

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ
Центр изучения средневековой культуры
Санкт-Петербургское общество изучения культурного наследия
Николая Кузанского

VERBUM

Издается с 1999 года

Выпуск 13

**Принцип
«совпадения противоположностей»
в истории европейской мысли**



НЕСТОР-ИСТОРИЯ
Санкт-Петербург
2011

Редакционная коллегия:

О.Э. Душин, И.И. Евлампиев, А.Г. Погоняйло,
Ю.Н. Солонин (председатель), Л.В. Цыпина, Д.В. Шмонин

*Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
философского факультета
Санкт-Петербургского государственного университета*

П 78 **Принцип «совпадения противоположностей» в истории европейской мысли:** Альманах / под ред. О.Э. Душина, М.В. Семиколенных. — СПб., Нестор-История, 2011. — 550 с. (Verbum. Вып. 13).

ISSN 2079-3561

ББК 87.3

© Центр изучения средневековой культуры, 2011
© Санкт-Петербургский государственный университет,
Философский факультет, 2011
© Издательство «Нестор-История»,
издательское оформление, 2011

СОДЕРЖАНИЕ

От редакционной коллегии9

I. Античные и средневековые истоки учения Николая Кузанского о *coincidentia oppositorum*

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Светлов Р.В.</i> О продуктивности апоретического | 11 |
| <i>Иванов С.Ю.</i> <i>Coincidentia oppositorum</i> как результат скепτικο-софистической ἐποχή | 19 |
| <i>Шморага К.А.</i> <i>Coincidentia oppositorum</i> и различие священного и обыденного: Аврелий Августин и Николай Кузанский..... | 31 |
| <i>Толстенко А. М.</i> Эриугена и Кузанский: метафизическое истолкование Божественного | 38 |
| <i>Хорьков М.Л.</i> Немецкие тексты Майстера Экхарта в сочинении Иоанна Венка <i>De ignota litteratura</i> как источник аргументов против учения Николая Кузанского о <i>coincidentia oppositorum</i> | 49 |

II. Метафизика, математика и астрономия Николая Кузанского в контексте идеи «совпадения противоположностей»

| | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Евлампиев И.И.</i> Соотношение рационального и мистического познания в философии Николая Кузанского | 63 |
| <i>Жан-Мари Николь.</i> <i>Coincidentia oppositorum</i> в математических трактатах Николая Кузанского | 86 |
| <i>Кауфман И.С.</i> Николай Кузанский и история математики..... | 97 |
| <i>Нечипоренко А.В.</i> Реконструкция становления принципа <i>coincidentia oppsitorum</i> в рамках метода <i>docta ignorantia</i> Николая Кузанского | 102 |
| <i>Анета Хан.</i> Совпадение и бесконечность: <i>coincidentia</i> как структура Универсума в трактате Николая Кузанского «Об ученом незнании» | 112 |

III. Принцип *coincidentia oppositorum* и проблемы Богопознания у Николая Кузанского

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Джаспер Хопкинс.</i> <i>Coincidentia oppositorum</i> в проповедях Николая из Кузы..... | 130 |
| <i>Кнут Альфсвог.</i> <i>Explicatio</i> и <i>complicatio Dei</i> в понимании Кузанским отношения между Богом и миром..... | 144 |
| <i>Вальтер Андреас Ойлер.</i> Единый Бог и множество религий | 163 |
| <i>Погоняйло А.Г.</i> Зеркала и взгляды (<i>De visione Dei</i>)..... | 176 |

Базулева Т.Л. Ангелология Николая Кузанского и средневековое богословие 192

Морозов В.Н., Титаренко О.А. *Abyssus abyssum invocat*: диалектическая природа зла у Николая Кузанского и Якоба Бёме 245

IV. Антропологическое измерение идеи «совпадения противоположностей» в перспективе философии и культуры Возрождения

Агнешка Киевска. Николай Кузанский как ренессансный философ 255

Айрис Викстрём. Понятия справедливости и достоинства человека в сочинении Николая Кузанского «Простец о мудрости» 266

Труш Т.В. Онтологические основания становления творческого потенциала человеческой личности в диалектике Николая Кузанского 290

Алымова Е.В. Накануне рождения субъекта. Ренессансная идея *humanitas*: от Николая Кузанского к Уильяму Шекспиру 301

Джанлука Куоццо. Картина и автопортрет у Николая Кузанского, Яна ван Эйка и Альбрехта Дюрера 316

V. Рецепции принципа «совпадения противоположностей» в истории европейской философии и литературы

Малышкин Е.В. Различие *infinatum/interminatum* в философии Кузанца и онтологический статус *res cogitans* 337

Веса Ойттинен. От *docta ignorantia* к критическому трансцендентализму 355

Цыпина Л.В. Дозволенное незнание и недозволенное знание: Кузанский и Кант о границах познания 367

Харальд Шветцер. Кузанец или Ноланец? «Бруно» Шеллинга 380

Тимофеев А.И. Гегель о реальных противоположностях самосознания 392

Оскар Федерико Баухвитц, Мартин Хайдеггер и Николай Кузанский: о метафоре 403

Никоненко С.В. К вопросу о рациональном познании Абсолюта в учении Николая Кузанского и в аналитической философии религии Р. Суинберна 414

Колычев П.М. Принцип *coincidentia oppositorum* с позиции релятивной онтологии 422

Норберт Вестхоф. Мышление Николая Кузанского и современная поэзия (на примере творчества Р.М. Рильке) 431

VI. Принцип «совпадения противоположностей» в традиции русской религиозной мысли

Сюзан Готтлэбер. Человеческое бытие как *Deus creatus*: бесконечное как средоточие личностной системы ценностей (Николай Кузанский и С.Л. Франк) 455

Эдриси Фернандес. Принцип *coincidentia oppositorum* и преодоление антиномий Павлом Флоренским 473

Душин О.Э. Идея творчества в христианской теологии Николая Кузанского и в религиозной философии Николая Бердяева 483

Малинов А.В. Понятие единства у Николая Кузанского и Льва Карсавина 496

Тоноян Л.Г. *Coincidentia oppositorum*: от Николая Кузанского к Николаю Казанскому (Н.А. Васильеву) 515

Авторы выпуска 530

CONTENTS

| | |
|----------------------------------|----|
| Editorial Statement | 10 |
|----------------------------------|----|

I. Antique and Medieval Sources for Nicholas of Cusa's doctrine of the coincidentia oppositorum

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <i>Roman V. Svetlov</i> . On the Productivity of the Aporetical..... | 11 |
| <i>Sergey Y. Ivanov</i> . Coincidentia oppositorum as the Result of the skeptical and sophistic ἐποχή | 19 |
| <i>Konstantin A. Shmoraga</i> . Coincidentia oppositorum and Difference between Sacred and Profane: Aurelius Augustinus and Nicholas of Cusa..... | 31 |
| <i>Andrew M. Tolstenko</i> . Eriugena and Nicholas of Cusa: A Metaphysical Interpretation of the Divine | 38 |
| <i>Mikhail L. Khorkov</i> . Meister Eckhart's German Texts in the Work De ignota litteratura by John Wenck of Herrenberg as a Source of Arguments against Nicholas of Cusa's Doctrine of coincidentia oppositorum | 49 |

II. Nicholas of Cusa's Metaphysics, Mathematics and Astronomy in the context of the coincidentia oppositorum

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Igor I. Yevlampiev</i> . Correlation of Rational and Mystical Cognition in Philosophy of Nicholas of Cusa..... | 63 |
| <i>Jean-Marie Nicolle</i> . The coincidentia oppositorum in the Mathematical Writings of Nicholas of Cusa..... | 86 |
| <i>Igor S. Kaufman</i> . Nicholas of Cusa and History of Mathematics | 97 |
| <i>Alexander V. Nechiporenko</i> . On making of the Principle of coincidentia oppositorum within the Limits of Nicholas of Cusa's Method of docta ignorantia | 102 |
| <i>Annette Hahn</i> . Coincidence and Infinity: Coincidental Structure of the Universe in De docta ignorantia of Nicholas of Cusa | 112 |

III. The Principle of coincidentia oppositorum and the Problem of Knowledge of God in Nicholas of Cusa's Writings

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Jasper Hopkins</i> . Coincidentia Oppositorum in Nicholas of Cusa's Sermons..... | 130 |
| <i>Knut Alfsvåg</i> . Explicatio and complicatio in Cusanus's Understanding of the Relationship between God and Human | 144 |
| <i>Walter Andreas Euler</i> . The one God and the many religions..... | 163 |
| <i>Aleksander G. Pogoniailo</i> . Mirrors and Looks (De visione Dei)..... | 176 |

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Tatjana L. Bazuleva</i> . Nicholas of Cusa's Angelology and Medieval Theology..... | 192 |
| <i>Vitalij N. Morozov, Olga A. Titarenko</i> . Abyssus Abyssum Invocat: The Dialectical Nature of Evil in Writings of Nicholas of Cusa and Jacob Boehme..... | 245 |

IV. Anthropological Dimension of the Idea of coincidentia oppositorum in the Light of Renaissance Philosophy and Culture

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Agnieszka Kijewska</i> . Nicholas of Cusa as a Renaissance Philosopher | 255 |
| <i>Iris Wikström</i> . Nicholas of Cusa on Justice and Human Value in His Work Idiota de sapientia | 266 |
| <i>Tatjana V. Trush</i> . Ontological Basis of Making up of Person's Creative Potential in Nicholas of Cusa's Dialectic..... | 290 |
| <i>Elena V. Alymova</i> . On the Eve of the Birth of Subject: the Renaissance Idea of humanitas from Nicholas of Cusa to William Shakespeare..... | 301 |
| <i>Gianluca Cuzzo</i> . Als ich kann. The Doctrine of viva imago in Nicholas of Cusa, Jan van Eyck and Albrecht Dürer | 316 |

V. Receptions of the Principle of coincidentia oppositorum in History of European Philosophy and Culture

| | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <i>Eugene V. Malyshkin</i> . The infinitum/interminatum Distinction and the Ontological Status of res cogitans..... | 337 |
| <i>Vesa Oittinen</i> . From the docta ignorantia to the critical transcendentalism | 355 |
| <i>Lada V. Tsipina</i> . Allowable Ignorance and Unallowed Knowledge: Cusanus and Kant on Measures of Cognition..... | 367 |
| <i>Harald Schwätzer</i> . Cusanus or Nolanus? "Bruno" of Schelling..... | 380 |
| <i>Alexander I. Timofeev</i> . Hegel on Real Oppositions of Self-consciousness..... | 392 |
| <i>Oscar Federico Bauchwitz</i> . Martin Heidegger and Nicholas of Cusa: On Metaphor..... | 403 |
| <i>Sergey V. Nikonenko</i> . On Rational Knowledge of Absolute in Nicolas of Cusa's Doctrine and Richard Swinburne's Analytical Philosophy of Religion | 414 |
| <i>Petr M. Kolychev</i> . The Principle of coincidentia oppositorum in the Light of Relative Ontology..... | 422 |
| <i>Norbert Westhof</i> . Nicholas of Cusa's Thought and Modern Poetry (on Example of R.M. Rilke's works) | 431 |

| | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| VI. The Principle of coincidentia oppositorum in Russian Religious philosophy | |
| <i>Susan Gottlöber</i> . The Human Being as the Deus creatus — the Infinite as the Core of the Value of the Person | 455 |
| <i>Edrisi Fernandes</i> . The Principle of coincidentia oppositorum and Pavel Florensky's Overcoming of Antinomies | 473 |
| <i>Oleg E. Dushin</i> . The Idea of Creativity in Christian Theology of Nicholas of Cusa and Religious Philosophy of Nicholas Berdyaev | 483 |
| <i>Alexey V. Malinov</i> . The Concept of Unity in Nicholas of Cusa's and Lev P. Karsavin's Works | 496 |
| <i>Larisa G. Tonoyan</i> . Coincidentia oppositorum: from Nicholas of Cusa to Nicholas of Kazan (N.A. Vasiliev) | 515 |
| Information about the Authors | 533 |
| Abstracts | 536 |

ОТ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ

Очередной выпуск альманаха «*VERBUM*» представляет материалы международной конференции «Принцип *coincidentia oppositorum*: от Николая Кузанского к Николаю Бердяеву», которая прошла на базе философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета в апреле 2010 года. В ее работе приняли участие и известные авторитетные ученые, и молодые исследователи из различных стран мира. К сожалению, не все коллеги смогли добраться до Петербурга в силу событий, обусловленных воздействием исландского вулкана, название которого совершенно невозможно запомнить и воспроизвести. Вот почему публикация присланных докладов является особенно важной. Данная подборка демонстрирует разнообразную стилистику и методологию работы представителей различных исследовательских школ и гуманитарных научных направлений, открывает широкий горизонт поставленных проблем и заявленных тем изысканий ученых, позволяет получить достаточно объемное и целостное представление о существующем положении дел, об основных новейших исследовательских стратегиях и идеях. В этой связи можно надеяться, что представленный номер альманаха Центра изучения средневековой культуры и Санкт-Петербургского общества Николая Кузанского послужит преемственному развитию отечественной школы кузановедения и станет еще одним шагом на пути освоения его идей в российской гуманитарной науке.

EDITORIAL STATEMENT

The new issue of miscellany “*VERBUM*” presents proceedings of international conference “The Principle of *coincidentia oppositorum*: From Nicholas of Cusa to Nicholas Berdyaev”, which took place on the Faculty of Philosophy of Saint-Petersburg State University in April, 2010. Noted scholars of authority and young researches from different countries both participated in this event. Unfortunately the eruption of Icelandic volcano with absolutely elusive and crackjaw name got in some of our colleagues road, and not all applied reports had been delivered during the conference: that is why publication of these papers is so important. The present collection demonstrates a large variety of styles and methods of work peculiar to representatives of different scientific schools and trends in humanitarian research, opens up new vistas of problems and themes for investigation and gives quite a broad and integral notion of current state of affairs and newest ideas and research strategies in studies of Nicholas of Cusa’s works. Thereupon it is possible to cherish a hope that present issue of the miscellany published by the Center for Medieval Culture Studies and Saint-Petersburg Cusanus Society will serve a successive development of Russian school for Cusanus studies and become one more step to comprehension of his ideas by the humanities in Russia.

I. АНТИЧНЫЕ И СРЕДНЕВЕКОВЫЕ ИСТОКИ УЧЕНИЯ НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО О *COINCIDENTIA OPPOSITORUM*

Р.В. Светлов

О ПРОДУКТИВНОСТИ АПОРЕТИЧЕСКОГО

Одной из любопытных особенностей концепции Николая Кузанского является то, что его трактовка «совпадения противоположностей» оказывается началом для вполне продуктивного описания сущего. Перед нами не та апофатика, которая может завершиться благочестивым молчанием, мистическим опытом или обращением к священным текстам с целью обнаружить почву для катафатического высказывания. Из тождества абсолютных минимума и максимума Кузанец оказывается способен вывести вполне «ученым» образом целый ряд базисных характеристик сущего.

Можно ли считать, что этот замечательный философ оказался родоначальником данного типа дискурса? Неоднократно говорилось о том, что рассуждения Кузанца базируются на платоно-аристотелевском и неоплатоническом основании, равно как на «Ареопагитиках» и на опыте высокой схоластики. Едва ли можно добавить что-либо существенно новое в этом отношении. Однако хотелось бы остановить внимание на одном моменте, который, на наш взгляд, пока не был в достаточной мере исследован историками философии. На наш взгляд, продуктивности того способа мышления, который используется Кузанцем, в известной мере предпосланы некоторые особенности античного философского мышления, особенно проявившиеся в неоплатонической традиции. Мы имеем в виду т. н. сферу «апоретического», с которой каждый из последователей Платона сталкивался при обращении к высшим инстанциям сущего.

Апоретическое (затруднительное) становится темой античной философской мысли с V в. до н. э. Парадоксы Зенона Элейского стали

не только орудием в борьбе с противниками идей Парменида, но и важным интеллектуальным инструментом в умелых руках софистов (срв. сохранившиеся пересказы труда Горгия «О природе, или о не-сущем»). Хотя само название «апория» превращается в технический термин не ранее платоновской Академии, в рамках которой началось творчество Аристотеля, о возникновении апоретического дискурса можно говорить как минимум на столетие ранее.

Обычно апорию понимают как фиксацию противоречия теории и реальности, которую она описывает, или как формулировку некой ситуации, которая непротиворечива, но в реальности невозможна. И то, и другое, на наш взгляд, — описания тех апорий, которые дошли до нас от Зенона. Между тем, представляется более правильным обратиться к Аристотелю и посмотреть, что понимает под апорией он. У Стагирита этот термин встречается как минимум в двух теоретических контекстах.

1. *Апория как предпосылка философского знания.* В III книге «Метафизики» Аристотель формулирует перечень основных апорий, каковые должен разрешить всякий, кто обращается к первой философии. Принимая Платоновское утверждение, что философия возникает из удивления¹, он лишил это удивление какого-либо поэтического «привкуса». По Аристотелю, все выглядит достаточно «механистично»: «А надлежащим образом разобрать затруднения полезно для тех, кто хочет здесь преуспеть, ибо последующий успех возможен после устранения предыдущих затруднений и узел нельзя развязать, не зная его. Затруднение же в мышлении и обнаруживает такой узел в предмете исследования; поскольку мышление находится в затруднении, оно испытывает такое же состояние, как те, кто во что-то закован, — в том и в другом случае невозможно двинуться вперед»². Пример такого затруднения Аристотель видит совсем не в апориях Зенона Элейского, а в том, например, исследует ли все роды причин одна или многие науки, существуют ли эйдосы и т. д.

Как известно, во многом апории Зенона дошли до нас благодаря именно Аристотелю. Тем не менее, основатель Ликия считает, что элейские затруднения не подходят для начального импульса мышления.

¹ См. «Теэтет», 155 d.

² Met. IIIб 965a 27–32. Пер. А.В. Кубицкого.

Для него наличное множественное бытие — «сущности» — является чем-то очевидным и не требует доказательств (срв. показательные для нашей темы рассуждения из IV книги «Метафизики»). Зенон же ставит мышление в тупик, «переворачивая» его исходные посылки с ног на голову. У него предметом доказательства становится очевидное, то есть условие существования мысли как таковой.

2. *Апоретическое как элемент диалектики.* Понятие «затруднительного» упоминается в «Топике» Аристотеля, где он определяет апоретическое («апорему») как диалектическое умозаключение, итогом которого является противоречие¹. Диалектическое для Аристотеля относится к вероятностному знанию; диалектика — испытание проблемы с целью перехода к аподиктическому доказательству. Одним из ее элементов является апоретическое — как испытание ума, стремящегося к доказательному знанию.

Оба контекста взаимосвязаны, хотя в сфере «чистой логики» апория играет служебную роль, в «первой философии» же она — один из стимулов и начальных точек познания (если это, конечно, правильно сформулированная апория).

На наш взгляд, предшественником аристотелевского отношения к мыслительным затруднениям выступил Платон. И это касается не только упоминания бога «Тхаумаса» (удивления). Наиболее показательен диалог «Парменид», в котором апоретическое оказывается важнейшей движущей силой логики рассуждений его участников.

Выделим три основные группы затруднений «Парменида». Первая формулируется юным Сократом, который отвечает на речь Зенона, оставшуюся за рамками диалога. Зенон доказывает несуществование многого, ссылаясь на невозможность для многого быть одновременно и подобным, и неподобным. Элеаты совершенно очевидно исповедовали принцип запрета противоречия, так как противоречие для них было маркером не «пути истины», но «пути мнения».

В ответ Сократ предлагает гипостазировать подобное и неподобное как особые идеи. Таким образом, они оказываются вне вещей и лишают последние «онтологического» или, если угодно, «материально-го» присутствия противоположных начал. Таким образом, логическое

¹ См. Top. 152a 15.

противоречие Сократ только усиливает, переводя его в область онтологии. Тем не менее, будущий учитель Платона полагает, что решает Зенонов парадокс, вынося его за пределы топоса вещи. «Если все вещи будут приобщаться к обеим противоположным [идеям] и через причастность обеим оказываются неподобными и подобными, то что же в этом удивительного?»¹ Удивление, согласно Сократу, могло бы вызвать утверждение, будто противоположащие идеи способны переходить друг в друга; в этом случае их гипостазирование не позволило бы нам избежать противоречия. «Если кто-то сделает то, о чем я сейчас говорю, то есть сначала установит раздельность и обособленность идей самих по себе, таких как подобие и неподобие, множественность и единство, покой и движение, и других в этом роде, а затем докажет, что они могут смешиваться между собой и разобщаться, вот тогда, Зенон, я буду удивлен...»²

Вторую группу затруднений представляют собой аргументы, высказываемые умудренным опытом Парменидом, который вступает в беседу именно в этот решающий момент. Отметим, что диалектический взаимопереход противоположных идей становится одним из главных доказательств против «топографического», т. е. наивного различения идей и вещей. Сами по себе аргументы Парменида (вроде парадокса «от третьего человека») хорошо известны, рассматривать их специально мы не станем.

Третья группа затруднений очень показательна. И хотя по своей сути она носит апорийный характер, сформулирована эта группа как задача-тренинг. Значительность объема приводимой ниже цитаты вполне искупается методическим ее значением для античного (и не только) платонизма:

«Если ты желаешь поупражняться, то возьми хотя бы предположение, высказанное Зеноном: допусти, что существует многое, и посмотри, что должно из этого вытекать как для многого самого по себе в отношении к самому себе и к единому, так и для единого в отношении к самому себе и ко многому. С другой стороны, если многого не существует, то опять надо посмотреть, что последует отсюда для

единого и для многого в отношении их к себе самим и друг к другу. И далее, если предположить, что подобие существует или что его не существует, то опять-таки, какие будут выводы при каждом из этих двух предположений как для того, что было положено в основу, так и для другого, в их отношении к себе самим и друг к другу. Тот же способ рассуждения следует применять к неподобному, к движению и покою, к возникновению и гибели и, наконец, к самому бытию и небытию; одним словом, что только ни предположишь ты существующим или несуществующим, или испытывающим какое-либо иное состояние, всякий раз должно рассматривать следствия как по отношению к этому предположению, так и по отношению к прочим, взятым поодиночке, и точно так же, когда они в большем числе или в совокупности. С другой стороны, это прочее тебе тоже следует всегда рассматривать в отношении как к нему самому, так и к другому, на чем бы ты ни остановил свой выбор и как бы ты ни предположил то, что предположил существующим или несуществующим, если ты хочешь, поупражнявшись надлежащим образом в этих вещах, основательно прозреть истину»¹.

Перед нами — почти исчерпывающий набросок не только диалектического метода, но и пути, на котором апоретическое становится продуктивным началом мышления. Сознательно ставя себя в ситуацию фиксации противоречий, невозможных в чувственной реальности, мы получаем некоторую умопостигаемую картину (последовательность гипотез), которую неоплатоники будут расценивать как необходимый порядок иерархии сущих. «Ученое незнание», в ситуации которого оказываются участники диалога после демонстрации неистинности гипотезы юного Сократа, оказывается продуктивным, хотя и апоретическим явлением.

Можно достаточно много говорить о том, каким образом апоретичность была вписана не только в строй мысли, но даже в саму организацию текстов неоплатоников. Для них боговдохновенный текст Платона был наполнен затруднениями, имеющими цель пробуждения философской мысли. Фиксируя эти апории (логические, «физические», «теологические», языковые), они формулировали способы

¹ Платон. «Парменид», 129а. Здесь и далее — пер. Н.Н. Томасова.

² Там же, 129 d–e.

¹ Там же, 136 a–c.

их решения, обращались к опыту предшествующих комментаторов, создавая континуум экзегетической традиции и предвосхищая способ дискурса высокой схоластики.

Но ближе всего к стилю мышления Кузанца, который сделал столь важные и перспективные выводы из невозможности обойти в нашем мышлении о Начале тему совпадения противоположностей, находятся неоплатонические рассуждения о Едином (которое в позднем неоплатонизме называли Таинственным).

«О чем невозможно говорить, о том следует молчать», — утверждал Людвиг Витгенштейн. Это суждение он обосновывал следующим тропом: то, что непознаваемо, не может быть выражено в языке. Соответственно, мы можем лишь стремиться обнаружить пределы познания и языка, но никогда не сумеем «посмотреть на них с той стороны».

Однако и сам поздний Витгенштейн, и традиции, ведущие начало от его творчества (например, лингвистическая апологетика) не могут не признать наличие некоторых ситуаций (языковых игр), когда язык совершает попытку трансцендировать за свои пределы.

Рассуждения неоплатоников о Едином представляют собой явный парадокс: ведь первоначально, в связи с его превосходством над всем сущим, нельзя приписать предикат существования. Между тем, в рамках вполне «лингвистически здравого» платонического дискурса, слово или высказывание указывает на что-либо сущее, а не не-сущее. Платон достаточно однозначно трактует речь как своего рода «след бытия», чему посвящены рассуждения в его «Кратиле», «Софисте» и «Государстве». Отсюда следует, что по отношению к Единому «как таковому» оказывается невозможным не только интеллектуальное познание, но, в принципе, и высказывание о нем.

Неоплатонические же тексты наполнены рассуждениями о Едином — и не только о Едином сущем (проблематика 2-й гипотезы «Парменида»), но и о Едином «таинственном». Возникает парадоксальная ситуация, когда наша речь формирует некоторую предметность, которой невозможно законное приписывание бытия.

Одним из самых значительных трудов, где эксплицирована данная тема, стал трактат Дамаския Диадох «Апории, относящиеся к первым началам, и их разрешение». Монументальность этого труда исследователи античной философии отмечали неоднократно — особенно это

видно в его классическом издании Л. Вестеринка¹. О его характере можно судить по переводам на русский язык Л.Ю. Лукомского, работе М.А. Гарнцева² и т. д.

Вот некоторые из характерных суждений, содержащихся в этом трактате: «Прежде единого имеется попросту и всецело неизреченное, непредположимое, несопоставимое и никоим образом не мыслимое; к нему-то и устремлен самый путь восхождения...»³ (О началах, I.38, 22–25). «Неизреченное — предмет мысли, который не только не производит сам ни одного звука, но и возлюбил беззвучность и благоволил к такому безыскусному неведению <...> Поскольку единое столь велико, строить предположения в отношении его в качестве таинственного необходимо как о едином таинственном охвате всего разом, столь таинственным, что он является вовсе даже и не охватом, и не является, и не таинственным...» (Там же, I.41.18–20).

Выбраться из возникающей апории возможно лишь в случае принятия утверждения Витгенштейна, что языковая игра не формальна; она демонстрирует нам «миры» ее участников. «По достижении высших родов» (выражение Плотина) сверхсущее присутствие Начала становится достоверностью, которая находит в нас (нашем «мире») отражение. Вот что говорит об этом Дамаский: «Если бы некто, приходя в недоумение по данному поводу, сказал бы, что в качестве начала хватит и единого, и сделал бы тот окончательный вывод, что ни понятия, ни предположения, более простого, чем само единое, мы иметь не можем, так вот, как при таких условиях мы будем строить предположения относительно чего, потустороннего последнему предположению и мысли?.. Однако... существует некое совместное ощущение этой блистательной истины, основанное на переходе от вполне нам знакомого к неизреченному, когда необходимо привыкнуть к родовым мукам неизреченного в нас [Курсив наш — Р.С.]» (1.5, 15–20). И еще: «Разве мы могли бы высказывать подобное предположение в отношении этого начала... если бы в нас самих не было некоего следа, стремящегося к нему?» (1.17, 25).

¹ *Damascius. Traité des premiers principes / Texte établi par L.G. Westerink et traduit par J. Combès. Vol. 1–3. Paris, 1986–1991.*

² См.: *Дамаский Диадох. О Первых началах. СПб, 2000; Гарнцев М.А. Дамаский о невыразимом // Логос. 1999. № 6. С. 23–30.*

³ Здесь и далее — перевод Л.Ю. Лукомского.

Таким образом, в позднеантичном дискурсе мы обнаруживаем на-стоящую рефлексию над техникой речения о том, что не относится к сфере стандартной «раннеплатонической» онтологии. Вместе с практикой многозначительных умолчаний и невысказываний она придает неоплатоническим текстам утонченный мистический оттенок.

Вместе с тем, Дамаский не останавливается на благочестиво-мистическом преклонении перед «божественным мраком». Он показывает, что апофатическая диалектика приводит нас не только к преддверию мистического опыта, но и порождает вполне определенный когнитивный результат. Только этот результат имеет отношение не к сверхсущему, а ко «второму единому» и сущему. «Знание о нем достигло уже состояния родовой муки; когда же оно пытается произвести на свет дитя и даже добивается этого, дитя оказывается совсем не тем, что мы ищем» (I.57, 14–15). «Сама эта мука, собираясь родить всецело простое и находящееся превыше всяческого множества единое, каковое непознаваемо, рождает, тем не менее, если можно так выразиться, единое познаваемое, вовсе не имеющее отношения к тому самому единому...» (I.59, 1–3). В Дамаскиевых «Трех вопросах, относящихся к бытию единого всем» (I.59–I.62) происходит переход от непостижимого Единого к т. н. «второму» Единому, принимающему на себя наиболее важные диалектические характеристики, которые оказывались отвергнуты при рассуждении о высшем, таинственном начале. Именно вслед за этим Дамаский разворачивает свою утонченную концепцию эманации, основная логическая структура которой также была задана «дискурсом (родовой мукой) о невыразимом».

Получается схожий с Кузанцем алгоритм: из драматического поражения нашего разума в его попытке теоретического постижения Начала выводятся диалектические признаки того, что следует после Него. Мы видим позднеантичный вариант «ученого незнания»: аподиктические ходы мысли, показавшие границы разума, становятся способами суждения о «втором едином», бытии, жизни, уме. Апоретика оказывается продуктивным процессом не только в плане «тренировки ума», но и с точки зрения получения существенных когнитивных результатов.

С.Ю. Иванов

COINCIDENTIA OPPOSITORUM КАК РЕЗУЛЬТАТ СКЕПТИКО-СОФИСТИЧЕСКОЙ ЭПОХЫ

Вопрос о значении *coincidentia oppositorum* у Кузанского, как кажется, имеет лежащий на поверхности ответ: общеизвестная ориентация Кузанского на Платона, а значит, на диалектику; апофатическая традиция христианского богословия, предполагающая известную парадоксальность формулировок... Единственное препятствие — принцип непротиворечия, введенный Аристотелем. 18-я и 19-я главы *De non aliud* непосредственно посвящены тому вопросу, почему Аристотеля постигла неудача в его попытке определения первого начала... Мы попытаемся прочесть кое-что из этого пассажа.

“Quia vero per ‘non-aliud’ aliud quaesivit, non nisi aliud ab aliis reperit.” «Но так как он в немом искал иное, то он и нашел только иное в отношении к иному»¹. «Кажется, что этот философ в течение всего своего времени старался извлечь из рассудка (*ex ratione*) путь или искусство достигать субстанции вещей (*rerum substantiam*) и не нашел ни одного, который был бы удовлетворителен. Ведь сам рассудок тоже не простирается на то, что предшествует рассудку; и тем более никакие искусства, созданные рассудком, не могут указать путь к тому, что неизвестно никакому рассудку (“Nam nec ipsa etiam ratio ad id, quod rationem antecedit, pertingit, minusque omnes a ratione productae artes possunt viam praebere ad id, quod omni rationi est incognitum.”)² Здесь вполне отчетливо слышится положение из «Государства»³ Платона касательно распределения аксиоматических познаний и умений рассудка, продвигающегося от вброшенных основоположений к выводам, из них следующим, и теоретических усмотрений разума, восходящих от гипотезы к первой причине. «Этот философ с полной достоверностью уверовал, что утвердительный [метод] противоречит отрицательному, и что несогласное не может быть

¹ Nicolai de Cusa. Opera Omnia. Vol. XIII: Directio speculantis seu De non aliud. L. Baur / P. Wilpert, Lipsiae, 1944.

² Там же. С. 229–230.

³ Платон. Государство. 510b и сл.

высказано одновременно об одном и том же» (Philosophus ille certissimum credidit negativae affirmativam contradicere, quodque simul de eodem utpote repugnantia dici non possent.)¹ А здесь уже звучит вроде бы непосредственно Протагор. И для поддержания латинского контекста: “*Protagoras ait de omni re in utramque partem disputari posse ex aequo*”². «Но это он высказал путем рассудка, который заключил, что так правильно (Nos autem dixit rationis via id ipsum sic verum concludentis)... И он понял бы, что того, что он, указывая путь, называет первым принципом, недостаточно для истины, которая созерцается умом превыше рассудка (Atque illud, quod primum principium nominat, pro viae ostensione perspexisset non sufficere ad veritatem, quae supra rationem mente contemplatur)»³. Попутно нужно отметить, что сама формула, которой пользуется Кузанский на протяжении всего трактата для введения *не-иного* — *a* есть не что иное, как *a*, — отсылает к другому принципу, о котором говорит Аристотель, т. е. к закону тождества: *a* есть *a*. Итак, Аристотель, утверждая, что закон непротиворечия есть первый принцип, ошибается, принимая аксиому ограниченной рассудком науки за первоначало, тогда как превосходящее усмотрение разума способно достигать первоначала подлинного, а попутно процитированный тезис Протагора получает, между прочим, значение превосходящего усмотрения. Тем самым мы должны попытаться, двигаясь в своего рода ретроспективе от Протагора к Аристотелю, разобраться, что же в самом деле имеет в виду Кузанский, говоря о *coincidentia oppositorum*.

