формы своего развитія.

Первая форма Философiи, соединенной съ религiей: *Философiя отцевъ Церкви*, Философiя Христіанства древне-вселенскаго. — Противоположно-сти остаются еще рядомъ съ ихъ непосредственнымъ единствомъ; со II—VI вѣка.

1. Признаніе значенія Философiи въ Христіанствѣ: *восточные отцы Церкви*:

а) Іустинъ мученикъ (р. 89, ум. 163 г. по Р. Хр.). Его ученіе о *Λόγος σπερματικός*.

б) Климентъ александрійскій (ум. 218 г. по Р. Хр.). — Какъ законъ — Іудеевъ, такъ Философiя — язычниковъ вела ко Христу.

в) Оригенъ (185—253). Его сочиненіе: *Περὶ ἀρχῶν* (О началахъ христіанскаго ученія) — первый опытъ научнаго развитія церковнаго вѣроученія, первая христіанская Философiя религiи, основанная на началахъ Неоплатонизма, какъ бы система христіанскаго Неоплатонизма.

2. Отрицаніе достоинства языческой Философiи, какъ источника ересей: отцы и учителя Церкви *западные*:

а) Иринеѣ, епископъ лионскій въ 177 г. по Р. Хр. — Его V книгъ противъ еретиковъ: *Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνόμου γνώσεως*.

б) Тертуллианъ (ум. 220 г. по Р. Хр.). Мысль его о Философiи и философакъ.

в) Арновій (ум. 326 г.). Его скептическій взглядъ на Философiю.

г) Лактанцій (ум. 333 г.). Его сужденіе о Философiи.

3. Соединение Философии и Веры, двух двухъ источниковъ познания: отцы Церкви и писатели восточные и западные:

- а) Афанасій, еписк. александрийскій (ум. 373 г.). Его глубокое умѣренье въ спорѣ съ арианствомъ.
- б) Василій В., Григорій Назіанзинъ и Григорій Нисскій (его сочиненіе: *Λόγος κατηχητικός ὁ μέγας*), — какъ противоборцы арианства и Евнома.
- в) Августинъ, противникъ пелagianизма (354—430). Его ученіе о Богѣ, мірѣ, душѣ и ученіе нравственное.
- г) Неоплатонико-христіанская мистика псевдо-Діонисія Ареопагита. (Въ нач. VI-го в.).
- д) Бонций (470—524). Его сочиненіе: *De consolatione Philosophiae*, и Кассиодоръ (480—575). Его сочиненіе: *De septem disciplinis liberalibus*.

Вторая форма: Философія арабская — въ связи съ религіей магометанской, съ VIII—XIII в.

1. Теологическія школы, пользовавшіяся Философіей для объясненія Исламизма:

- а) Философія правовѣрныхъ *Мотакаллимъ* (*Motakallim*), т. е. учителей откровеннаго слова (*kalām*; или *kalām* слово). У еврейскихъ писателей — *Medivvaim*, у латинскихъ — *Loquētes*.
- б) Философія *Муатазилей* (*Muatazile*) т. е. отпадшихъ отъ чистоты веры. Основатель ея — Василь Ибнъ Ата (*Wasil Ibn Atha*, род. около 700 г. по Р. Хр., ум. ок. 749), — ученіе знаменитого богослова Ель Гасана

изъ Басры, защитившій *Кадимидез* (кадръ — свобода воли) въ противоположность *Джабритамъ* (джабаръ — судьба, фатализмъ).

в) *Философія Ашаритовъ*, основанная Абуль Гасаномъ аль-Ашара (Abu'l Hasan El-Aschari, р. 880, ум. 940 по Р. Хр.) довершившимъ правовѣрную Догматику.

2. Собственно арабская Философія, развившаяся подъ вліяніемъ то Аристотеля (*Машаины*, т. е. послѣдователи Аристотеля) то Платонизма (*Ишракиимъ*, послѣдователи Платона).

а) На Востока:

aa) Аль Кенди (Абу Юсуфъ Якубъ Эбнъ Ишакъ) изъ Басры въ половинѣ IX-го вѣка по Р. Хр. Переводчикъ и комментаторъ Аристотеля.

bb) Аль Фараби (Абу Насръ) изъ Балъха въ провинціи Фарабъ, — въ I-ой половинѣ X-го вѣка (ум. 954), аристотелико-неоплатоникъ.

bb) Ибнъ Сина (Абу Али), или Авиценна, изъ деревни Ассенна, или Ашсена при Бохарѣ (въ XI вѣкѣ, 992—1050 по Р. Хр.), — знаменитый персидскій врачъ.

гг) Аль Газали Абу Гамедъ, или Аль-Газель (Al Gazali, Algazel) изъ Туссъ въ Хорасанѣ (1072—1127). Его сочиненіе: *Tegazotъ аль-газалиа, Destructio philosophorum*, покушавшееся произвести Философію изъ вѣры; — сперва персидскій, потомъ арабскій.

б) Въ Испаніи:

аа) Ивнъ Баджу, Абу Бекръ Мугаммедъ, изъ Сарагоссы, ум. 1138 г. по Р. Хр.

бб) Авицвронъ (XII вѣка). Его сочиненіе: *De forma et materia, sive de fonte vitae.*

вв) Ивнъ Тофанлъ (Ibn Tophail), Абу Джаферъ, или Абу Бекръ, изъ Кордовы, ум. 1190 г. Его сочиненіе: *Нау Еbn Jokdan*, „Дѣтя природы,“ которое само собою дошло до Философіи. Перипатетико-неоплатоникъ.

гг) Ивнъ Рошдъ, или Авирроэсъ, Абуль Валидъ Мугаммедъ Бенъ Агметъ, изъ Кордовы, — 1105—1198. Его сочиненіе: *Destructio destructionis philosophorum.* Знаменитѣйшій изъ арабскихъ перипатетиковъ.

3. Переходъ арабской Философіи на западъ чрезъ посредство Іудеевъ:

а) Равви Мозесъ Маймонъ, или Маймонидъ, р. въ Кордовѣ въ 1131 г., ум. 1205, ученикъ Тофайла и Авирроэса. Его сочиненіе: *More Nevuchim* „Наставникъ заблуждающихся.“ Положительное содержаніе вѣры изъяснялъ и доказывалъ помощію Философіи. Характеръ его ученія — западная трезвость мысли.

б) Аврагамъ бенъ Давидъ, жилъ въ XII столѣтіи. Въ 1160 г. написалъ сочиненіе на испанскомъ языкѣ, которое переведено на еврейскій подъ заглавіемъ: *Etzeta gatah*, „Высокая вѣра.“ Старался показать согла-

сіе разума и откровенія при посредствѣ аристотелевой Философіи.

Третья форма: *Философія схоластическая и времени возрожденія наукъ*, Философія въ связи съ римско-католическимъ вѣрованіемъ. Съ конца IX до XVII вѣка. Сознаніе противоположностей и борьба ихъ.

Первая ступень: Философія схоластическая, съ конца IX до половины XV вѣка. Противоположность Философіи и положительной вѣры приходитъ къ сознанію, но не доходитъ до распадения. Въ самой Философіи открывається противоположность реализма и номинализма, а въ вѣрѣ — теологіи и мистицизма. Эти противоположности выражаютъ отношеніе мысли и бытія, какъ чего-то по-ту и по-сю-сторонняго. Реализмъ въ Философіи и теологія въ вѣрѣ выражаютъ первую сторону противоположности, а номинализмъ и мистицизмъ — послѣднюю. По соотношенію этихъ противоположностей въ Схоластикѣ выразились три главныхъ направленія.

Первое направленіе. Отъ Скотта Эригены до Алана ab insulis, съ конца IX вѣка до половины XII: преобладаніе реализма; вѣра Богословія подкрѣпляется Философіей.

а) **Іоаннъ Скоттъ Эригена** (названный такъ отъ мѣста рожденія въ Англіи — Eriene, или Eriuen, населеннаго Шотландцами), р. въ первой половинѣ IX вѣка, ум. около 886 г. Соединилъ перипатетическую и платоническую Философію съ Христіанствомъ и защищалъ Теологію

философскими аргументами, не ссылаясь на авторитетъ отцевъ Церкви и св. Писанія. — Умозрѣніе его о Богѣ, твореніи міра и предопредѣленіи.

- б) Ансельмъ, епископъ кентрбрійскій (Canterbury); р. въ Аостѣ въ Пиемонтѣ 1033 г., ум. 1109. Вызывалъ къ сознанию всея противоположности схоластической Философіи, — противоположность разсудка и вѣры, бытія и мышленія. Его онтологическое доказательство бытія божія.
- в) Росцеллинъ Іоаннъ (второй половины XI в.) утверждаетъ номинализмъ въ противоположность реализму (и противъ Ансельма).
- г) Вильгельмъ изъ Шампо (de Champeaux) ум. епископомъ шалонскимъ въ 1121 г. Реалистъ.
- д) Авегаръ Петръ, р. въ Палѣ близъ Нанта въ 1079 г., ум. 1142. Противникъ реализма, старался объяснить троичность Бога изъ понятій разсудка; писалъ и о нравственности.
- е) Петръ ломбардскій, изъ Навары, ум. епископомъ парижскимъ въ 1164 г. Богословіе доведено имъ до пустаго формализма. Верхъ теологической Схоластики.

Второе направленіе, отъ Алана ab insulis до Раймунда Лулла, съ полов. XII-го до нач. XIV-го вѣка. Борьба между номинализмомъ и реализмомъ доходитъ до высшей степени. Появляется систематическая Философія разсудка, и Теологія есть только одна изъ философскихъ наукъ, — направленіе, получившее свое начало отъ знакомства съ Аравитянами и Аристотелемъ.

Первый моментъ: Философія впервые является самостоятельной, даже съ умозрительнымъ взглядомъ.

- а) Аланъ ab insulis изъ Лилля, или во фламандски изъ Рисселя (Lille или Ruzel) во Фландріи; жилъ во второй полов. XII в., ум. 1203 г. Его логико-математическій методъ.
- б) Ричардъ de St. Victor (изъ монастыря св. Виктора въ Парижѣ, гдѣ былъ настоятелемъ), родомъ Шотландецъ, ум. 1173 г. Два направления его сочиненій.
- в) Амальрихъ родомъ изъ Беже близъ Шартра (въ нынѣшнемъ Департаментѣ Эрв — и — Дора). Его пантеистическо-мистическое ученіе. (По опредѣленію собора въ 1209 г. его кости вырты изъ могилы и разсыяны.
- г) Давидъ динантскій (изъ Динанта въ Нидерландахъ, въ провинціи намурской), ученикъ Амальриха; ум. вѣроятно въ 1209 г. Его раздѣленіе вещей. (Сочиненія его публично сожжены).
- г) Викентій изъ Бове (Beauvais — городъ въ бывшей провинціи Иль-де-Франсъ, нынѣ въ Департаментѣ Оазы), ученикъ Амальриха, ум. 1264 г. Собственно реалистъ, но покушается также примирить реализмъ съ номинализмомъ, различая esse naturā и esse ratione и полагая, что universalia относительно esse naturā существуютъ post rem, а относительно esse ratione — ante rem.

Второй моментъ. Приобрѣтенная Философіей самостоятельность признается еретическою и Философія сливается съ Теологіей у Альберта Великаго; Философія и Теологія хотя суть двѣ науки, но одна уважаетъ другую.

- а) Александръ галесскій (Hales — монастырь

въ глочестерскомъ ширѣ, или графствѣ въ Англіи) ум. въ Парижѣ 1245 г. Пользуется арабской Философіей, особенно Авиценны.

- б) Альввертъ Великій р. въ Лауингенѣ въ Швабіи 1198 или 1205, ум. въ 1280 г. Писалъ комментаріи на Діонисія ареопагита, Аристотеля и Петра ломбардскаго; всю Философію раздѣляетъ на Логіку, Онтологію, Психологію и Теологію; пролагаетъ путь къ примиренію реализма и идеализма, утверждая, что всеобщее есть только возможное въ вѣщахъ.
- в) Тома изъ графской фамиліи Аквино (Aquino), р. въ Роккасицца въ неаполитанскомъ королевствѣ 1225 или 1227, ум. въ 1274 г. — Всеобщее имѣетъ бытіе, на сколько существуетъ въ индивидуальномъ.

Третій моментъ: формализмъ схоластической Философіи.

- а) Іоаннъ Дунсъ Скоттъ, р. въ Дунсѣ на югѣ Шотландіи, или въ Дунстонѣ въ Англіи на границѣ Шотландіи, ум. въ 1308 г. Францисканскій монахъ, — котораго послѣдователи Скоттисты были противниками Доминиканцевъ — Томистовъ. Довершаетъ схоластическій методъ диспутовъ и тоже покушается примирить реализмъ и номинализмъ.
- б) Рожеръ Бэконъ род. въ Ильчестерѣ въ графств. соммерсетскомъ 1214, ум. въ 1294 г.; Францисканецъ. Его планъ изслѣдованія вопросовъ Философіи природы. Преданъ анаѣемъ на парижскомъ соборѣ 1278 г. и брошенъ въ темницу.
- в) Раймундъ Луллъ р. въ Пальмѣ на остр. Маіюркѣ около 1234 г., былъ миссіонеромъ, ум. ок.

1315 года. Своей книгой: *Ars magna* довелъ схоластическій формализмъ до высочайшей степени.

Третье направленіе, отъ Раймунда Лулла до Раймунда сабундскаго, отъ начала XIV вѣка до полов. XV.

Объ противоположности Схоластики перешли къ по-сю-сторонности: по-сю-стороннее въ вѣрѣ есть мистицизмъ, — присущіе Бога въ духѣ челоуѣка; по-сю-сторонне въ разсудкѣ есть номинализмъ.

1. Представители *номиналистическаго* направленія:

а) Вильгельмъ оккамскій, род. въ Оккамѣ въ англ. графствѣ Суррей (Surrey), ум. 1347 г. Совершенно ниспровергаетъ реализмъ. Свобода мышленія въ Философїи. Отлученъ отъ церкви.

б) Іоаннъ Буриданъ, р. въ Бетунѣ, провинціи Артуа, жилъ еще въ 1358 г. Въ ученїи о свободѣ воли склоняется къ детерминизму. Философская истина можетъ отличаться отъ истины церковной, но надо подчиняться этой послѣдней.

2. Представители *мистическаго* направленія:

а) Іоаннъ Шарлье Герсонъ р. 1363 г. близъ Реймса въ деревнѣ Gerson, отъ которой получилъ прозваніе, ум. въ 1429 г. Вступаетъ на путь внутренняго наблюденія истины; мистика есть знаніе, почерпаемое изъ внутренняго опыта. — Итакъ духъ возвращается здѣсь къ самому-себѣ и получаетъ довѣріе къ себѣ, но эту внутреннюю истину онъ не можетъ еще высказать.

б) Раймундъ сабундскій, р. въ Барселонѣ, училъ въ Тулузѣ ок. 1436 г. Соединяетъ внутренній и внѣшній опытъ и составляетъ есте-

ественное богословіе. Человѣкъ получаетъ отъ Бога двѣ книги: природу и Библію. Но Библію можетъ читать только тотъ, кто озаренъ Богомъ. Сподобъ привести двѣ эти книги къ единству есть самопознаніе. — У Раймунда сабундскаго снова пробудилась свобода философствованія. — Схоластикъ недоставадо внѣшняго и внутренняго опыта и она обращается къ непонятой аристотелевой Философіи, чтобы ею доказывать столь же мало понятое содержаніе Теологіи; Схоластикъ недостааетъ единства познанія съ предметомъ пониманія. Это пониманіе впервые встрѣчаемъ у Раймунда сабундскаго, который поставляетъ разумъ началомъ высшей достовѣрности и знанія, и покушается основать науку разума, какъ изученіе природы и человѣка и тѣмъ возвышается надъ точкой зрѣнія Схоластизма.

Вторая ступень: *Философія времени возрожденія наукъ*, съ полов. XV в. до начала XVII.

Здѣсь выражаются слѣдующія три направленія: 1) возрождается греческая Философія; 2) начинается броженіе понятій, появляются оригинальныя, но неопредѣленныя и зыбкія формы философствованія; 3) возникаетъ антисхоластическая, эмпирическая Философія, какъ ближайшій переходъ отъ схоластизма къ Философіи новыхъ временъ.

Первое направленіе: возрожденіе древнихъ ученій:

1. Поводъ къ тому, — частію въ завоеваніи Константинополя, частію въ реформаци.
2. Возстановители прежнихъ ученій:
 - а) Неоплатонической Философіи:
 - аа) Марсилій Фицинъ, 1433—1499.
 - бб) Пико де Мирандола, 1463—1494.

- вв) Нийолай фонъ Куса, р. въ Куесъ на Мозель 1461 г., ум. 1464.
- гг) Петръ Рамп (Pierre de la Ramée) р. въ Пикарди 1515 г., убитъ въ Парижѣ въ вареевомеову ночь въ 1579 г.
- дд) Францискъ Патрици, р. 1529 г. въ Елисеѣ въ Далмаци, ум. въ 1597.
- б) Перипатетической:
- аа) Петръ Помпонато, 1462—1525.
- бб) Андрей Цвизальпинскій, р. 1519 г. въ Арещо, ум. 1603.
- в) Стоицизма:
- аа) Юстъ Липсій, ум. 1606 г.
- бб) Гвийнзій.
- г) Обскуренима:
- Петръ Гассенди, р. 1592 въ Динь (Digne), ум. въ 1655, и просто — материализма:
- Тома Говвсъ, 1588—1679.
- д) Возстановители каббалистическаго ученія и натуральной магии:
- аа) Иоаннъ Бамтжотъ Порта въ пол. XVI в.
- бб) Агриппа фонъ Неттвеогнѣмъ, р. въ Кельнѣ 1487, ум. въ 1535.
- вв) Теофрастъ фонъ Гогенгеймъ, р. въ Ейнсидельнѣ въ Швейцаріи 1493 г., ум. въ 1541.
- е) Гуманисты въ борьбѣ противъ обскурантовъ:
- аа) Иоаннъ Рнйхлинъ, р. въ Шваби 1455 г. ум. въ 1522.
- бб) Эразмъ роттердамскій, 1467—1536; ево сочиненіе: похвала глупости.
- Къ такому же направленію освободнаго изслѣдованія вещей относятся:
- вв) Миклаидъ Монтень, 1533—1592 и

гг) Шарронъ, 1541—1603.

Второе направление: оригинальныя, но неопредѣленныя и зыбкія формы философствованія:

- а) Иеронимъ Кардано, р. въ Павіи 1501, ум. 1576.
- б) Бернардинъ Телезю, р. въ Козенцѣ въ Неапол. корол. 1508, проклятой умеръ въ 1588 г.
- в) Джордано Бруно, р. въ полов. XV в. въ нижней Италіи, въ Нолѣ, живой сожженъ въ Римѣ въ 1600 г.
- г) Люциліо Ваннини, р. въ Таурисано въ неапол. корол. 1585 г.; живьемъ сожженъ въ Тулузѣ въ 1619 году.
- д) Тома Кампанелла, р. въ Стило въ Калабріи 1568; 27 лѣтъ содержася въ тюрьмѣ, ум. въ 1639 г.

Третье направление: ближайшій переходъ къ новой Философіи.

Представители двухъ противоположныхъ движеній мысли, соотвѣтствующихъ схоластической по-сю и по-ту-сторонности:

- а) Бэконъ Веруламскій, р. 1561 г. у. 1626.
 - аа) Его раздѣленіе наукъ по способностямъ души (памяти, фантазіи, разуму);
 - бб) Методъ познанія, — наблюдение и наведеніе;
 - вв) Содержаніе Философіи. Въ этомъ отношеніи онъ стоитъ еще на средневѣковой точкѣ зрѣнія.
- б) Яковъ Бёмъ, р. 1575 г. въ деревнѣ старомъ Зейденбергѣ, недалеко отъ г. Горлица въ верх. Лузаціи, ум. въ 1624 г.
 - аа) Его стремленіе къ внутреннему опыту.
 - бб) Изложеніе мыслей борется съ несоотвѣтственнымъ образомъ выраженій.
 - вв) Троичность у него есть типъ всѣхъ вещей.

III. Общій взглядъ на Философію среднихъ вѣковъ:

- а) Отношеніе Философіи къ религіи:
 - аа) Отношеніе Философіи отцевъ Церкви къ древне-вселенской христіанской религіи;
 - бб) — Философіи арабской къ Исламизму;
 - вв) — Философіи схоластической и времени возрожденія къ средневѣковому католицизму.
- б) Отношеніе въ Философіи среднихъ вѣковъ между мыслию и мыслимымъ бытіемъ.
- в) Главныя способности духа, участвовавшія въ ея развитіи.
- г) Мыслимое бытіе въ философскомъ пониманіи среднихъ вѣковъ.
- д) Господствующій методъ мышленія.
- е) Существенная мысль средневѣковой Философіи и отношеніе ея къ жизни, человѣчества. — Сначала Христіанскій міръ (до Карла V.) выступаетъ, какъ одна масса, въ которой духовное и мірское суть только различныя стороны и въ которой христіанская свобода духа принята одною вѣрою, сердечнымъ убѣжденіемъ. За тѣмъ (до полов. XVI в.) обѣ стороны развиваются до самостоятельности и противоположности: духовное встрѣтило себя въ противоположность въ обществѣ еще грубомъ и варварскомъ, и потому Церковь (соотвѣтствующая вѣрѣ) развивается сама-по-себѣ, какъ Теоократія, а государство (соотв. знанію) само-по-себѣ, какъ феодальная монархія. Въ церкви раскрылась опять противоположность западной и восточной Церкви: первая стремится преимущественно во внѣшность и погрязаетъ въ мірскихъ интересахъ; во второй— преобладаетъ углубленіе внутрь себя и потому она

охранять лишь святыню, которой Церковь должна быть неизмѣнною хранительницею. Въ государствѣ оставалась прежняя противоположность частнаго и общаго (въ соотвѣтствіе мысли и бытію), но съ VIII вѣка частное, воля индивидуумовъ преобладаетъ надъ общимъ, надъ идеей и цѣлью государства. Индивидуумы ищутъ простора своей волѣ, каждое лицо хочетъ жить само-по-себѣ и для себя; государство разсматривается, какъ общество частныхъ лицъ, существующее для ихъ частныхъ цѣлей. Но воля этихъ индивидуумовъ еще не усвоила себѣ духа христіанской свободы, еще остается *естественною* волею, не просвѣтленною, не преобразованною, не обузданною даже закономъ разума.

ПЕРІОДЪ II.

ХРИСТІАНСКАЯ ФИЛОСОФІЯ ВЪ ЕЯ НЕЗАВИСИМОСТИ ОТЪ РЕЛИГІИ, ФИЛОСОФІЯ ВЪ МІРѢ ПРОТЕСТАНТСКОМЪ.

I. Идея протестанства. (Отражаніе преданія Церкви, непогрѣшимости папы и слѣдующаго подчиненія разума вѣрѣ).

II. Философія, по духу своему протестантская, свободная отъ церковнаго авторитета и преобладающаго вліянія древней Философіи; по своей тенденціи — Философія примиренія противоположностей, — отъ Декарта до нашего времени.

Мыслящій духъ достигаетъ полной самостоятельности и свободы, добытой борьбой съ схоластикомъ. Предметы его философствованія тѣ же, что и въ средніе вѣка, но образъ воззрѣнія на нихъ иной. Главнѣйшіе предметы Философіи суть противоположности бы-

твѣ и мышленія, разума и вѣры, добра и зла, необходимости и свободы; но эти противоположности составляютъ лишь предположеніе, чтобы дойти до ихъ примиренія и единства. Но какъ философскій духъ еще не проникъ въ существенную связь бытія и мышленія, то стремится къ ихъ примиренію односторонно: а) выступаетъ отъ мышленія разсудка, чтобы дойти до бытія: это метафизика разсудка, или *интеллектуализмъ*, отъ Декарта до Вольфа; б) выступаетъ отъ даннаго бытія и чувственнаго опыта, чтобы дойти до мышленія: это *Сенсуализмъ*, отъ Локка до Руссо; в) начинается отъ изслѣдованія нашихъ познавательныхъ способностей относительно самой возможности познанія ими бытія, и съ этой точки зрѣнія ищетъ единства мысли и бытія: *идеализмъ* отъ Канта до Гегеля; сюда же примыкаетъ противодѣйствіе крайностямъ этого идеализма, — въ чемъ выразилось движеніе германской Философіи послѣ Гегеля.

Первое направленіе: *отъ Декарта до Вольфа.*

Свободный отъ вѣрнаго авторитета разсудокъ сперва оставляетъ область вѣры въ сторонѣ, какъ чуждую ему; хочетъ познать истину самъ - собою, развить ее изъ себя, не обращая вниманія на вѣру, но и не отрицая ее. Это точка зрѣнія *Философіи Декарта*, точка зрѣнія неразвитаго противорѣчія. Въторникъ, это противорѣчіе раскрывается тѣмъ, что съ одной стороны разсудокъ отвергаетъ область вѣры и ничего не хочетъ знать, кромѣ себя: это *реализмъ Спинозы*, а съ другой стороны, разсудокъ признаетъ христіанскую вѣру и развиваетъ христіанскую истину: *Философія Мальбранша*. Наконецъ, въ третихъ, разсудокъ возвращается изъ этихъ односторонностей, и понуждается уничтожить

Ч. IV. 23

это распаденіе: *идеализм Лейбница* и низведенная до чисто разсудочныхъ понятій метафизика *Вольфа*. — Философія XVII-го столѣтія.

1. Первый моментъ: Философія неразвитаго противорѣчія: *Декартъ*.

ДЕКАРТЪ РЕНЕ, р. 1596 г. въ Ге (la Haye) въ Турингій, ум. въ Стокгольмѣ въ 1650 г.

а) Коренныя положенія:

аа) Надо начинать сомнѣніемъ обо всѣмъ.

бб) Мыслю, слѣд. существую. Это не подлежащее сомнѣнію положеніе.

вв) Мы имѣемъ въ себѣ представленіе о безусловно-необходимомъ, совершенномъ Существовѣ; слѣд. Оно существуетъ.

гг) Такъ - какъ это Существо насъ создало и поддерживаетъ и какъ Богъ правдивъ, то всѣ наши ясныя и раздѣльныя представленія истинны, потому что Богъ не можетъ насъ обманывать.

дд) Мы имѣемъ нѣкоторыя прирожденныя намъ представленія истины.

б) Система міра и его отношеніе къ Богу:

аа) Субстанція есть то, что ни въ чемъ другомъ не имѣетъ надобности для своего существованія. Въ этомъ смыслѣ только Богъ есть субстанція. Всѣ прочія вещи получаютъ и удерживаютъ свое бытіе только чрезъ содѣйствіе Бога.

бб) Вещи, которыя для своего бытія требуютъ божественнаго содѣйствія, могутъ быть названы субстанціями только въ несобственномъ смыслѣ. Въ этомъ смыслѣ есть два рода сотворенныхъ субстанцій: духъ и тѣло,

или, по ихъ существеннымъ атрибутамъ, — мышление и протяженіе.

вв) Механическое объясненіе происхожденія міра.

в) О духѣ:

аа) Душа человѣческая проста, свободна, безсмертна.

бб) Отношеніе ея къ тѣлу посредствуется Богомъ.

вв) Животныя суть только машины.

2. Второй моментъ: Философія развитого противорѣчія: *Спиноза* и *Мальбраншъ*.

А. Разсудокъ, отвергающій вѣру: *Спиноза*.

Барухъ, или, какъ онъ послѣ самъ назвалъ себя, Венедиктъ Спиноза, р. въ Амстердамѣ въ 1632 г., ум. въ 1677.

а) Его опредѣленія (*causae sui, rei in suo genere finitae, substantiae, attributi, modi, Dei*).

б) Отношеніе Бога къ міру:

аа) Богъ единственная субстанція (съ двумя видоизмѣненіями, — мышленіемъ и протяженіемъ). Все что есть, есть въ Богѣ.

бб) Богъ есть причина всѣхъ вещей, но причина *immanens*, *non transiens* (постоянно пребывающая въ вещахъ, а не переходящая).

вв) Одинъ только Богъ свободенъ, потому что только Онъ дѣйствуетъ *ex necessitate suae naturae* (по необходимости своей природы).

гг) Такъ - какъ все происходитъ изъ природы Бога, то нѣтъ случайности. Богъ, какъ свободная причина, есть *natura naturans*, а то, что происходитъ изъ необходимости божественной субстанціи, есть *natura naturata*.

дд) Богъ творитъ міръ не для какой-либо внѣшней цѣли. Онъ самъ есть цѣль.

в) Этика :

аа) Человѣческая воля не безусловно-свободна, потому что она опредѣляется какою-либо причиною, которая опредѣляется другою и т. д.

бб) Если мы опредѣляемся несоответственными понятіями, то не дѣйствуемъ, а страдаемъ; но когда, напротивъ, мы опредѣляемся идеями соответственными, познаемъ безусловной субстанціи, тѣмъ, — что всѣ вещи видимъ въ Богѣ и къ Нему возводимъ, тогда мы дѣйствуемъ.

вв) Это познаніе Бога есть высочайшая добродѣтель, высочайшая свобода, высочайшее благо.

гг) Когда мы все наше познаніе, мышленіе, чувствованіе относимъ къ Богу, то это есть религія.

дд) Умственная любовь человѣка къ Богу есть часть безконечной любви, которою Богъ любить самого - себя.

ее) Это есть лишь отрицаніе и слѣд. не существуетъ; Богъ, какъ чисто-положительное, не есть причина зла.

В. Разсудокъ, принимающій христіанскую вѣру: *Мальбраншъ*.

Николай Мальбраншъ, р. въ Парижѣ 1638 г., ум. 1715.

а) Идея познанія: душа познаетъ вещи только посредствомъ всеобщей идеи, которая находится въ Богѣ, и слѣд. познаетъ посредствомъ Бога; всѣ частныя представленія суть только участіе (participatio) въ этой всеобщей идеи. (Это — истинное понятіе всеобщаго, — истинный усмѣхъ Мальбранша относительно Спинозы).

б) Идея Бога: въ Богѣ существуютъ всѣ сотворенныя души, души и тѣла, какъ видоизмѣненія лишь

этого Безкощечнаго. Это субстанція есть умствен-
ный міръ, въ которомъ духи живутъ и созерцаютъ
и который въ нихъ всѣдѣшисущъ.

- в) Отношеніе Бога къ конечнымъ существамъ: все бы-
тіе, вся дѣятельность конечныхъ существъ принад-
лежитъ одному Богу; Онъ дѣйствуетъ по вѣчнымъ,
необходимымъ законамъ своего существа.
- г) Этика. Добродѣтель состоитъ въ неизмѣнной любви
къ вѣчному, божественному распорядку; добродѣтель
эта происходитъ изъ умственного познанія Бога.