Формулировка, приводимая Диогеном Лаэртским, и которую почти буквально воспроизводит Кузанский, звучит так: δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοισι· οἷς καὶ συνηρώτα — могут быть две речи о всякой вещи, противоположащие друг другу, и обе равнодейственные⁴. Прежде всего, нам понадобится версия этого заявления Протагора, которую Аристотель приводит в «Риторике»: ἢ γὰρ ἔνοχον ἀνάγκη ἢ μὴ ἔνοχον εἶναι τῇ αἰτία· φαίνεται μὲν οὖν ἀμφοτέρα εἰκότα — необходимо или виновен или невиновен, выглядит же ве-

¹ Николай Кузанский. Указ. соч. С. 230.

² Seneca. Ep. 88, 43.

³ Николай Кузанский. Указ. соч. С. 230.

⁴ Lives of Eminent Philosophers. Diogenes Laertius. Cambridge. Harvard University Press. 1972. — IX, 8 51.

роятным и то и другое¹. Контекст судебного разбирательства, в который Аристотель помещает тезис Протагора, подразумевает, среди прочего, и такую процедуру как вынесение приговора, т. е. *обличение* — *κατηγορεῖν*, — соответственно, в конечном счете, собственные аристотелевские категории. Нет особой нужды воспроизводить данную Хайдеггером интерпретацию категорий как *об-личения сущего*, т. е., вообще говоря, определения его по виду. Впрочем, стоит отметить, что обличение это предполагает, конечно, медиальный залог — *κατηγορεῖσθαι*, — т. е. *выступление собственного лица сущего*. В том, что значит эта формулировка, еще только предстоит попытаться разобраться, однако уже теперь можно сказать, что разбирательство судебного типа должно идти вокруг сущего и его проступающего лица.

Итак, хотя есть такие, которые утверждают, что нечто может быть и не быть — *τὸ αὐτὸ εἶναι καὶ μὴ εἶναι*², — невозможно сразу подчиняться и не подчиняться одному и тому же — *τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό*³. Нам следует обратить внимание на то, как Аристотель распределяет свои выражения: *ἔνοχον εἶναι τῇ αἰτία; εἶναι; ὑπάρχειν* — причем от своего имени он пользуется первым и третьим, т. е. «быть подверженным вине», «быть повинным» и «подчиняться» (*εἶναι* — копула), тогда как «быть» (*εἶναι* — в экзистенциальном значении) он оставляет опровергаемым оппонентам. На это обстоятельство стоит обратить внимание: речь идет не об *εἶναι*, а о том, что *относится* к причине и началу (*αἰτία* и *ἀρχή*); не об *εἶναι*, а о *сущем*, об *ὄν*. Что такое это *ὄν*, Хайдеггер объясняет в «Тезисе Протагора», или в восьмом примечании к «Эпохе картины мира»: сущее — *χρήματα*, сами собой присутствующие в окружении человека⁴. Только, в отличие от разбираемого Хайдеггером *πάντα χρήματα*, в нашем высказывании стоит *περὶ παντὸς πράγματος*, о котором высказываются противоположащие друг другу речи (*ἀντικειμένους ἀλλήλοισι*

¹ Aristotle. *Ars Rhetorica* / ed. by W. D. Ross. Oxford. Clarendon Press, 1959. — II, 24 1402a23.

² Aristotle. *Metaphysics* / trans. and ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press. 1924. — IV, 3 1005b.

³ Ibid.

⁴ Хайдеггер М. Ницше. Т. II, С-Пб., «Владимир Даль», 2007. — С. 118.; Heidegger M. *Die Zeit des Weltbildes*, Holzwege, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 2003. S. 103.

λόγους εἶναι). Как же тогда следует понимать заявление, или, по выражению А. Г. Чернякова, «онтологическое решение», Аристотеля, что τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς¹, которое выглядит если не парафразом протагоровского тезиса, то, во всяком случае, странным образом чем-то ему созвучно? Нужно заметить, что и в аристотелевской формуле, и в передаваемом Диогеном положении Протагора говорится о речи — λέγειν, δύο λόγους — а не прямо о сущем или его бытии: *речь о сущем* предполагает известное разнообразие. Здесь возникают вопросы о том, как связаны речь и то, о чем она идет.

Аристотель задает риторический вопрос: разве не одно и то же речение и утверждение (οὐ γὰρ ταῦτὸ κατάφασις καὶ φάσις)². Употребление здесь глагола φημί, означающего прежде всего «говорить» и «объявлять», т. е. глагола, столь часто использующегося при указании на речь как повествование или чужое высказывание, но в то же время и на произнесение как факт, способно продемонстрировать по меньшей мере относительную независимость интереса к речи как таковой. Предъявляющее оглашение, указание в смысле вынесения приговора — так или иначе, но речь идет о некоем *решении*, которое определяет то, о чем идет речь, устанавливает его определенность. Как бы то ни было, φάσαι κατὰ τίνοσ, т. е. как говорит Аристотель, φάσις, всякий раз и в любом случае должно оказаться *утверждением* (κατάφασις). Ясно, что и отрицание — ἀντίφασις, — представляет собой, в конечном счете, лишь то, что *утверждается вместо*, т. е., иными словами, представляет собой лишь модус утверждения. Соответственно, как только мы что-либо высказываем, мы тем самым вынуждены *утверждать нечто о чем-то* — φάσαι τί κατὰ τίνοσ, т. е. κατηγορεῖν. Это же касается, как говорит Аристотель, и *несоставных сущностей* (περὶ τὰς μὴ συνθετὰς οὐσίας)³, отношение с которыми определяется как θιγέιν καὶ φάσαι, т. е. мы вынуждены утверждать, что *это-вот*, во всяком случае, *есть*, коль скоро мы можем к нему *прикоснуться* (θιγέιν), и, в равной мере, мы вынуждены утверждать, что *это-вот* есть *именно это*, поскольку мы *объявляем, что это* (φάσαι). Значит, любая наша речь, помимо того, что она

¹ Aristotle. Metaphysics. IV, 2 1003a33.

² Ibid. — 1051b24.

³ Ibid. — 1051b27.

в любом случае должна бы быть утверждением, представляет собой нечто сочлененное, λόγος σύνθετος: высказывая что-то о чем-то, мы либо утверждаем, что это что-то *есть*, либо, что то, что есть, есть *именно это*, либо и то и другое вместе. Иначе говоря, любое наше высказывание представляет собой либо утверждение существования некоторого *вот*, либо утверждение определенного значения, либо и того и другого. Аристотель говорит именно о втором варианте: то, что нечто есть, мы открываем прикосновением, и поскольку оно к нам прикоснулось, постольку мы объявляем, что именно оно есть. В противном случае мы лишены знания — τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν. Таким образом, λόγος σύνθετος представляет собой двойное утверждение, т. е., во-первых, утверждение того, что то, о чем идет речь, действительно существует, и, во-вторых, утверждение того, что то, о чем идет речь, есть именно это-вот, а не что-либо другое. Это двойное сочлененное утверждение и определяет медальность глагола κατηγορεσθαι: выступание сущего определяет его к нам прикосновение, т. е. то, что Хайдеггер обозначает как «сами собой присутствующие вещи»; обличение же определяется тем, что выступившее сущее опознается по его виду. Вопрос об εἶναι, как уже было отмечено, для Аристотеля здесь поставлен быть не может: если имеет место прикосновение, то спрашивать о том, есть ли в самом деле то, что прикасается, не имеет смысла, если же нас это *не касается*, то и говорить не о чем, мы ничего об этом знать не можем. Поэтому те, кто утверждает, что можно быть и не быть одновременно, допускают явную ошибку. Говорить же о сущем, уже выступившем, тем самым прикасающемся, означает говорить о его причастности или подчиненности: обличение (κατηγορεῖν) представляет собой соотнесение этого-вот, к нам прикасающегося, вообще говоря, с его определением — если человек значит то-то и то-то, то если это-вот человек, то для него это значит быть тем-то и тем-то — εἰ τοῦτ' ἔστιν ἄνθρωπος, ἂν ἦ τι ἄνθρωπος, τοῦτ' ἔσται τὸ ἄνθρωπον εἶναι (Метафизика, 1006a33).

Стоит обратить внимание на это «если». Вообще говоря, сама структура λόγος σύνθετος подразумевает возможность соединения того, что дано в прикосновении, с тем, чему оно не подчиняется, а это означает возможность приписывать прикосновение тому, что нас не касает-

ся. Речь идет не о софистическом обращении к речи как таковой¹, предполагающей отказ от $\theta\lambda\upsilon\epsilon\acute{\iota}\nu$, а значит, возвращение вопроса о том, есть ли в самом деле то, о чем говорится. Речь идет в первую очередь о том, как вообще происходит это опознавание ($\phi\acute{\alpha}\nu\alpha\iota$). Этими своими «если» ($\epsilon\acute{\iota}$, $\grave{\alpha}\nu$) Аристотель создает некий зазор, в котором прикасающееся подвешивается в неопределенности относительно своей собственной подчиненности ($\alpha\acute{\iota}\tau\acute{\iota}\alpha$, $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$). Интерпретация, которую дает Хайдеггер² «пробуждающему удивлению»³ из $\acute{\alpha}\pi\omicron\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ как остановки, когда выступившее сущее не опознается, и, соответственно, ориентации на чистое усмотрение, показывает, каково значение такого подвешивания.

Вообще говоря, обычно мы вроде бы не имеем дела с сущим как предметом теоретического интереса. Достаточно обратиться к нашему обычному словоупотреблению, чтобы обнаружить, что оно, как говорит Витгенштейн, редуцируемо к формулировкам портного: «Это коротко», «Так хорошо». Это приблизительно та ситуация, которую обрисовывает Хайдеггер, когда говорит об употреблении молотка и предваряющем истолковании сущего на предмет его подручности и пригодности. Соответственно, ситуация, когда сущее предстает как оно само, и тем более, когда о нем говорится как о нем самом, оказывается чем-то отнюдь не само собой разумеющимся. Собственно, эта сама собой понятность — т. е. изначальная истолкованность из целого средств, — разрушается как раз в ситуации затруднения ($\acute{\alpha}\pi\omicron\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$). Более того, речь идет не только о потере направления, но о наличии двух направлений — $\delta\iota\alpha\pi\omicron\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ ⁴, — которые представляются равновозможными. Как определяет это Аристотель — $\phi\acute{\alpha}\iota\nu\epsilon\tau\alpha\iota\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \omicron\upsilon\acute{\nu}\ \acute{\alpha}\mu\phi\acute{o}\tau\epsilon\rho\alpha\ \epsilon\acute{\iota}\kappa\acute{o}\tau\alpha$, и, соответственно, в формулировке Протагора: $\delta\acute{\upsilon}\omicron\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon\varsigma\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \pi\epsilon\rho\acute{\iota}\ \pi\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\tau\iota\kappa\epsilon\lambda\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\eta}\lambda\omicron\iota\varsigma\ \omicron\acute{\iota}\varsigma\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \sigma\upsilon\nu\eta\rho\acute{\omega}\tau\alpha$.

Во всяком случае, мы можем фиксировать ситуацию, когда само собой присутствующее сущее подвешивается в неопределенности относительно собственных $\alpha\acute{\iota}\tau\acute{\iota}\alpha$ или $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$, а речь, которая призвана его обличить в этой принадлежности, двойственна. Следует заметить, что

¹ Heidegger M. Platon: Sophistes. Frankfurt a. Main: V. Klostermann, 1992. S. 230.

² Heidegger M. Op. cit. S. 125 u.w.

³ Aristotle. Metaphysics. 1924. — 892b.

⁴ Heidegger M. Op. cit. S. 128.

такая подвешенность само собой присутствующего сущего в отношении его определения во всяком случае не препятствует его сбыванию как именно присутствующего. Хайдеггер¹, интерпретируя тезис *homo-mensura*, показывает, что задача Протагора состоит именно в том, чтобы акцентировать разграничение присутствующего, т. е. действующего в $\theta\lambda\upsilon\epsilon\acute{\iota}\nu$ сущего, которое, тем самым, определяется как не сокрытое, и не-присутствующего, т. е. того, о чем мы ничего знать не можем. Речь, тем самым, идет об уточнении положения Парменида о невозможности небытия: $\acute{\alpha}\lambda\acute{\eta}\theta\epsilon\iota\alpha$, несокрытость, определяется из непосредственного присутствия, из прикосновения, и этим прикосновением ограничивается и *отграничивается* от всего прочего, *о чем не следует говорить*. В то же время, то, *как* следует говорить об этом само-собой присутствующем несокрытом, не так уж и ясно. Т. е., вроде бы, конечно, понятно, что о сущем $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota\ \pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\acute{\omega}\varsigma$, и это значит, что $\delta\acute{\upsilon}\omicron\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon\varsigma\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, $\omicron\acute{\iota}\varsigma\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \sigma\upsilon\nu\eta\rho\acute{\omega}\tau\alpha$, но что это за $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\iota$ остается неясным.

Поскольку всякая речь должна бы быть утверждением, а ситуация приостановки обличения сущего — $\delta\iota\alpha\pi\omicron\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$ — предполагает два равновероятных решения ($\delta\acute{\upsilon}\omicron\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon\varsigma$), мы оказываемся в положении «удивительного Эврикла»², который *двумя голосами одновременно произносит две разных речи*. Должны ли мы ограничиться тем, что речь здесь идет о невозможности одновременно утверждать и отрицать одно и то же? По всей видимости, нет. Прежде всего мы должны спросить, означает ли сама эта равновозможность двух противоположащих речей о сущем, присутствие которого вызывает затруднение ($\acute{\alpha}\pi\omicron\rho\epsilon\acute{\iota}\alpha$), остановку или даже невозможность какой-либо определенной речи? Обычно эта равновероятность обозначается принципиально важной для софистического и скептического дискурсов формулой $\mu\grave{\eta}\ \mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\ \tau\omicron\acute{\iota}\omicron\nu\ \eta\ \tau\omicron\acute{\iota}\omicron\nu$ — это не более, чем то³. Эта формулировка предполагает, во всяком случае, *возможность речи*, с той лишь оговоркой, что *речь не должна быть утверждением*. Вопрос может быть поставлен так: движемся ли мы от различия толкований к невозможности приписывать преимущество одному тол-

¹ Хайдеггер М. Тезис Протагора. С. 119 и сл.; Heidegger M. Die Zeit des Weltbildes. S. 104 u.w.

² Платон. Софист. 252c

³ Греческая философия / под ред. М. Канто-Спербер. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2008. С. 125, 635.

кованию перед другим, т. е. воздержанию от утверждения, от утверждающей речи, что фиксируется в скептической ἐποχή, или же мы движемся от непроизвольного нарушения истолкованности (ἀπόρεια) к той же скептической ἐποχή, но уже за счет отказа от принятия решения. Ясно, что оба варианта построены на положении οὐδὲν μᾶλλον, с тем лишь отличием, что первое предполагает обращение к уже сделанным утверждениям и их взаимному устранению как противоречащих друг другу, что, по всей видимости, представляет собой скорее софистическую стратегию, тогда как второе исходит из необходимости принятия решения без достаточных для этого оснований и ближе уже к скептической позиции.

Следует, значит, обратить внимание на саму эту ситуацию затруднения: присутствующее само-собой в прикосновении сущее оказывается не истолкованным уже заранее *как то или иное*, хотя обычно оно понимается именно в таком предваряющем истолковании, но напротив, оно удерживается в этом отказе от истолкования, в ἐποχή, и тем самым для него открывается возможность представать как оно само. В самом деле, предваряющее истолкование предполагает, что предстоящее в прикосновении сущее сразу объяснено и тем самым опознано из чего-то другого, из того, как его применяют и чего от него ждут. В конечном счете, это ожидаемое и есть то самое, *за что принимают* выступившее в прикосновении. Скепτικο-софистическая же ἐποχή *представляет собой попускающее позволение (или отпускающее оставление) сущему сбываться как оно само.*

Вообще говоря, отмеченное выше различие скептической и софистической интерпретаций положения οὐδὲν μᾶλλον представляется весьма условным. Действительно, если софистика, будучи сосредоточена на речи, занята тем, что добивается взаимной дисквалификации противоречащих друг другу высказываний, то, достигая своей цели, она приводит к остановке утверждения (ἀπόρεια). В свою очередь, скептический отказ от опрометчивых утверждений, т. е. утверждений, не имеющих достаточных оснований, подразумевает, что если мы вводим какие-либо дополнительные положения, призванные обосновать принятие того или иного решения, мы тем самым вовлекаемся в дискуссию, результатом которой окажется апория уже софистического типа. Ясно, что хотя вопрос об основаниях и вопрос о возможных

следствиях и не тождественны друг другу, они, во всяком случае, друг друга предполагают и друг на друга замыкаются.

Речь, таким образом, должна идти о самой ситуации выступления сущего в прикосновении. Прежде всего, нам следует вернуться к аристотелевской формулировке тезиса Протагора φαίνεται μὲν οὖν ἀμφότερα εἰκότα. Ясно, что здесь фиксирована ситуация затруднения (ἀπόρεια), вызванного выступившим уже в прикосновении сущим, которое истолковывается дважды (διαπορεύειν), и истолковывается так, что оба толкования представляются равноправными (οὖν ἀμφότερα εἰκότα). Нам следует обратить внимание на это φαίνεται. Ясно, что φαίνεται определяет ἔνοχον εἶναι τῇ αἰτία, т. е., вообще говоря, *определенность* выступившего в прикосновении; значит, само выступание определяется как самопоказывание (φαίνεται): сущее показывает себя из причины и принадлежности к ней. Формулировка сущее-как-сущее, соответственно, означает, что прикасающееся показывает себя как подчиненное, т. е. показывает собственную причину *вместо* себя. Таким образом, φαίνεται должно определяться непосредственно как *связь* выступающего в θεγεῖν *этого*, и опознаваемого в φάναί *того*: φαίνεται, прежде всего, означает показывать *это как то*, сущее-как-сущее, что прежде всего означает связанность непосредственно присутствующего в прикосновении и никогда непосредственно не присутствующего определения. Достаточно ли сказать, что открывающееся в прикосновении и его определение (αἰτία), которому оно должно быть только подчинено (ἔνοχον εἶναι), все же не одно и то же, и что прикасающееся не есть сама эта αἰτία, но только *так* себя показывает (φαίνεται)? Наверное, все-таки, нет. Оставляя в стороне перспективу обоснования из этого различия тезиса οὐδὲν μᾶλλον — если *это* не есть *то*, то почему *то* предпочтительнее *другого*? — следует, скорее, обратить внимание на само это показывание (φαίνεται).

Хайдеггер, интерпретируя тезис *homo-mensura* прежде всего как разграничение присутствующего и не-присутствующего, подчеркивает тем самым функцию открытости человека этому присутствующему; следовательно, тезис *homo-mensura*, прежде всего, означает открытость прикосновению. Однако очевидно, что сама эта открытость отнюдь не однородна: так, в своем интересе целевого подчинения человек вроде бы вполне открыт прикосновению, хотя истолкование прикасающегося определя-

ется руководящей целью. Если меня занимает забивание гвоздей, прикасающееся будет истолковываться на предмет пригодности в качестве молотка, и сам я буду определен из этой же руководящей цели. В то же время, такой вопрос, как «что это?» в интересе целевого подчинения становится невозможен: меня вовсе не занимает, *что именно* есть то, что ко мне прикасается, меня интересует лишь то, *насколько* оно может быть молотком. Соответственно, вопрос «что это?» предполагает открытость прикосновению другого типа, нежели открытость целевого подчинения. Тем не менее, целевое подчинение сохраняется и в этом вопросе, с тем лишь отличием, что цель здесь не выставляется *как моя*, к которой я пытаюсь приспособить выступившее в прикосновении сущее, а приписывается *самому сущему как его собственная*. Чтобы обнаружить, насколько близко сходятся в своих значениях *εἶδος* и *τέλος*, достаточно обратиться к определению деятельности демиурга в «Тимее»¹, как *упорядочиванию всего, насколько это возможно*: выступающее в прикосновении сущее тем самым привязывается к собственному *εἶδος* как к цели, и из него определяется. Более того, сохраняется и определенность того, в чьей открытости прикосновению выступает прикасающееся сущее, как определенность из этого прикосновения. То, что выступающее сущее привязывается именно к этому *εἶδος* или *τέλος* как своему собственному, вовсе не означает стерилизации открытости того, к кому это сущее прикасается. То обстоятельство, что мы воспринимаем *это* сладким, отнюдь не означает, что это — а обычно *это* — мед, — сладкое само по себе. Хотя и общеизвестно, что мед сладок, снег бел, а богов следует почитать, тем не менее, сама эта «общеизвестность» предполагает, прежде всего, действительность утверждений в порядке *κοινωνία*, а это значит, что для того чтобы знать, что мед сладок, отвеживать его вообще не нужно. И в то же время рецепции меда вовсе не дают результатов, могущих быть однозначно квалифицированными как сладость. Прикосновение как первичная форма выступления сущего предполагает, тем самым, определение, а точнее говоря, взаимопределивание соприкасающегося.

Вопрос, тем самым, должен касаться фиксации этого взаимопределивания: Вроде бы из всего вышесказанного должно следовать, что такая фиксация должна представлять собой обличение прикасающегося по его

¹ Platon. Timaios 29d u.w.

виду, т. е. утверждение существования прикасающегося, поскольку оно прикасается, и утверждение его как определенного именно этим, а не другим видом. Такая фиксация, соответственно, должна представлять собой *λόγος σύνθετος*, который должен *φάναι τί κατὰ τίνας*. В то же время представляется вполне ясным, что будучи артикулирующей речью, *λόγος σύνθετος* предполагает включенность в пространство речи вообще, т. е. пространство *κοινωνία*, которое обозначается и определяется при помощи метафоры судебного разбирательства. Это значит, что *λόγος* получает определенную независимость, и речь идет уже не только о связи того что говорится (*φάναι τί*) с тем, о чем это высказывается (*κατὰ τίνας*), т. е. не о связывании в речи — обличающей выступившее в прикосновении по виду (*κατηγορεῖν*), — прикасающегося с определением, но об отношении высказывания (*φάναι τί*) с другими высказываниями. Требование однозначности, выдвигаемое Аристотелем, предполагает выделение порядка *κοινωνία* как возможности такой связи. Тем самым полагается, что любое высказывание, будучи с самого начала связано в пространстве *κοινωνία* с другими высказываниями, в известной мере освобождается от денотата, сохраняя лишь функцию сигнификации. Соответственно, *δύο λόγους, οἷς καὶ συνηρῶτα*, т. е. *λέγεται πολλαχῶς*, указывают уже на внутреннее для речи отношение между высказываниями, предшествующее, или, во всяком случае, независимое от денотации в ситуации *διαπορεῖν*. Сама возможность быть определенным высказыванием, что означает иметь *только один* сигнификат, подразумевает зависимость денотации от тезиса *οὔδειν μᾶλλον*, поскольку любое высказывание с самого начала определяется из своего отношения к другим высказываниям в порядке *κοινωνία*. Высказывание, тем самым, оказывается утверждением не столько потому, что обличает выступившее в прикосновении, но скорее потому, что противостоит высказыванию, к которому редуцируются все другие возможные высказывания. Высказывание, с самого начала привязано к другому, противоположащему ему высказыванию, и только в такой первоначальной связанности, т. е. уже вместе с противоположащим высказыванием, способно выполнять функцию денотации — обличения выступившего в прикосновении сущего.

Однако само обличение предполагает уже не связность противоположащих высказываний, подчиненных принципу *οὔδειν μᾶλλον*, а предикацию, в которой утверждаемое полагается независимым. Правда, такая

независимость утверждаемого подразумевает его самопонятность: это значит, что выступившее сущее уже было как-то истолковано и заслоняется этим толкованием, фиксированном в высказывании, т. е. растворяется в незаметности, а само это высказывание вызывает соскальзывание к другому, следующему высказыванию, связанному с ним не как противолежащее, а как обосновывающее его или из него выводимое. Такое заслоняющее определение обеспечивает и нашу собственную определенность относительно выступившего в прикосновении сущего: если выступившее в прикосновении — дерево для мебели, я, имеющий с этим дело, — столяр, а если дерево для дома — плотник. Это значит, что затруднение, не позволяющее дать такое обличающее определение, ведет к тому, что мы сами лишаемся определенности в прикасающемся выступании сущего.

Тезис Протагора $\delta\upsilon\omicron \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\varsigma \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota \pi\epsilon\acute{\rho}\iota \pi\alpha\nu\tau\omicron\varsigma \pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\omicron\varsigma \alpha\nu\tau\iota\kappa\epsilon\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma \alpha\lambda\lambda\acute{\eta}\lambda\omicron\iota\varsigma \cdot \omicron\acute{\iota}\varsigma \kappa\alpha\iota \sigma\upsilon\nu\eta\rho\acute{\omega}\tau\alpha$ фиксирует ситуацию $\delta\iota\alpha\pi\omicron\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$, в которой выступающее в прикосновении избегает предидирующего обличения. Выступающее в прикосновении сущее остается тем, о чем идет речь, но перестает изобличаться на предмет собственной вины ($\epsilon\acute{\iota}\nu\omicron\chi\omicron\nu \tau\eta \alpha\acute{\iota}\tau\iota\alpha$). В конечном счете, человек, как $\zeta\hat{\omega}\nu \lambda\omicron\gamma\omicron\nu \epsilon\acute{\chi}\omicron\nu$, не может быть извлечен из пространства речи; но речь, по всей видимости, вовсе не всякий раз должна оказываться обличающей. Напротив, будучи ведомой *вокруг* выступившего в прикосновении сущего ($\pi\epsilon\acute{\rho}\iota \tau\acute{\iota}\nu\omicron\varsigma$)¹, она, быть может, только и способна образовывать пространство, в котором сущее способно сбываться как оно само способно.

Как говорит в одной из своих проповедей Майстер Экхарт, «глаз, которым я вижу Бога, — это глаз Божий, которым он видит меня». И, быть может, именно на такое совместное сбывание и удержание в разомкнутости этому сбыванию намекают скепτικο-софистическая $\acute{\epsilon}\pi\omicron\chi\eta$, тезис $\omicron\upsilon\delta\epsilon\nu \mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$, и $\delta\upsilon\omicron \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\varsigma \pi\epsilon\acute{\rho}\iota \pi\alpha\nu\tau\omicron\varsigma \pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$, $\acute{\iota}\varsigma \kappa\alpha\iota \sigma\upsilon\nu\eta\rho\acute{\omega}\tau\alpha$. Тогда как предидирующая речь отсылает скорее к афоризму того же Экхарта о Боге, завернутом в плащ и засунутом под лавку. Во всяком случае, если говорить об античных истоках тезиса *coincidentia oppositorum* у Кузанского.

¹ Не менее принципиальная для софистического дискурса формула, чем $\omicron\upsilon\delta\epsilon\nu \mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$ — См. Кассен Б. Эффект софистики. Московский философский фонд; Университетская книга: Культурная инициатива: М.; СПб., 2000. С. 36.

К.А. Шморца

COINCIDENTIA OPPOSITORUM И РАЗЛИЧИЕ СВЯЩЕННОГО И ОБЫДЕННОГО: АВРЕЛИЙ АВГУСТИН И НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ

Эпоха Средневековья как никакая другая остро воспринимала дуализм бытия. Оттого так ярко вычерчены в ней его крайности. Уникальность средневековой ситуации в том, что двойственность мировоззрения происходила не из логики, как в культуре поздней Античности, она не была и понятием эстетическим, как в конфуцианской традиции, не являлась, как во времена Древней Греции, и чем-то изначальным, созданием непреклонной и беспощадной Судьбы, заставляющей покорно воспринимать все свои проявления. Двойственность Средневековья скрывалась в его основаниях. Одним из главных противоречий, сформированных христианством, стал конфликт между обыденным и священным; это были границы мира, в котором жил человек той поры, — ожидание Царства Божьего и необходимость жить в несовершенном, временном мире.

Церковь как принципиально новая реальность одновременно явилась и прообразом того, что сегодня называется обществом, и того, что тогда называлось Небесным Царством. При этом она была вынуждена сосуществовать с миром старым, живущим лишь привычными ему представлениями — миром господства и подчинения. Варвары, живущие мощью и энергией естественных стихий, соединяются с Античностью, которая уже отчаялась найти ответы на свои вопросы и жила по инерции силами светлого прошлого. Это смешение глины и металла стало одной из основ самой длительной эпохи в истории европейской культуры.

Но чем острее ощущался дуализм, чем рельефнее проявлялась несовместимость его элементов, тем сильнее проявлялась необходимость преодоления такой ситуации. Можно сказать даже, что Средневековье и есть попытка преодоления вечно возникавших противоречий, оставленных ему не только Античностью, и получивших особое звучание в рамках христианского учения о грехе и искуплении. Это была одна из причин, по которой Средние века стали поистине уникальным периодом во всей известной нам истории человечества (по крайней мере, европейского человечества). С одной стороны, неповторимость состояла

в том, что двойственность и двусмысленность бытия обнажились до предела: на кону стояла жизнь и смерть человека как творения Бога, и даже не только его, но и всего сотворенного бытия. Следовательно, вопрос касался самого Творца.

Античность, стремясь проникнуть в единую основу мира разделенных вещей, опиралась на универсальный Космос. Новое время осознает *ratio* как очевидный принцип, выстраивающий мироздание относительно самого себя. Все это смягчало противоречия устройства Универсума. У Средневековья ничего похожего не было. Оно написало принципиально новую страницу в истории мысли, с чего и началась современная европейская цивилизация. Это была не борьба нового со старым, не отрицание внешнего, временного во имя настоящего и единственного, не похожа она и на умеренность, сведение противоположностей к середине, гармонизирующей, скрывающей противоречия. Христианская реальность Средних веков осуществила не только фиксацию различий, что было бы совсем не ново, в ней явился незнакомый доселе способ их преодоления, исправления, снятия.

Снятие стало выходом за пределы многого, различного. И в подобном выходе не заключалось бы ничего необычного — еще Гераклит указывал, что Логос, невидимый и не осязаемый непосредственно, куда более достоверен, нежели многие вещи, представленные нам без всякого усилия с нашей стороны¹. Теперь же дело в другом — различия стали логически необходимы для постижения, осмысления абсолютного, а их смысл сместился с констатации отличий на то, что их объединяет. Это и легло в основу средневекового синтеза. Апофатика и положительное богословие, неоплатонизм, аристотелизм и Библия, языческое восприятие природы и христианский тезис о возможности Богочеловека, догматизм и мистицизм, Запад и Восток — все это причудливо соединялось, образуя атмосферу и способ бытия, неповторимые ни до, ни после, ни в европейской, ни в какой-либо другой культуре.

Обратной стороной этого стали постепенно накапливающиеся противоречия. Наличие столь разных элементов не создавало существенных проблем вероятно лишь при тертуллиановской постановке

¹ В трактате «О природе» Гераклит говорил, что «природа любит прятаться» и «лучшие люди одно предпочитают всему — вечную славу бранным вещам, а прочие обжираются как скоты».

вопроса. Тенденция же к постепенной систематизации содержимого мировоззрения приводила к иным результатам: некоторые проблемы решить в рамках существующей парадигмы оказалось крайне проблематично. Это и вопрос соотношения веры и знания, и проблема власти, и, в конце концов, проблема человека.

Одна из самых известных фигур раннего Средневековья — Аврелий Августин. Мыслитель, создавший теорию двух Градов, или двух властей (Град Божий и Град Земной), пришедший к идее предопределения человеческой жизни Божественным Провидением, выступал вместе с тем против донатистов и пелагиан, грозящих разрушить единство христиан. По его мнению, человечество и идеал Церкви — нерасторжимое единство. Оно образуется в истории, являющейся и местом разделения на два противоположных друг другу способа бытия, и местом, где им приходится существовать вместе.

Однако это смешение не создает и не может создать какого-либо реального внутреннего единства хотя бы потому, что, с одной стороны, тут вполне реальное человечество, а с другой — Церковь как идеал. Их совместное бытие лишь внешнее, как следствие греха, по существу же они абсолютно различны: земное царство признает предметом любви только себя, небесное — только Бога. Как известно, на взгляды Августина существенно повлияли манихейство и неоплатонизм. Неизбежное деление мира — это отчасти их следы. Неоплатонизм и манихейство — явления сугубо античные — не допускают никаких изменений бытия, выходящих за рамки мира уже существующего. Кроме того, необходимость определяет и все мотивы действий человека. Она правит в греческой мифологии, определяя основной жанр древнегреческого театра — трагедию. «Украл Елену, Парис нарушил существовавший порядок вещей и, в конце концов, искупил это своей смертью, но компенсация самого нарушения затронула множество людей помимо него. Механизм компенсации — воздаяние рока или месть богов (на человеческом уровне) либо круговорот элементов (на общекосмическом). Следствия закона всеобщие, и никто не в силах избежать их... Идея компенсации — не идея субъективной вины, но идея возмещения ущерба, нанесенного порядку»¹. Трагедия античного мирозерцания в том, что изначально

¹ Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М.: ГЛК Ю.А. Шичалина, 1999. С. 23.

все существующее виновато как существующее, потому как включено в ход событий, главная цель которых — претворение закона мировой гармонии. Это главное, что есть в Космосе.

Точка зрения Аврелия Августина уже существенно отличается. Для него куда более важной реальностью становится Церковь. Она все больше заменяет собой привычное пространство государства. Если для Античности целое — это совокупность частей, каждая из которых действует во благо целого, то у Августина можно найти уже совсем другую позицию. Целым в *этом мире* может быть лишь то, что создано Богом, то, к чему относится установленное Им предопределение, то есть человек (но лишь благодаря Богу). Поэтому для Аврелия Августина государство — необходимая, но вторичная, вынужденная форма бытия человека. И даже его концепция предопределения хотя и внешне перекликается со взглядами Платона на разделение труда, но между ними видно гигантское отличие: Платон, исходя из античного восприятия целого как безусловно преобладающего над частным, говорит о разделении труда, об особом даре каждого ради исполнения всеобщего порядка. Теперь идея предназначения становится идеей предопределения: оно объясняется лишь абсолютной свободой Бога и имеет смысл, в первую очередь, для конкретного человека.