3. Третій моментъ: возвратъ изъ односторонностей:
Лейбницъ и Вольфъ.

А. Готфридъ Вильгельмъ Лейбницъ, р. въ Лейп-
цигѣ 1646 г., у. 1716. Высшая степень Философій
разсудка. Успѣхъ относительно Спинозы состоитъ
здѣсь въ томъ, что Лейбницъ призналъ начало ин-
дивидуальности, именно, что каждое индивидуальное
существо есть зеркало божественной субстанціи,
тогда какъ у Спинозы индивидуальность не имѣетъ
значенія.

- а) Природа монадъ: монады просты, невещественны;
это реальныя единства, заключающія въ себѣ
источникъ дѣятельности (*ἐντελέχεια*); одарены
способностію пониманія и желанія, не подлежатъ
измѣненію извнѣ, но опредѣляются лишь сами
собою, слѣдовательно самодовлѣющи; каждая изъ
нихъ сама-по-себѣ составляетъ міръ, т. е. есть
душа, или представляющее существо и, какъ зер-
кало вселенной, въ зародышѣ носитъ въ себѣ идеаль-
нымъ образомъ всѣ прочія монады. Кромѣ энте-
лехіи, какъ начала дѣятельности, каждая монада
содержитъ въ себѣ дополнительное начало стра-
дательности, или матеріи, и только оба вмѣстѣ

составляютъ полную субстанцію монады. Страдательнымъ началомъ монадъ стѣняются ихъ представленія; и отсюда различіе монадъ по степенямъ ихъ представленій.

- б) Ступени монадъ: 1) безсознательныя монады, 2) монады достигшія ощущенія и памяти, или души приличествующія и животнымъ; 3) монады разумныя — духъ.
- в) Первомонада есть Богъ, въ которомъ осуществлена цѣлость міропредставленія, — совершеннѣйшее Существо, Творецъ вселенной, который создалъ наилучшій міръ, который только допустилъ зло, но не желаетъ его, который установилъ вѣчную гармонію между душою и тѣломъ.

Б. Упрощеніе Философіи разсудка.

Іоаниъ Христіанъ Вольфъ, баронъ ф. Фрейгеръ, р. въ Бреславль 1679 г., у. въ 1754.

а) Раздѣленіе Философіи у Вольфа;

б) Его методъ;

в) Переходъ его Философіи въ чисто - популярную Философію въ такъ - называемомъ нѣмецкомъ „просвѣщеніи“, котораго главнѣйшими представителями были: Мойсей Мендельсонъ; Шулльцеръ въ Эстетикѣ; Аввтъ и Энгель въ морали; Гарве въ Психологіи и морали; Крэйцъ, Морицъ, Тетенсъ въ эмпирической Психологіи; Базедовъ въ Педагогикѣ. Но наконецъ, этому тривиальному просвѣщенію противопоставилъ болѣе достойную форму пониманія Лвссингъ (1729-1781).

Второе направленіе: отъ Локка до Руссо. Разсудокъ обращается къ чувственности, чтобы отъ частнаго бытія возвыситься къ мысли. 1) Эмпиризмъ выступаетъ съ притязаніемъ, будто онъ можетъ достигнуть до Без-

конечнаго: *Локкъ и англійская Философія*. Но обнаруживается невозможность достигнуть этого и 2) конечное дѣлается безусловною истиною: *французскій материализмъ*. Наконецъ, 3) отъ этой чувственности, отъ этого безбожія философствующій духъ обращается къ внутреннему міру, тоже конечному, къ субъективному внутреннему опыту: *шотландская Философія*. — Философія XVIII вѣка.

1. Первый моментъ: Эмпиризмъ, выступающій съ притязаніемъ достигнуть до Безконечнаго. *Англійская Философія*.

А. Джонъ Локкъ (John Locke) р. въ Англіи недалеко отъ Бристоля 1632 г., ум. 1704. Задача локковой Философіи состоитъ не въ томъ, чтобъ опредѣлить, что такое всеобщее содержаніе ея, но показать (что въ Философіи не составляетъ существеннаго), откуда происходятъ всеобщія представленія?

а) Нѣтъ врожденныхъ идей.

б) Всѣ наши идеи происходятъ отъ опыта (отъ ощущенія и вниканія въ него).

в) Всеобщее такимъ образомъ есть только продуктъ дѣятельности нашего разсудка; реальное есть только частное.

Б. Исаакъ Ньютонъ, 1642—1727; чисто-экспериментальный философъ.

В. Англійскіе моралисты:

а) Начало доброжелательства:

аа) Ричардъ Кумберландъ, 1632—1719.

бб) Антонъ Ашлей Куперъ графъ ф. Шэфтсбюри (Anthony Ashley Cooper Graf v. Shaftesbury), 1671—1713.

б) Начало сообразности дѣяній съ предметами:

а) САМУЭЛЬ КЛАЙВЪ (Clayton), 1676—1729.

б) ВИЛЬЯМЪ УОЛЛАСТОНЪ (Wollaston), 1659—1724.

в) Начало одобрения, или неодобрения разума двѣи: РИЧАРДЪ ПРИСЪ (Price), 1723—1791.

2. Второй моментъ: Эмпиризмъ, признающій конечное безусловною истинною: *французскій материализмъ*. Переходъ отъ английской къ французской Философii составляютъ КЮДИЛЬЯКЪ и БОННЕТЪ.

А. Разрушенiе супранатурализма — *натурализмъ*:

а) ЭТЬЕНЪ БОННО ДЕ КЮДИЛЬЯКЪ, род. въ Греноблѣ 1715 г., ум. 1780.

б) КАРЪ БОННЕТЪ, р. въ Женевѣ 1720, ум. 1793.

в) ФРАНСУА МАРИ АРУВЪ ДЕ БОЛЬТЕРЪ, р. въ деревнѣ Шатне (Châtenay) близъ города Со (Seaux) 1694, ум. 1778.

г) ПЕТРЪ ВЕЛЬ (Baule), 1647—1706.

Б. Обогащенiе природы: *материализмъ, агенизмъ*:

а) ДЕНИСЪ ДИДРОЪ (Diderot) род. въ Шампани въ Лангрѣ 1713, ум. 1783.

б) ЖАНЪ ЛЕ РОНДЪ Д'АЛАМБЕРЪ (Jean le Rond d'Alembert), 1717—1783.

в) ЮЛИАНЪ ОФФРЕ ДЕ ЛА МЕТТРИ (Julien Offray de la Mettrie), 1709—1751.

г) ПАВЕЛЪ ГОЛЬБАХЪ (Baron Paul-Henri-Thiry de Holbach), 1723—1789 и домашнiй учитель у него и другъ ЛАФРАЙНЪ (Système de la nature. Lond. 1770).

В. Разсудокъ, признающiй началомъ своей дѣятельности только то, что происходитъ внутри насъ:

а) КЛАВДИЙ-АДРИАНЪ ФЕЛЪВЕЦИЙ, р. въ Парижѣ 1715 г., ум. 1771, и СЕНЬ-ЛАМБЕРЪ (Saint-Lambert). Начало нравственности — польза.

- б) Монтеस्कье (Montesquieu), 1689—1755. Приверженец Республиканизма. *L'esprit des loix.*
- в) Жакъ Жакъ Руссо (Rousseau), р. въ Женевѣ 1712, у. 1778. Его учение „*Du contrat social.*“
8. Третій моментъ. Эмпиризмъ, изъ міра внѣшняго опыта обращающійся въ міръ опыта внутренняго: *шотландская Философія.*
- А. Георгій Беркли, или Беркли, 1684—1753.
- а) Внѣшній міръ не существуетъ.
- б) Есть только въ насъ представленія. (Слѣд. это эмпирическій идеализмъ).
- в) Богъ, безъ сомнѣнія, существуетъ.
- Б) Давидъ Юмъ (Hume) р. въ Единбургѣ 1711 г., ум. 1776.
- а) Невозможно посредствомъ опыта дойти до всеобщаго.
- б) Начало причинности основывается лишь на привычкѣ.
- В. Собственно *шотландскіе философы*, признавшіе началомъ познанія внутренній опытъ:
- а) Ома Ридъ (Reid), 1710—1796. Начало общаго смысла.
- б) Джемсъ Беатти (James Beattie), 1735-1803. Тоже начало.
- в) Джемсъ Освальдъ (Oswald). Тоже начало. (Бытіе Бога есть непосредственный фактъ чловѣческаго сознанія).
- г) Франсисъ Гютчесонъ (Hutcheson), 1694—1747.
- д) Фергюсонъ (Ferguson), 1724—1816.
- е) Адамъ Смитъ (Smith), 1723—1790. Эмпиризмъ, какъ было и съ метафизикою разсудка, переходитъ въ популярную Философію. Изъ

этого упрощенія Философіи возникает потребность возврата къ Безусловному, Божественному.

ж) Дюгальдъ Стюартъ (Dugald Stewart), 1753—1828.

Третье направленіе: *отъ Канта до нашего времени.*

Философствующій духъ становится въ средоточіи истины, въ единствѣ бытія и мышленія. Кантъ признаетъ разсудокъ неспособнымъ познавать Божественное, отличаетъ его отъ разума и такимъ образомъ очищаетъ для него мѣсто. Метафизика разума полагаетъ началомъ вещей идею, какъ единство мысли и бытія, и слѣдовательно есть идеализмъ въ этомъ смыслѣ. Однакожъ, хотя метафизика разума совмѣщаетъ обѣ эти стороны, но опять противоположнымъ образомъ: 1) сначала примиреніе падаетъ больше на сторону субъекта: *субъективный идеализмъ*: Кантъ, Якоби и Фихте; 2) болѣе на сторону объекта: *объективный идеализмъ*: отъ Шеллинга до Зольгера; но какъ оба эти направленія односторонни, то 3) Гегель примиряетъ субъективный и объективный идеализмъ въ *идеализмъ абсолютномъ*. Наконецъ, 4) крайности гегелева идеализма вызываютъ противодѣйствіе ему: *движеніе германской Философіи послѣ Гегеля*. — Германская Философія XIX в.

1. Первый моментъ: *субъективный идеализмъ*.

Разумъ, хотя есть способность познавать Бога, однако онъ не доходитъ до этого познанія, — *Кантъ* съ его критической Философіей. слѣдовательно Божественное надо понимать непосредственнымъ образомъ: *Якоби*, — Философія непосредственнаго знанія. Соединеніе вѣры Якоби съ кантовымъ критизмомъ есть Философія *Фихте*.

А. Иммануилъ Кантъ, р. въ Кенигсбергѣ 1724, ум. 1804 г.

а) Критика чистаго разума:

- аа) Трансцендентальная Эстетика — чистыя созерцанія чувственности (чистыя формы пространства и времени).
- бб) Трансцендентальная Логика, — критика разсудка.
- вв) Трансцендентальная Діалектика, — идея разума.
- б) Критика практическаго разума:
- аа) Практическій законъ;
- бб) Постулаты практическаго разума.
- в) Критика способности сужденія, соединяющей оба первыя направленія. Предметъ силы сужденія есть понятіе цѣлесообразности. Есть цѣли природы и искусства; когда при подведеніи частнаго (частныхъ произведеній природы и искусства) подъ общее, предметъ соотвѣтствуетъ общему, цѣли, то въ насъ рождается чувство удовольствія и наоборотъ. Цѣлесообразность есть частію формальная — въ произведеніяхъ искусства, гдѣ цѣль привходитъ только извнѣ, частію матеріальная, въ произведеніяхъ природы, гдѣ цѣль есть внутреннее начало вещи. Но и матеріальная цѣлесообразность есть только нашъ продуктъ, а не что-либо имманентное въ произведеніяхъ природы.
- г) Послѣдователи Канта — въ Кенигсбергѣ: Іоаннъ Шульце, Краусъ и Першке; въ Берлинѣ — Соломонъ Маймонъ и Кизеветтеръ; въ Галле Якобъ, Гоффауеръ, Маасъ и Тифтрункъ; въ Лейпцигѣ — Борнъ и Гейденрейхъ; въ Іенѣ Шмидъ и Твинеманъ; въ Геттингенѣ — Штейдлинъ, Шульце, Бутервикъ и Буле; въ Гиссенѣ — Шнелль (Snell); въ Эрлангенѣ — Говсъ и Авихтъ; въ Вѣнѣ — Бендавидъ.

Къ канцѣионастамъ можно отнести и Шиллера въ области Эстетики.

- д) Частію видоизмѣняли Философію Канта, частію шли противъ нея: Бардкли, Готлибъ Шульце, Бекъ, Тидиманъ, Мейндерсъ, Федеръ.

Б. Философія непосредственнаго знанія:

- а) Философія представленія:

Рейнгольдъ (старшій, Карлъ Леонардъ), 1758—1823.

- б) Философія вѣры:

аа) Гаманъ (Іоаннъ Георгъ), 1730—1788.

бб) Гердеръ (Іоаннъ Готторидъ), 1744—1803.

вв) Якови (Фридр. Генр.), 1743—1819. (Здѣсь оианъ принимается прѣсупиѣ Бога въ духѣ человека). Послѣдователи Якови: Виденшанъ, Ниевъ и Книппенъ въ Эрлангенѣ; Вейллеръ въ Минхенѣ; Ансильонъ въ Берлинѣ; изъ прежнихъ канцѣионистовъ: Бутерванъ въ Геттингенѣ и Зуаведиссинъ въ Марбургѣ.

- в) Разсудокъ и вѣра примиряются. Разсудокъ долженъ лишь выяснять чувствованія:

аа) Кругъ, 1770—1842.

бб) Фрисъ, 1773—1843. Ученіи, или послѣдователи Фриса: Мирвъ и Аппелдъ въ Іенѣ; теологъ де Ветте и Шмидъ въ Гейдельбергъ; Калькверъ въ Боннѣ; Вейссъ въ Марасбургѣ. — Но истинное примиреніе происходитъ только у Фихте.

- В. Іоаннъ Готлибъ Фихте (1762—1814), первый возымѣлъ смѣлую мысль — произвести вселенную изъ чистаго я, какъ основнаго начала истины, и**

построить Философію а priori, какъ систематическое цѣлое.

а) Философія, какъ наукобученіе:

аа) Основныя положенія знанія:

α) Я равно я (тезисъ),

β) Я есть не-я (антитезисъ),

γ) Я и не-я взаимно ограничиваютъ себя (синтезъ). Выводъ категорій.

бб) Теоретическое я. Я имѣетъ въ не-я безконечное препятствіе. (Вещь въ себѣ, у Канта; слѣдовательно дуализмъ еще не пересилень).

вв) Практическое я. Въ практической сторонѣ Фихте старается уничтожить этотъ недостатокъ, но это ему не удается. Практическое я опредѣляетъ собой не-я, но снятіе одного предѣла есть положеніе другаго. Хотя мы вѣримъ, что возбужденіе (природа) будетъ пересилено свободой такъ, что все я будутъ одно я, Богъ, нравственный міропорядокъ, однако это остается лишь вѣрой.

гг) Послѣдователи Фихте: Форвергъ, Нитгаммеръ, Шадъ, Мемель, Шауманъ и Михаелисъ. Противники фихтова ученія: Ринкъ, Гейзингеръ, Фишгаверъ, Баме, Риккертъ и др.

б) Переходъ отъ Фихте къ Шеллингу. Ступени перехода:

аа) Изъ фихтовой школы:

α) Фридрихъ Шлегель, 1772—1829. Я должно быть безусловною дѣятельностію; но не-я безпрестанно полагаетъ ему предѣлы: все безусловное противрѣчіе, про-

нія. Стало быть я не должно дѣлать ничего, и это есть божественная лѣнь и праздность.

β) Шлейермахеръ, 1768—1834; склоняется болѣе къ Якоби. (Съ ученіемъ Шлейермахера сроденъ взглядъ Ген. Риттера).

γ) Новалисъ (Фридрихъ Ф. Гарденвергъ), 1772—1801. Только чрезъ умерщвленіе нашего эмпирическаго я возникаетъ наше трансцендентальное я; я должно погрузиться въ абсолютную субстанцію, въ божественныя мысли. — Стало быть идея у Новалиса является объективною.

бб) Самъ Фихте въ преобразованной имъ системѣ. Наукоученіе оставляетъ всякое частное знаніе и объемлетъ его въ единомъ. Есть только одно бытіе и это бытіе есть Богъ. Но знаніе Бога — видъ Бога (и это опять дуализмъ), бытіе Бога видъ Его бытія есть только образъ, шема; слѣдовательно знаніе есть шема, образъ, божественная жизнь. Но представить Бога — это неразрѣшимая задача.

2. Второй моментъ: *объективный* идеализмъ — отъ Шеллинга до Зольгера.

Что эта божественная жизнь относится къ объективному мышленію, что идея понята, какъ объективно-существующее, — это есть точка зрѣнія Шеллинга. Я есть здѣсь зеркало, отражающее въ себѣ солнце божественной жизни.

А. Фридрихъ Вильгельмъ Іосифъ Шеллингъ, 1775—1854.

а) Методъ Философін. — Философствовать значитъ оставить точку зрѣнія рефlekса. Рефlekсъ все раздробляетъ на части; но Философін объемлетъ все частное во всеобщемъ, — и это есть умственное созерцаніе. Кто не

имѣть этого умственнаго созерцанія, тому не чѣмъ помочь. — Постоянное исканіе Шеллингомъ системы.

- б) Предметъ умственнаго созерцанія. Это есть абсолютное тождество субъекта и объекта, безконечнаго и конечнаго, идеальнаго и реальнаго, формы и сущности. Это тождество есть безусловный Разумъ; оно есть не причина вселенной, но самая вселенная. Абсолютное тождество есть единственное бытіе, и истинное познаніе есть познаніе абсолютнаго тождества. Но обое, — сущность и форма, бытіе и знаніе, суть одно. — Какъ же частное, разнообразное происходитъ изъ безусловнаго тождества? Какъ скоро Шеллингъ хочетъ достигнуть опредѣленности, то это сказывается лишь однимъ схематизмомъ.
- в) Потенціи вселенной, или различные способы выраженія безусловнаго тождества. — Безусловное тождество, какъ безусловное, не можетъ быть понято, если оно не различаетъ себя отъ себя, на объективное и субъективное. Безусловное тождество съ перевѣсомъ объективнаго есть природа, съ перевѣсомъ субъективнаго — духъ. Каждый изъ этихъ рядовъ есть вся вселенная, — цѣлость формъ. Каждый рядъ имѣетъ по три общія потенціи: рефлексъ, подведеніе, тождество обѣихъ сторонъ — разумъ. Потенціи природы суть: матерія, свѣтъ, животный организмъ. Потенціи духа: знаніе, нравственное дѣйствованіе (и религія) искусство (и умственное созерцаніе).

В. Школа Шеллинга.

Мы видимъ у Шеллинга, съ одной стороны, высочайшее содержаніе Философіи, а съ другой — чисто

формальный схематизмъ. Оттого и въ нѣмцѣ его отличаются направленія:

а) Вѣдншее схематизированіе даннаго содержанія:

аа) Окенъ, 1790—1850.

бб) Штеффенсъ, 1773—1845.

вв) Къ тому же направленію болѣе или менѣе относятся: Шельферъ, Карусъ, — къ которому примыкають Кленге и Нейсъ; — Герреръ, Виндишманъ, Эшенмайеръ, Эннемозеръ, Бурдахъ. Какъ послѣдователи системы тождества и сроднаго съ ней образа мыслей: Бергеръ, Астъ, Рикснеръ, Клейнъ, Бляше, Шадъ, Вагнеръ.

б) Философская мистика.

аа) Тоже Штеффенсъ.

бб) Шубертъ, 1780.—

вв) Францъ ф. Баадеръ, 1765—1841. Природа, по Шуберту, есть отпаденіе отъ божественной жизни. Баадеръ ищетъ возрожденія челоуѣка въ философскомъ знаніи. Къ этому же направленію относятся: Зенглеръ, Фишеръ въ Эрлангенѣ, ф. Шаденъ, Панстъ, Антонъ Гинтеръ, и болѣе или менѣе Леопольдъ Шмидъ въ Гиссенѣ.

в) Зольгеръ, 1780—1819, докучается мистическое содержаніе соединить съ философско-диалектическимъ методомъ. Но онъ еще не достигъ до полного проникновенія обѣихъ сторонъ, — что сдѣлано уже Гегелемъ.

аа) Методъ Философіи. — Недостаточный способъ познанія понимаетъ противоположности въ ихъ разрозненіи, а высшій — въ ихъ единствѣ. Но

мысли не бывает без предмета. Изложение Философии должно быть диалогическое:

бб) Содержание Философии. — У Зольгера оно еще не проведено посредством метода; онъ вѣрить въ безусловный фактъ, что Богъ открывается, какъ единство противоположностей. Два способа откровения Бога суть, — миръ природы, — отпадение отъ Бога, и миръ нравственный — воспріятіе въ божественной волѣ. Это откровеніе въ вѣрѣ должно быть проведено мышленіемъ и дѣль Философіи. Но мы не можемъ философствовать прежде, чѣмъ увѣровали во что-либо надежное. Дѣло Философіи есть самоуничтоженіе философствующаго субъекта въ божественномъ фактѣ. Небытіе частнаго есть его бытіе въ Богѣ; чрезъ это уничтоженіе Богъ присущъ намъ — въ моментѣ нашего исчезновенія; и это есть трагическая иронія. Герой знаетъ, что чрезъ его погибель исполнится божественное, долгъ.

вв) На переходѣ отъ Шеллинга къ Гегелю, вѣсть съ Зольгеромъ, стоитъ Краузе (1781—1832), съ своими учениками: Ф. Леонгардъ, Линдеманомъ, Редеромъ, Аренсомъ и др.

3. Третій моментъ: абсолютный идеализмъ.

Горько Вильгельмъ Фридрихъ Гегель, 1770-1831. Недостатокъ ученія Зольгера тотъ, что субъектъ и объектъ остаются однимъ въ другомъ, — субъектъ исчезаетъ, чтобы явился Богъ. Что объектъ движенія суть одно мышленіе, помогающее себя въ самомъ-себѣ, — это есть точка зрѣнія гегелевой Философіи. Философствовать значитъ предаться безусловному саморазвитію мышленія, этому откровенію Бога въ спекулятивной мысли, но уничтожая чрезъ это самое-себя, а тѣмъ

манье — божественную идею, какъ въ зольгеровой про-
нѣ. Оставляя все иное наше знаніе, мы доверяемся
морю чистаго вѣтра мысли, въ ожиданіи, на какой бе-
регъ оно приведетъ насъ. Но это не есть пассивность;
въ этомъ заключается и безусловная дѣятельность. Без-
условное не есть ни субъектъ, ни просто объектъ, но
совершенное проникновеніе обѣихъ сторонъ. — Филосо-
фія Гегеля не только образовала многочисленную школу,
но и вызвала потомъ противодѣйствіе себѣ.

А. Философія Гегеля.

а) Феноменологія духа;

б) Система знанія:

аа) Логика,

бб) Философія природы,

вв) Философія духа:

α) Субъективнаго (Антроп. Феномен. Пси-
хологія).

β) Объективнаго (право отвлеченное, мо-
раль, нравственно-общественная жизнь).

γ) Абсолютнаго (искусство, религія, Фило-
софія).

Логика развиваетъ чистую мысль Безусловнаго,
лежащую въ основаніи всему реальному и идеаль-
ному, или мышленіе, которое еще не осуществило
себя и не есть еще мысль себя знающая, но только
мыслится и въ себѣ пребываетъ. *Философія при-
роды* развиваетъ инобытіе чистой мысли, или ея
вытѣпленіе въ пространство и времени, — ея
раскрытіе въ реальномъ мірѣ. Наконецъ, снятіе
инобытія природы, или возвратъ мысли изъ этого
отчужденія къ самой-себѣ, въ идеальный міръ, раз-
виваетъ *Философія духа*, какъ знающей себя мы-
сли. — Если субъективный и объективный духъ

есть какъ бы путь, на которомъ вырабатывается сторона реальности или бытія духа, то ихъ процессъ приюдитъ также безусловный Духъ къ сознанию самого - себя, къ его чистому выраженію, на сколько міровой духъ, снимая ограниченность духа народовъ и свою собственную конечность, понимаетъ себя въ своей конкретной всеобщности и возвышается къ знанію безусловнаго Духа. *Искусство* представляетъ духъ еще въ частной, индивидуальной формѣ, но вмѣстѣ очищеннымъ отъ случайнаго существованія и его измѣненій, и притомъ объективно для воззрѣнія и представленія. Но объективность, какую Абсолютное получаетъ въ искусствѣ, не есть еще независимая отъ дѣятельности субъекта, — какъ это имѣетъ мѣсто въ *религии*, гдѣ Абсолютное является для представленія, какъ чуждый, по - ту - сторонній умственный міръ, которому индивидуумъ долженъ подчиняться. Если религія есть представляющее мышленіе Абсолютнаго, то Абсолютное является въ своей истинной сущности лишь въ безусловной, или христіанской религіи. Здѣсь человѣческое сознаніе знаетъ Бога лишь на столько, на сколько Богъ знаетъ себя въ немъ; Его самовѣдніе есть Его самосознаніе въ человѣкѣ. Если отстранить форму религіознаго представленія, то открывается почва *Философіи*, какъ точка зрѣнія чистой мысли, или безусловнаго знанія, которое всю естественную и духовную вселенную произвело изъ себя и такимъ образомъ знаетъ себя, какъ всю дѣйствительность.

В. Школа Гегеля: продолжали и далѣе развивали Философію Гегеля, а именно:

Логика: Габлеръ, Гинрихсъ, Шаллеръ, Вердеръ, Эррманъ, Куно Фишеръ.

Философію природи: Геннигъ, Шульцъ, Шаллеръ, Байргофферъ, Менцлеръ, Шульцъ - Шульденштейнъ, Эрнстъ Капфъ.

Психологію: Розенкранцъ, Мишеле, Даубъ, Эрдманъ.

Философію права: Гансъ, Гёшманъ, Гиррихсъ, Вессеръ, Битцеръ, Оппенгеймъ, Фридендеръ, Кёстлигъ, Игерингъ.

Правдивность и Этику: Даубъ, Геннигъ, Мишеле, Виртъ, Ватке (Vatke) и др.

Философію исторіи: Христіанъ Капфъ, Розенкранцъ, Цѣшковскій, Лёсеръ, Гладигъ, Германъ, Вуттке.

Эстетику: Гого, Рэтшеръ, Вейссе, Вишеръ (Vischer).

Теологію: Даубъ, Маргейнеке, Ватке, Розенкранцъ, Конради, Бауръ, Целлеръ, Бруно Вауеръ, Бидерманъ, Ноакъ.

Исторію Философій: Эрдманъ, Фейербахъ, Мишеле, Целлеръ, Ноакъ, Куно Фишеръ и пр.

Впрочемъ, въ школъ Гегеля, по различію направленій, различаются:

а) *Правая сторона* (старые Гегельянцы) придерживается буквы гегелевой системы и старается мириться съ положительностію въ государствѣ и религіи. Главная ихъ точка зрѣнія есть трансцендентность Абсолютнаго. Сюда относятся: Гёшель, Шаллеръ, Эрдманъ, Габлеръ и пр.

б) *Левая сторона* (молодые Гегельянцы) слѣдуетъ болѣе духу системы; поставила лозунгомъ своей партіи имманенцію Безусловнаго и отрицаетъ всякую реальность, несоответствующую понятію. Таковы ~~еще~~ Штраусъ, Фейербахъ, Руге, которые вывели крайніе результаты и слѣдствія изъ ученія Гегеля. — Штраусъ (р. 1807) высказываетъ только настоя-

ный смысл гегелева учения о религии и критически прилагает къ евангельской исторіи и христіанской догматикѣ. — Фейербахъ (р. 1804 г.) въ своемъ сочиненіи (*Wesen des Christenthums*) вывелъ крайніе результаты изъ того же гегелева ученія. Сознаніе Бога, думаетъ онъ, есть самосознаніе человѣка, познаніе Бога есть самопознаніе человѣка; Теологія есть не иное что, какъ Антропология; религія есть изъ практическихъ мотивовъ происходящее отношеніе человѣка къ самому-себѣ, т. е. къ своему существу, но какъ къ существу другому. — Арнольдъ Руге (р. 1802) на основаніи главныхъ положеній Фейербаха ближе развилъ „гуманную религію“, какъ „*die Religion unserer Zeit.*“ Религія, говоритъ онъ, побуждаетъ человѣка стремиться къ истинной сущности, къ идеалу; съ достиженіемъ его возобновляется задача снова стремиться къ идеальному; удовлетвореніе человѣка въ идеалѣ есть движитель религіи и пульсъ нравственнаго міра, внутреннѣйшее возбужденіе жизни человѣческаго рода. А формы, въ которыхъ выявляется истинная сущность человѣка, его идеалы, суть знаніе, искусство и практическая дѣятельность. Если же религія есть возбужденіе къ этой всеобъемлющей дѣятельности, то религіозный культъ есть вся человѣческая дѣятельность, на сколько она относится къ ея высшему началу, и дѣйствовать въ духѣ религіи значить не иное что, какъ дѣйствовать приживительно къ идеѣ или идеалу, т. е. къ истинной сущности. Оттого свободное государство и его продуктъ, — свободный человѣкъ, есть предметъ религіи и ея осуществленіе — религіозный культъ. Гуманной религіи принадлежитъ будущность европейскаго человѣчества.

- в) *Центръ*, въ которомъ отличается еще лѣвый центръ, — Маргейнеке, Ватке, Шнелъманъ, Мишеле, Цѣшковскій и пр. и правый — Розенкранцъ и пр. Главные пункты спора между приверженцами, съ одной стороны, трансцендентальности и съ другой — имманентности, касаются учения о Богѣ (теистическое, или пантеистическое), безсмертія души (личное или безличное) и учения о Христѣ (специфически-церковное или идеальное).
- г) *Псевдогегельяницы*: Фишеръ, Имман. Горм. Фикте (сынъ), Вейссе и Браниссъ. Фишеръ хочетъ соединить въ живое единство діалектику Гегеля съ „реальной Философіей“ Шеллинга, — что имѣютъ въ виду и остальные три псевдогегельянца.

В. *Противодѣйствіе* пантеистическому направленію германской Философіи и вообще крайне-напряженному идеализму ея. Противодѣйствіе это выступаетъ съ разныхъ точекъ зрѣнія.