Смыслы, разбросанные прежде повсюду в Космосе, теперь соединяются в человеке. Точнее, в христианине. Не случайно Е.Н. Трубецкой называет Августина величайшим из апологетов христианского единства¹, так как «путь его философствования — от разлада и раздвоения личной жизни к объективному миру и единству. Раздвоение и разлад есть форма временной действительности, но мир и единство есть ее вечный идеал»². Но, желая единения и укрепления Церкви, пытаясь как можно более полно распространить ее влияние силами власти светской, Августин ввел в Град Божий Град Земной, против чего всегда выступал сам.

Впоследствии это не только обосновало, но и дало высшее оправдание распространению претензий светской власти и выделению сферы политического в особую реальность. С другой стороны был преобразован не только смысл духовной власти, но и всей духовной сферы,

¹ Трубецкой Е.Н. Мирозерцание Блаженного Августина. Ч. 2. С. 1. URL: www.vechi.liter.ru

² Цит. по: Трубецкой Е.Н. Указ. соч. Ч. 1. С. 11.

ее соотнесли исключительно с областью жизни внутренней, которая определяется абсолютно свободным волением Бога.

По Августину, истинная цель человека — это вечный мир. Но его невозможно достичь иначе как в Боге. Любопытно, что с позиции Аврелия Августина «мир с Богом есть устроенное в вере повиновение под вечным законом». Отсюда можно сделать вывод, что закон — это установление Бога, а его соблюдение — стремление к миру душевному, к единению с Богом.

Если Августин постоянно обращается к Богу как гаранту и источнику всякой истины, то Николай Кузанский, на которого взгляды епископа Гиппона оказали немалое влияние, обращается к нему за подтверждением авторитета своих слов. Бог, говорит Кузанский, «пользовался при сотворении мира арифметикой, геометрией, музыкой и астрономией, всеми искусствами, которые мы также применяем, когда исследуем соотношение вещей, элементов и движений»¹. В этих словах уже заметно иное отношение человека к Богу. Здесь нет августиновского сокрушения о тварном мире, нет попытки оправдать Бога перед лицом существования зла. Тут чувствуется исследовательский интерес, требующий от ученого беспристрастного отношения к объекту.

П.М. Бицилли отмечает, что вера в «интегральное обновление, греза о прекрасном обновленном мире — это и есть *rinascita*, *Rinascimento*, *Ренессанс*. Человек Ренессанса переживает мир как самого себя; *Vita nova* Данте является памятником этого нового личного сознания»². Здесь, вероятно, следует оговориться: «как самого себя» непременно включается в эти грезы о прекрасном, как то, что человеку еще нужно создать. Поэтому и отношение к личному здесь как к объекту, объекту, который вместе с тем является и субъектом, который сам создает себя, создавая мир вокруг себя. Это новое видение противоположных начал обязано своим происхождением понятию творчества, уже не принадлежащему всецело Богу, но все сильнее распространяемому и на человека, и на Вселенную в целом.

Через этот подход происходит стирание границ между Творцом и творением, что являлось одним из важнейших пунктов средневекового миропонимания. «Полнота совершенства» есть не что иное, как бо-

¹ Кузанский Н. Избранные сочинения. М.: Соцэкгиз, 1937. С. 106.

² Бицилли П.М. Место Ренессанса в истории культуры. СПб.: Мифрил, 1996. С. 11.

жественность. Она может быть свойственна лишь человеческой природе в целом, а не отдельному человеку. Человек, поднявшийся до «соединения с максимальностью», «был бы человеком так же, как и богом, и богом так же, как и человеком», он может мыслиться только в качестве богочеловека¹. Здесь определено просматривается связь между гуманистической традицией Возрождения и концепцией предопределения у Августина. Только августиновские спасенные спасены вне зависимости от своих заслуг или любого другого логического основания — их «восхождение» есть акт абсолютной воли Бога. Подобного представления придерживался и Лютер. Однако сформированное в позднейшей протестантской традиции понятие успеха, как и вся новая трудовая этика, свидетельствуют о принципиальных изменениях, в которых причудливо объединилась позиция Августина и тенденция, явленная у Кузанского.

Хотя в Средневековье и сформировалось представление о различии клира и мира, но говорить о «полноте совершенства» даже и применительно к Церкви в целом было невозможно — печать греха лежала на всем.

Теория, предлагаемая Кузанским, подразумевает высшее совершенство как идеал для всех людей, всего человечества, так как это, как и способность творить, есть свойство Бога и природы, свернутого в нем творения. Поскольку для творения необходимо личное начало, взгляды Кузанца вряд ли справедливо всецело относить к пантеизму. Даже знаменитый пример с призмами не совсем корректно считать доказательством победы пантеистических взглядов. Пирамида света, пересекающаяся с пирамидой тьмы (при этом обе лежат в одной плоскости) — свет, имеющий в себе часть тьмы, и тьма, имеющая в себе часть света — опираются на четкую аналогию в христианстве: смерть, вошедшая в жизнь через грехопадение Адама, и жизнь, вошедшая в смерть через жертву Христа. Первое привело к возникновению раздвоенности мира, возникновению противоположностей, рождению второй реальности, по мнению Августина, таковой на самом деле не являющейся, а лишь паразитирующей на ней.

Нахождение пирамид — света и тьмы — в одной плоскости можно объяснить тем, что речь собственно и идет о конкретной реаль-

¹ Гарфункель А.Х. *Философия эпохи Возрождения*. М.: Высшая школа, 1980. С. 63.

ности — видимой, образовавшейся в результате грехопадения человека (важность понятия греха для Кузанца можно обнаружить в его отношении к проповеди и тщательности соблюдения католического обряда, в частности, в ходе его поездки по Германии). В то же время для Николая Кузанского абсолютное единство или сам Бог является не только пронизывающим природу, Вселенную, но и стоящим вне этого мира неизбежного разделения и противоречия. В этом открывается другая плоскость, где нет ни света, ни тьмы.

Точно так же, как у Августина время — это образ вечности, попытка вернуть ее человеком, потерявшим это длящееся настоящее и находящимся в плоскости, где властвует противопоставление и вечное изменение вещей. Здесь прошлое — это противоположность будущему, а настоящее есть лишь краткий, неуловимый миг. Определение вечности у Августина является в определенном смысле преддверием идеи Кузанца о совпадении противоположностей. В миге настоящего, точнее, в его источнике — человеке, временные противоположности сходятся: настоящее прошлого, настоящее будущего и настоящее настоящего — это в душе человека.

Отход от знания, основанного на авторитетах, к знанию непосредственному акцентирует роль конкретного человека в процессе схождения противоположностей, интерпретировав идею мистиков о личной ответственности, внутреннем бодрствовании как идею познания, перехода вещи из состояния непознанного, внешнего по отношению к человеку, в содержание его сознания, снимает противоположность между объектом и субъектом, светом и тьмой, господством и подчинением. Однако, когда идея персональной ответственности человека лишилась существенного мистического смысла, произошло уменьшение дистанции между обыденным и священным. И если в понятии «простец» у Кузанца еще виден некий нерационализируемый подтекст, указывающий на особый подход к самому бытию, то столетие спустя термин «профессия» и позже порожденная им реальность «профессионала» почти полностью стирают эти грани, делая священное ремеслом, тем самым выводя за рамки бытия существование неповседневного, сверхъестественного. Через пятьсот лет проблема единства священного и обыденного как стирания различий между ними станет одной из главных тем европейской и русской философии.

А. М. Толстенко

ЭРИУГЕНА И КУЗАНСКИЙ: МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ ИСТОЛКОВАНИЕ БОЖЕСТВЕННОГО

Как известно, в древнегреческой философии «природа» — это сущее, бытие которого определяется восхождением от самого себя к являемости и самопробыванию¹. С распространением христианства порядок и сущность вещей становятся совершенно иными. В Средние века природа, предоставленная самой себе, оказывается греховной. Природу следует так или иначе подавлять, поскольку она в силу грехопадения есть то, чего не должно быть. При этом вся средневековая мысль связана с пониманием бытия-как-слова: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» (*Ин. 1:1–3*). Отныне в рамках христианского мировосприятия природа постигается как производная от Бога-Слова.

Эриугена — тот средневековый мыслитель, в трудах которого как раз и получила свое выражение одна из первых метафизических интерпретаций Бога как Природы. Он сформулировал правила для интерпретации «Книги Природы» в рамках «грамматики» веры. Несмотря на всю важность и авторитетность высказываний Августина, по сути дела уже в своем раннем трактате «О предопределении» (851 г.) Эриугена отходит от радикализма своего духовного учителя: между бесконечным бытием Бога и конечным бытием человека нет бездны, которая бы их решительно разделяла.

Августин считал, что если божественное предвидение непреложно, то человеческая воля не свободна в своих решениях. С другой стороны, было очевидно, что утверждение свободы воли ставит под вопрос необходимость провидения Бога. Эриугена высказывает положение о совершенном тождестве божественного предопределения

¹ У Аристотеля: «Природно сущее, имеющее в себе самом начало движения и покоя, противопоставлено сущему, образованному искусственно. Иначе говоря, оно восходит в то, чем станет, т. е. само себя целесообразно осуществляет, достигая конца пути» (*Phys. II, 1*).

и предвидения¹. Это значит, что непреложность предвидения Творца не ограничивает свободных решений человеческой воли. Божественное провидение и человеческая воля полностью согласованы. Бог всегда провидит свободные поступки как свободные, а необходимые как необходимые. Иначе говоря, божественная «онтология» и божественная «гносеология» тождественны в той степени, в какой они представляют собой разные аспекты одного и того же. Бог настолько все предвидит и предопределяет, предограничивает и предведает, что все созданное содержится в Нем, и вне Него ничего нет. Вне божественного созерцания нет никакого бытия вещей, поэтому только о Боге можно сказать, что Он подлинно есть, тогда как бытие вещей является произведенным.

Уже в *De praedestinatione* ясно просматривается пантеистическая тенденция, которая впоследствии даст о себе знать в главных трудах Эриугены, прежде всего, в сочинении «О разделении природы» (862 г.). Последовательно развивая учение Августина о неисповедимости предопределения Бога и необходимости оправдания грешного человека через божественную благодать, Эриугена приходит к положениям, которые имеют ярко выраженную неоплатоническую окраску (предзнание тождественно предопределению). С другой стороны, возражая епископу Пруденцию из Труа и полагая, что Бог не творил смерти и наказания за прегрешения человека, Эриугена стремится избежать крайних выводов предестинатов. Вопрос о свободе воли человека теряет всякий смысл, если исходить, как Августин, из абсолютного всемогущества Бога². Во всех своих рассуждениях Эриугена строго следует первой аксиоме аристотелевской логики: одна и та же причина вещей — имеется в виду

¹ *Erigena Johannes Scotus. De praedestinatione vel libera arbitrio XIX capitula // Patrologiae cursus completus, ser. latina / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1865. T. 122. Cap. III. P. 364C–369D.*

² Подобно апостолу Павлу, подчеркнувшему значение силы Бога, «спасшего нас и призвавшего званием святым, не по делам нашим, но по Своему изволению и благодати, данной нам во Христе Иисусе...» (2 Тим. 1:8–9), Августин настаивал на том, что спасение возможно только как акт благодати, не за заслуги, а даром. Никакая воля не может сопротивляться Богу, пожелавшему спасти человека (*Augustin. De corrept. et grat. 14, 43*). Само слово благодать (*gratia*) Августин соотносил с даром, подчеркивая высший ранг божественного всемогущества и милости в делах исцеления нашей души, отрицая всякое упоминание о воздаянии за заслуги (*ibid. 13, 41*).

Бог — не может производить противоположное. В данном случае речь идет о том, что зло само по себе не существует, так как всемогущество Творца соизмеримо только с благом. Соответственно, в силу того, что зло не субстанциально, его нельзя и познавать, а тем более нелепо утверждать, что Бог предопределяет ко злу. «Грамматически» правильно говорить только об одном предназначении к блаженству.

Метафизический язык неоплатонизма, которым пользуется Эриугена, принципиально онтологичен. В этой связи его теологическая «грамматика» трактует человеческий разум не просто как способность нашего ума. Сам по себе разум — тьма. Но если его понимать как зеркало, в котором отражается божественный лик, тогда правомерно заключить, что в человеческом разуме Бог Себя Самого находит и возвращается к Самому Себе¹.

Эриугена называет Бога «природой несотворенной и творящей», следуя принципам аристотелевской логики непротиворечия: Бог является природой несотворенной в отношении к Себе Самому, а природой творящей — к миру. Согласно Аристотелю, природно сущее имеет в себе самое начало движения и покоя, и оно противопоставлено сущему, образованному искусственно. Только природно сущее восходит (пребывает в пути) к своей природе (у Эриугены — это Бог как самодостаточная природа). «φύσις тем и отличается от τέχνη, что сама по себе выводит себя к неизменному бытию и не нуждается, как это происходит в τέχνη, в привходящей ποιήσις, чтобы завершить начатое природой» (Phys. II, 8).

В истолковании Эриугены Бог как Природа в Самом Себе заключает источник своего саморазвертывания. Как неизреченное Начало, свободно выводимое к бытию и самообнаружению вовне, Он переходит из несотворенной и творящей формы сначала в совокупность идей, являющихся производящими потенциями в Божественном Слове («природу сотворенную и творящую»). Потом творящие идеи вызывают к действительности чувственно-воспринимаемый мир, поскольку действия с необходимостью производятся своими причинами. Иначе говоря, Бог

¹ *Johannis Scotti Eriugena. Periphyseon (De divisione naturae). Liber secundus / Transl. by I. P. Sheldon-Williams and L. Bieler // Scriptores latini Hiberniae. Vol. IX. Dublin, 1972. P. 572.*

из своего начала восходит (одновременно и нисходит в качестве Иисуса Христа) в то, чем станет, т. е. в свое собственное завершение («природу несотворенную и нетворящую»). Итак, Бог есть изначально Само Себя целесообразно осуществляющее развертывание вовне, достигающее конца пути к Себе Самому в человеческом разуме. «Бог Эриугены, — отмечает Э. Жильсон, — это как бы начало, которое, зная о собственной нестижимости, одним актом разворачивает тотальность своих следствий, чтобы открыться в них»¹. В метафизике Эриугены, включая его истолкования греческих источников (Дионисия Ареопагита, Григория Нисского, Максима Исповедника и др.), познание истины провозглашалось единственным блаженством, которое человеку суждено обрести в вечной жизни. Радость от приобщения к истине, которая есть Христос — вот предел, к которому нужно стремиться.

Подобно Эриугене, но уже в XV столетии Николай Кузанский снова пытается понять природу как развертывание Бога. Его философия имеет ключевое значение для всей западноевропейской мысли. По словам А.Ф. Лосева, Кузанец — это «крупнейший мыслитель не только эпохи Ренессанса, но и вообще всей новой и новейшей европейской философии»². По своему характеру философия немецкого мыслителя является неоплатонической. «Он, безусловно, неоплатоник в самом строгом и подлинном смысле этого слова», — утверждает А.Ф. Лосев³. Неоплатоническая окраска ренессансного сознания, связанная с поиском подлинного выражения красоты мира и закономерностей природных явлений, мистическое переживание гармонии мира, сложный символический язык теологической аргументации — все это в высшей степени присуще мировосприятию Кузанца. Важнейшим критерием приемлемости неоплатонических идей была их вовлеченность в строго научный и автономный процесс исследования природного универсума, поэтому у Кузанского они получают принципиально иное истолкование в сравнении, скажем, с доктриной Плотина. Казалось бы, Кузанец соглашается с неоплатониками в том, что вещи являются благими и совершенными в силу своей причастности бытию. Он говорит:

¹ Жильсон Э. Философия в Средние века. От истоков патристики до конца XIV века / пер. А.Д. Бакулова. М., 2004. С. 160.

² Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 291.

³ Там же.

«...во всем присутствует божественное бытие, которое есть абсолютная сущность, дающая всему такое бытие, каким оно обладает. Но так как все стремится к благу и так как нет ничего притягательнее самого бытия, которое абсолютная сущность заставляет истекать из своей истине наипрекраснейшей сокровищницы, мы называем Бога, который именуется сущностью, единственным благом...»¹ Однако далее Кузанский полностью игнорирует неоплатоническое определение бытия, согласно которому «быть» означает обладать формой и тем самым быть познаваемым. Бог как бесконечная форма изначально несопоставим и непознаваем для логических умозаключений, с помощью которых неизвестное для ума отыскивается через известное.

При использовании неоплатонических идей Кузанский акцентирует внимание на непознаваемости и бесконечности Единого, которое последовательно отождествляется с бытием, тогда как сам Плотин считал, что бытие не может относиться к божеству (единому) в собственном смысле этого слова, так как бытие — это нечто завершенное и конечное. Ни одно из суждений конечного разума не может применяться к природе бесконечной формы, ибо «бесконечное, как таковое, ускользая от всякой соразмерности, остается неизвестным»². В своей логике, опирающейся на сравнение, конечный разум стремится выбрать то одно, которое обязательно является истинным. Коль скоро два суждения, одно из которых является отрицанием другого, не могут быть одновременно ложными и истинными, логика конечных определений руководствуется принципом несовместимости или взаимного исключения противоположностей. Об этом говорил Аристотель.

«Действительно, — отмечает Аристотель, — начало, которое необходимо знать всякому постигающему что-либо из существующего, не есть предположение» (*Metaphys. IV, 3*)³. Это то, что необходимо уже знать до всякого рассмотрения. Именно такое начало есть наиболее

¹ Николай Кузанский. О возможности-бытии / пер. А.Ф. Лосева // Николай Кузанский. Соч. в 2 т. М., 1980. Т. 2. С. 175.

² Николай Кузанский. Об ученом незнании / пер. В.В. Бибихина // Николай Кузанский. Соч. в 2 т. М., 1980. Т. 1. С. 50.

³ Здесь и далее Аристотель цит. по : *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 1. Метафизика (пер. А.В. Кубицкого). М., 1975–1983.

истинное из всех. Оно формулируется следующим образом: «Невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же смысле» (*ibid.*). Аристотелем данность непротиворечия или самоотождества называется «самым истинным из всех начал», поскольку вытекающие из него аксиомы «имеют силу для всего существующего». В самом деле, тот, кто в этом сомневается, «имел бы в одно и то же время противоположные друг другу мнения. Поэтому все, кто приводит доказательство, сводят его к этому положению как к последнему: ведь по природе оно начало даже для всех других аксиом» (*ibid.*).

Существенной чертой допущения непротиворечия является, по Аристотелю, его самоочевидность, т. е. оно показывает свою необходимость только в связи с истиной, которая служит существом самого бытия. Противолежачие друг другу высказывания о чем-либо не могут быть вместе истинными. Невозможно и неприемлемо, чтобы противоречащее одно другому было вместе истинным в отношении одного и того же. Противоположности не могут быть вместе присущи одному и тому же (*Metaphys. IV, 6*). Поэтому если «быть вот этим» что-то означает, то противоречащее этому не может быть верным в том же самом отношении (*XI, 5*). Для Аристотеля очевидно, что «одно не может в одно и то же время быть во многих местах, между тем как общее многим бывает в одно и то же время во многих местах; поэтому ясно, что ничто общее не существует отдельно, помимо единичных вещей» (*VII, 16*). Допущение соответствия мышления и бытия гарантирует, что тело занимает только одно конкретное место; общее же, характерное для нескольких тел, вне этих тел не существует. Тем самым предполагается тождество и внутреннее единство: А есть А, другими словами, всякая вещь не просто сама по себе есть то же самое, но тождественна по отношению к самой себе. В самоотождественности проявляется бытие, которое не «есть» сама эта вещь, но нечто существенное и принципиально отличное от нее. Утверждая, что нельзя вместе существовать и не существовать, Аристотель критикует в этой связи Гераклита, который утверждал, что одно и то же существует и не существует; ибо невозможно, как подчеркивает философ, чтобы противоположные вещи вместе находились в одном и том же. В IX книге сущее недвусмысленно приводится в связь с истиной как непотаенностью

(ἀλήθεια): «В самом основном смысле сущее — это истинное и ложное, что имеет место у вещей через связывание или разъединение, так что истину говорит тот, кто считает разъединенное разъединенным и связанное — связанным, а ложное — тот, кто думает обратное тому, как дело обстоит с вещами». Сущее раскрывается, но вместе с тем оно пребывает в «неистине». Поэтому далее идет еще более решительное заявление о предельно внимательном отношении «логоса» к вещам: «Так вот, не потому ты бледен, что мы правильно считаем тебя бледным, а наоборот, именно потому, что ты бледен, мы, утверждающие это, говорим правду» (IX, 10). Здесь важно отметить следующее. Первейшее начало философии исключает противоречие, противоположные начала не могут существовать в одно и то же время. Имеет место или это, или то. Остается одно: все, что есть, — это сущее в действительности (ἐνέρχεια), в полноте своего осуществления. О том же, что существует в возможности, можно говорить лишь гипотетически. Соответственно, по-гречески понятая ложь — это «разделенное на деле» сущее (небытие), предполагающее о себе разные и даже взаимоисключающие высказывания.

Попробуем прояснить интерпретацию Аристотеля, касающуюся сущности истины и лжи. Под мышлением мы привыкли понимать рефлектированное сознание предметов, а под истиной — теорию познания. «В самом деле, — говорит Кант, — истина или видимость находятся не в предмете, поскольку его созерцают, а в суждении о предмете, поскольку его мыслят. Поэтому можно, пожалуй, с полным правом сказать, что чувства не ошибаются, однако не потому, что они всегда правильно судят, а потому, что они вообще не судят. Следовательно, и истина, и ошибка, а значит, и видимость, вводящая в заблуждение, имеют место только в суждении, т. е. только в отношении предмета к нашему рассудку»¹. Попытка выявить бытие оправдана только, если мы окончательно решились, по примеру Канта, признать в нем «пустой» предикат, «просто полагание вещи»². Слово «бытие» ничему не соответствует, и как предельное понятие оно в высшей

¹ Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н.О. Лосского, сверен и отредактирован Ц.Г. Арзаканяном и М.И. Иткиным // Кант И. Сочинения: в 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 335.

² Там же. С. 521.

степени иллюзорно и неопределенно. Для Аристотеля бытие сопоставимо с истиной, поэтому относительно его противоречие и тем самым ошибка недопустимы. Важно помнить, «в какой мере каждая вещь причастна бытию, в такой и истине» (Metaphys. II, 1). Следуя Пармениду, Аристотель подчеркивает: «поэтому относительно того, что есть бытие само по себе и в действительности, нельзя ошибиться, а можно либо мыслить его, либо нет» (ibid.). Истина есть раскрывающее бытие, и мысль связана с безошибочным восприятием самораскрытия бытия. Как говорит Стагирит, «и истина здесь в том, чтобы мыслить это сущее...» (IX, 10).

Напротив, у Кузанского понятие «бесконечного мышления» предполагает идею совпадения противоположностей в высшем и безусловном всеединстве, которое он называет Богом. Кузанец требует, чтобы бытие было связано с бесконечной формой предвосхищающего мышления, иначе говоря, он добивается обоснования всего сущего с точки зрения совершенно новой метафизической позиции, постигающей соотношение математического и физического в контексте бесконечно однородного континуума. Хотя Кузанский постоянно обращается к теологической аргументации, но за ее использованием стоит стремление к обоснованию свободы познающего субъекта и возможности познавать природный мир средствами математического и геометрического представления. Положение о том, что Бог есть свернутое средоточие всего сущего, в котором объединены какие угодно противоположности, стало первым шагом не для оправдания теологии, но для построения новой космологической теории, которой через столетие, в свою очередь, воспользуется Джордано Бруно для радикальной критики аристотелевско-схоластической доктрины знания.

Понятие возможности рассматривается Николаем из Кузы в перспективе преодоления иерархической вертикали сотворенного Богом мира, тем самым фиксированная иерархия средневекового универсума теряет свое значение, все сущее начинает рассматриваться сквозь призму бесконечности, заключающей все возможности бытия. Как полагает В.Н. Катасонов, у Кузанского мы встречаем спекулятивное богословие, опирающееся на математические конструкции, «сравнивающее соизмерение». Кузанец настолько захвачен математическим оправданием Бога, что разрабатывает новые методы преобразования геометрических фигур,

невиданные в классической геометрии Евклида¹. Согласно А.Ф. Лосеву, выдвинув в своей философской системе *posse est* в качестве ключевого понятия, Кузанский, по сути дела, открыл эпоху математического анализа. Его учение о бесконечно малом и пределе — новое слово в математическом прочтении Книги Природы². Однако берет ли Кузанский просто готовую и привычную модель математического понимания за образец для всякого познания или, наоборот, он заново, а именно метафизически, определяет существо математического? В XV веке математическая модель познания не гарантировала достоверности научной теории. Бертран Рассел отмечает, например, что «у Коперника не было возможности дать какое-либо исчерпывающее доказательство в пользу своей гипотезы, и долгое время астрономы отвергали ее»³. Как ни странно, коперниканская гипотеза более соответствовала средневековому геоцентризму, чем система Птолемея, и была результатом развития не математических, а теологических предпосылок. По мнению А. Лавджой, «наиболее принципиальные особенности нового представления о мире не были получены на основании таких исследований, которые могли бы сегодня быть названы „научными“»⁴.

В эпоху Средневековья исходные математические положения имели сугубо гипотетический характер. Согласно Аристотелю, математическое знание определяется как правдоподобное, по этой причине оно не способно раскрывать первые причины сущего как такового. «А математической точности нужно требовать не для всех предметов, а лишь для нематериальных. Вот почему этот способ не подходит для рассуждающего о природе, ибо вся природа, можно сказать, материальна» (*Metaphys.* II, 3).

В контексте теологического аргумента о всемогуществе Бога с математической точки зрения можно было обсуждать все, что угодно,

¹ Катасонов В.Н. Концепция актуальной бесконечности как «научная икона» божества // Наука–философия–религия: в поисках общего знаменателя. М., 2003. С. 84–85.

² Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. С. 292.

³ Рассел Б. История западной философии: в 3 кн. / пер. с англ. и подгот. текста В.В. Целищева. Новосибирск, 1997. С. 461.

⁴ Лавджой А. Великая цепь бытия. История идеи / пер. с англ. В. Софронова-Антомони. М., 2001. С. 115.

даже невозможное и абсурдное, лишь бы рассуждение проходило последовательно и соответствовало формально логическим правилам. Средневековая математика не могла всерьез претендовать на статус «реалистической» науки, поэтому, как считалось, она не имела никакого отношения к познанию истины. Н. Кузанский хорошо это понимал. Вспомним тезис Кузанского: «Как божественный ум является формой реального мира, так человеческий ум — формой мира предположений»¹. Смысл этого утверждения заключается в том, что все не-теологические (геометрические и математические) идеи, которые наше мышление стремится представить как свои, должны были быть согласованы с доктриной истинного креационизма и авторитетными книгами, поэтому их значение для ума могло быть только гипотетическим, иначе говоря, только техническим, полезным для решения сложных вычислительных процедур, например, для точного вычисления дат пасхального календаря. С другой стороны, только в сфере математического мышления можно было утверждать себя в качестве автономного субъекта познания, так как математика позволяла строить ясное и последовательное рассуждение. «После Николая Кузанского от Коперника вплоть до Галилея и Декарта естествоиспытатели доказывали, что в „книге откровения“ любое слово допускает самые разнообразные, причем нередко несовместимые значения на любом уровне истолкования... тогда как „книга природы“ написана „первозданным“ и однозначно-строгим „языком математики“, поэтому ее чтение не нуждается в „верительных грамотах“ авторитетов и теологов»². В противовес схоластике учеными-новаторами в качестве сущего выдвигается и устанавливается только то, что получает математическое удостоверение, исключая субъективный произвол в свободном поиске несомненных оснований истины. Реальными оказывались только такие явления, которые можно было измерить и выразить в математическом виде.

Как подчеркивал Кузанский, Бог и мир лучше познаются через математику, хотя для него авторитет теологии как высшей формы знания,

¹ Николай Кузанский. Об ученом незнании / пер. В.В. Библихина // Николай Кузанский. Сочинения: в 2 т. М., 1980. Т. 1. С. 189.

² Сергеев К.А., Слинин Я.А. Диалектика категориальных форм познания // Космос Аристотеля и наука нового времени. ЛГУ, 1987. С. 132.

в рамках которой философии, математике и другим наукам была отведена чисто техническая роль, имел важнейшее значение. В такого рода сложной познавательной ситуации необходимо было установить в высшей степени достоверный принцип, демонстрирующий то обстоятельство, что его философская система, основанная на понятии бесконечного мышления, вовсе не есть произвольная и только гипотетическая теория. «Утверждающее себя в „новой“ науке свободомыслие открывало для себя в математике возможность строить процесс познания как такое исследовательское предприятие, в коем не только можно, но и просто необходимо осуществить свободный поиск истины»¹.

Кузанский не столько пользуется математическим методом для обоснования метафизики, все еще ориентированной на христианскую догматику, сколько на иных метафизических основаниях переосмысливает сущность математического. Речь идет о перспективном конструировании автономного познавательного процесса, о новой достоверности, с какой «Я» представляется самому себе для нахождения абсолютно несомненных положений. «Представление устанавливает тут само себя в пространстве своего собственного существа и полагает это пространство как меру для бытия сущего и для существа истины... В области господства этого субъекта сущее, *ens* — уже не *ens creatum*, сотворенное сущее, оно — *certum*, достоверное, *indubitatum*, несомненное, *vere cogitatum*, истинно представленное сущее: “*cogitatio*”»². В философии Кузанца истолкование мира в значительной степени определяется такого рода представляющим себя представлением. Иначе говоря, поиск и установление несомненных основоположений свободным познающим субъектом провозглашается Кузанцем в качестве одной из важнейших задач всякого представления о сущем и его истине. В этом заключается отличие его философии бесконечности от «грамматологии» Эриугены, основанной на аристотелевской логике конечных предикатов.

М.Л. Хорьков

НЕМЕЦКИЕ ТЕКСТЫ МАЙСТЕРА ЭКХАРТА В СОЧИНЕНИИ ИОАННА ВЕНКА *DE IGNOTA LITTERATURA* КАК ИСТОЧНИК АРГУМЕНТОВ ПРОТИВ УЧЕНИЯ НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО О *COINCIDENTIA OPPOSITORUM**

Дискуссия Николая Кузанского с гейдельбергским профессором теологии Иоанном Венком вокруг сочинения Кузанца «Об ученом незнании» представляется настолько хорошо известным сюжетом в кузановедении, что, кажется, не таит в себе каких-либо загадок. Тем не менее, исследовательская ситуация вокруг этого спора, его причин и источников, его богословского и философского содержания представляется далеко не во всем проясненной. Свяzano это, по-видимому, прежде всего, с состоянием изучения наследия Иоанна Венка и оценками его фигуры, трактуемой большинством поклонников Николая Кузанского в негативном ключе.

Однако при более внимательном и непредвзятом подходе оказывается, что Иоанн Венк вовсе не был ретроградом-схоластом и консервативным теологом. Навешивать на него этот ярлык — ничем не оправданная модернизация. Родившийся в городке Херренберг на юге Германии в Констанцском диоцезе, Иоанн Венк обучался философии и теологии в Парижском университете, где подпал под влияние альбертистски ориентированного профессора Иоанна де Ново Домо. В конце 1426 г. Иоанн Венк, согласно имматрикуляционной записи уже принявший к тому времени сан священника, переезжает в Гейдельберг, где продолжает свое теологическое образование¹. Спустя некоторое время он становится профессором теологии (*professor sacrae theologiae*) Гейдельбергского университета и остается в этой должности вплоть до самой кончины в 1460 г. Три раза он избирался ректором университета —

¹ Сергеев К. А., Слинин Я. А. Там же. С. 154.

² Хайдеггер М. Европейский нигилизм / пер. В.В. Бибикина // Хайдеггер М. Вре-
мя и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 131.

* Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 10-03-00177а «От Майстера Экхарта к Николаю Кузанскому: трансформация метафизики в Западной Европе XIV–XV вв.».

¹ Töpke G. Die Matrikel der Universität Heidelberg. Bd. I. Heidelberg, 1884. S. 171.

в 1436, 1444, 1446 гг. Свой дом в Гейдельберге вместе с садом и всем земельным участком Иоанн Венк завещал на создание так называемой «бурсы реалистов», в которой должны были бы проживать и обучаться студенты, примкнувшие к соответствующему направлению, к которому со времени своего обучения в Париже, очевидно, принадлежал и сам гейдельбергский профессор.

За многие годы деятельности в университете Иоанн Венк создал немало сочинений. К настоящему времени из них опубликованы только два: направленный против Николая Кузанского полемический латинский трактат *De ignota litteratura* 1442 г. (первую рукопись которого в 1910 г. нашел в городской библиотеке Трира Адольф Шпамер) и немецкоязычное сочинение *Das buchlin von der selen* («Книжица о душе»), написанное для Михаэля фон Вертхайма и опубликованное в 1967 г. Героргом Штером¹. Однако эти сочинения имеют для деятельности Иоанна Венка как профессора теологии второстепенное значение. К тому же они относительно небольшие по объему и в общем наследии этого мыслителя занимают мизерный объем. Поэтому делать выводы относительно характера, уровня и масштаба богословия Иоанна Венка, основываясь лишь на них одних, представляется неадекватным. Сочинения Иоанна Венка из университетского обихода не опубликованы до сих пор. К их числу относятся следующие тексты:

Parva logicalia: Комментарий к трем трактатам (*De suppositionibus*, *De relativis*, *De ampliationibus*), входящим в *Summulae logicales* Петра Испанского. Сохранилась в следующей рукописи: Cod. Vat. Pal. 1768, ff. 215^r–238^v.

Quaestiones: Cod. Vat. Pal. 438, f. 272^{ra-vb}.

Комментарий на третью книгу Аристотеля «О душе»: Mainz, Stadtbibliothek, Cod. 610, ff. 72^r–84^r.

Комментарий на сочинение Боэция *De hebdomadibus*: Mainz, Stadtbibliothek, Cod. 610, ff. 46^r–71^v.

Комментарий на «Книгу причин» (*Liber de causis*): Mainz, Stadtbibliothek, Cod. 610, ff. 2^r–38^r.

¹ *Johannes Wenck von Herrenberg. Das Büchlein von der Seele / hrsg. von Georg Steer. München: Wilhelm Fink Verlag, 1967 (Kleine deutsche Prosadenkmäler des Mittelalters, Heft 3).*

Комментарий на сочинение «О небесной иерархии» (*Caelestia hierarchia*) Псевдо-Дионисия Ареопагита (датируется 1455 г.): Cod. Vat. Pal. 147, ff. 1^r–140^r.

Комментарии на различные библейские книги, составлять которые входило в число главных обязанностей профессора теологии.

Эти сочинения вполне укладываются в схоластический стандарт. Но Иоанн Венк был, по меньшей мере, странным схоластом. Выше всего он ставил авторитет Св. Писания, которое, по его мнению, заключает в себе высшую истину и раскрывает ее не благодаря ученому комментированию, но непосредственному чтению слов Библии так, как они написаны. Между Библией должно быть как можно меньше посредников, тем более, посредников ученых, опирающихся на логику и метафизику Аристотеля. Более того, принятые в современной ему университетской среде утонченные дебаты и сложные понятийные различия Венк не терпел, считая их отступлением от истины, соблазняющим неокрепшие человеческие умы и уводящие их от истин Св. Писания, тогда как цель науки, напротив, заключается в том, чтобы приводить человека к этим истинам. В начале своего комментария на книгу Псевдо-Дионисия Ареопагита «О небесной иерархии» он в связи с этим пишет: «Многие ниспали в новомодные речи, дополняя превышающую природу теологию природой, а Св. Писание — историей философии и поэтикой, приходя к двусмысленности путем взывания к своему постоянному *utrum*, тем, что то, что не нуждается ни в каком исследовании, вовлекают они в словесные споры и улучшают путем своей силлогистики пророческий язык Христа, апостолов и подлинных святых, словно бы философские, аристотелевские, диалектические, риторические и сатирические речи прекраснее, чем язык пророков. При этом они говорят и считают, что ничто теологическое невозможно сформулировать без руководства слепца Аристотеля»¹. Этим словам мог бы позавидовать любой антисхоласт и противник Аристотеля. Однако Иоанн Венк не был ни тем, ни другим. Критикуя «новомодные речи» современных ему схоластических теологов, преимущественно, по-видимому, представителей так называемой *via moderna* («нового пути»), Иоанн Венк предлагает не столько возвращение назад, сколько

¹ Cod. Vat. Pal. 147, f. 2r, 35 — 2v, 5. Цит. по: *Das Büchlein von der Seele*. S. 14–15.

формулирует новое понимание теологии как науки. Согласно его позиции, в качестве концептуальных и методологических ориентиров теолог должен руководствоваться не логикой и метафизикой, но самим текстом Св. Писания. Он должен следовать не за Аристотелем, но за Христом, и оперировать не понятийными перипатетическими абстракциями и силлогизмами, но простыми и незатейливыми словами Св. Писания. Нет, он не отрицал схоластическую науку, которой занимался всю свою жизнь, не считал ее пустой бессмыслицей. Он просто по-новому расставлял акценты — как теоретические, так и ценностные. Для него сначала и прежде всего была Библия, а уже потом — наука с ее концепциями и терминологией. Второе имеет смысл только благодаря первому, и без него невозможно. Для первой половины XV в. такая позиция в среде схоластов выглядела совершенно новаторской. Возможно, Иоанн Венк был одним из первых теологов, заявивших о безусловном примате в теологии языка Св. Писания и тем самым ставших провозвестником реформаторского богословия Лютера. Кроме того, вершина теологии для Иоанна Венка — это не теория, но практика церковной жизни, не научный дискурс, но благочестивая жизнь с чистой совестью и в любви к Богу.

Но почему же тогда к Иоанну Венку прирос негативный образ схоластического обскуранта, цеплявшегося за наукообразные, но пустые схоластические определения? Прежде всего, видимо, потому, что таким его изображает Николай Кузанский в своем ответе на критику Венка, изложенном в сочинении «Апология ученого незнания». «Ретроград» Венк, погрязший в словесной казуистике и бессмысленно повторяющий пустые схоластические определения — таким был полемический выпад Кузанца на попытку обвинения его в ереси гейдельбергским профессором.

Таким образом, перед нами разворачивается, по сути, дискуссия двух новаторов, да к тому же генетически связанных с парижским и рейнским альбертизмом, т. е. принадлежащих к одному идейному течению, а отнюдь не конфликт передового ренессансного мышления со схоластическим обскурантизмом, как обычно изображают спор Николая Кузанского и Иоанна Венка. Лишь по исторической случайности этому спору не суждено было развернуться во всем своем возможном содержательном философском богатстве, но ограничиться

лишь полемикой, в которой рациональные аргументы соединялись с гиперболизированно оскорбительной риторикой, а местами и утопали в ней.

Можно сказать, что конфликт с Николаем Кузанским закончился для Иоанна Венка неудачно как с теоретической, так и с политической точки зрения. В самом деле, все его богословские нападки были отбиты Кузанцем и не достигли той цели, на которую, возможно, рассчитывал гейдельбергский магистр. Концилиаристская партия, последовательным сторонником которой, в отличие от Николая Кузанского, до конца оставался Иоанн Венк, тоже потерпела крах. А это означало, что политический противник папы уже не мог открыто обвинять в ереси сторонника понтифика, более того, его ближайшего помощника и идеолога — поддержки он бы, очевидно, у верных папе инквизиторов, церковных иерархов и римской курии, в чьей компетенции были такие дела, не нашел. Более того, в период завершения спора Николай Кузанский уже стал кардиналом и папским легатом в Германии, в компетенцию которого входили надзор за религиозной жизнью и исправление вскрываемых недостатков. Нападать на столь высокопоставленное должностное лицо профессор теологии из Гейдельберга уже не мог. Иначе он сам вполне мог бы оказаться обвиняемым.

И все же в данном споре с исследовательской точки зрения интересны и важны не столько его итоги и оценки, сколько само его содержание. Критикуя в сочинении *De ignota litteratura* учение Николая Кузанского об «ученом незнании», гейдельбергский теолог Иоанн Венк фон Херренберг избирает полемическую стратегию сближения этой теории Кузанца с наиболее догматически спорными и подвергшимися в 1329 г. папскому осуждению тезисами Майстера Экхарта. Между тем, прямых ссылок на Экхарта, а тем более цитат из его сочинений в трактате Венка относительно немного. Один раз он цитирует *Liber benedictus* (с упоминанием названия сочинения), а, кроме того, немецкие проповеди № 2 и 6 (соответственно также по одному разу). Также Экхарт упоминается в одном ряду с откровенными еретиками: вальденсами и последователями Уиклифа. Наконец, в одном месте он приводит характерный немецкий термин, ассоциируемый с экхартовским лексиконом и идущий от него мистической традицией, который цити-

руется в оригинале по-немецки: *abgeschaiden leben*. Полный перечень упомянутых пассажей выглядит следующим образом:

Le *De ignota litteratura* de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse / Texte inédit et étude par E. Vansteenbergh. Münster: Aschendorff, 1910 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters / hrsg. von Clemens Baeumker, 8. Band).

S. 20–21: ...de quorum (pseudoprophete et pseudoapostoli — M.X.) numero forsan extat vir iste docte ignorancie, callide sub specie religionis decipiens [S. 21] eos qui nondum exercitatos habent sensus, nam ex quo spiritu hec docta procedat ignorancia, dudum iam Waldensica, Eckhardica atque Wiclefica premonstraverunt doctrinaciones.

S. 24–25: Huic conclusione alludit magister Eghardus in libro suo vulgari quem edidit pro regina Ungarie sorore ducum Austrie, quod incipit: “Benedictus Deus et pater Domini nostri Ihesu Christi”, dicens: “Homo deberet esse multum diligens ut spoliaret et denudaret se ipsum a propria ymagine et cuiuscumque creature, et ignoraret patrem nisi solum [S. 25] Deum; tunc nichil est quod possit eum contristare vel conturbare, nec Deus, nec creatura, nec aliquid creatum, nec aliquid increatum: totum suum esse, vivere et nosse, scire, amare est ex Deo, in Deo et Deus.” Et idem, in sermonibus suis: “In anima est quoddam castellum quod interdum vocavi custodiam anime, quandoque scintillam, et valde simplex sicut Deus est unus et simplex. Ita simplex est et similiter (super?) omnem modum, quod Deus non potest intueri secundum modum et proprietates personales; et si intueretur ipsum, hoc constaret eum omnia sua nomina divina et suas proprietates personales (amissime?) eo quod ipse est sine modo et proprietate, sed secundum quod ipse Deus est unus et simplex et sine modo et proprietate, secundum quod nec est Pater, nec Filius, nec Spiritus Sanctus, sic potest ipse intrare in illud unum quod voco castellum”.

S. 30: Ymmo Eghardus in sermonibus suis ait: “Pater generat filium suum in me, et ego sum ibi ille idem filius, non alius”.

S. 31: ...abstractissima illa intelligencia, nuncupata *docta ignorancia*, vulgariter: *abgeschaiden leben*.

Этот выбор цитируемых источников хотя и объясняется выбранной Венком полемической стратегией, тем не менее, выглядит странным. В самом деле, в своем латинском сочинении он цитирует исключительно немецкие тексты Майстера Экхарта, не упоминая его

латинские работы. Кроме того он обращается к текстам, которые Николай Кузанский в своем сочинении «Об ученом незнании» не цитирует и не имеет в виду. Но не менее поразительным обстоятельством является то, что в своем ответе Венку, изложенном в сочинении «Апология ученого незнания», Николай Кузанский также обходит цитируемые в *De ignota litteratura* пассажи Экхарта молчанием и строит свой ответ гейдельбергскому обвинителю, опираясь на другие тексты Экхарта, некоторые из которых он позволяет себе подробно прокомментировать. В результате создается впечатление, что Николай Кузанский и Иоанн Венк словно бы спорят не об одном и том же, но о разных предметах, и каждая из сторон не столько слушает аргументы противника, чтобы потом исчерпывающе и взвешенно ответить на них, сколько, замечая эти аргументы, не обращает на них никакого внимания при развитии собственных излюбленных тем.

При таком характере дискуссии цитируемые Венком экхартовские пассажи, имеющие к текстам Кузанца лишь косвенное отношение, тем более заслуживают внимания. Какие именно проповеди Экхарта цитирует Иоанн Венк? Латинские проповеди (*Liber sermonum*), известные теперь по единственной рукописи Cod. Cus. 21, заказанной Николаем Кузанским в 1444 г. и ныне хранящейся в библиотеке Госпиталя св. Николая в г. Бернкастел-Куз, он нарочито не цитирует. Иоанн Венк делает акцент на немецких проповедях, причем тех, которые вызывали подозрения во время процесса над Экхартом и цитаты из которых вошли в осуждающую Экхарта буллу.

Итак, Иоанн Венк обращается исключительно к немецким сочинениям Экхарта, тогда как Николай Кузанский и в трактате «Об ученом незнании», и в «Апологии ученого незнания» опирается преимущественно на латинские сочинения Экхарта. Эти различия в предпочтениях вряд ли случайны. Именно немецкие сочинения Майстера Экхарта содержали в себе наиболее скандальные и предосудительные тезисы, и поэтому не удивительно, что Венк в своей критике концепции «ученого незнания» Николая Кузанского использует именно те из немецких текстов Экхарта, которые содержали в себе наиболее предосудительные пассажи и распространением которых, по видимому, были особенно недовольны церковные власти и ученые богословы.

Но только ли критерием скандальности и желанием обвинить своего оппонента в ереси руководствовался Иоанн Венк при выборе пассажей из сочинений Экхарта в своем полемическом трактате? Отнюдь не исключено, что его беспокоило также бесконтрольное распространение этих текстов в Рейнском регионе, о чем свидетельствуют многочисленные манускрипты экхартовских и псевдо-экхартовских текстов, сохранившиеся от XV в. С этим также связан и еще один важный вопрос: цитирует ли Иоанн Венк немецкие сочинения Экхарта в собственном переводе на латинский язык, или же он использует какие-то уже имевшиеся к его времени переводы?

О существовании таких переводов свидетельствует хранящийся в Главном земельном архиве в Кобленце богословско-аскетический сборник (Ms. Koblenz, Landeshauptarchiv, Abt. 701, Nr. 149), в рамках которого сохранились анонимные переводы на латинский язык как оригинальных немецких сочинений Майстера Экхарта, так и псевдо-экхартовских текстов¹. Группа этих переводов выглядит следующим образом:

1. Псевдо-Экхарт. *Meister Eckharts Wirtschaft* (ff. 3^r-4^v);
2. Майстер Экхарт. *Intellectum dat parvulis* (ff. 4^v-7^v);
3. Аноним (Псевдо-Экхарт?). *Sermo in nativitate domini* (ff. 7^{rv});
4. Майстер Экхарт. *Beati pauperes spiritu* (ff. 7^v-10^v);
5. Майстер Экхарт. *Intravit Ihesus in quoddam castellum* (ff. 10^v-13^v).

Как можно заметить, в состав Кобленцской рукописи входит и текст проповеди *Intravit Iesus in quoddam castellum* в переводе с немецкого на латинский язык. В 1906 г. он был опубликован и прокомментирован Фридрихом фон дер Лейеном². Поэтому представляется интересным сравнить текст Венка с этим латинским переводом, а также с немецким оригиналом данной проповеди. Результаты этого сравнения приводятся далее в таблице:

¹ См. подробнее: *Meckelnborg Ch.* Mittelalterliche Handschriften im Landeshauptarchiv Koblenz. Bd. 1. Koblenz: Landesarchivverwaltung Rheinland-Pfalz, 1998 (Veröffentlichungen der Landesarchivverwaltung Rheinland-Pfalz. Bd. 78). S. 259-271; Хорьков М.Л. Coincidentia oppositorum и aeterna felicitas: философско-богословский синтез или параллелизм традиций? // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. Сер. «Философия». № 3. Т. 2. 2009. С. 26-34.

² *Leyen F. von der.* Über einige bisher unbekannte lateinische Fassungen von Predigten des Meisters Eckehart // Zeitschrift für Deutsche Philologie. Band 38. 1906. S. 179-197.

| | | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>Le <i>De ignota litteratura</i> de Jean Wenck de Herenberg contre Nicolas de Cuse / Texte inédit et étude par E. Vansteenberghe. Münster: Aschen-dorff, 1910. S. 25.</p> | <p>Meister Eckhart. DW I 42, 6 — 44, 4 (Pr. 2 <i>Intravit Iesus in quoddam castellum</i>); Meister Eckhart. Werke I / hrsg. und kommentiert von Niklaus Largier. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1993. S. 34, 22-36, 2; 772, Anm. zu S. 34, 22-36, 2.</p> | <p><i>Leyen, Friedrich von der.</i> Über einige bisher unbekannte lateinische Fassungen von Predigten des Meisters Eckehart // Zeitschrift für Deutsche Philologie. Band 38. 1906. S. 191, 3-28.</p> |
| <p>In anima est quoddam castellum quod interdum vocavi custodiam anime, quandoque scintillam, et valde simplex sicut Deus est unus et simplex. Ita simplex est et similiter (super?) omnem modum, quod Deus non potest intueri secundum modum et proprietates personales; et si intueretur ipsum, hoc constaret eum omnia sua nomina divina et suas proprietates personales (amisisse ?) eo quod ipse est sine modo et proprietate, sed secundum quod quod ipse Deus est unus et simplex et sine modo et proprietate, secundum quod nec est Pater, nec Filius, nec Spiritus Sanctus, sic potest ipse intrare in illud unum quod voco castellum.</p> | <p>sô rehte ein und einvaltic ist diz bürgelîn, und sô enboben alle wise und alle krefte ist diz einic ein, daz im niemer kraft noch wise zuo geluogen mac noch got selber. Mit guoter wârheit und alsô wærliche, als daz got lebet! Got selber luoget dâ niemer in einen ougenblik und geluogete noch nie dar in, als verre als er sich habende ist nâch wise und û feigenschaft sîner persônen. Diz ist guot ze merkenne, wan diz einic ein ist sunder wise und sunder eigenschaft. Und dar umbe: sol got iemer dar in geluogen, ez muoz in kosten alle sine götliche namen und sine persônliche eigenschaft; daz muoz er alzemâle hie vor lâzen, sol er iemer mê dar in geluogen. Sunder als er ist einvaltic ein, âne alle wise und eigenschaft: dâ enist er vater noch sun noch heiliger geist in disem sinne und ist doch ein waz, daz enist noch diz noch daz. Sehet, alsus als er ein ist und einvaltic, alsô kumet er in daz ein, daz ich dâ heize ein bürgelîn in der sêle.</p> | <p>Ita simplex unica et alta super omnes potentias et virtutes et transcendit omnem modum. Hic est istud solum: unio et unius sui ipsius unio, ad quod nulla virtus nec modus accedere potest. Haec etiam in veritate, in qua deus vivit: deus personaliter nunquam prospiciet eam ad icum unius oculi nec unquam introspexit secundum proprietatis personae. Et istud est satis unum intelligendum, quia istud solum unum est sine modo et est sine proprietate et ideo per deum deus nunquam debet introspicere. Et istud stare ipsum omne nomen deitatis cum proprietate suae personalitatis, ista omnia excluderentur, si unquam debet introspicere. Sed sicut est simplex unum sine proprietate, sic nec est pater nec filius nec spiritus sanctus in isto sensu, tamen unum est et ubi unum est, ibi nec est hoc nec illud. Modo considerate illo modo, quod unus est et simplex, ita venit in id unum, quod dico esse castellum in anima.</p> |

Сравнение демонстрирует, что текст Венка и текст Кобленцской рукописи настолько отличаются друг от друга, что вряд ли можно говорить об их принадлежности к одной рецептивной линии. Тем не менее, в ряде случаев Иоанн Венк использует устойчивые формулы, которые, по-видимому, могут указывать на то, что даже если он и переводил немецкие проповеди Экхарта для своего полемиического трактата самостоятельно, то он, несомненно, должен был быть знаком с другими латинскими вариантами немецких проповедей доминиканца. Иначе говоря, то обстоятельство, что в своей версии он не следует дословно латинскому переводу, дошедшему в Кобленцской рукописи, вовсе не означает, что Венк не мог пользоваться какой-либо другой, не сохранившейся версией перевода целых проповедей Экхарта или, по крайней мере, отдельных извлеченных из них пассажей. Примеры этих стереотипных устойчивых формул, общих для приводимой в трактате Венка цитаты из немецкой проповеди 2 Майстера Экхарта и латинского перевода этой же проповеди, дошедшего в составе Кобленцской рукописи, суммируются далее в таблице:

| <i>Le De ignota litteratura</i> | von der Leyen |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------|
| ipse est sine modo et proprietate; ipse Deus est unus et simplex et sine modo et proprietate | solum unum est sine modo et est sine proprietate |
| ipse Deus est unus et simplex et sine modo et proprietate, secundum quod nec est Pater, nec Filius, nec Spiritus Sanctus | sicut est simplex unum sine proprietate, sic nec est pater nec filius nec spiritus sanctus |
| hoc constaret eum omnia sua nomina divina et suas proprietates personales | Et istud staret ipsum omne nomen deitatis cum proprietate suae personalitatis |

Другая цитата взята Венком из не менее скандальной проповеди Экхарта — немецкой проповеди 6 *Iusti vivent in aeternum*, латинский перевод которой в Кобленцском сборнике отсутствует. Характер работы гейдельбергского теолога с немецким оригиналом Экхарта демонстрирует нижеследующая таблица:

| | |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>Le De ignota litteratura</i> de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse / Texte inédit et étude par E. Vansteenberghe. Münster: Aschendorff, 1910. S. 30. | Meister Eckhart. DW I 109, 2–110, 6 (Pr. 6 <i>Iusti vivent in aeternum</i>); Meister Eckhart. Werke I / hrsg. und kommentiert von Niklaus Largier. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1993. S. 82, 21–84, 8; vgl. S. 814–819, Anm. zu S. 82, 21–86, 7. |
| Ymmo Eghardus in sermonibus suis ait: "Pater generat filium suum in me, et ego sum ibi ille idem filius, non alius". | Der vater gebirt sînen sun in der êwicheit im selber glich. 'Daz wort was bî gote, und got was daz wort': ez was daz selbe in der selben natûre. Noch spriche ich mêr: er hât in geborn in mîner sêle . Niht aleine ist si bî im noch er bî ir glich, sunder er ist in ir, und gebirt der vater sînen sun in der sêle in der selben wise, als er in in der êwicheit gebirt, und niht anders. Er muoz ez tuon, ez sî im lieb oder leit. Der vater gebirt sînen sun âne underlâz, und ich spriche mêr: er gebirt mich sînen sun und den selben sun. Ich spriche mêr: er gebirt mich niht aleine sînen sun, mêr: er gebirt mich sich und sich mich und mich sîn wesen und sine natûre. In dem innersten quelle dâ quille ich ûz in dem heiligen geiste, dâ ist êin leben und êin wesen und êin werk. Allez, waz got wûrket, daz ist ein; dar umbe gebirt er mich sînen sun âne allen underscheit. Mîn lîplicher vater ist niht eigenliche mîn vater sunder an einem kleinen stûckelin sîner natûre, und ich bin gescheiden von im; er mac tût sîn und ich leben. Dar umbe ist der himelische vater wêrlîche mîn vater, wan ich sîn sun bin und allez daz von im hân, daz ich hân, und ich der selbe sun bin und niht ein ander . |

Прежде всего, обращает на себя внимание то, что латинская версия существенно короче немецкого оригинала и отнюдь не является его буквальным переводом. По сути, Венк цитирует не весь пассаж, но приводит лишь две экхартовские формулировки, выдергивая их из оригинального текста и объединяя в одну фразу (в таблице выделены жирным шрифтом). Тем самым деформируется не только контекст, но и содержание мысли Экхарта. Нетрудно предположить, что Венк делает это специально, потому что такая интерпретационная стратегия

позволяла ему посредством искажения оригинала продемонстрировать наилучшим образом догматическую некорректность текста Экхарта. Собственно, так поступали и обвинители Экхарта на процессе против него в 1320-х гг. Возможно, что это имело место и при осуждении Экхарта гейдельбергскими теологами в 1430 г., когда, по сообщению Тритемия, сочинения доминиканца были в университете *publice condemnatos* («публично осуждены»)¹. Работавший в Гейдельбергском университете с 1426 г. Иоанн Венк был, по-видимому, участником этого события².

Создается впечатление, что Иоанн Венк знает тексты Майстера Экхарта (по крайней мере, некоторые из них) не хуже, а возможно, даже и лучше, чем Николай Кузанский. Причина этого заключается, по-видимому, не только в том, что на Верхнем и Среднем Рейне в первой половине XV в. подлинники и приписываемые Экхарту немецкие тексты ходили в сотнях списков и, скорее всего, были известны широким слоям населения: горожанам, монахам, студентам и их профессорам. Однако эти популярные мистические тексты вызывали не только восторг и пиетет, но и подозрение, иногда даже раздражение, особенно у церковных властей и университетских теологов. В результате в 1430 г. специальным решением Гейдельбергского университета Экхарт был подвергнут осуждению, о чем Иоанну Венку было, несомненно, хорошо известно. Конечно, данное осуждение не имело и не могло иметь характер церковного осуждения, даже на региональном уровне; оно распространялось лишь на Гейдельбергский университет. И все же для понимания общего интеллектуального климата, в котором возник конфликт между Иоанном Венком и Николаем Кузанским, это, несомненно, примечательное, можно даже сказать, знаковое событие. Возможно, опираясь на него и имея в виду именно его, Иоанн Венк и выбирает в качестве общей стратегии критики сочинения «Об ученом незнании» демонстрацию его опасной близости с учением Экхарта,

¹ *Johannes Trithemius. Opera historica* / ed. M. Fresher. Frankfurt am Main, 1601 (repr. 1966). P. 306: *magistri theologicae facultatis gymnasii Heidelbergensis anno Domini 1430 eosdem errores cum quibusdam aliis publice condemnatos denuntiarunt.*

² *Johannes Wenck von Herrenberg. Das Büchlein von der Seele* / hrsg. von Georg Steer. München: Wilhelm Fink Verlag, 1967 (Kleine Deutsche Prosadenkmal des Mittelalters, Heft 3). S. 13.

по убеждению Венка, несомненно, еретическим. Не случайно, что он упоминает Экхарта в одном ряду с вальденсами, Уиклифом и осужденными в начале XIV в. страсбургскими бегардами.

Сравнивая же текст Венка с Кобленцской рукописью, можно предположить, что гейдельбергский профессор мог использовать какой-то сборник латинских переводов немецких сочинений Экхарта, близкий к сборнику из Кобленца. Сама употребляемая Иоанном Венком дважды устойчивая конструкция *in sermonibus suis* (S. 25, 30) может косвенно указывать на существование сборника проповедей Экхарта, составленного либо им самим еще при жизни, как это делали все проповедники, либо после смерти Экхарта. Не исключено также, что Иоанн Венк имеет в виду сборник немецких проповедей Экхарта, переведенных на латинский язык, так как в отличие от *Liber benedictus*, где Иоанн Венк, по собственному признанию, использует немецкий, видимо, самостоятельно переводя его на латинский, в отношении проповедей он язык оригинала не называет.

На существование в эпоху позднего Средневековья сборника латинских переводов немецких проповедей Майстера Экхарта косвенно намекает и Тритемий, который пишет о том, что Экхарт был автором двух сборников проповедей — *Sermones de tempore* и *Sermones de sanctis*. Язык этих сочинений не называется, однако они перечислены в составе латинских сочинений Экхарта, к которым Тритемий причисляет и *Liber benedictus*, называя это сочинение *Positionum suarum, lib. I, Benedictus Deus et Pater*, что подтверждает возможность существования латинской версии этого сочинения, возможно, знакомой и Иоанну Венку. Немецкие сочинения при этом даже не называются, хотя в конце своего обзора Тритемий и добавляет, что Экхарт (*Eckardus*) «написал и множество других книг» (*alia multa conscripsit volumina*)¹.

Рукописные варианты переводов на латинский язык немецких сочинений Майстера Экхарта, с которыми мог быть знаком Иоанн Венк, по-видимому, не сохранились. Кобленцкий манускрипт, возможно, не относился к их числу. Прежде всего, текст экхартовых цитат у Венка существенно отличается от текста этой рукописи. Кроме того, как было сказано выше, цитируемый Венком латинский перевод экхартовской

¹ *Johannes Trithemius. Opera historica*. Pp. 306–307.

проповеди 6 *Iusti vivent in aeternum* в ней отсутствует. Однако не исключено, что в XV в. существовали латинские переводы как этой проповеди, так и немецкого трактата *Liber benedictus*, цитируемых Венком в *De ignota litteratura*. Видимо, именно они и вызвали неудовольствие Венка, который, обрушиваясь с критикой на Николая Кузанского, выступает также и против влияния на умы такого рода «экхартовой» литературы. Также не исключено, что не только оригинальные немецкие тексты Экхарта, постэкхартовские компиляции и псевдо-экхартовская литература на немецком языке вызвали неодобрение гейдельбергских профессоров, осудивших учение Экхарта в 1430 г. Можно предположить, что в еще большей степени их беспокоило изготовление и распространение латинских переводов немецких текстов Экхарта, прежде всего — наиболее догматически проблемных. А поскольку этот процесс имел место преимущественно в верхне — и среднерейнском регионах, то местные гейдельбергские теологи были прежде всего озабочены тем, чтобы положить этому, с их точки зрения опасному, процессу конец, исключив также и его рецидивы. Даже при условии, что неизвестные переводчики Экхарта на латинский язык в действительности стремились к догматической реабилитации его сомнительных немецких понятий, приобретавших в переводах вполне ортодоксальное звучание¹, сами тексты и имя автора вызывало, видимо, в Гейдельберге раздражение, нашедшее выход на страницах трактата *De ignota litteratura*.

¹ Хорьков М.Л. Цит. соч.

II. МЕТАФИЗИКА, МАТЕМАТИКА И АСТРОНОМИЯ НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО В КОНТЕКСТЕ ИДЕИ «СОВПАДЕНИЯ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЕЙ»

И. И. Евлампиев

СООТНОШЕНИЕ РАЦИОНАЛЬНОГО И МИСТИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО

Развитие европейской цивилизации неразрывно связано с развитием *рациональности*, с прогрессом в познании мира, поэтому понимание сущности рационального знания и его возможных форм всегда было важнейшей задачей философии как главной формы самосознания общества. Начиная с XVII в. эта проблематика оказалась прочно связанной с нуждами научно-технического прогресса, тем не менее, важно понимать, что в общем смысле проблема рациональности не сводится к научному познанию, не исчерпывается им. Сведение гносеологии к исследованию только научного познания в позитивизме и его разновидностях, возникших в XX в., привело к тому, что было утрачено понимание *онтологических* оснований рационального познания, а также понимание его безусловной и радикальной *ограниченности* и необходимости дополнения его иными, *сверхрациональными* формами познания.

Именно поэтому очень важно увидеть непреходящее значение тех способов обоснования рационального знания, которые были достигнуты в европейской философии до воцарения позитивизма и сведения всех форм познания к науке. Начальный пункт философских воззрений на эту проблему мы находим в трудах Платона и Аристотеля, причем два великих греческих мыслителя демонстрируют существенно различный подход к обоснованию процесса познания и его инструментария.

Особенно важно увидеть главный смысл концепции Платона. Как известно, согласно Платону, познать любую вещь означает увидеть за вещью ее идею, т. е. исходным пунктом акта познания является интеллектуальное созерцание идей. Но это только исходный пункт акта познания. Для того чтобы постичь смысл самой идеи, необходимо соотносить ее со всей системой, в которую она входит (т. е. со всем миром идей). Наиболее подробно этот подход к проблеме познания Платон демонстрирует в диалоге «Парменид». Здесь он показывает, что постижение высшей из идей, идеи Единого, Блага, возможно только в соотношении этой идеи с другими столь же общими идеями — «множество», «существование», «иное» и т. п. Само по себе Единое является непостижимым, по крайней мере в том смысле, как мы говорим о рациональном постижении отдельных вещей.

Совершенно не случайно Платон отводит первое место в системе наук математике и в поздних диалогах даже сами идеи интерпретирует как числа, сближаясь с пифагорейцами. Ведь математические объекты определяются через систему отношений друг с другом: например, смысл геометрических объектов задается аксиомами, предположениями и теоремами, которые связывают их друг с другом (именно в такой форме излагает геометрию Евклид в своей системе).

Аристотель понимает познание совершенно иначе. В качестве первичных он рассматривает индивидуальные сущности, в то время как отношения между ними полагает вторичными, зависимыми от соотносимых объектов. Соответственно, главные, исходные элементы познания должны отражать реальные целостные объекты. Это, в первую очередь, целостные чувственные восприятия, и затем — *конкретные понятия*, описывающие отдельные объекты (например, понятия «дерево», «человек», «дом» и т. п.). Все *абстрактные понятия*, в том числе понятия отношений и математические понятия, Аристотель рассматривает как вторичные и менее существенные.

Последующая история европейской гносеологии демонстрирует непрерывную борьбу этих подходов, причем в Средние века явно преобладала концепция Аристотеля. Однако, начиная с XVII в., в связи с бурным развитием естествознания, платоновская концепция постепенно вышла на первый план и показала свою гораздо большую адекватность строгому научному познанию.

Значимость математических понятий, понятий об отношениях, подчеркивал уже Декарт, но окончательный сдвиг в оценке статуса математических понятий произвели Кант и последующие представители немецкого идеализма. Значение Канта заключается в том, что он в рамках рационалистической модели познания произвел своеобразное «оправдание» чувственности как самостоятельной способности; это произошло за счет того, что чувственность у Канта предстает активной способностью познания, аналогичной в этом смысле рассудку и разуму. По Канту, чувственность обладает совершенно иными, чем рассудок, формами, в которых она осваивает исходную (иррациональную) «материю» познания. Априорные формы чувственности радикально отличаются от априорных форм рассудка. Если последние — это понятия, понимаемые в духе традиции, идущей от Аристотеля, то первые — это *интуиции пространства и времени*, которые, в свою очередь, абсолютно адекватно фиксируются в *абстрактно-математических структурах* соответственно трехмерного евклидова пространства и числового ряда. Тем самым Кант вводит в качестве основополагающих для познания такие структуры (*рациональные* по своему существу), которые с гораздо большим правом, чем традиционные родо-видовые понятия, могут рассматриваться как *элементарные* и которые в большей степени пригодны для выстраивания цепей опосредования, необходимых для того, чтобы превратить каждое конструктивно-сложное интуитивное знание в явно выраженную систему элементарных интуитивных представлений.

Еще в большей степени чувственность сближается с высшими способностями у последователей Канта. При этом Гегель дает наиболее универсальное выражение указанной парадигмы рационального познания. Хотя он резко критикует Фихте и Шеллинга за чрезмерное выдвигание на первый план идеи интуитивного познания, сам он, безусловно, признает необходимость интуиции для схватывания исходных, первичных элементов познания. Согласно Гегелю, процесс познания складывается из двух этапов: интуитивного схватывания (конструирования) реальности и последующего выявления всех систем опосредования, всех конструктивных элементов, задающих содержание познаваемой реальности. Вот как формулирует это Гегель: «В непосредственном созерцании я, правда, имею перед собой весь предмет

в его целом, но лишь во всесторонне развитом познании, возвращающемся к форме простого созерцания, предмет стоит перед моим духом как некоторая *в себе расчлененная, систематическая* тотальность»¹. Исходное непосредственное созерцание должно предстать в результате осуществления всех актов рационального познания как система опосредований (отношений), задающих связь неразложимых далее элементов, по отношению к которым возможно только интуитивное схватывание.