- а) *Съ идеальной же точки зрѣнія* — противъ пантеизма — позднѣйшая, преобразованная Философія Шеллинга, „положительная Философія Откровенія.“
- аа) *Философія отрицательная*, какъ наука объ отношеніи трехъ потенцій въ Безусловномъ. — Первая потенція или возбужденіе (Trieb) есть слѣпое стремленіе къ существованію; вторая — матерія; третья, по понятію первоначальная, есть чистая первоодвѣтительность, или сознаніе. Первая потенція есть склоняющееся къ бытію, вторая — къ небытію, третья — свободно носящаяся между бытіемъ и небытіемъ. Какъ скоро въ первоодвѣтительности и чрезъ нее же потенціи полагаются въ напряженіи, то происходитъ вѣчный и неизмѣнный міръ, какъ зеркало, въ ко-

торомъ Творецъ созерцаетъ самого - себя, міръ, который есть Онъ самъ. — Но во временномъ мірѣ человѣкъ поставилъ себя и съ собой свой міръ, какъ внѣбожественное.

бб) Философія *положительная*, которой содержаніемъ есть примиреніе отпаденія, процессъ восхожденія человѣческаго духа вверхъ. Этотъ процессъ состоитъ въ томъ, что въ человѣческомъ духѣ при его происхожденіи еще напрягающіяся потенціи постепенно и послѣдовательно приходятъ все въ большую и большую гармонію, — психологическій ходъ въ человѣческомъ духѣ, который ему самому является миеологическимъ процессомъ.

б) Съ точки зрѣнія кантова *критицизма*.

аа) Іоаннъ Фридрихъ Гирвартъ, 1776—1841.

α) Понятіе о Философіи: Философія есть исправленіе мышленіемъ понятій, приобретенныхъ въ опытѣ.

β) Логика. Разъясненіе понятій.

γ) *Метафизика*. Исправленіе и прижиреніе противорѣчій.

αα) *Общая Метафизика*:

Методъ отношеній.

Онтологія. Примѣненіе метода къ бытію вообще.

Синехологія, — исправленіе понятій о матеріи.

Идеологія — понятія о мыслящемъ субъектѣ.

ββ) *Частная Метафизика*:

Философія природы.

Психологія.

Естественное богословіе.

- 66) Исследователи Герберта: Квейнлингъ и Олвертъ, которые, впрочемъ, неслѣдуя умонаслѣдствію отъ него; Партинштейнъ и Дривинъ въ Лейпцигѣ; Эккертъ въ Визъ; Воврихъ въ Цюрихѣ, Штримпель въ Прагѣ, Таутъ въ Кенигсбергѣ, Ф. Вайцъ и Лотъ въ Геттингенѣ; Виттштейнъ въ Ганноверѣ, Шиллингъ въ Гиссенѣ и др.
- в) Со стороны *логическаго* способа пониманія вещей:
- аа) Эрнестъ Рвингольдъ въ Лейп.
- 66) Фридрихъ Эдуардъ Бенке въ Берлинѣ, (1854 г. пропалъ безъ вѣсти), утверждающій Философію на началахъ опыта.
- вв) Артуръ Шопенгауеръ въ Франкфуртѣ (ум. 1860 г.). Вмѣсто теоретическаго я или сознанія реальнымъ началомъ Философіи слѣдуетъ поставить волю, и проявленіе и развитіе воли признавать сущностію міра. Die Welt als Wille und Vorstellung. 1819. 2-е изд. 1844. — (Гениальный, но до фанатизма доходящій, противникъ воли-кантовской Философіи).
- г) Съ точки зрѣнія *реализма*:
- аа) Рейфъ (Reiff) въ Табингенѣ, род. 1810 г. — Со времени Фichte сознаніе возведено до Абсолютнаго; въ процессѣ сознанія исчезло реальное, потому что процессъ сознанія принять за процессъ реальнаго. Теперь слѣдуетъ обратиться къ реальнымъ условіямъ и предположеніямъ сознанія; надо выработать понятіе абсолютно-безусловнаго Существа, чтобы всепоглощающему идеализму противопоставить новый реализмъ. — Понятіе единаго, т. е. всей совокупности дѣйствительнаго; мыслимаго какъ Единое, есть на-

какъ Философія, носящее въ себѣ въ зародышѣ полное міросозерцаніе. Главная наука Философіи есть система опредѣленной воли, какъ система силъ, творящихъ міръ и движущихъ имъ. Дѣятельность, которая въ Единомъ возвратилась въ себя и обратилась къ другому, къ объекту, есть воля въ своемъ непосредственномъ существованіи. Абсолютный актъ воли, какъ стремленіе, есть единство этихъ противоположныхъ стремленій. Это стремленіе направляется къ реальности объективнаго міра, чтобъ изъ него опять возвратиться въ себя. Природа есть взаимодействіе, какъ двойство противоположныхъ факторовъ, субъективнаго и объективнаго начала. Въ человѣкѣ изъ глубины возвышается я, какъ цѣлое; субъективное начало вполне выработалось въ немъ изъ природы; воля понимаетъ себя въ человѣкѣ какъ единство противоположныхъ дѣятелей. Богъ есть спокойное единство и неизмѣнное безусловное безразличіе дѣйствія и бытія, — сокровенное Существо, рѣшительно неуловимое ни для вещей, ни для людей. Изъ Бога, какъ своего предположенія, творится человѣкъ, или я, какъ самостоятельное, отличное отъ Бога существо, которое въ Богѣ имѣетъ силу своей свободы. Богъ не развивается; только природа и исторія въ Немъ развиваются. (Reiff's System der Willensbestimmungen. 1842).

- 66) Планкъ въ Тибингенѣ, (въ своей System des reinen Realismus, 1850) дѣлаетъ дальнѣйшій шагъ въ объясненію самостоятельной реальности вещей тѣмъ, что природу и сознаніе, какъ область конечнаго и условнаго бытія, противопоставляетъ исторіи, какъ области идеализма; въ нравствен-

ной идеѣ указываетъ понятіе Бога, свободное отъ ложной безусловности и абстракціи; воли, саму-себя полагающая цѣлью, въ своей примиреніи съ предпосылаемою ей всеобщою человѣческою сущностію, есть единственно-истинная по-ту-сторонность; а исключающая нравственная сила, вознесенная надъ конечнымъ, особенно надъ я, созерцаемая какъ безусловная сила воли, есть религія.

д) Со стороны *матеріализма*.

аа) Представители его: Котта, Бурмейстеръ, Вирховъ (Virchow), Карлъ Фогтъ (Vogt), Яковъ Молишоттъ и Луизъ Бихнеръ. — Абсолютное у нихъ есть вѣчная матерія и неразрывно соединенная съ нею сила. — Такимъ образомъ, въ матеріализмъ міросозерцаніе дошло до противоположной крайности относительно Философіи Гегеля. Но какъ крайности сходятся, то и матеріализмъ и абсолютный идеализмъ Гегеля соприкасаются межъ собой въ понятіи „имманентности“ Абсолютнаго.

бб) Но появленіе въ Германіи матеріализма, какъ другою крайности относительно идеализма, вызвало самыя энергическія возраженія:

а) Со стороны философовъ, — таковы:

ФИШЕРЪ КАРЛЪ. (Die Unwahrheit des Sensualismus und Materialismus, mit besond. Rücksicht auf die Schriften v. Feuerbach, Vogt und Moleschott bewiesen. 1853.

—Ueber die Unmöglichkeit des Naturalismus zum ergänzenden Theil d. Systems der Wissenschaft zu erheben. 1854. (Прибавл. къ прежн. сочиненію).

ЭРДМАННЪ. (Ueber den Naturalismus. 1854).

ШАЛЛЕРЪ. (Leib und Seele. Zur Aufklärung über

Кöhlerglauben und Wissenschaft. 1855.— 2-te Ausg. 1856;
3-te Ausg. 1858).

ФАБРИ. (Briefe gegen den Materialismus. 1856).

ФРАУЕНШТЕДТЪ. (Der Materialismus. Seine Wahrheit und
seine Irrthum. Eine Erwiderung auf Dr. Louis Büchner's
„Kraft und Stoff.“ 1856).

ТУМЪ (Thum). Karl Vogt's Köhlerglaube und Wissenschaft
in eigenen Lichte. 1856.

ТИТТМАНЪ. (Geist und Materialismus. 1856. Противъ всту-
пит. лекція Молешотта).

ШЕЛЛЬВИНЪ. (Kritik d. Materialismus. 1858).

КОРНИЛЬ. (Materialismus und Idealismus in ihren gegen-
wärtigen Entwicklungskrisen beleuchtet. 1858).

КАРНЪЕ. (Der heutige Materialismus vom sittlichen, rechtli-
chen und socialen Standpunkte. 1858.) и другіе.

β) Со стороны естествоиспытателей и врачей, каковы:

ЛИВИХЪ. (Vortrag über anorganische Natur und organisches
Leben, см. Allgem. Zeitung vom 24 und 25 Januar 1856).

ВЕВЕРЪ АВГ. (Die neueste Vergötterung d. Stoffs. Ein
Blick in das Leben der Natur und d. Geistes, für den-
kende Leser. 1856).

ВАГНЕРЪ РУД. (Der Kampf um die Seele von Stand-
punkte der Wissenschaft. 1857).

— Handwörterbuch der Physiologie. I—IV. 1842—53.

ЛОТЦЕ (Lotze) РУД. (Medicinische Psychologie, oder Phy-
siologie der Seele. 1852).

ЛЮДВИГЪ. (Lehrbuch der Physiologie des Menschen. 2-te
Aufl. 1858). И другіе.

Не напрасно появленіе матеріализма въ Германіи вы-
звало энергическіе протесты со стороны лицъ разныхъ на-
правленій и взглядовъ. Въ кругу естественныхъ наукъ взглядъ
на природу и человѣческой организмъ, какъ произведеніе
финанческихъ дѣятелей, имѣеть, безъ сомнѣнія, свое зна-

ченіе и достоинство; но перенесенный въ область Философіи, въ кругъ явленій духовныхъ, онъ оказывается самымъ слабымъ и неудовлетворительнымъ ученіемъ не только относительно нравственныхъ, общественныхъ и религіозныхъ вопросовъ, но даже относительно логическихъ требованій науки; это потому, что онъ по необходимости и выступаетъ изъ ничѣмъ недоказанныхъ предположеній и оканчиваетъ предположеніями же. Матеріализмъ выступаетъ изъ предположеній потому, что безъ всякаго доказательства полагаетъ вѣчное бытіе матеріи и соединенной съ ней силы, и никакъ не можетъ доказать такого бытія, ограничиваясь лишь чувственнымъ наблюденіемъ, — не объясняетъ, да и не можетъ объяснить, что такое матерія вообще, т. е. то, что остается по мысленномъ снятіи всѣхъ формъ, наблюдаемыхъ въ частныхъ предметахъ, а между тѣмъ все производитъ изъ этой необъясненной и непонятой имъ матеріи, — и наконецъ, не вникаетъ, какъ должно, въ отношеніе матеріи и силы, именно—суть ли матерія и сила двѣ самостоятельныя субстанціи, или сила, преобразующая матерію, налагающая на нее опредѣленные типы, есть продуктъ матеріи, или, наконецъ, матерія сама есть продуктъ силы, — что всего ближе къ истинѣ, но что ведетъ нашу мысль уже за предѣлы матеріализма. — Матеріализмъ и оканчивается предположеніями, оттого что во всѣхъ своихъ понужденіяхъ—объяснить происхожденіе духовныхъ явленій изъ вещества въ заключеніи полагаетъ гораздо больше, чѣмъ сколько даютъ ему на это права — его послышкі.

Германская Философія продолжаетъ еще свое развитіе; но это развитіе видимо падаетъ и слабеетъ: въ ней видны большіе ученые, чѣмъ гениальности. Если Философіи Канта, Шеллинга и Гегеля соответствуютъ Философіи Сократа, Платона и Аристотеля, то новый матеріализмъ никакъ не поставитъ въ соответствіе съ Эпи-

курсами; протесты со всѣхъ сторонъ поднявшіеся противъ матеріализма, безъ сомнѣнія, скоро ссоормируются въ одну систему, которая уравниваетъ крайности гегельянскаго идеализма и нынѣшняго матеріализма, и въ этомъ видѣ будетъ соответствовать Стоицизму; за тѣмъ, по всей вѣроятности, наступитъ въ Германіи, какъ это было и въ Греціи, Скептицизмъ, какъ выраженіе мысли одрахлабшей. Такъ-какъ истощеніе германской Философіи уже не далеко, а отъ Франціи и Англіи едва ли можно ожидать новаго движенія Философіи, то хотя цѣль развитія Философіи протестантской еще не совершилась и она еще не высказала свое послѣднее слово, тѣмъ не менѣе о всей новой Философіи можно уже произнести общій судъ.

III. Общій взглядъ на характеръ новой Философіи.

- а) Отношеніе новой Философіи къ протестантству. (Какъ Философія среднихъ вѣковъ, особенно Философія времени возрожденія, пересилила средневѣковое католичество, которое поддерживается теперь лишь искусственными средствами: такъ новая Философія, высказавъ въ себѣ духъ протестантства, пересилила и эту форму религіи. Оттого германскіе мыслители, не удовлетворяясь ею, разсуждаютъ уже о религіи будущности, „Die Religion der Zukunft.“
- б) Отношеніе въ новой Философіи между мыслию и бытіемъ.
- в) Главныя способности духа, участвовавшія въ развитіи Философіи.
- г) Мыслимое бытіе въ философскомъ пониманіи этого вѣка.
- д) Господствующій приѣмъ мышленія.
- е) Существенная мысль новой Философіи и отношеніе

ея къ жизни человѣчества. — Новая Философія, наследовавъ отъ среднихъ вѣковъ противоположности мысли и бытія, вѣры и знанія, стремится къ примиренію этихъ противоположностей, а особенно противоположности мысли и бытія. Подобнымъ образомъ и въ общей жизни человѣчества новыхъ временъ выражается стремленіе къ примиренію противоположностей средневѣковой жизни, особенно — противоположности общаго и частнаго. Сознано высокое значеніе индивидуума, но со дня на день болѣе и болѣе признаются и общія требованія разума. Сознають, что личная свобода наилучше сберегается только при общественномъ порядкѣ, что каждый можетъ наиболѣе давать простора своей волѣ, своей дѣятельности подъ защитою общественнаго закона, что достиженіе частныхъ цѣлей наилучшимъ образомъ упрочивается общими цѣлями государства; и съ другой стороны, что общественная жизнь должна быть учреждаема сознательно, сообразно съ разумомъ, опираться на разумныхъ началахъ. Въ этомъ болѣе и болѣе устанавливаемомся примиреніи частнаго и общаго человѣчество достигаетъ *сознательной, разумной свободы*. Протестантскіе писатели хвалятся, что въ реформаціи примирилась также противоположность духовнаго и мірскаго, церкви и государства (Hegel's Philos. der Geschichte, S. 135); но на самомъ дѣлѣ примиреніе это еще не достигнуто. Какъ въ средніе вѣка разумъ безусловно подчинялся вѣрѣ, а потому и государства — еееократизму папы, такъ въ новыя, въ Философіи протестантской, наоборотъ, знаніе поставлено выше вѣры, а стало быть и государство выше церкви; между тѣмъ, надо отдать должное и вѣрѣ и разуму, надо примирить вѣру и знаніе, не возвышая и не унижая одной стороны предъ другою, — примирить ихъ не только по разуму, но и по вѣрѣ, — что составляетъ для Философіи существеннѣйшую задачу еще *ожидаемую, третьею периода*

ея развитія. Тогда и свобода личная, утверждающаяся теперь въ государствахъ на правахъ разума, на правѣ естества, должна созрѣть до высшей, христіанской *свободы* духа, утверждающейся на благодати; для такой свободы общее, законъ, уже *не лежитъ* предъ частнымъ, предъ волею чловѣка, какъ нѣчто внѣшнее, съ чѣмъ должно ей сообразоваться, но принимается внутренно, въ самомъ духѣ, какъ его требованіе и сущность. Тогда христіанское начало свободы, положенное въ основаніи развитія всего христіанскаго міра, достигнетъ своей цѣли, своего осуществленія.