Впрочем, диалектический подход к познанию у Гегеля оказался в меньшем согласии с реальным процессом развития науки, чем трансцендентальный анализ Канта, поэтому свое окончательное философское описание рационалистическая методология получила все-таки не в традиции Гегеля, а в традиции Канта. Это описание дали неокантианцы в конце XIX в. В трудах П. Наторпа, Г. Риккерта, Э. Кассирера *научная рациональность* была окончательно понята как *система конечных отношений*, связывающих между собой самостоятельные исходные элементы, внутреннее содержание которых признается несущественным или сводимым к внешним отношениям.

Наиболее наглядно продвижение к так понятому идеалу рациональности познания демонстрирует математика XIX–XX вв., в которой все содержательные положения задаются через системы отношений между бескачественными элементами — точками абстрактных пространств или элементами абстрактных множеств. Недаром главной тенденцией развития математики с конца XIX в. стало стремление к переформулированию всех ее разделов на основе одной и той же абстрактной теории множеств Георга Кантора.

С некоторыми оговорками тот же самый процесс неокантианцы обнаруживают и в развитии основных естественных наук (физики, химии, биологии). Это позволило Э. Кассиреру сделать следующее обобщающее утверждение по поводу соотношения категорий вещи и отношения в современной ему науке: «...мы можем прийти до *категории* вещи лишь через *категию* отношения. Мы не постигаем в абсолютных вещах отношений, являющихся результатом их взаимо-

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Философия духа. М., 1977. Т. 3. С. 278–279.

действия, а сгущаем познание эмпирических связей и превращаем его в суждения, которым мы приписываем предметную значимость»¹.

Неокантианцы не только абсолютно точно выразили сущность научной рациональности, но решительно подчеркивали ее ограниченность в отношении познания всего богатства действительности. Это связано с тем, что каждый фрагмент действительности обладает качествами индивидуальности и бесконечности, а рациональность всегда фиксирует только общее и конечное. Поэтому традиционная наука никогда не сможет дать полного постижения действительности, она должна быть дополнена иными формами схватывания действительности, которые отражают ее индивидуальность и бесконечность. Сюда относятся и неокантианские «науки о культуре» (гуманитарное знание), и философия, и искусство (Г. Риккерт утверждал, что главная особенность искусства состоит в том, что оно непосредственно схватывает невыразимую рациональным образом внутреннюю бесконечность объектов).

Несмотря на то что неокантианство дало наиболее адекватное представление о сути научной рациональности и его взаимосвязях с иными формами постижения мира, все-таки в одном важном пункте эта теория существенно проигрывает тем концепциям, которые были созданы в предшествующей истории европейской философии. Это связано с тем, что в силу общей «антиметафизической» тенденции кантианства оно утратило глубокое понимание онтологических оснований познания. К сожалению, стремление отделить гносеологию от онтологии только усилилось во второй половине XX в.; именно поэтому очень важно восстановить в своей значимости традицию онтологического анализа познания и обозначить тот момент, когда была найдена правильная модель объяснения рациональности, сохраняющая свое значение до сих пор. Мы утверждаем, что эта правильная модель (предельно схематично изложенная еще в философии Платона) была впервые достаточно ясно описана в трудах Николая Кузанского, причем дальше происходило развитие только отдельных элементов этой модели, но сама она в целом оставалась неизменной.

¹ Кассирер Э. Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции. СПб., 1912. С. 396.

Самая важная особенность онтологии Николая Кузанского заключается в том, что он впервые в истории европейской философии дал совершенно последовательное развертывание онтологии пантеизма. Поскольку по поводу пантеизма позже было очень много споров, и чаще всего его понимали совершенно неадекватно, сводя к примитивной и практически никем в истории не поддерживаемой концепции полного тождества Бога и мира, нам необходимо четко определить, что мы понимаем под термином «пантеизм». В данном случае наиболее плодотворной оказывается точка зрения Шеллинга, который не только оправдывал пантеизм как вполне разумное учение, но и утверждал, что оно весьма распространено в философии: «Ведь если пантеизм означает не что иное, как учение об имманентности вещей в Боге, то вряд ли можно было бы отрицать, что каждое разумное воззрение должно в том или ином смысле тяготеть к этому учению»¹.

Шеллинг решительно отвергает мнение, что пантеизм «состоит в полном отождествлении Бога с вещами, в смешении твари с Творцом, из чего выводится множество других, резких и неприемлемых утверждений»². Даже у Спинозы, самого известного и радикального пантеиста в истории европейской мысли, нет никакого смешения Бога и вещей, поскольку вещи немислимы вне Бога, т. е. являются производными по отношению к Богу, в то время как «Бог есть единственно и изначально самостоятельное, само себя утверждающее, к которому все остальное относится лишь как утверждаемое, как следствие к основанию»³. Отсюда Шеллинг делает важный вывод, который показывает, насколько его понимание пантеизма не совпадает с тем, что обычно подразумевают под этим термином: «Именно из-за этого различия все единичные вещи, взятые в своей совокупности, не могут, как обычно предполагается, составить Бога, ибо нет такого соединения, посредством которого то, что по своей природе производно, способно перейти в то, что по своей природе изначально, так же как единичные точки окружности, взятые в своей совокупности, не могут составить

¹ Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах. Соч. в 2 т. М., 1987–1989. Т. 2. С. 90–91.

² Там же. С. 92.

³ Там же.

окружность, поскольку она как целое необходимо предшествует им по своему понятию»¹.

Имея в виду эти разъяснения Шеллинга, можно без малейших оговорок утверждать, что пантеизм — это важнейшая тенденция философии Николая Кузанского. Более того, приводимая Шеллингом аналогия с окружностью, которая не исчерпывается суммой своих точек, столь явно напоминает математические аналогии, характерные для Кузанца, что даже возникает мысль о возможном влиянии идей Николая на Шеллинга; очень может быть, что именно осмысление философского учения Николая и учения его непосредственного идейного наследника Дж. Бруно привело Шеллинга к его трактовке пантеизма.

Обращаясь к текстам Николая Кузанского, мы без труда находим подтверждение указанной концепции. Убеждение, что Бог является основой существования каждой вещи, бесчисленное число раз повторяется в сочинениях Николая. Например, он пишет (обращаясь к Богу): «Как ничто из существующего не может уйти от своего собственного бытия, так ничто не может уйти от твоей сущности, дающей сущностное бытие всему, и от твоего взора <...>»². Здесь утверждается, что вещь находится в таком же отношении к сущности Бога, в каком она находится к своему собственному бытию, т. е., действительно, каждая вещь *имманентна* Богу, причем именно в сущностном смысле.

Отметим, что Николай сознательно отвергает тот вариант понимания идеи единства Бога и тварного мира, который ради сохранения догматической правильности разделяет в Боге сущность и энергии (впервые эта модель мистического учения, предполагающего возможность соединения твари с Богом, была выдвинута Григорием Нисским, и затем нашла себе окончательное воплощение в исихазме). Возможно, имея в виду именно такой подход, Николай утверждает, что Бог действует непосредственно *через свою сущность*: «...всякое творение есть намерение воли Всемогущего. Этого не знали ни Платон, ни Аристотель. Оба явно считали, что зиждатель-ум производит все через природную необходимость, и отсюда идет вся их ошибка. В самом

¹ Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах. Соч. в 2 т. М., 1987–1989. Т. 2. С. 92.

² Николай Кузанский. О видении Бога // Николай Кузанский. Соч. в 2 т. М., 1979–1980. Т. 2. С. 52.

деле, хотя Бог действует не через свою акциденцию — как огонь через жар, по хорошему изречению Авиценны, — потому что в его единой простоте не может случиться никакой акциденции, так что он явно действует через свою сущность, но это еще не значит, что он действует как природа, или орудие, понуждаемое к действию высшей волей: он действует единственно через свободную волю, которая и есть его сущность. Аристотель хорошо понял в «Метафизике», что в первом начале все вещи суть оно само, только не заметил, что его воля не отличается от его разумного основания и его сущности»¹.

Наиболее прямо, причем почти буквально «по Шеллингу», Николай выражает главный тезис своей пантеистической концепции в суждении (оно в разных вариантах несколько раз приводится в его трактатах): «...все существующее мировым образом находится в мире, а немировым — в Боге, так как там все божественно»². Таким образом, все вещи окружающего нас мира существуют одновременно в двух «модусах» — в мире и в Боге, и эти «модусы» принципиально различны. В трактате «О возможности-бытии» существование вещей в Боге характеризуется тем, что здесь приобретает равный бытийный статус все то, что в мире было *только возможностью*, противостоящей реальному бытию. Эту разницу можно описать и по-другому: вещи приобретают «мировой» статус за счет разделения бытия и возможности, которые в «модусе» существования в Боге совпадали. В определенном смысле можно сказать, что предметный мир вместе со всеми обособленными вещами возникает в результате *акта различения, протекающего в самом божественном бытии*. Именно поэтому можно утверждать, что в онтологии Николая мир и вещи одновременно и существуют в Боге (имманентны Богу), и отличны от Него. Но, будучи имманентной Богу, каждая вещь оказывается *тождественной* Богу, поскольку Бог не может мыслиться разделенным или составленным из вещей. Это приводит к тому, что, парадоксальным образом, Бог может быть назван именем любой вещи (утверждая это, Николай ссылается на Гермеса Трисмегиста³), например может быть назван «солнцем». Вот

¹ Николай Кузанский. Берилл // Там же. С. 114–115.

² Николай Кузанский. О возможности-бытии // Там же. С. 178.

³ Николай Кузанский. Берилл. С. 103.

как это оправдывает Николай: «Действительно, я называл Его солнцем, но не в том модусе бытия, в соответствии с которым существует это солнце, которое не есть то, чем оно может быть. Кто же есть то, что может быть, тот во всяком случае не лишен бытия солнцем, но обладает им в лучшем модусе бытия, так как этот модус совершеннейший и божественный»¹.

Тем самым, описывая «модус» существования вещей в Боге, можно сказать, что он задается принципом *тождества части и целого*. Говоря о том, что Максимум (Бог) выше любых конкретных определений, Николай пишет: «...каждая вещь в едином есть само это единое, а оно — и единое и все, и, значит, любая вещь в нем есть все»². Простейшая и бесконечная сущность максимума есть «простейшая сущность всех сущностей; все сущности настоящих, прошлых и будущих вещей всегда и вечно пребывают актуально в этой сущности, так что все сущности — это как бы сама же всеобщая сущность <...>»³. Тем самым все совпадает со всем в Абсолюте, разнообразие вещей оказывается иллюзорным и несущественным на фоне его единства. Все сказанное позволяет утверждать, что Кузанец понимает Бога как *Всеединство*, более того, Николай является родоначальником этой концепции в новой философии (в древности ее элементы можно найти и в философии Платона и, особенно, в неоплатонизме).

Теперь важно выяснить, как Николай понимает существование вещей в «модусе» их бытия в мире. Здесь принцип тождества части и целого уже не действует — точнее, *он действует не во всей своей полноте, ограниченным образом*; ибо если бы он не действовал совсем, ни одна часть не могла бы постигать смысл целого — т. е. человек в своем мировом бытии не мог бы постигать мир в целом и Бога, на что он, согласно Николаю, все-таки способен. Но ограничение этого принципа означает самостоятельность частей на фоне целого, это ведет к тому, что в тварном мире присутствует не только и не столько единство вещей, сколько их разделение. Каждая вещь тождественна сама себе, но отличается от другой самотождественной вещи.

¹ Николай Кузанский. О возможности-бытии. С. 143–144.

² Николай Кузанский. Об ученом незнании // Николай Кузанский. Соч. в 2 т. Т. 1. С. 62.

³ Там же. С. 73.

Каждая вещь даже в тварном мире может обладать бытием только в силу тождества с Богом. Но при этом сами вещи в отношении друг друга оказываются противостоящими и противоборствующими — каждая из них словно бы борется за то, чтобы только она обладала полнотой абсолютного бытия и, значит, вобрала бы в себя весь мир. В результате божественное Всеединство как бы «размножается» в бесконечное множество относительных, небожественных единств — отдельных вещей и явлений. Вот как об этом пишет Николай. «Когда для яснейшего воспроизведения недосыгаемости, которая совпадает с абсолютным тем же, сущее соревнуется в уподоблении тому же путем отождествления себя с самим собой и, значит, резкого расподобления с каждым другим, так что бесконечность, или недосыгаемость, развертывается в максимально доступной для природы приобщающихся яркости этого расподобления, то получается, что приобщение к одной и той же сущности развивает у них противоположенность сил. Сохраняя тождество самим себе, они в свою очередь стремятся отождествлять — скажем, горячее стремится горячить, холодное охлаждать, — и, поскольку горячее зовет негорячее к тождеству с собой, а холодное зовет нехолодное к тождеству с собой, возникает борьба и с ней становление, разрушение и всякая подобная временность, текучесть, неустойчивость и разнообразие движений»¹. В тварном мире абсолютное бытие («то же»), действуя в каждой вещи в соответствии со своей сущностью, одновременно действует как бы *против себя* в другой вещи.

Самое парадоксальное в таком представлении о вещах заключается в том, что их «эгоизм», выражающийся в том, что каждый элемент бытия охраняет свое существование и стремится стать центром всего существующего — оказывается прямым следствием наличия божественного, абсолютного бытия в вещах. Вот как пишет об этом Николай, обращаясь в этом высказывании к Богу: «Ты так же присутствуешь во всем и в каждом, как во всем и в каждом присутствует бытие, без которого ничего не может быть, причем Ты, абсолютное бытие всего, присутствуешь в каждом так, словно ни о ком другом у Тебя и заботы нет. Из-за этого и выходит, что нет вещи, которая не предпочитала бы своего бытия другим и свой образ существования —

¹ Николай Кузанский. Диалог о становлении // Там же. С. 341–342.

образам существования всех других, настолько опекая это свое бытие, что скорее даст пойти в погибель всякому другому бытию, чем собственному: это Ты, Господи, так смотришь за каждым существованием, что ни по чему в своем бытии оно и представить не может, чтобы у тебя была еще какая-то забота, кроме одного лишь его наибольшего благополучия, будучи уверено, что все существующее только для того и существует, чтобы служить наивысшему благу его, единственного, раз Ты за ним смотришь»¹. Если под «каждым», под отдельным элементом предметного мира, иметь в виду человека, то отсюда можно сделать вывод, что крайняя форма себялюбия, эгоизма и диктаторства в человеке — это тоже не что иное как *непосредственное присутствие в нем Бога* (присутствия в нем *его собственно-го Бога*). Земная «воля к власти» (буквально соответствующая тому, что позже будет иметь в виду Ницше), присущая каждому человеку, оказывается искаженным, явленным в «мировом модусе», качеством самого Бога — его всемогущества и всецелостности.

При этом нужно заметить, что Николай принципиально различает понятия *множества* и *разделенности* применительно к вещам. Множество вещей подразумевается самим «понятием» Бога как абсолютного единства и абсолютного основания: единство должно быть единством многого, точно так же основание может быть основанием только в том случае, если то, что оно обосновывает, является иным и многим. В результате можно заключить, что множество, а также непосредственно проистекающее из множества число — божественное, абсолютное число, по отношению к которому число человеческого ума является только подобием, — это измерения внутренней определенности самого Бога, *возникающей в акте понимания, обращенного на себя самого* (ибо *понимать* Богу, строго говоря, нечего, кроме себя самого). «Множественность вещей произошла оттого, что божественный ум одно понимает так, а другое — иначе. И если рассмотреть это тщательно, то ты обнаружишь, что множественность вещей есть только способ понимания со стороны божественного ума. Так, полагаю, можно неопровержимо утверждать, что первообразом вещей в духе Создателя является число. На это указывают привлекательность и красота, которые присущи всем вещам и состоят в соразмерности,

¹ Николай Кузанский. О видении Бога. С. 39–40.

а последняя — в числе»¹. Понятно, что здесь Николай пытается мыслить в соответствии с неоплатоновской традицией (выстраивавшей иерархию: Единое–Ум–Мир идей), но поскольку его (христианское) понимание Бога принципиально сопротивляется проведению различия между Богом (Единым) и божественным умом, такое понимание множества вещей приходится в большей степени считать зародышем гегелевской идеи самопознания Абсолюта, чем повторением неоплатоновских идей.

Однако множество вещей в Боге — это только основание мира, но не сам предметный мир, в котором вещи не только множественны, но и *разделены* в своем множестве. *Различие* оказывается тем дополнительным фактором, который проводит грань между Богом и миром. Используя гегелевскую терминологию, можно сказать, что *множество* вещей возникает в результате внутреннего, «логического» самоопределения Абсолюта, а вот *различие* есть катастрофический акт перехода Абсолюта в форму «инобытия» (более точно, это есть акт «пробывания Бога в ничто»²).

Это фиксируется Николаем в противопоставлении сущности вещей (вещей в их божественном «модусе») и вещей самих по себе (вещей в их мировом «модусе»). С одной стороны, «сущности (*essentiae*) вещей неразрушимы, как и единство, на основе которого возникает являющееся бытием (*entitas*) число», но с другой стороны, «вещи существуют всякий раз таким именно образом, на основании различия, возникающего не от сущности числа, но в виде случайного следствия при умножении единства. Способность отличаться, таким образом, не принадлежит к сущности ни одной вещи. Различие способствует исчезновению, так как является разделением, от которого происходит разрушение. Поэтому оно не принадлежит к сущности вещи»³. Как видно из этой цитаты, Николай мыслит различие *случайным* следствием «при умножении единства». Это выглядит очень странно, поскольку ведь речь идет о возникновении мира, т. е. об акте Творения. Утверждение о случайности акта различия, благодаря которому возникает земное, «мировое» множество

¹ Николай Кузанский. Книги простецы // Там же. С. 407–408.

² Николай Кузанский. Об ученом незнании. С. 105.

³ Николай Кузанский. Книги простецы. С. 408–409.

вещей, в отличие от их множественности, наличной в Боге, явно намекает на *ограниченность всемогущества Бога*. Чтобы понять, что здесь имеется в виду, нужно более детально проанализировать концепцию Творения в философии Кузанца; это было сделано в другой нашей работе¹. Там было показано, что все возникающие здесь противоречия разрешаются, если предположить, что у Кузанца присутствует тенденция (явно навеянная философией Экхарта) к различению «высшего» Бога (Божество Экхарта) как абсолютного единства, которому ничего не противостоит, и «второго» Бога, которому противостоит независимое от него *ничто* и который творит мир, «перемещая» свое бытие в ничто. Это последнее и является источником «случайного» (т. е. не вытекающего из божественной воли) различия, обуславливающего множественность вещей в предметном мире.

Однако вернемся к проблеме рационального познания. Именно *разделенность, изолированность* элементов тварного мира делает возможным по отношению к нему рациональное познание. Как утверждает Кузанец, «умом (*mens*) является то, от чего возникает граница и мера (*mensura*) всех вещей. Я полагаю, стало быть, что его называют *mens* — от *mensurare*»². Ум — это способность разделять вещи, изолировать их друг от друга и тем самым создавать возможность для их количественного измерения. Причем сравнение и точное количественное измерение объектов означает, что они приведены к форме *конечности*. Измерение есть *конечное* соотношение объектов, приведенных к *конечной* форме; это и есть *рациональное* познание. Николай подчеркивает, что все объекты, которые допускают сравнение (позволяют себя измерять — *mensurare*), т. е. подлежат рациональному познанию, — противоположны бесконечности Бога, «в их области нельзя ни подняться, ни опуститься в бесконечное, как мы видим это в отношении числа и при делении континуума»³.

Такое понимание рационального познания совершенно очевидно означает, что сама бесконечность (Бог), по отношению к которой

¹ См.: Евлампиев И.И. Учение Николая Кузанского о Боге, мире и человеке в историко-философской перспективе // *Coincidentia oppositorum*: от Николая Кузанского к Николаю Бердяеву. СПб.: Алетейя, 2010. С. 59–66.

² Николай Кузанский. Книги простецы. С. 388.

³ Там же. С. 380.

фиксируются конечные объекты, недоступна для рационального познания. Николай бесчисленное число раз повторяет это утверждение в своих сочинениях. Например, в диалоге «Простец о мудрости» он пишет: «Начало же всех вещей есть то, через что, в чем и из чего производится все способное быть произведенным, и однако же начала нельзя достигнуть посредством какой бы то ни было произведенной вещи. Начало есть то, через что, в чем и из чего познается все познаваемое, и все же оно остается недоступным для разума»¹. Или еще более лаконично: «Бог — не корень противоречивых [понятий]; Он сама простота, которая прежде всякого корня»².

Но, как это ни парадоксально, в развиваемой Кузанцем концепции познания не только бесконечное начало всего, Бог-Всеединство, недостижим для рационального познания, точно так же непостижима и каждая вещь в своей истинной сущности, поскольку сущность вещи невозможно понять вне акта единства вещи со своим основанием — Всеединством. Вот как об этом пишет Николай:

«Язычник. Откуда же мне известно, что такое человек, что такое камень и все остальное, что я знаю?

Христианин. Ты ничего из этого не знаешь, а только думаешь, что знаешь. Ведь если я тебя спрошу о сути того, что тебе будто бы известно, ты подтвердишь, что саму истину человека или камня выразить не можешь. А твое знание, что человек — это не камень, идет не от знания человека, знания камня и знания их различия, а от опознания приводящих признаков, различия действий и фигур, распознавая которые ты налагаешь различные имена. Имена налагает движение различающего разума»³.

Таким образом, рационально познаваемая система объектов предполагается «между» двумя полюсами: полной (бесконечной) сущностью отдельной вещи и абсолютной бесконечностью божественного Всеединства. Мир, познанный рационально-научным образом (познаваемый с помощью сравнения и измерения), оказывается у Николая полным аналогом кантовского «мира явлений», он представляет

¹ Там же. С. 364–365.

² Николай Кузанский. О сокрытом Боге // Николай Кузанский. Соч. в 2 т. Т. 1. С. 286.

³ Там же. С. 284.

собой совокупность конечных объектов, сформированных нашим познанием, системой наших конечных человеческих „искусств“, которые «являются некоторыми отображениями искусства бесконечного и божественного»¹. Наше представление о мире, основанное на обыденном опыте и развернутое в рационально-научное знание, согласно Кузанцу, есть только система конечных «имен», понятий, которые «налагает» на вещи различающий разум. При этом сами вещи, бесконечная глубина их сущности остается недостижимой для такого представления и знания.

В этом контексте чрезвычайно важно обратить внимание на подробно проводимое Николаем различие трех познавательных способностей: чувственности, рассудка и интеллекта (разума). Сама эта классификация способностей была достаточно традиционна для средневековой схоластики, однако Николай придает каждой из способностей такой смысл, что для понимания его рассуждений необходимо в большей степени обращаться к новоевропейской традиции (например к Канту и Гегелю), чем вспоминать сочинения схоластов.

Описывая значение чувственности для нашего познания и отношение чувственности и рассудка, Николай формулирует суждение, предвосхищающее на целых два столетия успехи здорового научного эмпиризма: «...в рассудке нет ничего, чего раньше не было бы в ощущении»². Однако, если мы внимательно всмотримся в то, как Николай описывает отношение ощущений и рассудка, мы увидим, что его представления не совпадают с эмпиризмом в духе Бэкона и Локка. В эмпиризме исходные данные ощущений сами по себе являются уже самостоятельными элементами знания, составляют основу познания; значение рассудка (разума) только в дополнительном сочетании этих исходных элементов для получения более сложного знания. У Кузанца все по-другому: ощущения сами по себе лишены достаточно ясной формы, поэтому они не являются самостоятельными элементами знания; они становятся таковыми только в результате применения к ним рассудка, который различает и оформляет их. Как пишет Николай, «рассудок движется вокруг вещей, подпадающих под ощущение,

¹ Николай Кузанский. Книги простеца. С. 390.

² Там же. С. 392.

и производит их различие, согласование и разделение <...> роды и виды, как подлежащие наименованию, — рассудочные сущности, которые рассудок создал себе на основании согласования и разделения чувственных вещей»¹. Тем самым, первичным самостоятельным элементом знания является определенное (конечное) рассудочное «именование», т. е. *рассудочное* понятие вещи, возникающее в результате оформления рассудком чувственной «материи».

Конечное рассудочное понятие (имя) Николай резко противопоставляет *разумному* понятию, которое связано с божественным (бесконечным) именем вещи, *невыразимым* в конечной форме. Различие этих понятий можно выразить так, что первое — это понятие «после вещей», а второе — понятие «до вещей», или, используя кантовскую терминологию, можно сказать, что рассудочное понятие апостериорно, есть результат опыта, а разумное — априорно, может быть достигнуто независимо от опыта и как его необходимое условие. Понятия первого типа, «рассудочные сущности», как называет их Николай, целиком зависят от вещей. «Поэтому — так как они по природе позднее чувственных вещей, подобиями которых они являются, — они не могут сохраняться, когда чувственные вещи разрушились»². Наоборот, разумные понятия — это те бесконечные первообразы, которые определяют существование вещей, поэтому они не зависят от их наличия или отсутствия. Вот как об этом пишет Кузанец: «...если погибнет человечество, человечность в качестве видового понятия, подлежащего наименованию, и в качестве сущности только для рассудка, которую рассудок обретает на основании сходства людей, перестает существовать: ведь она зависела от человечества, которого нет. Однако из-за этого не перестает быть человечность, через которую появилось само человечество. Эта человечность не подлежит наименованию как видовое понятие, то есть поскольку наименования даются в результате движения рассудка. Но она есть истина того, подлежащего наименованию, видового понятия. Поэтому, хотя отображение истины разрушено, истина остается у себя»³.

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же. С. 393.

Очень важно понять, что только понятия первого типа соотносятся с традиционно понимаемой научной рациональностью. То «знание», которое связано с постижением понятий второго типа, резко отличается от рационального знания, по существу, это «знание» *мистическое*, доступное только с помощью особой *интуиции*, соединяющей человека с Богом. У Николая можно найти абсолютно четкое противопоставление этих двух уровней постижения реальности, связанное с различием рассудка и разума (интеллекта). Как пишет Николай, интеллект «выше всего понимаемого, т. е. рационального (*rationabilia*). Рациональное понимается интеллектом, но интеллекта в области рационального не найти, ведь интеллект тоже как бы глаз, а рассудочное — цвета. При желании рассмотри это подробнее и ясно увидишь, что интеллект есть как бы свободное видение, истинный и простой судья всех рассуждений, не смешанный ни с какими видами рассуждений, так что его интуитивное суждение разнообразием рациональной области не замутняется»¹.

Все это, конечно же, означает, что сами термины «понятие» и «знание» применительно к этому роду постижения не являются адекватными и должны интерпретироваться исключительно символически и аналогически. Тот факт, что Николай, несмотря на это очевидное несоответствие, продолжает настойчиво применять указанные термины к акту интуитивного постижения Бога, показывает, что он не хочет радикально противопоставлять рассудочное познание — познанию интуитивному, наоборот, он решительно утверждает их единство. Интуитивно-мистическое постижение каждой вещи и Бога-Всеединства как основания этой вещи Николай представляет не *иррациональным* (противоположным рассудочной рациональности), а *сверхрациональным*, возвышающимся над обычной рациональностью и обосновывающей ее. Именно поэтому он высказывает парадоксальное, на первый взгляд, утверждение, что хотя Бог непостижим в обычном понятии, мы все-таки как-то приближаемся к его постижению в *понятии о понятии*: «...в любом понятии Он понимается непостижимо. Значит, понятие о понятии приближается к непостижимому»². Тот же смысл сверхрационального постижения

¹ Николай Кузанский. Об искании Бога // Там же. С. 291.

² Николай Кузанский. Книги простецы. С. 375.

содержится и в достаточно неожиданном утверждении о том, что Бог есть «определение, которое определяет себя и все»¹.

Очевидно, что и «понятие» и «определение», даже при «расширительном» их понимании, являются терминами, связанными с рациональным познанием. Такая очевидная «рационализация» Бога выглядит очень странной в сочинениях католического кардинала. Здесь вновь напрашивается сопоставление рассуждений Николая не с концепциями предшествующей ему схоластической традиции, а с самыми продвинутыми новоевропейскими учениями о природе познания, более конкретно — с учением Гегеля. «Понятие о понятии» Кузанца явно напоминает абсолютное спекулятивное понятие Гегеля. В обоих случаях речь идет о форме постижения Бога, причем, подобно тому как у Гегеля спекулятивное понятие в своей абсолютной конкретности включает в себя все более частные понятия, так и «понятие о понятии» Николая задает постижение каждой вещи в ее истине: «...абсолютное понятие не может быть ничем иным, кроме как идеальной формой всего, что может быть познано, и она есть равенство всего формируемого. <...> в этом понятии содержится все, подобно тому как мы говорим: то, что без предшествующего основания не вступает в бытие, изначально существует в основании»².

Неудивительно, что при таком понимании Бога-Всеединства Кузанец в конечном счете *не признает никаких ограничений на пути к постижению Бога человеком*. В трактате «О видении Бога» Николай метафорически описывает это постижение как диалектический процесс взаимного видения человеком Бога и Богом человека: «Кто удостоился видеть твое лицо, тому поэтому все открыто и ничего для него не остается тайной — он все знает. Все есть у того, у кого есть Ты; все есть у того, кто Тебя видит: ведь всякий видящий Тебя имеет Тебя; никто не может приступить к Тебе, потому что Ты неприступен, и никто не вместит Тебя, если ты не даруешь себя. Как же я владею Тобой, Господи, если я недостоин даже появиться перед твоим лицом?»³

¹ Николай Кузанский. О неинном // Николай Кузанский. Соч. В 2 т. Т. 2. С. 186, 242.

² Николай Кузанский. Книги простеца. С. 379.

³ Николай Кузанский. О видении Бога. С. 47.

При каких же условиях Бог «дарует» себя человеку, т. е. открывается для *окончательного и полного* постижения? Ответ Николая пафодоксален: «И когда я умолкаю так в созерцательном молчании, Ты, Господи, в глубине моего сердца отвечаешь и говоришь: „Принадлежи себе, и Я буду принадлежать тебе“. О Господи, сладость всего желанного, ты дал мне свободу принадлежать самому себе, если я захочу. Ты будешь моим, лишь когда я стану самим собой. Ты требуешь моей свободы, раз не можешь быть моим, пока я сам не буду принадлежать себе; и, предоставив это моей свободе, Ты не понуждаешь меня, а ждешь, когда я решусь быть самим собой»¹. Получается, что самое главное для человека — в свободном акте самоопределения найти в себе Бога и слиться с ним, достичь полного обожения *по сущности*, — и тогда он достигнет полного постижения Бога, что означает и полное постижение всего тварного бытия.

Совершенно очевидно, что здесь в философии Николая Кузанского, наряду с отмеченной выше пантеистической тенденцией, проявляется также и *гностицистская тенденция*; ведь главная особенность гностицистского мировоззрения, гностицистской версии христианства — это признание возможным для человека достижения божественного совершенства, т. е. признание возможным достижение сущностного тождества с Богом. Это одновременно ведет к нивелированию идеи греховности человека и к признанию Иисуса Христа не искупителем грехов человечества, а великим «учителем», несущим людям истину об их потенциальном божественном совершенстве. У Николая эта система идей очень ясно выражена во многих сочинениях — и в упомянутом трактате «О видении Бога», и в третьей книге трактата «Об ученом незнании» и, особенно выразительно, — в трактате «О Богосыновстве»².

Убеждение Николая в сущностном тождестве Бога и человека оказывается настолько важным принципом его учения, что он не боится делать из него совершенно еретические выводы, как это происходит в трактате «О возможности-бытии», где вслед за Экхартом Николай утверждает, что подлинно верующий настолько соединяется с Хрис-

¹ Там же. С. 48.

² См.: Евлампиев И.И. Учение Николая Кузанского о Боге, мире и человеке в историко-философской перспективе. С. 75–82.

том и через него с Богом-Отцом, что «понуждает» Его выполнить то, что он хочет: «...живая, любовью созданная вера, всякому дающая лик Христов, восполняет несовершенство природы и определенным образом связывает Бога, так что ревностно молящийся достигает того, о чем он во имя Христова просил»¹.

Поскольку сверхрациональное постижение Бога-Всеединства есть соединение с ним по сущности, само это постижение осуществляется не столько человеком в его конечной ограниченности, сколько Богом. При этом в Боге «познание» есть то же самое, что бытие познаваемой вещи, для Бога «знать» есть то же самое, что «творить». Однако в силу того же самого достигаемого тождества человека с Богом мы также соучаствуем в этом «познании», поскольку иначе не могло бы осуществиться и наше конечное рациональное познание: «...наш во веки благословенный Бог есть так же все бытие любой существующей вещи, как различительный свет есть все бытие ощущений, а интеллектуальный свет — все бытие рациональной сферы; <...> только от Него у творения есть существование, жизнь и движение. Через его свет и все наше познание, так что не мы по-настоящему познаем, а скорее Он в нас. И когда мы восходим к его познанию, то хоть Он нам неведом, однако мы движемся не в чем ином, как в его свете, предносящемся нашему духу, а в его свете приступаем и к Нему. От Него зависит не только бытие, но равным образом и познание, как от телесного света зависит бытие цвета и от того же света зависит познание цвета, о чем сказано выше»².

Таким образом, в философии Николая Кузанского *рациональное* (конечное) познание вещей в земном мире является совершенно несамодостаточным, оно возможно только на основе постоянно осуществляющегося *сверхрационального, мистического* познания абсолютного, бесконечного основания всех вещей и мира в целом (как той множественности вещей, которая является внутренним определением самого Бога). «Итак, необходимо, чтобы знанию чего-нибудь одного предшествовало знание целого и его частей. А поэтому, не зная Бога, который является первообразом всего в мире, ничего нельзя знать

¹ Николай Кузанский. О возможности-бытии. С. 156.

² Николай Кузанский. Об искании Бога. С. 296–297.

о мире, а не зная мира, ничего нельзя знать очевидно об его частях. Так, знанию о любой вещи предшествует знание о Боге и о мире»¹. Ясно, что последнее «знание» ничего общего не имеет с традиционной наукой, оно дается особого рода интуицией, которая приводится к общезначимой форме с помощью философии. Если и можно говорить об этом «знании» как об относительно, условно «рациональном», то только имея в виду современную традицию «неклассических форм рациональности».

Учитывая все сказанное выше, можно констатировать, что уже в самом начале процесса становления современной науки Николай Кузанский однозначно провозгласил идею несамодостаточности рационально-научного знания, необходимость его дополнения и обоснования особого рода «знанием», которое дается философией и которое по своей сути является сверхрациональным (мистическим) постижением бесконечного и абсолютного основания всего существующего. Однако в последующие столетия философское осмысление научного познания пошло по совершенно другому пути. И в традиции новоевропейского рационализма, идущей от Декарта к Лейбницу и Х. Вольфу, и в традиции эмпиризма Бэкона–Локка рациональное познание вещей в равной степени понималось как самодостаточное и универсальное; при этом предполагалось, что оно в своей неизменной логико-математической форме распространяется даже на всеобщее основание бытия — на субстанцию в рационализме и на всю целостность мира в эмпиризме. Именно на таких основаниях и была построена первая универсальная научная картина мира — механицизм XVIII в.

Несмотря на ее значительные успехи в XVIII–XIX вв., механистическая картина мира показала свою полную несостоятельность, как только наука чуть-чуть расширила горизонты обыденного опыта и столкнулась с явлениями, в которых в гораздо большей степени, чем это было привычно для нас, проявляются качества *единства* и *бесконечности* (в явлениях микро- и макромира). Эти явления совершенно не укладывались в прокрустово ложе традиционной рациональности, и парадигма механицизма была достаточно быстро отвергнута научным сознанием. Однако, при всей революционности новых представлений, которые

¹ Николай Кузанский. Книги простеца. С. 425.

были выдвинуты в теориях XX в. (в теории относительности, квантовой механике, неклассической космологии, теории Большого взрыва и др.), наука так и не смогла преодолеть убеждение в своей абсолютной самодостаточности, предполагающее, что все ее рациональные построения сами несут в себе необходимые основания. Ученые совершенно проигнорировали те достаточно убедительные аргументы в пользу необходимости нового синтеза научного и философского знания, которые в конце XIX и начале XX вв. высказывали выдающиеся европейские мыслители, пытавшиеся своим собственным творчеством показать возможность и плодотворность такого синтеза (прежде всего это упоминавшиеся выше представители неокантианского движения, а также А. Бергсон, Э. Гуссерль, М. Шелер, В. Дильтей и др.).

В результате в XX в. при всех своих несомненных успехах науке так и не удалось полностью избавиться от проблем и противоречий, пронизывающих ее основания, которые она пытается выстраивать, не считаясь с многовековой традицией философского обоснования научного познания. Нагляднейшим примером этих неразрешимых противоречий выступает современная ситуация в математике, возникшая в результате открытия в начале XX в. парадоксов теории множеств — той теории, которая претендовала на роль абсолютного основания математики. Анализ этих парадоксов, прежде всего парадокса Рассела, однозначно показывает, что они появляются всякий раз, когда математики пытаются идти до конца в познании *бесконечности*. Не случайно самым радикальным и самым надежным способом преодоления всех существующих и возможных парадоксов является принятие *конструктивистской парадигмы*, в рамках которой все математические объекты определяются как *конечные структуры* и с ними разрешается проводить только *осуществимые за конечное время процедуры*. Конструктивистская математика — это воплощенный идеал научной рациональности, но любому современному математику совершенно очевидно, что в ее рамках невозможно получить огромное число важнейших математических истин (связанных с понятием актуальной бесконечности), без которых не может существовать не только сама математика, но и все естествознание.

Оставаясь приверженной неизменной модели самодостаточного рационального познания, современная наука обречена на то, чтобы

пережить еще более радикальный кризис по сравнению с тем, который пережила в начале XX в. классическая наука. Для того чтобы этот кризис привел к благоприятному результату, смог породить принципиально иную научную парадигму, более последовательную и плодотворную, чем прежде, научное сознание должно наконец признать необходимость соединения научного знания со знанием философским, причем понятым в самом существенном смысле — как онтологическое знание, как сверхрациональное знание об абсолютном, бесконечном и едином основании всего существующего.

Жан-Мари Николь

COINCIDENTIA OPPOSITORUM В МАТЕМАТИЧЕСКИХ ТРАКТАТАХ НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО*

Введение

В течение 14 лет, с 1445 по 1459 гг., Кузанец пытался решить знаменитую задачу квадратуры круга. Он полагал, что в математике *coincidentia oppositorum* позволяет свести кривую к прямой, минимальную хорду к минимальной дуге, вписанную окружность к описанной.

1445, *De geometricis transmutationibus*

1450, *De arithmetis complementis*

De circuli quadratura

De quadratura circuli

1453, *De quadratura circuli (Magister Paulus ad Nicolaum Cusanum)*

De mathematicis complementis

Declaratio rectilineationis curvae

1454, *De una recti curvique mensura*

1457, *De sinibus et chordis*

De caesarea circuli quadratura

1458, *De mathematica perfectione*

1459, *De mathematicis aurea propositio*

Начиная с *Docta ignorantia* (L. I, 13), Кузанец приводит примеры совпадения прямой и кривой в бесконечности (рис. 1).

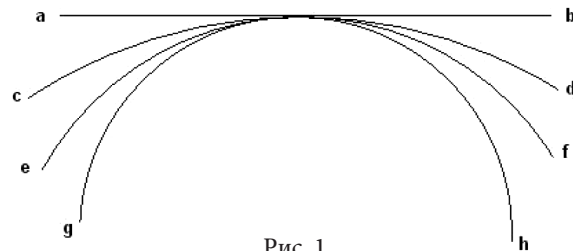


Рис. 1

* Перевод с французского доктора философских наук, профессора А.Г. Погоняйло.

Постепенно увеличивая круг с помощью увеличения его диаметра, мы видим, что в бесконечности окружность совпадает с касательной. Этот пример хорошо известен, но это всего лишь некая интуиция совпадения противоположностей в математике. Если мы хотим увидеть реальное доказательство совпадения противоположностей, придется читать математические работы Николая из Кузы.

1. Метод изопериметрических фигур

Первая математическая работа Кузанца, *De geometricis transmutationibus*, датируемая 1445 г., построена классическим для математического трактата образом. Заявленная цель — показать плодотворность принципа совпадения противоположностей в геометрии. Автор полагает, что благодаря этому принципу, опирающемуся на приведение фигур к бесконечности, нашел способ превратить кривую в прямую, и, стало быть, обрел решение проблемы квадратуры круга.

Его метод заключается в сравнении фигур одного и того же периметра, т. е. в сравнении изопериметрических фигур. Мысль очень проста: взяв равносторонний треугольник в качестве самого простого правильного многоугольника, начинают постепенно увеличивать число сторон других правильных изопериметрических многоугольников вплоть до круга, находя их полудиаметр. В правильных и изопериметрических многоугольниках, варьирующихся от треугольника к квадрату и т. д. вплоть до круга, разница площадей вписанного и описанного кругов является наибольшей в треугольнике, затем она уменьшается в квадрате и т. д. вплоть до круга. В этом случае, как можно видеть, круг вписанный и описанный совпадают. По Николаю из Кузы, достаточно определить пропорцию между этими кругами с помощью их радиусов, чтобы найти соотношение между площадями круга и квадрата (рис. 2).

Первое положение, к которому он прибегает, будет исходной точкой всех последующих суждений: «Радиус круга, изопериметрического вписанному треугольнику, относится к линии, проведенной из центра круга, в который вписан треугольник, к одной четвертой его стороны как пять к четырем» (рис. 3)¹.

¹ Les Ecrits mathématiques / tr. Jean-Marie Nicolle. Paris: Champion, 2007. P. 83 (fig. 1).

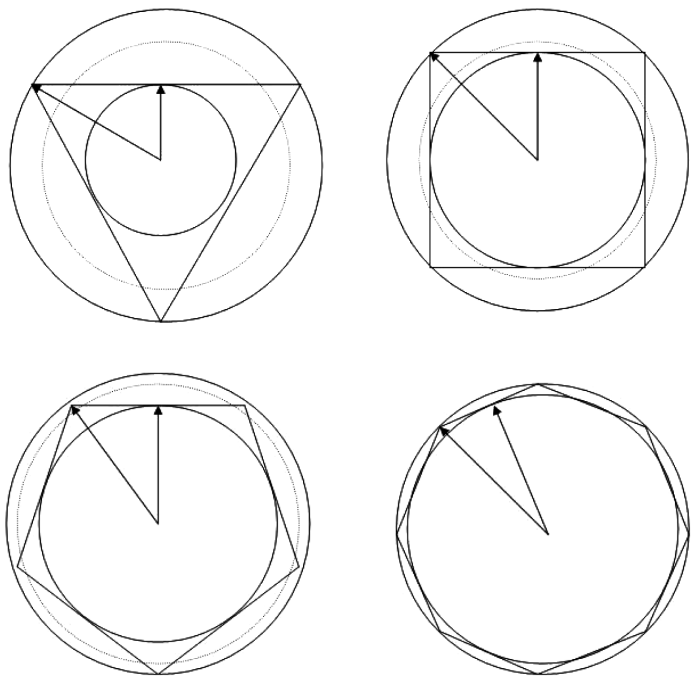


Рис. 2

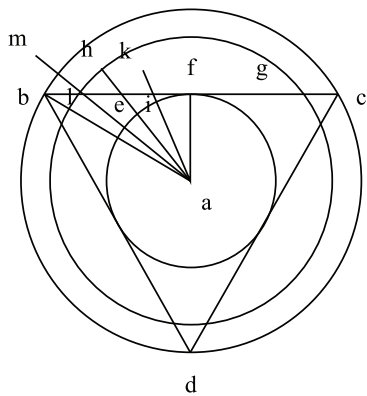


Рис. 3

Он рисует ту же фигуру с равно-
сторонним треугольником, двумя
окружностями, двумя радиусами,
замечая, что радиус изопериметри-
ческого круга пересекает сторону bc
в точке e , являющейся серединой bf .
Затем он добавляет четвертую часть
 ae и получает отрезок ah ; ah — это
радиус изопериметрического кру-
га. Это решение очень простое, но
Кузанец не умеет дать его числовое
выражение. Таким образом, в 1450 г.
он прибегает к другому методу.

2. Метод пропорций

De Arithmetiis complementis вышел в 1450 г., и это ответ на прось-
бу Паоло Тосканелли пояснить первое положение *De geometricis
transmutationibus*. В данном трактате мы не найдем следов совпаде-
ния противоположностей, зато на первой странице читаем замеча-
ние, очень важное для дальнейшего: невозможно численно выразить
точное отношение между кривой и прямой. Согласно Николаю, разум
(*l'intelligence*) видит, что рассудок (*la raison*) не в состоянии вычислить
подобное отношение. По этой причине он будет пренебрегать арифме-
тическим инструментарием и менять метод, прибегая к пропорциям.

1450 г. — один из самых плодотворных для Кузанца. Трактат *De cir-
culi quadratura*, который можно назвать «первая квадратура», датирует-
ся 12 июля 1450 г. В том же году Николай пишет *De idiota*, самая важная
книга которого — *De mente*: здесь он разрабатывает центральные поня-
тия своей теории познания. В обоих заметно одно и то же желание про-
яснить ситуацию, и их надо читать одновременно. В июльской *De circuli
quadratura* две части: в первой показано, как постичь квадратуру круга, во
второй — как постичь Бога. С точки зрения результатов текст не выходит
за пределы *De geometricis transmutationibus*, но там есть сжатое рассужде-
ние об однородности величин, которое показывает, что Николай Кузан-
ский не был новичком в этой области. Среди всех сегментов, более или ме-
нее пропорциональных искомому, он предлагает выбирать «наименьшее
непропорциональное». Этот шаг, по меньшей мере, неудовлетворителен,
и Николай в дальнейшем будет искать что-либо более доказательное.

Последовавшая за перепиской с Пуэрбахом и Тосканелли вторая
квадратура круга датируется тем же 1450 г. и называется очень по-
хоже — *De Quadratura circuli*. По-видимому, это ответ на замечания
о регулярности изменения радиусов кругов, вписанных и описанных
вокруг разных изопериметрических многоугольников. В них заметно
отражение дискуссий о методе доказательства.

Николай Кузанский больше занят вопросом метода, чем самим со-
держанием первого положения *De geometricis transmutationibus*. В этой
второй квадратуре он дает новую таблицу пропорций в форме квадра-
та, которая хорошо объясняет его намерения (рис. 4)¹.

¹ Ibid. P. 197 (fig. 15).

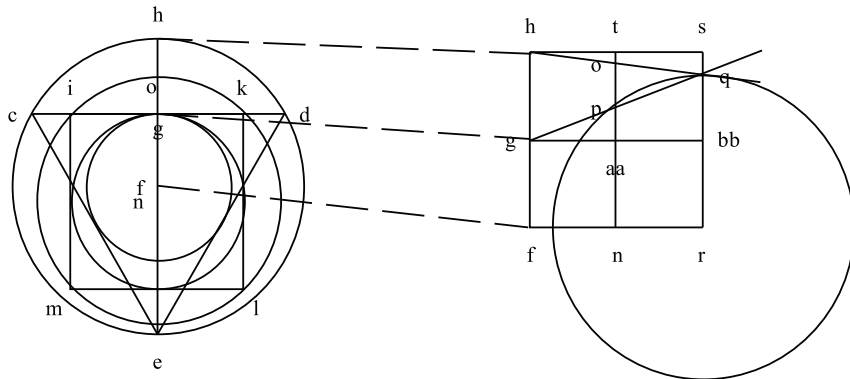


Рис. 4

На одном и том же рисунке (слева) Кузанец изображает изопериметрические треугольник и квадрат вместе с вписанными в них и описывающими их окружностями. Затем он переносит на новый рисунок (справа) разные линии: fg — это радиус окружности, вписанной в треугольник; fh — радиус описанной окружности; np — радиус окружности, вписанной в квадрат; no — радиус описанной окружности. Кузанец полагает, что изменение радиусов регулярно, и что его можно изобразить при помощи двух прямых; если провести одну прямую от g через p , а другую от h через o , точкой их пересечения будет q . Отрезок rq есть, стало быть, радиус изопериметрической окружности.

К сожалению, эта таблица ошибочна, поскольку изменение (*la variation*) не прямолинейно, но криволинейно. Любопытно, что в этом тексте Николай Кузанский умножает доводы, даже начинает расчеты, которые не заканчивает. Не хотел ли он компенсировать слабость доказательства избытком доводов? В таком случае, он почти признался в ошибке. Или, слишком уверенный в себе, он уступил желанию показать, что может доказывать и так, и эдак. Последние победные строки склоняют к этому предположению: «Искусство геометрических преобразований, описанное нами выше, теперь достигло достаточного совершенства, поскольку оно завершено квадратурой круга. И мы думаем, что нет больше ничего из того, что следует знать в геометрии, что укрылось бы от пытливого ума. Если

я написал много, то лишь для того, чтобы показать мощь искусства совпадений, посредством которого проникаешь в глубины любого вопроса. Ведь именно благодаря одному только совпадению полу диаметров вписанной и описанной окружностей, различных во всех многоугольниках и совпадающих только в окружности, мы довели это исследование до конца»¹. Заметим, что речь уже не о первом положении *De geometricis transmutationibus*. Рассуждение окончательно перешло в плоскость метода.

В течение зимы 1453–1454 гг., как раз тогда, когда он начал работать над *De mathematicis complementis*, Николай Кузанский получил письмо от Тосканелли, в котором было ясно сформулировано возражение, а именно, подозрение о кривизне в изменении полу диаметров: «Но я не вижу, почему две линии hb и bd , заключающие в себе все превышения первых и вторых, не могут быть кривыми с кривизной любого рода, и тогда доказательство не состоялось»². Но Николай не видит этой кривизны.

Он продолжает работу и пишет трактат *De mathematicis complementis*, являющийся самым большим его математическим трактатом. В 1453 г. он получил новый перевод произведений Архимеда, посланный папой Николаем II Якову Кремонскому. Можно предположить, что чтение этого перевода подстегнуло его математические штудии. В своих доказательствах он действует так, как если бы ему было достоверно известно точное отношение между радиусом и окружностью круга (π), но он его не доказывает. Ответ Тосканелли можно усмотреть в том, что он возвращается к вопросу: вместо того, чтобы превращать прямую в кривую — таков принцип метода изопериметрических фигур, когда, исходя из многоугольников, приходят к кругу — он стремится превратить кривую в прямую. Это хороший интеллектуальный ход, но результат может оказаться разочаровывающим, если основы рассуждения по-прежнему ошибочны. Хорошо ли он понял замечание Тосканелли? Верит ли он, что трудность легко преодолеть, просто поменяв направление поиска?

¹ Ibid. P. 217.² Ibid. P. 229.

3. Метод умного видения

Мы пропускаем четыре небольших трактата, не привносящих ничего нового в метод: *Declaratio rectilineationis curvae*, написанный после 1454 г., *De Una recti curvique mensura* (О единой мере для прямой и кривой), также короткий текст, *De sinibus et chordis*, *De caesarea circuli quadratura* (Квадратура кесарева окружности). Изобретение третьего метода можно отнести к 1458 г., когда он пишет *De Mathematica Perfectione*, который он считал лучшим из своих математических трактатов. Он окончательно отказывается от точного определения с помощью чисто рациональных процедур, равенства прямой и кривой. Он прибегает к интуиции, вводя свое понятие *visio intellectualis*. Для узаконивания этого нововведения он ставит математику в зависимость от метафизики. Интеллектуальное видение — это метафизическая достоверность: она устанавливает необходимость в сущности. Она заменяет понятие количества идеей равенства величин. Она устремляет к абсолютным величинам, минимуму и максимуму, за пределы количественной меры, и, стало быть, к сверхчувственным и совершенным фигурам. Она больше не видит различия между малым и большим, ибо минимум и максимум рассматриваются «сходным образом». В чувственном мире малое и большое относительно и сравнимы, стало быть, измеримы. В сверхчувственном абсолюте нет ни увеличения, ни уменьшения. Достаточно, следовательно, опереться на свойства этих двух крайностей, минимума и максимума, чтобы вывести из них особенности промежуточных мер.

Рассмотрим соответствующее доказательство: «Моя цель — придти к математическому совершенству с помощью совпадения противоположностей. И поскольку это совершенство заключается для всего в соответствии прямой и кривой, я предлагаю искать отношение двух прямых, заключенное в отношении хорды к ее дуге: зная эти отношения, я получаю способ уравнивать количественно прямую и кривую. И поскольку необходимо их найти, я возьму отношение любой хорды к дуге, чтобы, зная эти отношения, продвигаться дальше в этом искусстве. Но как возможно узнать отношение любой данной хорды к ее дуге, если между этими столь противоположными по предположению величинами, не существует исчислимого отношения? Мне, стало быть, будет необходимо прибегнуть к умному видению, которое видит, что

минимальная, но точно определяемая хорда совпадает с минимальной дугой» (рис. 5)¹.

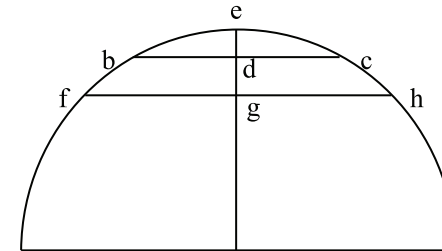


Рис. 5

Высота *ge* уменьшается вместе с дугой; в пределе, в случае минимальной дуги и минимальной хорды, если бы они были осуществимы, мы бы увидели, что высота равна нулю, и что имеется совпадение кривой и прямой. Равенство дуги и хорды не оценивается количественно, но находится в абсолютном минимуме. Он считает, что то, что справедливо для максимума и для минимума, справедливо для всех промежуточных. «Действительно, чем меньше хорда, тем меньше высота, поскольку высота *de* хорды *bc* меньше высоты *ge* хорды *fh*, ибо *bc* меньше *fh* и так далее». Кузанец уточняет: «Итак, у самой маленькой хорды, такой, меньше которой не может быть, если бы она допускала измерение, не было бы дуги, и таким образом она уже не могла бы быть меньше своей дуги. Произошло бы, если бы были достигнуты их минимальные размеры, совпадение хорды и дуги. Необходимо, чтобы ум ясно это видел, и ему дано это знать: ни дуга, ни хорда — поскольку величины — не могут быть просто самыми малыми в действительности и в возможности, ибо протяженность всегда делима. Чтобы придти к познанию их отношения, я обращаюсь к умному видению, и говорю, что вижу, где равны хорда и дуга, а именно, в минимуме каждой»².

В этом совпадении минимальной дуги и минимальной хорды противоположность исчезает. Различие не редуцируется к точке, чему-то вроде атома между ними, но нет больше дуги (*minima chorda ... non haberet sagittam*). Совпадение проявляется в ничто, затем, когда обе ли-

¹ Ibid. P. 433.

² Ibid. P. 434.

нии разделяются, образуя дугу и хорду, тогда, дуга, дающая место различию, возникает снова. Этот текст не последний, но последующие не привносят ничего нового в метод; таким образом, доказательство в *De Mathematica Perfectione* завершает разыскания Кузанца.

4. О совпадении противоположностей в математике

Хронологическое изучение математических методов Кузанца позволяет нам пролить некий свет на это столь обсуждаемое «совпадение противоположностей». Мы можем разделить вопрос на три: — Что такое противоположности? — Что такое совпадение? — Каков метафизический смысл совпадения противоположностей?

Что такое противоположности (*les opposes*)?

Совпадение противоположностей позволяет разуму мыслить бесконечность, которую рассудок не может постичь, поскольку опирается исключительно на конечное и поскольку держится принципа не-противоречия. Различные перечни противоположностей, встречающиеся в произведениях Николая из Кузы, включают три вида противопоставлений.

1. Оппозиция действия и претерпевания (видеть/быть видимым, любить/быть любимым, причинять/быть причиненным, давать/быть данным, содержать/быть содержимым и т. д.).
2. Оппозиция начала и разворачивания (единица/число, покой/движение, вечность/время, простое/сложное, точка/величина, равенство/неравенство, тождество/различие и т. д.).
3. Оппозиция собственно противоположностей (*les contraires*) (конечное/бесконечное, свет/тьма, прямое/кривое, центр/окружность, наука/незнание, свернутый/развернутый, истинный/ложный, добродетель/порок, субстанция/акциденция, форма/материя, абстрактное/конкретное и т. д.).

В математических текстах противостоят друг другу кривая и прямая¹, вписанная и описанная фигуры², равное и неравное³, хорда и

дуга¹, касательная и дуга², минимум и максимум³. Можно удивиться этому разнообразию оппозиций. Что бы это значило?

Что такое совпадение?

Мы разграничили три момента в этих математических работах Кузанца, соответствующие трем методам. В методе изопериметрических фигур совпадение состоит в наложении фигур; вписанная в многоугольник с бесконечным числом сторон и описанная вокруг этого многоугольника окружности совпадают; они образуют один и тот же круг; нет двух окружностей, но лишь одна; из двух получается одна.

В методе пропорций, совпадение состоит в пропорциональном отношении, позволяющем свести прямую к кривой или кривую к прямой. Обе линии остаются разделенными и различными, но, хотя их длины не могут точно войти в общую меру, можно определить точку, в которой их различие минимально.

В умном видении совпадение осуществляется уже не в бесконечно большом (максимум), но в бесконечно малом (минимум); однако не в атоме и не в точке; а именно там, где ничего нет, где высота больше не высота, должны совпасть наималейшие дуга и хорда.

Всякий раз совпадение ускользает от точного описания, поскольку последнее заведомо отвергается⁴.

Каков метафизический смысл совпадения противоположностей (*opposes*)?

Можно удивляться этим колебаниям, но надо хорошо понять, что эти противопоставления (*oppositions*) являются гораздо более сильными, чем противопоставления контрадикторных (*contradictories*). Для Николая из Кузы противоречие (*contradiction*) выявляет лишь порядок речи (*l'ordre du discours*); принцип диалектики он считает чисто словесной техникой. Противоречие — это внутреннее определение рассуждающего разума (*raison discursive*). Так вот, Николай Кузанский стремится превзойти слова, чтобы высказать бытие. Эти оппозиции суть оппозиции реальные. Подтверждение этого можно найти в словах Николая о противоположном противоположностям (*opposition des*

¹ Ibid. P. 315.

² Ibid. P. 79, 217.

³ Ibid. P. 373.

¹ Ibid. P. 435.

² Ibid. P. 461.

³ Ibid. P. 466.

⁴ Ibid. P. 79.

opposes): «я доказал, что Бог выше совпадения противоположностей (*coincidence des contradictories*), ибо после Дионисия он есть противоположное противоположностей» (*l'opposition des opposes*)¹. Можно сказать, что он играет словами, культивирует парадокс. Взятое буквально, выражение «противоположное противоположностей», кажется, противоречит выражению «совпадение противоположностей». Но понятие в его внутреннем движении, оно означает, что Бог противостоит противоположности в себе самом, т. е. что он абсолютно идентичен себе. Оно означает также, что Бог прежде всяких противопоставлений, что он предшествует любым противоположностям в сотворенных вещах. Оно означает, наконец, что Бог по причине своей бесконечности не сталкивается ни с каким противоположением в своем творчестве. Противоположное противоположностей — это противопоставление без противопоставления. Таков отрицательный способ говорить о божественном бытии.

Заключение

Согласно Кузанцу, между математической и метафизической истиной нет зазора. Так, совпадение противоположностей в математике — это способ превзойти разнообразие реального и обрести единство в первоначале. Три математических метода нацелены на обретение единства (круга, сегмента, точки). Умное ведение прозревает единство в минимуме до того, как дуга и хорда разделились, возможно, то самое божественное единство до творения, до того, как Бог разделил небо и землю. Благодаря умному видению, Кузанец надеется узреть божественное могущество до того, как Бог разделил разные роды сотворенных вещей. Совпадение противоположностей — это первый взгляд Бога на мир.

И.С. Кауфман

НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ И ИСТОРИЯ МАТЕМАТИКИ

Философия Николая Кузанского, несмотря на очевидный рост разнообразных публикаций, остается недостаточно исследованной в современных историко-философских работах — в аспекте, который касается влияния его учения на становление науки Нового времени¹. Речь идет о таком вопросе: можно ли говорить о влиянии Николая Кузанского на историю определенных научных дисциплин, прежде всего на развитие математики, а также о том, насколько адекватно мы определяем взаимоотношение и обоюдное влияние философии и науки в конкретную историческую эпоху.

Среди исследователей философии Николая Кузанского нет разногласий по поводу того, что его учение относится к неоплатонической традиции. Характерный интерес неоплатоников к математике, значительный (если не сказать больше) рост математических исследований в эпоху Николая Кузанского, многочисленные издания античных математических трактатов (как греческих текстов, так и переводов на латинский и национальные языки) и в еще большей степени создание новой математики в XVI–XVII вв. дают возможность исторически более адекватно оценить характер соотношения философии и математики. Однако достаточно часто (например, в работах П.П. Гайденко) говорится о влиянии Николая Кузанского, причем именно как философа, на математику Нового времени. Два аспекта данного вопроса указываются чаще прочих: во-первых, влияние принципа «совпадения противоположностей» на создание исчисления бесконечно малых и дифференциального исчисления и, во-вторых, связь рассуждений об «опытах с весами» на постепенное соединение «механических» и математических методов, что многими историками науки традиционно

¹ *Nikolaus von Kues*. Philosophisch-theologische Schriften. B. I. Wien: Herder, 1964. S. 550.

¹ Из не слишком многочисленных работ российских авторов можно привести мнение П.П. Гайденко («Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.)» (1987), гл. 1 и «История новоевропейской философии в ее связи с наукой» (2000), гл. I) относительно необходимости подробного истолкования как текстов Николая Кузанского, посвященных различным научным проблемам, так и вопроса о восприятии его идей в науке XVI–XVII вв.

рассматривается как важнейшая, если не определяющая особенность «Научной революции» и вообще развития науки в Новое время. Данная оценка поддерживается многими учеными и отражена не только в исследовательских работах, но и в учебной литературе. Все сказанное связано с общей интерпретацией ренессансного неоплатонизма.

С историографической точки зрения приведенная оценка учения Николая Кузанского в значительной степени является не критическим восприятием историко-философских традиций, характерных для второй половины XIX в. и первых десятилетий XX в., отраженных во многих работах, особенно в исследовании Эрнста Кассирера «Индивидуум и космос в философии Ренессанса». В этой и других монографиях ренессансный неоплатонизм рассматривается в качестве определяющего условия развития математики данной эпохи. Однако из верных предпосылок, послуживших основанием для такого рода интерпретации (переоткрытие платонизма Ренессансом, интерес Платона к различным математическим наукам, большое число математических текстов или комментариев к ним, принадлежащих платоникам, наличие важных результатов, достигнутых ренессансной математикой), вовсе не следует вывод о математических теориях как о выражении платонической «картины мира». Если обратиться к материалу, собранному А. Кромби в статье «Математика и платонизм в XVI столетии»¹, то можно обнаружить, что некоторые итальянские математики были платониками, но их интерес к платонизму носил характер индивидуального выбора. Намного большее число математиков можно отнести не к «платонизму», а к традиции, связанной с работами Архимеда. Многие математики Ренессанса в первую очередь опирались на математические результаты, полученные учеными в эпоху, охватывающую примерно два предшествующих столетия (в том числе в области вычислительной и практической («прикладной») математики). Это тексты от *Liber abaci* Фибоначчи до работ Пьетро делла Франческа (*Trattato d'abaco*) и Луки Пачиоли (*De divina proportione*). Они были связаны с традициями при-

¹ Crombie A. Mathematics and platonism in the sixteenth-century. Italian universities and in Jesuit educational policy // *Prismata. Naturwissenschaftsgeschichtliche Studien* / Y. Maeyama, W. G. Saltzer (eds). Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1977. P. 63–94. Перепечатано в: Crombie A. Science, art and nature in medieval and modern thought. London: Hambledon Press, 1996. P. 115–148.

менения вычислительных методов абака, «алгебры» и «алгорифма»¹. При этом среди математиков XV в. и других столетий последователей Николая Кузанского найти невозможно, если не считать единичного упоминания у Декарта. Исключительно философски мотивированное соединение и уравнивание механических приемов и математических доказательств не могло быть путем развития механики как математической науки². Однако сам Николай Кузанский полагал, что его достижения в области математики (поиск соотношения между кругом и квадратом) совершенно оригинальны.

Большая часть того, что Кузанец говорил о математике, может быть описана следующим образом: его обращение к математическим метафорам обусловлено стремлением раскрыть сложнейшие философские и теологические вопросы. В этом проявляется некоторое сходство с неоплатонизмом, но в данном положении обнаруживается и достаточно оригинальное раскрытие традиционной идеи: познание посредством знаков и символов может превосходить рассудочное познание³. В чем же новизна? Оригинальность рассуждений Кузанского состоит в том, что он считал, что логико-математическое познание дает возможность сформулировать более четко и ясно многие философские вопросы, нежели «традиционная» философия. В целом, данное учение, по выражению такого оригинального историка математики как Йенс Хойруп, позволило Николаю Кузанскому перейти к «динамическому

¹ Этой теме посвящена обширная литература. См. например: *Van Egmond W. The commercial revolution and the beginnings of Western mathematics in Renaissance Florence, 1300–1500*. Ph.D. dissertation. Indiana University, 1976.

² По поводу отношения между математическими и механическими традициями исследования и методами в XVI — начале XVII вв. см. следующие работы: *Laird W.R. The scope of Renaissance mechanics // Osiris, 2nd series, 1986. Vol. 2. P. 43–68; Keller A.G. Mathematics, mechanics, and experimental machines in Northern Italy in the sixteenth century // The emergence of science in Western Europe / M. Crosland (ed.). NY: Science History, 1976. P. 15–34; Drake S., Rose P.L. The pseudo-aristotelian Questions of Mechanics in Renaissance culture // Studies in Renaissance. 1971. Vol. 18. P. 65–104.*

³ «Об ученом незнании», I, 11, 32: «скажем вместе с ними [древними мудрецами], что если приступить к божественному нам дано только через символы, то всего удобнее воспользоваться математическими знаками из-за их непреходящей достоверности».

пониманию бесконечности»¹. Инфинитезимальный анализ Кавальери, Лейбница и Ньютона развивался в сходном направлении. Однако и здесь рассуждения Кузанца вряд ли можно считать предвосхищением последующей математики. Пример, который он приводит, что при увеличении радиуса круга до бесконечности окружность превращается в бесконечную прямую, в сущности, говорит о превращении в прямую четверти окружности, в то время как правильно было бы сказать, что сегмент дуги определенной длины стремится к прямой при увеличении радиуса дуги до бесконечности².