Какому народу суждено быть органомъ и представителемъ этого дальнѣйшаго процесса развитія Философіи — рѣшительно сказать — трудно. По чловѣческимъ соображеніямъ, однакожь, можно ожидать, по-крайней-мѣрѣ, желать этого отъ народа русскаго, какъ главнаго представителя славянскаго племени, стоящаго, кажется, на ближайшей очереди общечловѣческаго представительства въ Европѣ. Дальнѣйшаго развитія Философіи можемъ ожидать именно отъ народа русскаго уже и потому, что всѣ формы религіи, и языческой и христіанской, кромѣ Православія, имѣли свою Философію: такъ религія природы проявила изъ себя религію китайскую, религія символическая — индійскую, греческая и римская — греческую Философію 1 и 2-го отдѣла; религіозный синкретизмъ александрійскаго періода — Философію александрійскую, іудейская — Философію Филона; древне-вселенское христіанство — Философію отцевъ Церкви, исламизмъ — Философію арабскую, средненѣвовое католичество — Философію среднихъ вѣковъ и времени возрожденія, протестантство — новую Философію: уже ли одна православная вѣра будетъ въ этомъ отношеніи исключеніемъ? Правда, что время развитія самостоятельной Философіи изъ религіи православной еще не близко: потому что и германская Философія еще не кончила свое дѣло, а еще больше потому, что и богослов-

скии науки у насъ не разработаны на столько, чтобъ быть почвою для развитія самостоятельной Философiи и въ отечественной исторiи мы не дошли еще до народнаго самосознанiя, между тѣмъ какъ самобытная Философiя есть высшiй продуктъ этого самосознанiя, и наконецъ, общiй уровень просвѣщенiя у насъ не довольно высокъ, чтобъ возбуждать въ публикѣ вкусъ и сочувствiе къ философствованiю. Очень можетъ статься, что различными обстоятельства не будутъ благоприятствовать у насъ самостоятельному движенiю Философiи; можетъ даже статься, что и дѣлiй народа окажется неспособнымъ къ отвлеченному самоопытанiю, какого требуетъ Философiя, что намъ суждено будетъ повторять лишь чужiя философскiя ученiя, не гармонирующiя съ нашей народной субстанциальностью, какъ это случилось у насъ теперь, и какъ это было въ Римѣ, который могъ выработать у себя только юридическую идею права. Но и все это ни мало не отклонитъ Философiю отъ пути ея дальнѣйшаго прогресса, пути, на которомъ должно быть выяснено *отношенiе разума и вѣры въ духъ Православiя*, которое навѣрно не потребуетъ ни слѣпаго подчиненiя, разума вѣрѣ, какъ средневѣковое католичество, ни формальнаго подчиненiя вѣры разуму, какъ протестантизмъ, но объяснитъ эти двѣ существенныя стороны челоуѣческаго духа указать надлежнѣе значенiе и справедливое соотношенiе при обходкѣ ихъ самостоятельности. Какъ вѣсто: единкомъ полонительныхъ Римлянъ высказали духъ ихъ религии и духъ челоуѣчества того времени Греки, вошедшiе въ составъ римской Имперiи, такъ и духъ Православiя могутъ указать за насъ, въ случаѣ нашего безмолвiя, другiе православныя народы, — славянскiе ли, или братья Греки, — хотя и грустно подумать о самой возможности того, что слово нашего самоопытанiя выговоритъ за насъ друге, а языкъ за дѣлѣй говоритъ возрастные.

НѢСКОЛЬКО СЛОВЪ

ВЪ ОТВѢТЪ НА РЕЦЕНЗИЮ СОЧИНЕНІЯ: »ПОСТЕПЕННОЕ РАЗВИТІЕ ДРЕВНИХЪ ФИЛОСОФСКИХЪ УЧЕНІЙ И ИР.«, ПОМѢЩЕННУЮ ВЪ СОВРѢМЕННОМЪ.

Въ VI № Современника за прошлый 1860 годъ помѣщена рецензія на мое сочиненіе: „Постепенное развитіе древнихъ философскихъ ученій въ связи съ развитіемъ языческихъ вѣрованій. Ч. I: Религія и Философія древняго Востока.“ Рецензія эта написана въ такомъ тонѣ, что вызываетъ меня на отвѣтъ, несмотря на все мое нежеланіе входить въ споры съ кѣмъ-бы-то ни было. Г. рецензентъ отзывается о моемъ сочиненіи въ тонѣ крайняго раздраженія и ожесточенія, со всѣми послѣдствіями такого настроенія духа. Чтожь раздражило г. рецензента и побудило его не только разбранить мой трудъ, но и наговорить много нелюбезностей, относящихся уже ко мнѣ, какъ лицу? Личностей между мной и г. рецензентомъ не можетъ быть никакихъ; потому что ни я не имѣю чести знать его, тѣмъ больше, что онъ и не подписался подъ своей критикой, ни г. рецензентъ, по всей вѣроятности, не знаетъ меня, какъ видно уже изъ того, что онъ принимаетъ меня, кажется, за профессора, предполагая, что ученики будутъ заучивать мою книжку къ экзамену. А если такъ, что между мной и г. рецензентомъ не можетъ быть личностей, то значить, что въ самомъ моемъ сочиненіи есть нѣчто такое, что никакимъ образомъ не могъ равнодушно перенести мой критикъ. Чтожь бы это было такое?

Достаточно поговоривши о людяхъ отсталыхъ и людяхъ передовыхъ, — къ которымъ г. рецензентъ, безъ сомнѣнія, относитъ и самого себя, и вѣроятно не безъ причины, — критикъ мой прямо объявляетъ, что мое сочиненіе совершенно отсталое и потому самому не только бесполезно, но и вредно (стр. 222). Такъ-какъ бесполезность и вредъ моего сочиненія, въ мнѣніи г. рецензента, есть результатъ отсталости, то онъ, естественно, останавливается только на этомъ послѣднемъ понятіи и утверждаетъ свое осужденіе указаніемъ на источники, которыми я пользовался и на одну мысль, взятую изъ введенія въ мое сочиненіе. — Относительно источниковъ г. рецензентъ говоритъ: „г. Ор. Новицкій заимствовалъ основныя идеи своей книги изъ отсталыхъ нѣмецкихъ философовъ, излагающихъ языкомъ Канта, Шеллинга и Гегеля средневѣковыя идеи (стр. 223).“ Сочиненія, которыми я пользовался со стороны ли основной идеи, или самаго изложенія, откровенно перечислены мною въ предисловіи моей книги. Кто основательно знакомъ съ литературой исторіи Философіи и языческихъ вѣрованій, тотъ не можетъ не признать, что это лучшія сочиненія, какія представляетъ намъ по этимъ предметамъ Франція и Германія, и что ни въ одномъ изъ нихъ не излагаются „средневѣковыя идеи.“ По исторіи Философіи есть, конечно, и устарѣлыя сочиненія, наприм. Бруккера, Теннемана, Рейнгольда и пр.; но смѣю увѣрить моего рецензента, что я хотя просматривалъ и эти сочиненія, но, не указывая на нихъ, рѣшительно и не пользовался ими ни въ какомъ отношеніи; скажу даже больше, кто хочетъ излагать, какъ излагалъ я, философскія ученія въ поступательномъ ихъ развитіи, тотъ и не можетъ ими пользоваться: такъ мало гармонируютъ они съ идеей постепеннаго развитія! Что же касается литературы языческихъ вѣрованій въ постепенномъ ихъ развитіи, то и г. рецензенту должно быть

известно, что эта литература начинается только съ Гегеля и ограничивается почти единственно его школою. Откуда же взялъ г. рецензентъ устарѣлыя книги, которыми будто я пользовался? Почему онъ не указалъ, съ одной стороны, на эти устарѣлыя книги, а съ другой — на новѣйшія и лучшія, которыхъ я не зналъ? Отвѣтъ очень простой: не указалъ потому, что указать нечего было ¹⁾. Правда, г. рецензентъ съ насмѣшкой (впрочемъ, совершенно неумѣстной) упоминаетъ объ одномъ сочиненіи о. Такина, которымъ будто я пользовался при изложеніи китайской Философіи. Но еслибы г. рецензентъ потрудился взглянуть хотя на однѣ цитаты въ моей книгѣ при китайской Философіи, то уже изъ этого одного убѣдился бы, что изложеніе этой Философіи сдѣлано мною непосредственно по сочиненіямъ китайскихъ же философовъ, въ французскомъ переводѣ. Таковую ссылку на источникъ моего сочиненія, и притомъ ссылку въ мнимо-ироническомъ тонѣ, можно бы считать шуткой со стороны г. рецензента, еслибы онъ не находился, почему-то, въ крайне раздраженномъ состояніи духа, которое, какъ известно, заставляетъ человѣка видѣть въ вещахъ то, чего нѣтъ, и не видѣть того, что есть.

Но можетъ быть я, указавъ лучшіе источники по части исторіи Философіи и Философіи религій, помимо ихъ

¹⁾ Конечно, кромя указанныхъ въ моей книгѣ, есть и другія, новыя и даже весьма замѣчательныя сочиненія, по древностямъ Востока, какъ напр. *Geschichte des Alterthums v. Max Duncker 1 u. 2 B. 1852-3, 2-te Ausg. 1856 Berl.*; но какъ Философія и религія древняго Востока въ нихъ не составляетъ исключительнаго предмета изслѣдованій, то они ограничиваются только краткими, сжатыми ихъ очерками, и потому не показаны мной въ числѣ источниковъ для специфическаго изученія этихъ предметовъ. — И сочиненіе Георг. Вебера, *Allgemeine Weltgeschichte*, переведенное на русскій языкъ г.с. Игнатовичемъ и Зуевымъ. Ч. I. 1860, частью излагаетъ религиозное ученіе слишкомъ кратко, напр. китайское, частью не сводитъ въ надлежащую систему, напр. вѣроученіе Египтянъ.

держался понятій устарѣдыхъ. Это ведетъ насъ къ разсмотрѣнiю той мысли, которую г. рецензентъ приводитъ изъ моего сочиненiя въ подтвержденiе своего приговора. Эта мысль заключается въ слѣдующемъ: я утверждаю въ предисловіи, что религія и Философія, будучи обращены объ, и только онѣ однѣ, къ сверхчувственной сторонѣ бытія, сходятся между собой въ своемъ содержанiи; а г. рецензентъ возражаетъ, что Философія и религія не имѣютъ ничего общаго между собой, что онѣ расходятся и въ своемъ содержанiи; потому что религія говоритъ о Троицѣ, искупленiи, ангелахъ, страшномъ судѣ, а Философія объ этомъ не говоритъ. Но это возраженiе имѣетъ такую же силу, какъ если бы кто сталъ утверждать, что наприм. соловей и лошадь не имѣютъ между собой ничего общаго, что они не могутъ сходитьсѣ ни въ какомъ высшемъ понятiи, наприм. въ понятiи животнаго, потому что соловей летаетъ, а лошадь ходитъ или бѣгаетъ, на соловѣй перья, а на лошади шерсть и т. п. Различiе между предметами можетъ видѣть умъ и непривычный къ размышленiю; но чтобы въ вещахъ, съ виду различныхъ, понять сходство, для этого нужно углубленiе: не ужели г. рецензентъ не способенъ къ нему? Не думаю; скорѣй повѣрю, что по какой-либо причинѣ ему не хотѣлось это сдѣлать. Какъ бы-то ни-было, но г. рецензентъ утверждаетъ, что эта мысль моя отсталая, что я „слѣдовалъ въ ней заблужденiю схоластиновъ, смѣшивавшихъ Философію Аристотеля съ истинами христіанской религіи (стр. 227).“ Но кто основательно изучалъ исторiю Философіи, кто не перелистывалъ только отдѣльныя ученiя философовъ, но слѣдилъ за основной идеей, проходящей чрезъ всѣ философскія ученiя, тотъ очень хорошо знаетъ, что характеръ среднихъ вѣковъ есть именно раздвоенiе мысли и бытія, разума и вѣры, Философіи и религіи до того, что Схоластики признавали двѣ

различныя истины, — философскую и религіозную, которыя могутъ себѣ противорѣчить и въ то же время обѣ оставаться истинами. Напротивъ, характеръ новѣйшихъ временъ состоитъ въ сближеніи этихъ противорѣчій, такъ что только въ новѣйшее время можно было высказать и дѣйствительно впервые высказано Гегелемъ, въ его Философіи религіи, это сближеніе Философіи и религіи по ихъ содержанию. Стало бытъ г. рецензентъ на этотъ разъ промахнулся. Онъ самъ, совершенно разрозняя Философію и религію, стоитъ въ этомъ отношеніи именно на точкѣ зрѣнія Схоластиковъ, а между тѣмъ украдкой киваетъ на Петра.

Въ чемъ, однакожь, по понятію г. рецензента, состоитъ содержаніе Философіи въ отличіе отъ содержанія религіи? Онъ говоритъ, что всякая земная наука, а слѣдовательно и Философія (о которой здѣсь и рѣчь идетъ) въ отличіе отъ религіи „сообщаетъ намъ только свѣдѣнія о внѣшней и матеріальной природѣ и о человѣкѣ, какъ существѣ матеріальномъ (стр. 227).“ — Чтожь это такое? По общему признанію, этими предметами занимаются только естественныя науки, наприм. Физика, Химія, занимается Физиологія и т. п., но ничуть не Философія. Я не думаю, чтобы г. рецензентъ вовсе не зналъ, чѣмъ занимается Философія; кто принимаетъ на себя трудъ писать критику философскаго сочиненія, тотъ непременно долженъ знать по крайней-мѣрѣ то, въ чемъ состоитъ содержаніе Философіи. Не думаю также, что г. рецензентъ этими словами сказалъ вовсе не то, что хотѣлъ сказать; неумѣнье выразить именно то, что думается, предполагаетъ крайнюю неопытность въ письменномъ изложеніи мыслей, что я рѣшительно не допускаю въ г. рецензентѣ, который, почему бы-то ни-было, считаетъ себя передовымъ человѣкомъ. Такимъ образомъ я имѣю полное основаніе принять его слова серьезно и въ томъ именно смыслѣ, какой ими высказывается. Но при-

знать такое содержаніе за Философіей можетъ только *матеріалистъ*, т. е. тотъ, кто признавая существованіе только матеріи и соединенной съ нею матеріальной же силы, рѣшительно отвергаетъ за тѣмъ дѣйствительность міра духовнаго, дѣйствительное бытіе человѣческой души, какъ духа, и самого Бога. Что г. рецензентъ матеріалистъ, нельзя не видѣть еще и изъ двухъ статей, напечатанныхъ въ IV и V №№ Современника же за прошлый 1860 г. по поводу сочиненія „Антропологическій принципъ въ Философіи.“ Статьи эти по мыслямъ, слогу, манерѣ изложенія, безспорно принадлежать тому же лицу, которое писало рецензію на мою книгу, хотя я вовсе не знаю, кто это лицо; а эти статьи суть изложеніе именно матеріалистическаго ученія, съ чѣмъ не можетъ не согласиться всякъ, кто сколько нибудь знакомъ съ ученіемъ матеріалистовъ. Когда я утверждаю, что г. рецензентъ матеріалистъ, то утверждаю вовсе не для того, чтобы самымъ этимъ названіемъ укорять его; всякое ученіе, даже и матеріалистическое, въ историческомъ движеніи мысли имѣетъ право существованія въ ряду другихъ ученій. Называю г. рецензента матеріалистомъ даже и не съ тѣмъ, чтобъ опровергать здѣсь его убѣжденія; я знаю, что матеріалиста нельзя переубѣждать, а надо сперва перевоспитать, потому что матеріализмъ есть психическій недугъ, который не позволяетъ человѣку видѣть міръ сверхчувственный и двигаться въ сферѣ сверхчувственныхъ понятій: матеріализмъ ходитъ только объ одной ногѣ и смотритъ только однимъ глазомъ. Я настаиваю на матеріалистической тенденціи г. рецензента только потому, что съ этой лишь точки зрѣнія становится понятнымъ весь характеръ его рецензіи на мою книгу, становятся понятными и его мысли и его крайнее раздраженіе духа.

И въ самомъ дѣлѣ, если г. рецензентъ не хочетъ согласиться на совпаденіе содержанія Философіи и религіи,

то единственно потому, что никакой материалистъ не принимаетъ дѣйствительности міра духовнаго, а въ слѣдствіе того и содержаніемъ Философіи поставляетъ единственно ту дѣйствительность, которую знаетъ, т. е. „внѣшній міръ и человѣка, какъ существо матеріальное,“ и это только содержаніе признаетъ серьезнымъ и дѣйствительнымъ, тогда какъ религія, обращенная къ сверхчувственному, по взгляду материалистовъ, занимается тѣмъ, чего нѣтъ на самомъ дѣлѣ, — пустыми вымыслами фантазіи. Понятно, что по этой же причинѣ материалистъ - рецензентъ никакъ не можетъ допустить преимущества религіи предъ Философіей; я отдаю преимущество религіи предъ Философіей между прочимъ потому, что только религія ведетъ человѣка къ Богу, какъ послѣдней его цѣли; но для материалиста нѣтъ ни Бога, ни конечной цѣли; оттого религія, по взгляду материалистовъ, пригодна развѣ только для необразованной черни, но не для такого передоваго человѣка, какъ г. рецензентъ. Но если, по его убѣжденію, Философія выше религіи, то какъ же намъ быть? Философскихъ ученій очень много: какое изъ нихъ поставить выше религіи, и притомъ нашей, христіанской религіи? Системы Канта, Шеллинга, Гегеля уже прошли, хотя и не безъ слѣда для человѣчества, а теперь, изъ разложенія той стороны гегелева ученія, которое не заключаетъ въ себѣ истины, родился въ Германіи (хотя и въ ограниченномъ кругу лицъ) материализмъ, какъ изъ разложенія трупa рождаются черви для скорѣйшаго его уничтоженія. Это - то, конечно, новѣйшее ученіе г. рецензентъ, какъ материалистъ, и желаетъ поставить выше религіи, или лучше сказать, на мѣсто религіи: матерію вмѣсто Бога, скотоподобіе человѣка вмѣсто богоподобія, конечное уничтоженіе его вмѣсто бессмертія души и будущей жизни, материалистическій эгоизмъ вмѣсто христіанской любви, сочиненія материалистовъ вмѣ-

сто Евангелія, Моцешотта, Вихнера и, конечно, себя, какъ передоваго человѣка, вмѣсто божественнаго учителя христіанской религіи: результатъ, который слѣдовало бы признать крайне печальнымъ, еслибы не былъ онъ крайне смѣшонъ, какъ пустѣйшее изъ самыхъ пустыхъ человѣческихъ притязаній. — На основаніи историческаго хода философскихъ ученій я утверждаю во введеніи, что въ ближайшемъ будущемъ надо ожидать сближенія Философіи и религіи для рѣшенія стоящаго на очереди вопроса объ отношеніи вѣры и знанія: если же г. рецензенту не вѣрится, чтобъ отъ сближенія Философіи съ религіей могло произойти что-либо доброе, то, конечно, потому, что матеріалисту дѣйствительно едва ли остается ждать отъ религіи чего-либо добраго *для себя*. Но и г. рецензента не излишне спросить по этому поводу: чего добраго ждать отъ распространенія въ обществѣ матеріализма? Матеріализмъ въ теоріи допускаетъ существованіе только матеріальной силы, а потому, и въ практикѣ, — въ общественной жизни долженъ признать законность и справедливость употребленія лишь грубой физической силы. Подумалъ ли о слѣдствіяхъ этого принципа г. рецензентъ? Вѣроятно. Кто считаетъ себя передовымъ человѣкомъ, тотъ долженъ не только стоять впереди, но и смотрѣть впередъ. Не меньше г. рецензента и кого бы то ни было другаго желаю я прогресса у насъ во всѣхъ возможныхъ отношеніяхъ, но не на томъ пути, куда тянетъ г. рецензентъ. — Третьяго дня г. рецензентъ могъ быть кантистомъ, вчера гегельянцемъ, но сегодня онъ матеріалистъ, потому что сегодня онъ прочиталъ книжечку какого-либо матеріалиста, и его ученіе, хотя въ сущности ветхое, но въ подновленномъ видѣ, онъ счелъ самымъ новымъ, и потому самымъ мудрымъ; а при такомъ убѣжденіи его, понятно, отчего самыя лучшія сочиненія по исторіи Философіи и Философіи религіи, которыми я пользовался, а тѣмъ

большее мою книгу, онъ считаетъ отсталыми, хотя ни одинъ изъ нѣмецкихъ матеріалистовъ не написалъ ни исторіи Философіи, ни Философіи религіи и, по всей вѣроятности, никогда и не напишетъ, потому что матеріализмъ занимается только отрицаніемъ духа и дальше этого отрицанія не способенъ итти никуда. — Понятно также, почему г. рецензентъ, съ пренебреженіемъ отзываясь о всѣхъ лучшихъ мыслителяхъ Германіи и Франціи, писавшихъ исторію Философіи и религіи, а еще съ большимъ, конечно, о моей книгѣ, тѣмъ самымъ выдвигаетъ себя впередъ, считаетъ себя въ нашемъ отечествѣ передовымъ человѣкомъ: онъ послѣдователь самаго недавняго въ Германіи ученія, послѣдователь матеріализма! Но быть послѣдователемъ матеріалистовъ, хотя бы-то нѣмецкихъ, не велика честь. Между матеріалистами нѣтъ ни одного особенно-замѣчательнаго ни химика, ни физиолога; и однакожь каждый матеріалистъ безпрестанно ссылается теперь то на Химию, то на Физиологію; но ссылаясь на нихъ дѣлаетъ такіе неудачные выводы и слѣдствія, каковыхъ не знаютъ и не могутъ признать эти науки и которые компрометтировали бы ихъ, еслибъ гг. матеріалисты не были такими субъектами, которые компрометтируютъ ими лишь самихъ себя. Не излишне замѣтить здѣсь, что матеріалистами называются не естествоиспытатели, которые въ своихъ изслѣдованіяхъ природы и человѣческаго организма ограничиваются только (какъ и слѣдуетъ имъ) матеріальною стороною бытія и которые, по-этому, вовсе не касаются духовной стороны человѣка и вообще метафизическихъ вопросовъ, а тѣ поверхностные философы, которые изъ открытій въ области физическаго міра поспѣшно и вопреки здравой логики дѣлаютъ выводы, отрицающіе духовную сторону бытія; естествоиспытатели изясняютъ человѣческій организмъ изъ матеріальныхъ основаній и заслуживаютъ полнаго уваженія и сочув-

ствія, а матеріалисты изъ этихъ основаній хотятъ изъяснять все существо человѣка, всего человѣка. Этихъ-то господъ, основательнѣйшіе мыслители въ Германіи же, и притомъ не трансцендентные мыслители, но знаменитѣйшіе специалисты, — химики, какъ Либихъ, физиологи, какъ Людвигъ, врачи-психологи, какъ Лотце, считаютъ только „дилеттантами и дѣтьми въ наукѣ“, чтобъ не приводить другіе отзывы, болѣе жесткіе, хотя не менѣе справедливые. Чтожь сказали бы эти мужи науки о нашихъ доморощенныхъ матеріалистахъ, философствующихъ съ чужаго голоса, которые, однакожь, во имя этого матеріализма, взятаго на прокатъ, считаютъ себя передовыми людьми, хотятъ задавать у насъ тонъ въ области Философіи и такъ падки на упреки другимъ въ отсталости? Въ Германіи матеріализмъ имѣеть, по-крайней-мѣрѣ, историческій смыслъ, какъ крайнее противодѣйствіе крайне-напряженному идеализму Гегеля: но какой смыслъ можетъ имѣть онъ у насъ, когда онъ есть только одинъ изъ переходныхъ моментовъ въ рѣшеніи такого вопроса (объ отношеніи мысли и бытія), въ развитіи котораго не принимали мы никакого участія и который составляетъ историческую задачу другаго, а не нашего народа? Каждый передовой народъ служитъ представителемъ какой-либо общечеловѣческой идеи, но въ то же время наиболѣе совпадающей съ его національнію; брать отрывки изъ рѣшенія задачи другаго народа и, не переплавивъ ихъ въ горнилѣ народнаго духа, навязывать ихъ намъ подъ видомъ прогресса — значитъ только доказывать свое собственное дѣтство, — неспособность понимать собственную нашу національность и безсиліе удовлетворять ея требованіямъ²⁾). Философія, гдѣ развивается

²⁾ Быть можетъ, г. рецензентъ думаетъ, что русское общество, представляетъ въ своей исторической и современной жизни такъ много элементовъ на-

она, есть высшее выражение той общечеловѣческой задачи, рѣшеніе которой предлежитъ какому-либо народу, но въ то же время она есть высшее выраженіе народнаго самосознанія; а чужимъ самосознаніемъ нельзя замѣнить нашего собственнаго. Философія, какъ живое развитіе народнаго духа, тѣмъ, между прочимъ, отличается отъ всякой другой науки, что не можетъ быть взята извнѣ, но должна развиваться изъ нашего же собственнаго національнаго духа. Появленіе матеріализма въ Германіи мы, конечно, должны принять къ свѣдѣнію; можемъ даже изучать его, какъ изучаемъ и другія германскія системы, но изучать вовсе не съ тѣмъ, чтобъ увлекаться ими безъ оглядки, но для того, чтобы выработать въ себѣ способность къ самостоятельному философствованію и, уразумѣвши историческій ходъ Философіи, понять — куда и какъ должны мы сами выйти на путь, намъ предлежащій, — понять, какая задача предстаетъ намъ и какъ взяться за ея рѣшеніе. Смотра съ этой точки зрѣнія на историческое значеніе германскаго матеріализма и признавая его крайне неудовлетворительнымъ въ немъ самомъ, я имѣю, кажется, основаніе вовсе не признавать его годнымъ критеріумомъ для оцѣнки какого бы то ни было философскаго сочиненія, у насъ появляющагося, и ни одного русскаго матеріалиста, изъ-за того только, что

теріалистическихъ, что ихъ можно признать отличительной его чертой; но въ такомъ случаѣ не излишне замѣтить, что то же общество представляетъ не меньше явленій совершенно другаго порядка, что явленія матеріалистическаго свойства суть только выраженіе неразвитости общества и потому не могутъ быть нормой для дальнѣйшаго его образованія и развитія, что напротивъ, если есть въ нашемъ обществѣ много матеріалистическаго, то истинно-просвѣщенные, а ещё болѣе истинно-передовые люди обязаны не утучнять и оправдывать, превратными толканіями, эту животную сторону жизни, какъ будто единственно-истинную, но противопоставлять ей здравыя и чистыя понятія, болѣе достойныя чловѣка и великаго общества, каковы достойна быть Россія

онъ послѣдователь нѣмецкаго матеріализма, не признавать еще передовымъ человекомъ. Между матеріалистомъ нѣмецкимъ въ Германіи и матеріалистомъ русскимъ въ Россіи — велика разница: тотъ стоитъ на исторической почвѣ народной жизни, этотъ — на почвѣ чистой случайности; тамъ матеріализмъ есть живой протестъ противъ заявленной уже крайности идеализма; у насъ — пустое эхо; въ Германіи матеріализмъ въ самой своей односторонности и неудовлетворительности носитъ вызовъ къ дальнѣйшему движению Философіи, къ образованію новой системы, которая примиряла бы данныя крайности, у насъ — не заключающая въ себѣ ничего живаго, взятаго изъ исторической жизни народа, и потому оставаясь только при своей односторонности и немощи, есть только отрицаніе того, что составляетъ основаніе всякаго благоустроеннаго общества — его вѣры и доброй нравственности, есть только призывъ народной жизни назадъ, — къ безвѣрію въ то, что есть наиболее святаго для нея, къ слѣпому эгоизму и обращенію къ грубой физической силѣ, словомъ — къ временамъ полнаго варварства: но это уже не прогрессъ, а ретрогрессъ; кто хотѣлъ бы идти у насъ впереди такого движенія, тотъ шелъ бы назадъ; а потому не имѣетъ никакого права упрекать въ отсталости того, кто относительно его идетъ въ направленіи противоположномъ, кто дорожитъ наукой, дорожить и вѣрой въ свойственной ей области и кто въ прогрессѣ общественной жизни желаетъ видѣть постепенное развитіе чисто-нравственныхъ и разумно-свободныхъ отношеній между людьми, а не владычество матеріалистическаго эгоизма и насилія.