Если сравнить Николая Кузанского с математиками его времени, учитывая, что его идеи являлись скорее философскими, нежели математическими, то необходимо признать, что его подход был характерен в целом для эпохи Ренессанса. Так, например, Альберти считает математику практической наукой, подлинным выражением гуманизма и античной культуры; не случайно, что одна из его работ названа *Elementa Picturae*. Использование слова «элементы» подразумевало стремление соединить практику с порядком и структурой, моделью для которых были «Начала» Евклида (следует напомнить, что систематика этого трактата объяснялась Проклом и многими комментаторами влиянием философии, т. е. была обусловлена тенденцией к сближению математики и философии)³.

В концепции Хойрупа важное место занимает понятие «математическая практика», рассматриваемая как основание появления новых и оригинальных математических теорий. В этом случае говорить о каком-либо месте Николая Кузанского в истории математики невозможно. Однако в математике Ренессанса появляется целый ряд трактатов, посвященных теме, которую мы можем определить как «автономию математического знания». Многие из этих трактатов связаны с полемикой вокруг «проблемы достоверности математики» (*Quaestio de certitudine mathematicarum*). Сущность данных споров заключалась

¹ Hoyrup J. Philosophy: accident, epiphenomena or contributory cause of the changing trends of mathematics — a sketch of the development from the twelfth through sixteenth century // Measure, number and weight: studies in mathematics and culture. Albany: State University of New York Press, 1994. P. 151.

² Ibid. P. 328, n. 84.

³ Ibid. P. 148.

в обсуждении следующих вопросов: обладает ли математика статусом *scientia* (то есть знания, охватывающего одновременно причину и следствие), и относится ли математическое доказательство к наиболее совершенному и безусловному типу доказательства (*demonstratio potissima*)¹. В этой связи искать прямое или опосредованное влияние философии Николая Кузанского бессмысленно.

¹ Дискуссия, связанная с *Quaestio de certitudine mathematicarum*, началась в 50–60-е гг. XVI столетия и продолжалась на протяжении значительной части XVII в. История философии представлена в данной полемике Гассенди, Гоббсом и Декартом, математика — такими выдающимися математиками, как Барроу и Валлис. История этого спора была хорошо известна, однако его детальное исследование началось относительно недавно. См.: Schueling H. Die Geschichte der Axiomatischen Methode im 16. und Beginnenden 17. Jahrhundert. Hildesheim / N. Y.: Georg Olms Verlag, 1969; Jardine N. The epistemology of the sciences // The Cambridge History of Renaissance Philosophy / C.B. Schmitt, Q.R.D. Skinner, E. Kessler (eds.) Cambridge: Cambridge University Press, 1988. P. 693–697; Mancosu P. Aristotelian Logic and Euclidean mathematics: Seventeenth-century developments of the *Quaestio de certitudine mathematicarum* // Studies in History and Philosophy of Science. 1992. Vol. 23. P. 241–265; Mancosu P. Philosophy of Mathematics and Mathematical Practice in the Seventeenth Century. N. Y.: Oxford University Press, 1996.

А.В. Нечипоренко

РЕКОНСТРУКЦИЯ СТАНОВЛЕНИЯ ПРИНЦИПА COINCIDENTIA OPPOSITORUM В РАМКАХ МЕТОДА DOCTA IGNORANTIA НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО

1. Неоплатонические корни принципа *coincidentia oppositorum*

Не только ответ, но и предметная конкретизация вопроса о *coincidentia oppositorum* зависит от того, как реконструируется и интерпретируется содержание этого принципа в рамках всей целостности философии Николая из Кузы. А.Ф. Лосев в этой связи полагал, что Кузанский «безусловно, неоплатоник, в самом строгом и подлинном смысле слова»¹. Таким образом, следуя российскому ученому, чтобы понять философию Кузанца, ее нужно соотносить с классическим образом диалектической мысли Платона и неоплатоников.

Среди диалогов Платона особое место занимает «Парменид», признаваемый основополагающим сочинением для всей последующей неоплатонической традиции². Аналог *coincidentia oppositorum* можно увидеть во «второй гипотезе», в которой рассматривается *единое сущее*, и результат которой гласит: единое есть многое. Однако мысль Кузанца направлена, прежде всего, на абсолютное первоначало, и в «Пармениде» этому соответствует «первая гипотеза», в которой рассматривается *единое само по себе*.

В «Комментариях к „Пармениду“ Платона» Прокл пишет о *едином самом по себе*: «Единое не может обладать и каким-либо именем, однако в апофатических суждениях должно фигурировать хоть какое-то имя. Поэтому даже отрицание неприменимо к единому... Разумеется, вышесказанное истинно, однако единое лучше любой истины, тогда разве можно было бы сказать о нем хоть что-то истинное?»³ Можно видеть, что Прокл выделяет парадоксальность первой гипотезы: ре-

зультатом рассуждения стало знание о том, что *единое само по себе* непознаваемо и неименуемо, однако этот результат был получен мышлением, в котором единое и познавалось, и именовалось. Указывая, что в отношении к *единому самому по себе* отвергаются и утверждения, и отрицания, Прокл пишет, что Платон, «всегда соблюдающий принцип противоречия, здесь, по сути, подразумевает равную ложность и катафатических, и апофатических суждений о едином»¹. Здесь Прокл тесно связывает законы формальной логики «запрещения противоречия» и «исключенного третьего»: по первому закону высказывание может быть либо истинным, либо ложным, и только; по второму закону суждение не может быть одновременно и ложным и истинным. Однако для неизреченного сама граница между утверждением и отрицанием не может быть проведена, поэтому не действует как закон «исключенного третьего», так и закон «запрещения противоречия». Указав на это, Прокл критикует Аристотеля: «Тот последователь Платона, который отказался от учения о едином, стоящем выше ума, поскольку был убежден в необходимости соблюдения принципа противоречия и увидел, что единое невыразимо и непроизносимо, остановился на уровне ума и на уме, полагая, будто он стоит выше всех вещей»². Сам Прокл предлагает решение поставленной проблемы в ряде уточняющих друг друга положений: 1) оба противоречащих друг другу суждения (катафатики и апофатики) должны признаваться ложными, 2) апофатические отрицания подразумевают порождение единым всего того, что именуется катафатически, 3) постижение единого осуществляется не в знании о нем, а в единении с ним («пределом же рассуждений о том, что нельзя выразить средствами ни одного знания, оказывается единение»³). «...правильнее требовать прекращения не только диалектического действия, но даже и соприкосновения (с единым — А.Н.). Лишь в заключение, когда душа пройдет весь свой путь, она сможет занять подобающее ей место подле Единого. Сама сделавшись единой и единственной, она изберет для себя лишь простое единение», — пишет Прокл⁴.

¹ Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978. С. 291.

² См.: Доддс Э.Р. «Парменид» Платона и происхождение неоплатонического Единого // СХОАН. Философское антиковедение и классическая традиция. Т. 3. Вып. 1. Новосибирск: Ред.-изд. центр Новосиб. гос. ун-та, 2009. С. 336–353.

³ Прокл. Комментарий к «Пармениду» Платона. СПб.: Мирь, 2006. С. 687.

¹ Там же. С. 687.

² Там же.

³ Там же. С. 689.

⁴ Там же. С. 689–690.

Приведенные цитаты очерчивают эволюционный путь, который проходила и мысль Николая Кузанского: от полагания *coincidentia oppositorum* в абсолютном максимуме в ранних произведениях — к выраженному в поздних трактатах пониманию абсолюта как возвышающегося над единством противоположностей и порождающего и их самих, и их единство. Вместе с тем установлено, что до 1450 г. Николаю Кузанскому не были доступны тексты «Парменида» Платона и «Комментарии» Прокла¹. Свое исходное философское произведение *De docta ignorantia* он написал под влиянием иных источников, в первую очередь, несомненно, «Ареопагитик».

2. Апофатика Дионисия Ареопагита и ее рецепция Николаем Кузанским

Кузанец пишет, что абсолютный максимум «одинаково выше и всякого утверждения, и всякого отрицания»², — почти буквально повторяя написанное у Дионисия Ареопагита о Высшей Причине: «...к Ней совершенно не применимы ни утверждение, ни отрицание; ...выше всякого утверждения совершенная и единая Причина всего, и выше всякого отрицания превосходство Ее, как совершенно для всего запредельной»³. Можно заключить, что Кузанец прочитывает текст Дионисия Ареопагита таким же образом, как и Прокл: в отношении к абсолюту знания *A* и *не-A* одинаково ложны. Пара «отрицание» и «утверждение» обобщенно выражает любые пары противоположных *A* и *не-A*. По закону исключенного третьего, если знание *A* ложно, то *не-A* должно быть истинно, т. к. под *A* и *не-A* понимаются все возможные пары противоположных утверждений, никаких иных возможных знаний, кроме *A* и *не-A*, нет, а значит, о Боге вообще невозможно никакое знание.

Вместе с тем у Дионисия Ареопагита можно найти утверждения не только о трансцендентности и непознаваемости, но и о самооткровении Бога человеку: «Однако же Добро не совершенно непричастно ничему из

¹ Wyller E. Zum Begriff "non aliud" bei Cusanus // Henologische Perspektiven I/I–II: Platon–Johannes–Cusanus. Amsterdam: Rodopi, 1995. S. 511.

² Николай Кузанский. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1979. Т. 1. С. 55.

³ Дионисий Ареопагит. Сочинения; Максим Исповедник. Толкования. СПб.: Алетейя, 2003. С. 763.

сущего, но, воздвигнув только в Себе Самом источник Своего сверхсущественного света, Оно приличествующим Добру образом проявляется осияниями, соразмерными каждому из сущих, и возвышает до возможности созерцания, приобщения и уподобления Ему священные умы...»¹

Возникает антиномия: согласно авторитету Дионисия, приходится признавать и непознаваемость, и познаваемость Бога. Может быть, принцип совпадения противоположностей, связанный у Кузанца с содержанием *docta ignorantia*, направлен на преодоление этой антиномии? Однако этот принцип непосредственным образом нарушает закон противоречия. Кроме того, антиномия зафиксирована в эпистемологической плоскости, а принцип *coincidentia oppositorum* явно имеет онтологический характер.

Можно высказать, что для реконструкции хода мысли Кузанца следует обратить внимание на два аспекта: а) как в методе *docta ignorantia* связываются эпистемология и онтология, б) как антиномия трансцендентности и имманентности Бога могла разрешиться в традиции католического богословия.

Рассмотрим прежде второй аспект.

3. Рецепция текстов Дионисия Ареопагита сквозь призму богословия Августина

В первой главе трактата «Об ученом незнании» Кузанец указывал на «дарованное Богом естественное стремление» — знать². В конце главы Кузанец утверждает непознаваемость вещей³ и делает вывод: «ясно, если только наши стремления не напрасны, что все, чего мы желаем познать, есть наше незнание»⁴. Тем самым обозначен парадокс познания: следует признать естественные стремления к истине недостижимыми, но это входит в противоречие с тем, что они, как убежден Кузанец, вложены в интеллект человека Творцом. В этом парадоксе Кузанец повторяет рассуждение из «Исповеди» Августина: человек

¹ Там же. С. 215.

² Николай Кузанский. Указ. соч. Т. 1. С. 50.

³ «Последняя точность ... выше человеческого разума». См.: Николай Кузанский. Указ. соч. Т. 1. С. 50.

⁴ Там же. С. 51.

ищет Бога из любви к Нему, но невозможно любить того, кого не знаешь. Следовательно, неведомый Бог ведом каким-то непостижимым образом. Мы полагаем, что Кузанец (вслед за Августином) исходит из предпосылки, что *в самой природе мышления* содержится искомое познавательных стремлений — сама Истина. Буквально следуя Августину, Кузанец видит разрешение парадокса в том, что искомая Истина, основа бытия всех вещей, ближе человеку, чем что-либо, поскольку составляет *основу мышления*.

В «Апологии ученого незнания» Николай Кузанский ссылается на письмо Августина к Пробу¹. Он пишет: «А как возникает знающее незнание, среди прочего говорит Аврелий Августин, объясняя слова Павла из восьмой главы Послания к Римлянам: „Мы не знаем, о чем молимся“. Что искомое нами есть — мы знаем; но каково оно — не знаем. Это, так сказать, знающее незнание дает нам дух, поддерживающий нашу немощь». И чуть ниже: «И когда Павел говорит, что „Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными“, он дает понять, что не знаем нами и неизвестно, и не совсем неизвестно: не стали бы воздыхая просить о том, чего не знали бы совсем». Таковы его слова. Стало быть, мы обладаем знающим незнанием, без которого нельзя искать Бога»².

Истина «кричит на площадях», однако люди ее не слышат; требуется *особый метод* — *docta ignorantia*, — для того чтобы постичь ее. Первым действием метода, которым непостижимо постигается Истина, должно быть рефлексивное оборачивание мышления на самого себя, на свои условия и предпосылки.

Рефлексивное мышление является характерной чертой августиновской богословской традиции, в ней оно имеет и онтологическое обоснование: «Человек, насколько он может возвыситься до постижения Духа абсолютного и Его жизни, по Августину, может достигнуть этого

¹ Есть основания полагать, что Кузанец заимствовал термин *docta ignorantia* у блаженного Августина (непосредственно или опосредованно текстом Иоанна Скота Эригены). Впервые выражение *docta ignorantia* появляется именно у Августина в *Epistola*, 130, 28, PL 33, 505: “Est ergo in nobis quaedam, ut ita dicam, *docta ignorantia*” («Следовательно, в нас есть некое, так сказать, ученое незнание»). Цит. по: Попов И.В. Труды по патрологии. Т. II. Личность и учение блаженного Августина. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005. С. 532.

² Николай Кузанский. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1980. Т. 2. С. 16.

только исходя из познания собственного своего духа, будучи создан, как учит Библия, по образу Бога»¹.

Можно предположить, что у Николая Кузанского проблема богосознания, развернутая в текстах Дионисия Ареопагита, соединилась с формой рефлексивного мышления, характерной для августиновского богословия, и это обусловило тот *эпистемологический поворот*, на который указывает Э. Кассирер: «*теоретико-познавательная установка* характеризует Кузанца как первого мыслителя Нового времени. И первый шаг, который он делает как новый мыслитель, заключается в постановке вопроса не о Боге вообще, а о возможности знания о Боге»².

4. Предметно-онтологическая модель знания в функции «рефлексивного зеркала»

В первой главе *De docta ignorantia* Кузанец вводит представление о *знании*: «Все исследователи начинают суждение с неизвестного, сравнивая его с заранее полагаемым известным (...) Всякое исследование основано на сравнении и пользуется средством сопоставлений. (...) Пропорция, выражающая согласованность в чем-нибудь, с одной стороны, и разобщенность, с другой, не может быть понята без помощи числа»³.

Запишем *математическое отношение* X/M , где X — неизвестное, M — известное, выступающее в качестве меры.

По Кузанцу, точное знание недостижимо а) в отношении вещей, поскольку между ними нет точного равенства, б) в отношении Бога, поскольку человеческий ум с Ним несоизмерим. Таким образом, *незнание* «схватывается» *идеями несоизмеримости*. Указывая, что пропорция выражает и «согласованность в чем-нибудь, с одной стороны, и разобщенность, с другой, Кузанец дает ключ к пониманию смысла *docta ignorantia*. Действительно, в случае иррациональности, отношение X/M соединяет в себе и действие измерения (согласованность), что соответствует *знанию*, и несоизмеримость (разобщенность), что соот-

¹ Бриллиантов А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. М.: Маргис, 1998. С. 137.

² Кассирер Э. Избранное. Индивид и космос. М.: СПб., 2000. С. 16–17.

³ Николай Кузанский. Об ученом незнании. Т. 1. С. 7.

ветствует незнанию. Отношение X/M несоизмеримых величин, соединяя в себе и знание и незнание, оказывается моделью *docta ignorantia*.

Реальность познания и знания первично существует для мыслителя как *познавательная деятельность*. Она может по-разному осознаваться и объективироваться в предмете мышления, и строй философской мысли существенно зависит от этой процедуры. Особенность X/M в том, что это: (1) *онтологическое*, (2) *предметно-математическое* представление знания; поэтому X/M будем называть *предметно-онтологической моделью*. При этом онтологически моделируется не противостоящий мысли объект, а само знание: модель выступает в роли своеобразного *рефлексивного зеркала*, отражающего реальность познания.

На этот аспект указывает Е. Гофман: «...математическое мышление рассматривается Кузанцем преимущественно как «знак» для рационального мышления. ...Где вне математики встречается случай, что я сравниваю конечные противоположности друг с другом? Кузанец отвечает: главным образом во всяком осмысленном рассуждении. Так как в его основе лежит функция суждения, и в суждении „S есть P“ я сравниваю субъект и предикат, я „измеряю“ субъект предикатом»¹. Можно согласиться с Е. Гофманом в том, что Кузанец средствами математики моделирует *само знание*, но все-таки более корректно говорить не о логико-грамматической форме суждения $S-P$, а именно о пропорции X/M неизвестного объекта X с известным объектом M .

Если обратиться к известным мыслительным опытам Кузанца с геометрическими фигурами в первой части *De docta ignorantia*, то можно обнаружить, что он сопоставляет *противоположные объекты* — прямую и кривую линии². Обозначив первую из них A , а вторую $He-A$, можно выразить их несоизмеримость отношением $A/He-A \neq Q$ (где Q — любое рациональное число).

Осуществляя предельный переход к актуальной бесконечности ∞_A , Кузанец показывает, что бесконечные кривая и прямая линии равны

¹ Hoffmann E. Das Universum des Nikolaus von Cues // Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Philosophisch-historische Klasse. Jahrgang 1929/30.3. Abhandlung Cusanus-Studien. Heidelberg, 1930, S. 7.

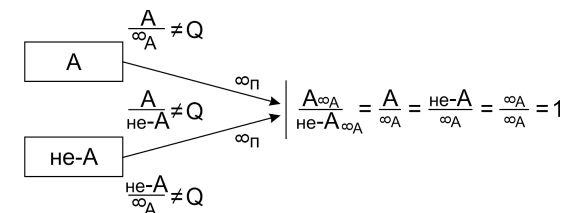
² Кривизна и прямизна берутся Кузанцем как противоположные качества, а абстрактные геометрические объекты, для которых данные качества являются сущностными, — кривую и прямую линии, — как *противоположные объекты*.

и полностью соизмеримы: $A/He-A = 1$. Однако главный смысл мысленного опыта для Кузанца не столько в том, что противоположности A и $He-A$ совпали, сколько в том, что это совпадение возможно только в актуальной бесконечности абсолюта. «Противоположности, притом в разной мере, свойственны только вещам, допускающим превышающее и превышаемое; абсолютному максимуму они никак не присущи, он выше всякого противоположения»¹.

Когда Кузанец соизмеряет кривую и прямую линии, он строит не только отношение $A/He-A$, но и отношения A/∞_A , $He-A/\infty_A$. И математика в роли «рефлексивного зеркала», таким образом, отражает катафатическое и апофатическое богопознание, моделирует неистинность (несоизмеримость) в отношении к Богу как утверждений A , так и отрицаний $He-A$.

Бог непостижим и также превосходит способности нашего ума, как непостижимо тождество бесконечной прямой и окружности. Действительно, хотя мы можем представить, как линия окружности в бесконечном пределе становится прямой (это Кузанец показывает наглядно на чертеже), совпадение *разомкнутой* прямой и *замкнутой* окружности мы не можем вообразить, и, по-видимому, бессильны помыслить. Однако именно эта трансцендентная область актуальной бесконечности открывается нам как предел познания — абсолютный максимум, как совпадение всех противоположностей и потому — как абсолютная мера всего.

Систему отношений, которая возникает в мысленном опыте с прямой и окружностью, изобразим на схеме. Предельный переход, заключающийся в количественном увеличении параметров фигур, обозначен как *потенциальная бесконечность* ∞_{II} . Область актуальной бесконечности достигается *скачком* (трансцензусом), и в ней объекты, совпадающие с абсолютным максимумом, обозначены как A_{∞_A} и $He-A_{\infty_A}$.



¹ Николай Кузанский. Указ. соч. Т. 1. С. 54–55.

Система отношений, выраженная в схеме, может быть проинтерпретирована тремя разными способами, иначе говоря, она может быть интенционально отнесена к трем разным областям. Мы полагаем, что эти три отнесения присутствуют в *De docta ignorantia* и во многом определяют линии развертывания творчества Николая Кузанского; вместе с тем они задают рамки понимания принципа *coincidentia oppositorum*.

Первая область — собственно математики. В ней утверждается принцип совпадения в актуальной бесконечности несоизмеримых (противоположных) объектов. Как известно, в математике Кузанец занимался исключительно проблемой соизмерения несоизмеримых — проблемой квадратуры круга. Решение он искал на путях применения принципа совпадения противоположностей как *разумного* — законодательного по отношению к *рассудочному* математическому мышлению.

Вторая область — область *эпистемологии*. Для этой области математические отношения выступают моделью: результаты, полученные в математических опытах, переносятся на область Богопознания. При этом принцип совпадения противоположностей соответствует знающему незнанию Бога. Любые знания *A* и *Не-A* ложны в отношении к Богу как утверждения конечного рассудка, однако при восхождении в область разума и на границе его в область интеллектуального созерцания немислимого единства противоположностей ум соединяется с Богом и непостижимо познает Его.

Третья область — область *онтологии*. Здесь математические опыты являются частным случаем всеобщего отношения между вещами и абсолютным максимумом. А именно: абсолютный максимум свертывает в себе все противоположности и потому выступает абсолютной мерой для всего. Важен *переход* от эпистемологии к онтологии: результаты, которые получены в *модели знания*, где абсолют занимает функциональное место трансцендентной актуальной бесконечности, выступают основанием позитивного знания *о самом абсолютном*. «Перенесем наше умозрение — а мы его вывели из того, что бесконечная кривизна есть бесконечная прямизна, — на простейшую и бесконечную сущность», — пишет Кузанец¹.

¹ Николай Кузанский. Указ. соч. Т. 1. С. 73.

5. Заключение

В осуществленной нами реконструкции истоков и содержания принципа *coincidentia oppositorum* мы исходили из того, что этот принцип следует рассматривать в рамках целостности метода *docta ignorantia*.

Согласно данной концепции, особенности *docta ignorantia* Николая Кузанского получают объяснение из двух положений:

- «ученое незнание» обусловлено рецепцией текстов Дионисия Ареопагита «сквозь призму» мыслительной традиции богословия Августина Аврелия¹;
- математика используется как «рефлексивное зеркало» для онтологического моделирования эпистемологической ральности — знания и мышления.

Требование на преодоление законов аристотелевой логики возникает из совместного применения апофатической и катафатической процедур при восхождении к абсолютному первоначалу и выражается прежде всего в необходимости нарушения закона исключенного третьего. Основываясь на идее несоизмеримости, Николай Кузанский вводит предметно-онтологическую модель знания, которая связывает планы эпистемологии и онтологии. Принцип *coincidentia oppositorum* вводится Кузанцем в онтологическом плане при мысленных экспериментах с математическими объектами. Но сами мысленные эксперименты нужны Кузанцу для того, чтобы уяснить проблему богопознания, поэтому их результаты обращаются на эпистемологический план знания и мышления. *Coincidentia oppositorum* становится для Кузанца руководящим принципом богословского постижения: абсолютный максимум выше любого противоположения и «из этого принципа о нем можно вывести столько отрицательных истин, сколько хватит книг или слов; более того, вся доступная нам теология вытекает из одного этого первоначала»².

¹ Выявление особенностей рецепции текстов восточного христианского богословия на основе традиции западного богословия положено в основу реконструкции системы Иоанна Скота Эригены А.И. Бриллиантовым. См.: *Бриллиантов А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены*. М.: Мартис, 1998.

² Николай Кузанский. Указ. соч. Т. 1. С. 72.

Анета Хан

СОВПАДЕНИЕ И БЕСКОНЕЧНОСТЬ: *COINCIDENTIA* КАК СТРУКТУРА УНИВЕРСУМА В ТРАКТАТЕ НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО «ОБ УЧЕНОМ НЕЗНАНИИ»*

Исходным пунктом для моих размышлений послужат два примера того, как Николай Кузанский мыслит совпадение во второй книге трактата «Об ученом незнании»: «И как Земля не центр мира, так сфера неподвижных звезд не есть его окружность, хотя при сравнении Земли с небом наша Земля и кажется ближе к центру, а небо — ближе к окружности»¹. Второе: «Пускай ее положение в мире кажется более центральным, однако на том же основании она и ближе к полюсу, согласно изложенному»². Как можно понять такое парадоксальное положение дел: Земля, не являясь центром мира, все-таки кажется пребывающей в центре и приближенной к полюсу? Ученые не достигают консенсуса в отношении этих взаимоисключающих противоречий: одни в основание исследований полагают тезис, согласно которому универсум не имеет центра, исключая при этом утверждение, что Земля расположена близко к центру, другие принимают за отправную точку ровно противоположное. Некоторые, в свою очередь, постулируют, что Земля может быть понята как предполагаемый центр, некоторые включают это противоречие в контекст аллегорического истолкования, утверждая, что центром всего на самом деле является Бог.

Итак, цель данной статьи — рассмотреть эти взаимоисключающие тезисы в одном общем для них аспекте — перенесении принципа

* Перевод с немецкого кандидата философских наук Е.В. Алымовой.

¹ *Nikolaus von Kues. De docta ignorantia II; Nikolaus von Kues. Die belehrte Unwissenheit.* Hrsg. H.G. Senger. Hamburg, 1999. С. 11, n. 157, Z. 3ff: “Sicut igitur terra non est centrum mundi, ita nec sphaera fixarum stellerum eius circumferentia, quamvis etiam comparando terram ad caelum ipsa terra videatur centro propinquior et caelum circumferentiae”. Цитаты из трактата Николая Кузанского «Об ученом незнании» (“De docta ignorantia”, в тексте сноска название дается в сокращении — DDI) приводятся в переводе В.В. Бибихина (Прим. переводчика).

² Там же, с. 12, n. 164, Z. 5ff: “Nam quamvis videatur centralior quoad mundum, est tamen etiam eadem ratione polo propinquior, ut est dictum”.

совпадения с Бога на структуру универсума, что позволит преодолеть указанную противоречивость. Поэтому, прежде всего, необходимо в виде бесконечного шара — геометрического символа Бога — представить совпадение негативной бесконечности, чтобы уже затем перейти к ближайшей к ней бесконечности — привативной. Символизирующая Бога *sphaera intelligibilis*¹, заимствованная Николаем Кузанским у Алана Лилльского², может быть перенесена на космос: подобно тому как у бесконечного шара центр повсюду, так и в привативной бесконечности он, ограничимся пока этим, наличествует привативно.

Следовательно, любая конечная величина в качестве неопределимой части беспредельного, которая выражается в геометрическом сравнении с точкой бесконечной линии, становится привативным центром, исходя из которого могут быть измерены другие величины. Первый шаг — перенесение признаков бесконечности на беспредельность — влечет за собой второй — необходимое перенесение этих признаков в область теории познания — и, как результат, учение о предположениях (*de conjecturis*), в котором всякое обращенное вперед познавательное движение, будучи предположением и позитивным утверждением в инаковости³, в равной степени причастно существу истины.

¹ *Harries Karsten. Infinity and Perspective.* Massachussets, 2001. P. 30: “Lille, who is said to have discovered the formula “God is an intelligible sphere, whose center is everywhere and whose circumference nowhere” in a fragment attributed to Hermes Trismegistus, following him medieval writers are said to have used it as a metaphor for God” («[Алан] Лилльский, который, как говорят, первым обнаружил во фрагменте, приписываемом Гермесу Трисмегисту, формулировку: „Бог — это умопостигаемая сфера, центр которой везде, окружность которой нигде“, вслед за ним средневековые писатели воспользовались этой формулой как метафорой Бога» — пер. Е. Алымовой).

² *Baeumker Clemens. Das ps.-hermet. “Buch der 24 Meister” // Clemens Baeumker: Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie, insbesondere des Mittelalters.* Hrsg.: Martin Grabmann Münster, 1927.

³ *Nikolaus von Kues. De coniecturis, I,* с. 11, n. 57, Z. 12f: “Coniectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans” («Итак, предположение есть положительное утверждение, которое причастно истине, как она есть, в инаковости» — пер. З.А. Тажуризиной).

1. Совпадение в геометрии: совпадение геометрических тел

В десятой главе первой книги трактата *De docta ignorantia* вводится рассмотрение самых совершенных геометрических тел и демонстрируется их сведение к одному на основании совпадения величин. Разум познает *coincidentia oppositorum* путем сравнения, увеличивая до бесконечности численно выражимые соотношения, так что в самом простом и абсолютно великом «бесконечность числа» тождественна небытию¹ числа и таким образом — равенству числа. Так как мир, с которым приходится иметь дело разуму, состоит из несовместимых противоположностей, то есть ни одна вещь, ни один признак в этом мире не воплощает свою чистую противоположность, но всегда сохраняется возможность того, что нечто, определенное как «большее или меньшее», превосходится чем-то другим, иначе говоря, нечто может оказаться больше того, что до сих пор считалось самым большим, то и все признаки в бесконечности с необходимостью должны быть бесконечными. Далее, так как в бесконечности все бесконечно, то части абсолютно великого относятся друг к другу как подобное к подобному, то есть как одно к одному, и всегда находятся на одном и том же бесконечном расстоянии друг от друга, которое всегда неизменно бесконечно и одно, и совпадают как тождественное и то же самое. Отсюда становится ясно, что самое большое число, которое бесконечно, в то же самое время является и самым маленьким числом — единицей. Таким образом, Николай Кузанский утверждает, что в абсолютно великом максимум и минимум совпадают, становятся одним, и что в бесконечности все признаки или вещи относятся друг к другу одинаково и достигают в ней простого единства.

За арифметическим доказательством совпадения следует доказательство на примере геометрии. Таким образом, пользуясь самыми совершенными математическими конструкциями, Николай Кузанский демонстрирует, что в бесконечности свойства простых правильных многогранников, а значит, и те отношения, которые возникают в них или между ними и выражаются числом, в бесконечности соответствуют друг другу, будучи же частями бесконечности, они сами бес-

¹ DDI I, c. 5, n. 13, Z. 16: “In idem enim redit numerum infinitum esse et minime esse” («Бесконечное число и минимальное число сводятся к одному»).

конечны и совпадают в бесконечном шаре. При этом рассмотрение геометрических фигур осуществляется на основании аксиом, которые восходят к сочинению Евклида «Начала». Служившее учебником математики во времена схоластики, это сочинение, распространившееся в том числе благодаря Проклу¹, содержит все математические знания, дошедшие к его времени от Античности: среди них учения Евдокса из Книды об отношениях и его попытки представить космос средствами геометрии, а также платоновы тела, речь о которых идет в «Тимее», как и его предположение об идеальном существовании всех математических объектов и, не в последнюю очередь, методология Аристотеля.

Пользуясь тезисом из сочинения Аристотеля «О душе»², согласно которому треугольник есть многоугольник³, Николай Кузанский укрепляет фундамент своей теории, гласящей, что низшая форма содержится в высшей, и связывает ее с математическими основаниями, почерпнутыми из Евклида, которые он приспособливает к своим исследованиям совпадения геометрических тел. В этой связи Николай Кузанский, следуя традиции, называет прямую совершенным образцом простой протяженности. Самой совершенной прямолинейной фигурой в одномерном пространстве является треугольник. Наконец, круг — самое совершенное двухмерное изображение, как и, в свою очередь, шар, который описывает самую совершенную объемную геометрическую конструкцию и является формальным завершением экспликации геометрических фигур.

Таким образом, Николай Кузанский выдвигает тезис, согласно которому как бесконечная линия является линией, треугольником, кругом и шаром, так, соответственно, и бесконечный шар является кругом,

¹ Proklus. Kommentar zum ersten Buch Euklids Elementen / Hrsg. Max Steck. Halle, 1945.

² Aristoteles. Über die Seele. Bd. 6. Hamburg, 1995. H3 414 b: “Immer nämlich liegt der Möglichkeit nach das Frühere im Nachfolgenden vor, sowohl bei den Figuren, als auch beim Beseelten, wie z.B. im Viereck das Dreieck, und (ebenso) im Wahrnehmungs — das Nährvermögen” («А именно: и у фигур, и у одушевленных существ в последующем всегда содержится в возможности предшествующее, например: в четырехугольнике — треугольник, в способности ощущения — растительная способность» — пер. П.С. Попова в редакции М.И. Иткина).

³ DDI I, c. 11, n. 32, 12ff: “Sicut trigonus exemplis suis similibus, ita inferior in superiori” («Как треугольник в четырехугольнике, так низшее — в высшем»).

треугольником и линией. Следуя этой логике, то же самое можно сказать и о бесконечном треугольнике и бесконечном круге¹. Из этого ясно, что подлинный порядок рассуждения² Кузанца основывается на трех ступенях, надстраивающихся друг над другом: фундамент и первую ступень образует рассмотрение свойств и отношений математических фигур, за которым следует уподобление в результате соответствующего переноса этих отношений на такие же бесконечные фигуры. Наконец, в качестве третьего шага он предлагает еще один перенос и в собственном смысле совпадение, так как на этом этапе отношения бесконечных фигур возводятся к бесконечно простому, лишённому всякой фигуры началу.

По примеру Ансельма Кентерберийского³, который, истолковывая истину как предикат Бога, сравнивает высшую истину с бесконечной правильностью, Николай Кузанский начинает исследование с фигуры прямизны, которая в силу своих свойств ближе всего к понятию правильности и, как будет показано далее, является истиной всех других фигур. Фигура прямизны приобретает форму прямой линии, которая образует первое совпадение — первый этап всеобщего соединения, указывающего на нечто единственное, простое и максимальное, — совпадение в одном измерении — прямой и кривой линии, что будет показано ниже.