Такъ-какъ г. рецензентъ матеріалистъ, то наконецъ понятно, почему мое сочиненіе произвело въ немъ самое желчное расположеніе духа, которое съ своей стороны повело его къ извѣстнымъ результатамъ. Г. рецензентъ

въ IV и V *М.М.* Современника (1860 г.), въ статьѣ „Антропологическій принципъ въ Философіи,“ среди разныхъ изворотовъ, отступленій, перерывовъ и недомолвогъ началъ излагать публичныя лекціи матеріализма. Едва въ первой статьѣ (*М. IV*) сталъ онъ внушать публикѣ, будто „наука (какая именно?) отстраняетъ всякую мысль о дуализмѣ чловѣка,“ будто „все проявляющееся въ немъ происходитъ по одной реальной (т. е. матеріальной) натурѣ, стр. 349),“ потому, что въ немъ будто „ничѣмъ не обнаруживается присутствіе духа (стр. 349—50),“ что такъ называемый нравственный (т. е. духовный) порядокъ явленій въ чловѣкѣ есть только особое качество той же матеріальной природы (351), потому что весь міръ (безъ исключенія) есть только процессъ химическихъ комбинацій, только въ различныхъ количествахъ и на различной степени интенсивности (352—59), что „если естественныя науки и не достигли такого развитія, чтобы удовлетворительно объяснить всѣ важныя явленія природы,“ а особенно такія явленія, какъ мысль, свобода воли, совѣсть, то для матеріалиста совершенно достаточно и отрицательныхъ выводовъ, достаточно напр. сказать, что эти явленія духа не суть явленія духа, котораго, разумѣется, мы не находимъ ни въ какомъ химическомъ процессѣ (360—5); едва во второй лекціи (*М. V*) г. рецензентъ, переходя отъ выводовъ отрицательныхъ къ положительнымъ, съ одной стороны возвысилъ животныхъ до чловѣка, надѣливъ ихъ умственными способностями (стр. 25), даже способностію составлять силлогизмы (27), надѣливъ сознаниемъ (28) и даже возвышенными, безкорыстными, идеальными чувстваваніями (30), отказавши имъ только въ дарѣ слова (1. стат. 350), хотя нѣкоторые матеріалисты, напр. Бихнеръ (въ известномъ своемъ сочиненіи на стр. 237), съ большею, по крайней мѣрѣ, логическою послѣдовательностію приписы-

вакутъ имъ и этотъ даръ; а съ другой стороны, едва уни- зилъ онъ человѣка до скота, ограничивъ все его мышленіе химической комбинаціей ощущеній и представленій (26), самымъ нелѣпымъ, я хотѣлъ сказать, самымъ великолѣп- нымъ образомъ объясняя даже отвлеченное мышленіе Нью- тона тѣми-же (какими именно, осталось тайною г. рецен- зента) комбинаціями въ нервномъ процессѣ (26), отказавъ человѣку въ свободѣ воли (стр. 7) и умолчавъ о совѣсти, отказавъ во всѣхъ возвышенныхъ, безкорыстныхъ, чисто- нравственныхъ чувствованіяхъ и поступкахъ (33), въ ко- торыхъ не отказалъ даже собакѣ (30), — поставивъ един- ственнымъ основаніемъ чувствованій и поступковъ эгоизмъ и расчетъ (33, 35), заподозривъ въ немъ даже матернее чувство любви къ дитяти (33), — указавъ цѣль всѣхъ человѣче- скихъ стремленій единственно въ полученіи наслажденій (39), и признавъ добро или добродѣтель лишь пользою (40), или расчетомъ, такъ что чѣмъ больше польза, тѣмъ больше и добродѣтель (41), напр. ограбить богатаго въ свою пользу будетъ гораздо большая добродѣтель, чѣмъ произвести только маленькое воровство; — едва г. рецензентъ пообщалъ, хотя и не навѣрное, разъяснить представленія ума (43), т. е. развернуть матеріалистическую тему: *der Gedanke ist eine Bewegung des Stoffs*, а затѣмъ, слѣдуя извѣстной про- граммѣ матеріалистовъ, вывести заключеніе, что душа *ist nur ideelles Produkt einer gewissen Combination mit Kräften be- gabter Stoffe*, а отсюда новое заключеніе, что съ смертію тѣла *muss auch jener Krafteffect verschwinden, welchen wir Seele nennen*, за тѣмъ вразумить русскую публику, что всѣ наши понятія о Богѣ суть только *Anthropomorphismen, d. h. Erzeugnisse menschlicher Phantasie und menschlicher Anschauungs- weise, gebildet nach dem Muster der eignen menschlichen Indi- vidualität*, а наконецъ, въ видѣ общаго заключенія, сдѣлать торжественное обращеніе къ публикѣ: „итакъ вы видите,

М. ГГ! что ни въ насъ, ни внѣ насъ нѣтъ ничего, кромѣ Kraft und Stoff!³, — когда говорю все это совершалось и готово было довершиться, вдругъ ни съ того ни съ сего появляется въ С.-Петербургѣ и попадаетъ подъ руку г. рецензента сочиненіе какого-то Ор. Новицкаго, которое становится поперегъ матеріалистической его тенденціи. Какъ тутъ быть? Ни одинъ матеріалистъ не опровергъ еще положительнымъ образомъ дѣйствительности міра духовнаго и относящихся къ нему истинъ, ни одинъ еще не сказалъ ни одного разумнаго слова въ объясненіе происхожденія нашихъ высшихъ душевныхъ способностей, наприм. свободной воли и совѣсти, изъ химическаго процесса матеріи³); и потому матеріалисты встрѣчаютъ всякое анти-матеріалистическое сочиненіе съ ожесточеніемъ и ненавистью и въ тайномъ чувствѣ собственного безсилія умѣютъ только насмѣхаться и издѣваться надъ такого рода сочиненіями (примѣръ чего можемъ видѣть въ 4-хъ предисловіяхъ извѣстнаго сочиненія Бихнера). Какъ же и моему г. рецензенту не воспламениться гнѣвомъ, какъ не выйти изъ самого себя, не напрягти всю энергію своего „химическаго процесса,⁴“ чтобы попруть ногами ненавистное сочиненіе, втоптать его въ грязь и, если можно, уничтожить? Какъ не признать его отсталымъ, когда матеріалисты самыхъ лучшихъ и знаменитыхъ химиковъ и физиологовъ считаютъ отсталыми, какъ скоро они осмѣлятся противорѣчить ихъ тенденціи, и когда мой г. рецензентъ такъ далеко ушелъ

³) Г. рецензентъ старается внушить, будто наука рѣшила, что всѣ душевныя отправленія у насъ производятся физическими дѣтелями. Слѣдуетъ увѣрить г. рецензента, что это положеніе его ложно. Самые лучшіе представители естествознанія ясно и положительно сознаются и доказываютъ (напр. Людвигъ, Веберъ, Лотце), что физическими дѣтелями невозможно объяснить душевныя отправленія.

впередъ, хотя не на пути прогресса, а ретрогресса? Какъ не напророчить этому сочиненію, или лучше сказать, — такъ-какъ матеріалистъ не можетъ быть пророкомъ, — какъ не пожелать ему „книгопродавческаго неуспѣха? (стр. 222).“ И особенно, какъ не предостеречь отъ него молодое поколѣніе (тамъ-же), на которое г. рецензентъ, кажется, преимущественно рассчитываетъ, въ томъ; вѣроятно, предположеніи, что при десятилѣтнемъ закрытіи въ Университетахъ кафедръ Философіи, поколѣніе это не приготовлено къ отраженію самаго даже вздорнаго ученія? Удивительно ли послѣ этого, что г. рецензентъ провозгласилъ это сочиненіе „не только бесполезнымъ, но и вреднымъ?“ Оно дѣйствительно вредно съ точки зрѣнія г. рецензента: уже самое заглавіе его: „Постепенное развитіе философскихъ ученій и вѣрованій“ — не можетъ не колоть глаза матеріалисту, потому что постепенное развитіе ученій предполагаетъ разумную цѣль, къ которой оно стремится; а матеріалисты отвергаютъ всякую цѣлесообразность; они знаютъ только случай и физическую необходимость. А чтожь сказать о содержаніи и направленіи сочиненія? Въ самомъ введеніи попадается г. рецензенту мысль, что религія имѣетъ такое же твердое и надежное содержаніе, какъ и Философія и что религія, о ужасъ! въ извѣстномъ отношеніи выше Философіи, даже Философіи нашего передоваго человѣка, Философіи матеріалистической. Какъ же послѣ того удастся внушить молодому поколѣнію, что всѣ религіозныя понятія суть только Anthropomorphismen? Да послѣ такихъ мыслей не стоитъ и читать дальше книгу Ор. Новицкаго; и она дѣйствительно выпадаетъ изъ рукъ г. рецензента; онъ сознается, что ему скучно читать ее: да, невесело, когда въ читающемъ поднялась вся жолчь и разстроился весь „химическій процессъ его единственной, именно реальной, т. е. животной природы!“ А что же было

бы, еслибъ г. рецензентъ прочиталъ все сочиненіе и увидѣлъ, что матеріализмъ въ ходѣ развитія философскихъ ученій всегда занималъ самое послѣднее мѣсто, что самой же исторической логикой онъ постоянно осуждался и отрицался, какъ самый неудовлетворительный способъ человѣческаго мышленія? Что сказалъ бы онъ, еслибъ въ заключительномъ взглядѣ на все развитіе древнихъ философскихъ ученій и вѣрованій увидѣлъ, что все это развитіе было подготовленіемъ древняго человечества къ принятію богооткровенной, христіанской религіи, время появленія которой, поэтому, составляетъ не хронологическое только основаніе для дѣленія всей исторіи на древнюю и новую, но существеннѣйшую эпоху всемірной жизни человечества, центръ, къ которому тяготѣла вся духовная жизнь древнихъ народовъ и изъ котораго исходитъ обновленная жизнь народовъ христіанскихъ? Что сказалъ бы онъ, еслибъ увидѣлъ, что хотя древняя Философія постоянно пересиливала формы языческихъ вѣрованій, но только для того, чтобы довести человечество до христіанской религіи, которая такимъ образомъ исторически оказывается выше всей древней Философіи, какъ цѣль выше ея средствъ? Что сказалъ бы онъ, наконецъ, еслибъ и въ краткомъ моемъ обзорѣ „развитія Философіи въ мірѣ христіанскомъ“ увидѣлъ, что хотя Философія среднихъ вѣковъ и возрожденія пересилила форму исповѣданія средневѣковаго католичества и Философія новая — форму исповѣданія протестантскаго, но что самая сущность христіанской религіи не можетъ, однакожь, быть пересилена никакой Философіей, что напротивъ, эта религія, какъ религія безусловнаго Духа, можетъ служить возбужденіемъ и источникомъ безконечнаго развитія человѣческаго духа даже и въ его философствованіи? Дочитавшись до всего этого, г. рецензентъ, какъ матеріалистъ, непризнающій за религіей никакого значенія въ виду своей

Философіи, вѣроятно, осудилъ бы эту книгу если не на сожженіе, то по-крайней-мѣрѣ на проклятіе!

Отъ моего сочиненія г. рецензентъ переходитъ къ моей личности. Надо унизить самого Ор. Новицкаго въ мнѣніи публики, чтобы кто-нибудь не взглянулъ въ эту книгу и не открылъ бы всю вздорность критики г. рецензента. И вотъ тономъ непогрѣшимаго оракула онъ возвѣщаетъ, что этотъ Ор. Новицкій ни рыба, ни мясо, что онъ „ни богословъ, ни философъ (стр. 228).“ Но за такую рекомендацію меня публикѣ я искренно благодарю г. рецензента: я знаю, что для матеріалиста богословы суть только Штраусы и Фейербахи, а философы — Эпикуръ, составитель *Système de la nature*, Молешоттъ, Бихнеръ и К^о; но къ этой компаніи, которой образъ мыслей извѣстенъ мнѣ не менѣе, чѣмъ и г. рецензенту, я не имѣю никакой охоты принадлежать, какъ не желаю сломать себѣ ногу, или выколоть глазъ. Надлежало еще припугнуть Ор. Новицкаго, или, по-крайней-мѣрѣ, какой-либо насмѣшкой отбить у него всякую охоту продолжать начатое имъ сочиненіе; и вотъ г. рецензентъ съ иронической улыбкой совѣтуетъ ему отправиться „миссіонеромъ къ бурятамъ, или тунгузамъ (229).“ Но Ор. Новицкій, считая всѣ выходки г. рецензента пустой комедіей (чтобъ не сказать больше) и по своему положенію въ свѣтѣ не имѣя возможности куда бы-то ни-было отправиться на проповѣдь Христіанства, продолжалъ и кончилъ свое дѣло, какъ еслибы ни г. рецензента, ни его рецензіи никогда и не бывало на свѣтѣ. А за обязательный совѣтъ считаю долгомъ предложить г. рецензенту и мой совѣтъ. Если вы, г. рецензентъ, имѣете свои философскія убѣжденія и считаете ихъ самыми истинными и полезными для общества, то не ограничивайтесь одними лишь не для всѣхъ ясными намеками; поднимите смѣло ваше знамя, откровенно выскажите ваши мысли со всѣми ихъ

послѣдствіями, чтобы публика могла рѣшить, предлагаете ли вы ей основательное ученіе, или фокусъ-покусъ въ области науки? — Если вы хотите критиковать чужой трудъ, противопоставляйте ему открыто и добросовѣстно ваши убѣжденія, а не нападайте на него изъ-за-угла, съ затаенною мыслию. — Если вы найдете нужнымъ, по вашимъ убѣжденіямъ, осудить чье-либо сочиненіе, осуждайте его, если можете, на основаніи ученыхъ доводовъ, спокойно и съ достоинствомъ, какъ прилично духу серьезной науки, а не встрѣчайте его однимъ лишь ожесточеніемъ и преслѣдованіемъ: фанатизмъ въ области науки еще менѣе можетъ быть оправданъ, чѣмъ въ дѣлахъ религіи. — Если вы считаете себя передовымъ человѣкомъ до того, что самый уважаемый русскою публикою „Русскій Вѣстникъ“ считаетъ только ступенькою, „подготовленіемъ публики къ принятію вашихъ (конечно, матеріалистическихъ, да еще кой-какихъ) идей“ (Совр. 1860, № VI. стр. 270) ⁴⁾, — въ добрый часъ! будьте себѣ и передовымъ человѣкомъ; но доказывайте это, если можете, вашими собственными, серьезными научными трудами, а не передражживаніемъ германскаго матеріализма, не мороченіемъ публики о какомъ-то высокомъ вашемъ положеніи среди нея, а еще болѣе — не злонамѣреннымъ только униженіемъ чужихъ трудовъ; постоянное униженіе вами другихъ можетъ кончиться рѣшительнымъ униженіемъ васъ самихъ; публика, выведенная изъ терпѣнія ни на чемъ не основаннымъ самохвальствомъ вашимъ, можетъ наконецъ сказать вамъ: „почтеннѣйшій! сойди съ той высоты, на которую ты ставишь себя безъ моего вѣдома и согласія; никто не имѣетъ права самъ себя счи-

⁴⁾ Но Русскій Вѣстникъ никакъ не принимаетъ отъ васъ этой чести и, по вашимъ же словамъ (на той же 270 стр.), доказываетъ *нелѣпость и гибельность* вашихъ мнѣній.

тати передовымъ человекомъ въ обществѣ; право суда объ этомъ принадлежитъ самому обществу, а еще больше потомству⁵⁾! 4

Я едва не забылъ сказать, что г. рецензенту угодно было и похвалить меня въ одномъ отношеніи, именно сказать, что я пишу съ соблюденіемъ правилъ грамматики (223). 4 Чтобы не остаться въ долгу, считаю справедливымъ отдать должное и г. рецензенту: хотя онъ, по собственному сознанию (226) вовсе не богословъ, и хотя мнимокритическими статьями о философскихъ сочиненіяхъ доказалъ, что и въ Философіи не ходилъ онъ дальше прочтѣнія одной или двухъ книжечекъ нѣмецкихъ матеріалистовъ, — за то онъ обладаетъ искусствомъ составлять риторическія амплификаціи. Такъ даже престую мысль, что въ историческомъ ходѣ человѣчества, какъ и въ движеніи войска, одни уходятъ впередъ, а другіе отстаютъ, г. рецензентъ умудрился растянуть на шесть страницъ убористой печати (217—222). За такую великодушную риторическую амплификацію любой учитель Риторикіи поставилъ бы ученику полный балъ.

Въ заключеніе г. рецензентъ выражаетъ опасеніе, „что весь трудъ мой пропалъ по напрасу (230). 4 Но самое это опасеніе совершенно напрасно. Трудъ мой вовсе не пропалъ даромъ; уже при самомъ первомъ появленіи его въ свѣтъ онъ произвелъ свое дѣйствіе, потому что въ г. рецензентѣ-материалистѣ произвелъ „скрежетъ зубовъный.“ 4

Фр. Новицкій.

5) Имя передоваго человека, какъ-либо данное самому себѣ, вовсе не служитъ ручательствомъ ни его достоинства, ни истинности его ученія; читать и слушать о самихъ себѣ обыкновенно любятъ только самые пустые люди; а истинно-передовые умы, по большей части, тихо и спокойно производятъ свое дѣло и только время обнаруживаетъ ихъ значеніе для общества.