¹ DDI I, с. 13, n. 35, Z. 1ff: “Dico igitur quod, si esset linea infinita, illa esset recta, illa esset triangulus, illa esset circulus et esset sphaera. Et rariformiter si esset sphaera infinita, illa esset circulus, triangulus et linea. Et ita de triangulo infinito atque circulo infinito idem dicendum est” («Итак, я утверждаю, что если бы существовала бесконечная линия, она была бы прямой, она была бы треугольником, она была бы кругом, и она была бы шаром; равным образом, если бы существовал бесконечный шар, он был бы кругом, треугольником и линией; и то же самое надо говорить о бесконечном треугольнике и бесконечном круге»).

² Там же, с. 12, n. 33, Z. 10ff: “Primo necesse est figuras mathematicas finitas considerare com suis passionibus et rationibus, et ipsas rationes correspondenter ad infinitas tales figuras transferre, post haec tertio adhuc altius ipsas rationes infinitarum figurarum transumere ad infinitum simplex absolutissimum etiam ab omni figura” («Надо во-первых, рассмотреть конечные математические фигуры вместе с претерпеваемыми ими изменениями и их основаниями; потом перенести эти основания соответственно на такие же фигуры, доведенные до бесконечности; в-третьих, возвести эти основания бесконечных фигур еще выше, до простой бесконечности, абсолютно отрешенной уже от всякой фигуры»).

³ См.: Ансельм Кентерберийский. Об истине. Гл. X. О высшей истине.

По определению Евклида¹, точка, не имеющая частей, бесконечно коротка, бесконечно тонка и бесконечно мала, так как у нее нет ни длины, ни ширины, ни глубины, ни высоты, а поэтому она рассматривается как бесконечно малое в трех измерениях. В силу того, что предмет определяется своей делимостью в аспектах длины, ширины и глубины, а точка не распадается на части, она и не представляет никакого геометрического тела. Опираясь на Аристотеля², Николай Кузанский объясняет, что движение точки в одном направлении ведет к возникновению прямой, а линия, будучи в свою очередь продолжена, разворачивает другие математические фигуры. В основе развиваемого здесь истолкования линии как экспликации точки лежит представление, согласно которому линия понимается как непрерывное целое и единство протяженной, в своих границах определенной точки, то есть как континуум, что отличается от понимания, например, Альберти³ или Галилея, которые видят в прямой соединение и последовательное рядоположение подвижной точки. Как математический конструкт и лишённая ширины длительность линия бесконечно тонка. По образцу числа у Парменида, который соединяет числа с геометрическими

¹ *Euklid. Die Elemente: Bücher I–XIII / Hrsg. Peter Schreiber. Frankfurt a/M, 2005. S. 1: “1. Ein Punkt ist, was keine Teile hat. 2. Eine Linie breitenlose Länge. 3. Die Enden einer Linie sind Punkte. 4. Eine gerade Linie (Strecke) ist eine solche, die zu den Punkten auf ihr gleichmäßig liegt. (...) 15. Ein Kreis ist eine ebene, von einer einzigen Linie (die Umfang, Bogen, heißt) umfasste Figur mit der Eigenschaft, dass alle von einem innerhalb der Figur gelegenen Punkte bis zur Linie (zum Umfang des Kreises) laufenden Strecken einander gleich sind” («1. Точка — это то, что не имеет частей. 2. Линия — это лишённая ширины протяженность. 3. Концами линии являются точки. 4. Прямая линия (отрезок) — это такая линия, которая совпадает со всеми лежащими на ней точками (...) 15. Круг — это плоская фигура, окруженная одной сплошной линией [она называется окружностью], все отрезки, проведенные к ней [к окружности круга] из точки, расположенной в середине этой фигуры, между собой равны» — пер. Е. Алымовой).*

² *Аристотель. Физика. 220a.*

³ *Alberti L. B. On Painting / Trans. with introduction b. J. R. Spencer. New Haven, 1970. I, 2: «Точка — это фигура, которая не делится на части. Фигурой в данном случае я называю все то, что располагается на плоскости таким образом, что глаз может воспринимать это (...) Эти точки, если их соединить одна с другой в ряд, образуют линию (...) фигуру, которая по длине может делиться, а по ширине она столь тонка, что не может быть расщеплена» — пер. Е. Алымовой).*

фигурами, линии в первую очередь приписываются предикаты прямизны или отсутствия прямизны: непрямы, если она обозначается как окружность, и прямизны, если она обозначается как линия или прямая. Согласно Николаю Кузанскому, бесконечно длинная линия, которую следует отличать от неограниченной, представляет как прямую, так и треугольник, круг и даже шар, так как она изначально и одновременно располагает соответствующими свойствами, как бы детерминирует все геометрические фигуры, описывая их, исходя из возведенных к максимуму их предикатов.

Предикатом линии выступает предикат прямизны, который в известном мыслительном эксперименте противопоставляется своей противоположности — кривизне, которая присуща окружности: фигуре круга одновременно соответствуют противоположные признаки — кривизны и прямизны, соответствующие определяющим эту фигуру параметрам. Прямизна как свойство приписывается диаметру, кривизна — окружности. Если кривизну, многократно содержащую в себе прямизну, увеличивать квантитативно до максимума, то она будет приближаться к своей противоположности до тех пор, пока в конце концов в аспекте бесконечности не получит признака прямизны, в результате чего носителем этих признаков оказывается одно и то же общее Единое. Таким же образом относятся друг к другу в аспекте бесконечности кривая и прямая линии, и это отношение выражается единицей, что позволяет Николаю Кузанскому сформулировать следующее положение: «Так мы видим, что максимальная и бесконечная линия по необходимости совершенно прямая и кривизна ей не противоположна; мало того, кривизна в этой максимальной линии есть прямизна»¹. Так как в аспекте бесконечности свойство кривизны совпадает со свойством прямизны, то, следовательно, кривая и прямая бесконечная окружность самого большого круга с необходимостью должны быть максимально самой прямой и самой длинной линией.

Далее Николай Кузанский переносит результаты первого совпадения в одномерном пространстве на самую маленькую многосторон-

¹ DDI I, c. 13, n. 35, Z. 24ff: “Et ita videtur quomodo maxima et infinita linea necessario est rectissima, cui curvitas non opponitur, immo curvitas in ipsa maxima linea est rectitudo”.

нюю фигуру в двумерном пространстве, демонстрируя, что самый большой треугольник, образованный путем увеличения простой линии, сам является максимальной линией. Тот факт, что самый большой треугольник обозначается как простейший многоугольный и самый совершенный двумерный объект, находит основание в том изначальном положении, которое он принимает по отношению ко всем другим, из него образованным многогранным объектам, которое соответствует тому положению, которое занимает единица по отношению к остальным числам, и простой максимум как мера всего ко всем вещам. Ибо: «Как всякое число разрешается в единство, так многоугольник разрешается в треугольник»¹. Если обратиться к постулату Парменида² о необходимом наличии в бесконечности, которая должна быть единой, бесконечных частей, и к доказательству того, что путем обращения бесконечной прямой линии *AB* вокруг точки *A* в направлении некоторой точки *C* и соединения точек *ABC*, в конечности описывающих дугу, образуется бесконечный треугольник, сторона которого, соответствующая бесконечной дуге *BC*, обладает теми же свойствами, что и стороны *AB* и *AC*, соответствующие радиусам, и одновременно совпадает с ними, становится ясно, что максимальная бесконечная кривизна, будучи минимальной прямой, является бесконечной прямой, которая в бесконечности минимально крива.

Так как, по Евклиду, сумма двух сторон любого треугольника не может быть меньше его третьей стороны, то Николай Кузанский делает вывод для бесконечности — «у треугольника с одной бесконечной стороной другие тоже обязательно будут бесконечными», и так как существовать может только один максимум и одна бесконечность, то сумма сторон треугольника представляет собой такую же бесконечную прямую. Даже минимальная количественно определенная сторона треугольника в бесконечности оказывается максимальной, так что легко заметить, что в бесконечном Едином минимальная часть совпадает с максимальной. Поэтому в другом месте Кузанец говорит: «Ведь максимум (...) не больше любой вещи, поскольку минимум, и не меньше

¹ Там же, с. 20, n. 60, Z. 12ff: “Sicut igitur omnis numerus resolvitur ad unitatem, ita polygoniae ad triangulum”.

² *Parmenides*. Über die Natur // Fragmente der Vorsokratiker. Bd. I / hg. H. Diels u. W. Kranz. Hildesheim, 1985.

ее, поскольку максимум»¹. К сказанному можно добавить и рассуждение об углах количественно неопределенной трехсторонней фигуры: с ними дело обстоит так же. Отсюда следует, что линия есть угол, а треугольник — линия, и, таким образом, максимальный треугольник не детерминирован в отношении своих свойств извне, но сам во всем совершенстве воплощает эти свойства. Далее следует, что этот треугольник является кругом и шаром. Хотя в области конечного всякий последующий поворот вокруг неподвижной точки *A* описывает часть окружности, которой соответствует предикат кривизны, однако в области бесконечного всякий фрагмент окружности, например, полукруг, является прямым и представляет собой максимальную прямизну, так что утверждения Николая Кузанского неминуемо приводят к выводу, что движение вокруг точки *A*, возвращающееся к своему началу в точку *B*, опишет бесконечно прямую окружность. Соответственно, нечто бесконечно подвижное постоянно пребывает в каждой точке бесконечной окружности, в то время как точка начала движения есть одновременно и точка конца движения. Таким образом, максимальное движение есть покой. Круг как самая совершенная фигура, символизирующая единство и простоту², определяется диаметром, окружностью и центром, которые совпадают в аспекте бесконечности. Так как, согласно Евклиду, центр — это точка, которая находится на одинаковом расстоянии от любой точки, расположенной на окружности, и, согласно Николаю Кузанскому, соответствует центру, который постоянно пребывает в области бесконечного, то центр, в бесконечном единстве включающий в себя все то, что присуще кругу, оказывается кругом, окружностью и диаметром. Превращение этой совершенной двумерной фигуры в шар — в соответствующую пространственную фигуру — осуществляется посредством движения полукруга вокруг неподвижной оси диаметра — оси *BD*³.

Подобно тому, как круг является мерой для всех двумерных фигур, шар является мерой для фигур пространственных, к числу которых от-

¹ DDI I, с. 16, п. 45, Z. 14f: “non maior quia minimum, non minor quia maximum”.

² DDI I, с. 21, п. 63, Z. 5f: “Circulus est figura perfecta unitatis et simplicitatis” («Круг есть фигура, совершенная по единству и простоте»).

³ Там же, с. 13, п. 36, Z. 17f: “Et si remanente *BD* diametro immobili circumducatur semicirculus, exoritur sphaera” («Если этот полукруг будет обведен вокруг неподвижного диаметра *BD*, то получится шар»).

носятся пять платоновых тел — пространственных фигур, прошедших строгий отбор у Евклида, все они представляют собой правильные многоугольники с равным количеством углов. Как и в случае с кругом, центр шара включает в себе все детерминанты, т. е. три максимальные, определяющие эти детерминанты линии: длину, ширину и глубину, которые пересекаются в центре как средоточии и в результате приводят к совпадению пространства и центра. Отсюда с необходимостью следует вывод, что центр как простая и бесконечная максимальность совпадает с шаром, тремя линиями — диаметром, периферией, объемом — и, если следовать далее в обратном направлении, с прямой линией, треугольником, кругом, которые образуют единство. «Как шар есть последнее совершенство фигур, больше которого нет, так максимум есть совершеннейшее совершенство¹ всего настолько, что все несовершенное в нем есть высшее совершенство, как бесконечная линия есть шар»². Если перенести совершенную бесконечную фигуру «шар» на максимальное³, единое и бесконечное, каковым и является для Николая Кузанского Благословенный Бог, то можно сделать выводы и относительно Вселенной как привативной бесконечности, что и будет содержанием следующей части.

2. *Coincidentia* как структура универсума

К конкретному максимуму Николай Кузанский приближается как путем отрицания, так и путем привативного отрицания отрицания противоположных определений. При этом в трактате *De docta ignorantia* «привативное отрицание отрицания» следует понимать именно как неполное и несовершенное утверждение, а не как отрицание в собственном смысле. Этот модус одновременности частичных приписываний и отрицаний противоположных атрибутов утверждается с самого начала изложения. От абсолютной максимальной как абсолютного бытия

¹ И бесконечный центр. См.: DDI I, с. 21, п. 64, Z. 12: “centrum infinitum”.

² Там же, с. 23, п. 71, Z. 3ff: “Sicut igitur sphaera est ultima perfectio figurarum, qua maior non est, ita maximum est omnium perfectio perfectissima, adeo quod omne imperfectum in ipso est perfectissimum, sicut infinita linea est sphaera”.

³ Там же, с. 23, п. 72, Z. 1: “Videmus nunc clare, cum maximum sit ut sphaera maxima” («Мы ясно видим теперь (...) наподобие максимального шара»).

и единства происходит, претерпевая ограничение, конкретная величина, которая как универсальное единство бытия¹ обладает конкретным бытием. Абсолютный максимум — это все то, что может быть², и поэтому является актуальным всемогуществом бытия³.

Универсум лишен предиката абсолютной возможности быть всем, однако в то же самое время «его единство определено во множество, вне которого не может существовать»⁴, т. е. в силу того, что универсум существует как множество, он не обладает собственной субсистенцией. Таким образом, универсум включает в себя все то, что не есть Бог, объемля при этом все, что обязано своим бытием Абсолюту⁵. Именно поэтому к Универсуму и не относится противоположное Абсолюту определение — «актуальная невозможность бытия», и, следовательно, Универсум не является конечным. Итак, ясно, что Универсум не описывается противоположными определениями — он существует в конкретной действительности как конкретно бесконечное и безграничное множество вещей, его бытие характеризуется недостатком, который заключается в не выходящей за свои пределы возможности, или материи, которая актуально не может быть распространена до бесконечности, так что Универсум в равной мере не вполне определяется ни одной, ни другой противоположностью. Так

¹ Там же, с. 2, n. 6, Z. 1ff: “Wie die absolute Größe die absolute Seiendheit ist, durch die ein jegliches das ist, was es ist, so stammt von ihr auch die universale Einheit des Seins. Neben dem Absoluten erhält auch sie die Bezeichnung des Größten und hat als Universum eingeschränktes Sein”. “Quod quidem maximum, etsi in sua universali unitate omnia complectatur, ut omnia, quae sunt ab absoluto, sint in eo et ipsum in omnibus, non tamen habet extra pluralitatem in qua est subsistentiam, cum sine contractione, a qua absolvi nequit, non existat” («Как абсолютная максимальность есть абсолютное бытие, благодаря которому все вещи суть то, что они суть, так универсальное единство идущего от него бытия — тоже максимум, исходящий от абсолюта и поэтому существующий в конкретной определенности как Вселенная»).

² DDI II, с. 1, n. 97, Z. 2ff: “Quare solum illud est id, quod esse potest omni potentia” («Только он есть то, чем может быть во всей потенции»).

³ А. а. О., n. 97, Z. 12f: “quae est actu omnis essendi possibilitas” («Бесконечная актуальность (...) и сама актуальная потенция всякого бытия»).

⁴ DDI I, с. 2, n. 6, Z. 4f: “Cuius quidem unitas in pluralitate contracta est, sine qua esse nequit”.

⁵ DDI I, с. 2, n. 6, Z. 4f.

как Универсум не представляет собой ни безусловного единства, ни лишения единства, ни безусловного множества, ни лишения множества, то о нем в равной мере нельзя сказать как и то, что он не является конечным, так и то, что он конечен, и аналогичным образом нельзя сказать, что он бесконечен и что он не представляет собой бесконечности.

Так как Универсум, будучи фактическим максимумом, правда, таким, который в действительности может быть еще больше, ничем другим не ограничивается, то он не имеет границ, которых он, впрочем, никогда не смог бы достичь. И так как части воплощенного во множестве единства конечны, то Универсум не представляет собой негативной бесконечности, каковой является абсолютный максимум, состоящий из бесконечных частей, соединяющихся в одно, но, занимая промежуточное положение между бесконечным и конечным, определяется как привативная бесконечность. Универсум не бесконечен, хотя он, лишенный границ, приближается к бесконечности. Так же, как Универсум, не являясь бесконечностью, лишь приближается к ней, он не имеет и центра, как бесконечный максимум, к которому в силу степени своей причастности он приближается максимально.

Используя понятие совпадения, Николай Кузанский показывает, что в Боге противоположные определения тождественны в совершеннейшей простоте безо всякой множественности и являются одновременно бесконечными частями бесконечности. Так как понятие бесконечности проясняется из совпадения максимума с минимумом, не значит ли это, что и термину «привативная бесконечность» с необходимостью присуще что-то от совпадения, раз уж она является образом бесконечности, характеризующимся привацией? Хотя термина «привативное совпадение» у Николая Кузанского и нет, однако есть описание, которое приближается к определению конкретного совпадения, в котором соединяются «предшествование» и «соединение» — основные признаки совпадения. Подобно тому, как абсолютный максимум предшествует любым противоположностям, включая контрадикторные, и соединяет их в совершеннейшей простоте, так и «мир, или Вселенная, есть конкретный максимум и, значит, единая цельность, которая предвзает конкретные противоположности

(скажем, противопоставленные качества)»¹, объемля множество конечных противоположностей. «В нем все вещи без множественности суть сам он, конкретно определившийся максимум с относительной простотой и нераздельностью, подобно тому, как конкретная максимальная линия есть конкретно все фигуры»².

В то время как абсолютное единство свободно от всякой множественности, привативное, будучи единством, ограничено многим благодаря множественности возможностей определиться «во что-либо, скажем, в то, чтобы быть тем или этим»³, подобно тому, как бесконечность привативного единства ограничена конечностью. При этом одна вещь всегда отличается от другой в своей определенности, т. е. две вещи никогда не совпадают друг с другом по форме и размеру, а движение или два места — по времени или протяженности⁴. Определенности, которые в единстве представляют собой максимально возможное совпадение, во Вселенной кажутся обособленными друг от друга, в результате чего она, будучи безграничным рядоположением вещей, отличается от бесконечного бытия-всего-во-всем. Как, например, места располагаются рядом, так и движение представляет собой последовательность состояний покоя⁵, а число — умножение единства⁶.

Так как же обстоит дело с центром и периферией, которым также следует определить какое-то место? Подобно тому, совпадение гео-

¹ DDI II, с. 4, n. 113, Z. 8f: “universum est contractum maximum atque unum, opposita praeveniens contracta”.

² Там же, с. 4, n. 113, Z. 13ff: “In quo omnia sine pluralitate sunt ipsum maximum contractum cum contracta simplicitate et indistinctione, sicut linea maxima contracta est contracte omnes figurae”.

³ Там же, с. 4, n. 116, Z. 19f: “Contractio dicit ad aliquid, ut ad essendum hoc vel illud”.

⁴ Там же, с. 1, n. 91, Z. 22f: “Et cum nulla duo loca in tempore et situ praecise concordent” («Никакие два места не согласуются в точности по времени и положению»).

⁵ DDI II, с. 3, n. 106, Z. 1ff: “Ita quidem quies est unitas motum complicans, qui est quies seriatim ordinata, si subtiliter advertis. Motus igitur est explicatio quietis” («То же самое единство есть покой, поскольку в нем свернуто движение, которое, если пристально рассмотреть, есть сложенный в ряд покой. Соответственно движение есть развертывание покоя»).

⁶ См.: Там же, с. 3, n. 109.

метрических фигур, символизирующее Бога как бесконечную сферу, центр которой совпадает с окружностью и поэтому находится повсюду, так же можно перенести эти выводы, основанные на идее совпадения, на геометрическую форму Вселенной как привативного совпадения и рассмотреть таким образом ее центр.

Если принимать во внимание целокупность всего — Вселенной, то из ее определения как безграничной следует, что мир предстает как неограниченная протяженность и не имеет никакой внешней оболочки, а потому и никакой поверхности и края. Поэтому «у него нет пределов, между которыми он был бы замкнут»¹. Если же обратиться вовнутрь, то становится ясно, что части, образующие мир, безграничны и, следовательно, любая конечная часть Вселенной является неизмеримо конечной в качестве безграничного ряда конечного. Определяемая через привацию, Вселенная лишена точной меры и вместе с этим точной определенности, поэтому ее невозможно помыслить. В силу того, что эта «ничем другим не ограниченная»² и единая Вселенная³ никогда не достигнет своих границ, ее геометрическая форма не может быть определена однозначно⁴.

Однако, если обратиться к негативной бесконечности, в которой снимается различие между «больше» и «меньше», и принять во внимание, что Вселенная, взятая абстрактно, представляет собой образ совершенного и абсолютного всеобъемлющего начала, конкретизированного во всяком действительно существе, которому соответствуют определения абсолюта, взятого в модусе конкретного, а также соответствует модус троичности, то по форме Вселенная приближается к точно неопределимой несовершенной сфере, безгранично простирающейся как в длину и ширину, так и в глубину, и поэтому не может

¹ Там же, с. 11, n. 156, Z. 24ff: “Cum igitur non sit possibile mundum claudi intra centrum corporale et circumferentiam, non intelligitur mundus”.

² Там же, с. 11, n. 156, Z. 22f: “Et esset ad aliquid aliud ipse mundus terminatus, extra mundum esset aliud et locus” («Мир имел бы пределом что-то другое и вне мира было бы еще это другое и еще пространство»).

³ Там же, с. 10, n. 154, Z. 7: “ut sit omnium unum universum” («[Делая] из всего единую Вселенную»).

⁴ Там же, с. 11, n. 161, Z. 12f: “Vides mundum et eius motum atque figuram attingi non posse” («Ты увидишь, что мир, его движение и его фигуру постичь невозможно»).

быть бесконечной сферой, как утверждает Манке¹. Учитывая безграничность Вселенной, пожалуй, невозможно фактически определить ее центр, который поэтому может быть помещен повсюду и, в полном соответствии с ее структурой, основанной на *coincidentia*, включать в себя одновременно как определение «нет никакого центра», так и определение «близко к центру».

Итак, ясно, что как в совершенно бесконечном центре и окружности находятся повсюду и совпадают со всеми точками сферы, так и в безграничном, которое не подлежит точному определению, центр и окружность почти повсюду и совпадают конкретно. Далее, Вселенная как образ бесконечного центра должна была бы соответствовать конкретно всякому действительно существующему и наличествовать во всяком конечном существе. «Абсолют — это центр, один и тот же во всем, и периферия идентичности всякого существа, чья абсолютная действительность подвергается негации в конкретно определенном действительном существе, в целостности и всеобщности сотворенного конечного существа»². Это определение не противоречит тому высказыванию, что Бог как совершенно абсолютное всеобщее и как бесконечная сфера есть центр и периферия мира. Как мир не имеет центра и «как Земля не центр мира, так сфера неподвижных звезд не есть его окружность, хотя при сравнении Земли с небом наша Земля и кажется ближе к центру, а небо — ближе к окружности»³.

Еще более определенно Николай Кузанский высказывается в другом месте: «Пускай ее [Земли — Е.А.] положение в мире кажется более центральным, однако на том же основании она и ближе к полюсу, согласно изложенному»⁴.

¹ *Mahnke D.* Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt // ND 1966. S. 87ff u. 53: “Bereits der Kusaner hatte ... auch das von Gott geschaffene Universum als eine unendliche Kugel, deren Mittelpunkt überall und deren Umfang nirgends ist, aufgefasst” («Уже Кузанец (...) понимал Богом сотворенный Универсум как бесконечную сферу, центр которой повсюду, окружность — нигде»).

² *Cürsger D.* Logik der Unendlichkeit. Die Philosophie des Absoluten im Spätwerk des Nikolaus von Kues, Frankfurt a. M., 2007. S. 25.

³ DDI II, c. 11, n.157, Z. 3ff: “Sicut igitur terra non est centrum mundi, ita nec sphaera fixarum stellarum eius circumferentia, quamvis etiam comparando terram ad caelum ipsa terra videatur centro propinquior et caelum circumferentiae”.

⁴ DDI II, c. 12, n.164, Z. 5ff: “Nam quamvis videatur centralior quoad mundum, est tamen etiam eadem ratione polo propinquior, ut est dictum”.

Утверждение привативного характера, что Земля не является центром Вселенной, хотя и кажется расположенной близко к нему, не доказывает, что Николай Кузанский строго придерживался современной ему геоцентрической картины мира, но следует из описанной им структуры Вселенной, представленной как *coincidentia*. В результате Земля оказывается приближенной не только к центру, но и к полюсу. Соответственно, это утверждение должно распространяться и на все части Вселенной, подобно тому, как о всякой ее части должно говориться, что они своим видом уподобляются форме сферы и пребывают в круговом движении. То же самое справедливо и в отношении Земли, которая, правда, «движется, наверное, еще медленнее их всех. Но все-таки она не является звездой, описывающей вокруг центра или полюса минимальный круг»¹.

Впрочем, система мира Кузанца не вступает в противоречие со всеми положениями конечной геоцентрической системы взаимодействующих круговых движений невидимых небесных сфер. Небесный свод, ассоциирующийся с шарообразной поверхностью, в геоцентрической системе представляется состоящим из концентрических прозрачных кристалльных полых сферических оболочек, упорядоченных вокруг мирового центра — Земли, мерно вращающихся на различном расстоянии друг от друга. На этих сферах располагаются звезды, благодаря чему они удерживаются постоянно на одних и тех же орбитах. Внешняя сфера — небо, на котором закреплены все неподвижные звезды. Всего существует восемь концентрических сфер: пять планет (Меркурий, Венера, Марс, Юпитер и Сатурн), далее — Солнце и Луна и, наконец, сфера неподвижных звезд. Важное изменение, внесенное Николаем Кузанским, касается расширения Вселенной до безграничности, и с учетом требования меры («больше», «меньше») ни Земля, ни какая-либо другая звезда² не может описывать минимальную окружность, а сфера неподвижных звезд — максимальную³. Действительно важный

¹ Там же, с. 11, n.159, Z. 14ff: “Terra ipsa adhuc minus omnibus movetur, sed tamen non est ut stella circa centrum aut polum minimum describens circulum”.

² Там же, с. 11, n.158, Z. 14f: “Et per consequens non est, quae minimum circulum describat” («И как следствие нет звезды, которая описывала бы минимальный круг»).

³ DDI II, c. 11, n. 159, Z. 16f: “Neque octava sphaera describit maximum” («И восьмая сфера не описывает максимальный круг»).

тезис Кузанца таков: «У единой Вселенной, по-видимому, столько отдельных мировых частей, сколько звезд, которым нет числа»¹, то есть они не определяются числом, но не являются при этом бесконечными, так как в таком случае и этот безграничный Универсум с необходимостью стал бы единым. Это, в противоположность теории Джордано Бруно, не бесконечное, однако неограниченное количество миров, как и количество звезд, приводит к неограниченному числу сфер, пребывающих в круговом движении, так как они являются орбитами всех звезд, к которым, согласно Николаю Кузанскому, относится и Земля².

Поскольку «как звезды, расположенные вокруг предположительных полюсов в восьмой сфере, так Земля, Луна и планеты — звезды, на разном удалении движущиеся вокруг полюса»³, то Вселенная кажется мировой машиной⁴, наподобие «колеса в колесе и сферы в сфере, нигде не имея ни центра, ни окружности»⁵.

Литература

Alberti L. B. On Painting / Trans. with introduction by J.R. Spencer. New Haven, 1970.

Anselm von Canterbury. Über die Wahrheit. Hamburg, 2001.

Aristoteles. Metaphysik. Hamburg, 1994.

Aristoteles. Physik. Hamburg, 1987.

Aristoteles. Über die Seele. Hamburg, 1995.

¹ Там же, с. 12, п. 172, Z. 4ff: “quasi tot sint partes particulares mundiales unius universi, quot sunt stellae, quarum non est numerus”.

² Там же, с. 12, п.166, Z. 1: “Est igitur terra stella nobilis” («Итак, Земля — благородная звезда») и с. 11, п.158, Z. 7f: “Unde sicut quaedam stellae videntur maximum circumulum describere, ist quaedam minimum. Sed non reperitur stella, quae nullum describat” («Какие-то звезды описывают наибольший круг, другие — наименьший, однако не найти звезды, которая не описывала бы никакого»).

³ Там же, с. 11, п.160, Z. 1ff: “Acute igitur considera quoniam, sicut se habent stellae circa polos coniecturales in octava sphaera, ita terra, luna et planetae sunt ut stellae circa polum distanter et differenter motae”.

⁴ Там же, с. 11, п.156, Z. 12f: “machinam mundanam”.

⁵ Там же, с. 11, п.161, Z. 13f: “vides mundum ... atque figuram attingi non posse, quoniam apparebit quasi rota in rota et sphaera in sphaera, nullibi habens centrum vel circumferentiam”.

Baeumker C. Das ps.-hermet. “Buch der 24 Meister” // C. Baeumker: Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie, insbesondere des Mittelalters / Hrsg. Martin Grabmann. Münster, 1927.

Cürsgen D. Logik der Unendlichkeit. Die Philosophie des Absoluten im Spätwerk des Nikolaus von Kues, Frankfurt a. M., 2007.

Euklid. Die Elemente. Bücher I–XIII / Hrsg. Peter Schreiber. Frankfurt a. M., 2005.

Harries K. Infinity and Perspective. Massachussets, 2001.

Mahnke D. Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt // ND, 1966.

Nikolaus von Kues. Die belehrte Unwissenheit / Hrsg. H. G. Senger. Hamburg, 1999.

Nikolaus von Kues. Mutmaßungen / Hrsg. J. Koch u. W. Happ. Hamburg, 2002.

Parmenides. Über die Natur // Fragmente der Vorsokratiker / Hrsg. H. Diels u. W. Kranz. Bd. I. Hildesheim, 1985.

Proklos. Kommentar zum ersten Buch Euklids Elementen / Hrsg. Max Steck. Halle, 1945.

III. ПРИНЦИП COINCIDENTIA OPPOSITORUM И ПРОБЛЕМЫ БОГОПОЗНАНИЯ У НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО

Джаспер Хопкинс

COINCIDENTIA OPPOSITORUM В ПРОПОВЕДЯХ НИКОЛАЯ ИЗ КУЗЫ*

Учение о совпадении противоположностей в той мере, в какой оно представлено в трактатах и диалогах Николая из Кузы, изучалось активно, хотя и не исчерпывающим образом¹. До сих пор среди прочих вопросов остается задача выявления тематических аспектов этой доктрины, насколько они проявляются в проповедях Кузанца.

I

Однако прежде чем обратиться к самим проповедям, позвольте коротко описать ключевые положения, которые можно извлечь из трактатов и диалогов Николая из Кузы. Их можно свести к пяти положениям: (1) *coincidentia* (совпадение) следует отличать от *complicatio* (свертывания); (2) понятие *coincidentia oppositorum* (совпадение противоположностей) включает в себя, но не объединяется с понятием *coincidentia contradictorium* (совпадения противоречий); (3) в Боге противоположности совпадают, и все же Бог находится за пределами совпадения противоположностей; (4) противоположные определения непротиворечиво (*coherently*) приписываются Богу; и (5) утверждение, согласно которому противоположности совпадают, не обязательно должно истолковываться как заявление, что они тождественны.

* Перевод с английского В.Н. Морозова и А.А. Элкера.

¹ Например, среди прочих исследований, см. *Stallmach J. Zusammenfall der Gegensätze. Das Prinzip der Dialektik bei Nikolaus von Kues* (Trier: Paulinus, 1960); *Flasch K. Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung* (Leiden: Brill, 1973).

Принцип I: *coincidentia* следует отличать от *complicatio*. В трактате *De docta ignorantia* (Об ученом незнании) Николай утверждает, что Бог охватывает все вещи¹, и что в Боге противоположности совпадают². Иоганн Венк (Wenck) в своей критике *De docta ignorantia* уравнивает эти положения для того, чтобы рассматривать их вместе, как учение, согласно которому все вещи совпадают с Богом³. Таким образом, Венк смешивает *охватывание* с *совпадением*. Ибо подлинный смысл того, чему учит Кузанец, таков: онтологически (не хронологически) до своего творения мир содержится в Боге, как потенциально содержится в своей причине⁴. Теперь в силу причины само следствие является причиной, а не само выступает следующим отдельным элементом, который отличен от собственной причины. Так же и мир онтологически представлен в бесконечном могуществе Бога прежде, чем существует в своей конечности. Более того, поскольку он существует в Боге, он *и есть* Бог⁵, а не мир как таковой. То есть, в Боге мир не существует как мир, и нельзя сказать, что он совпадает с Ним. О мире можно сказать, что он потенциально свернут в Боге и развертывается в процессе творения. Хотя Николай говорит о Боге, как о Развертывающем все вещи⁶, он никогда не называет Его «совпадением всех вещей». Скорее он говорит, что в Божественном Развертывании все вещи совпадают без различия (*De coniuncturis* II, 1 (78)).

Теперь надлежит привести другое пояснение идей Николая из Кузы: согласно его учению, мир, развернутый из Бога, не есть развернутый Бог, каким Он был, не есть Господь в Своем развернутом состоянии, поскольку Бог — завершенная Актуальность, и, будучи таковым, не находится ни в развернутом, ни в свернутом состоянии. Так же и мир не есть в каком-либо смысле Бог или Божественное. Хотя

¹ *De Docta Ignorantia* I, 24 (p. 48, lines 13–16) и II, 3 (p. 70, lines 14–15).

² Letter to Cardinal Julian (в конце *De Docta Ignorantia*). См. также *Apologia* 19:7–9. *De Visione Dei* 9 (37:8). В 9-й главе (36:2) Николай пишет *coincidentia oppositorum*.

³ *Wenck I. De Ignota Litteratura* 24.

⁴ *Apologia* 23:21–23.

⁵ *De Docta Ignorantia* I, 22 (p. 45, line 16), II, 5 (p. 77, lines 19–22), II, 8 (p. 87, lines 18–19).

⁶ *De Docta Ignorantia* I, 22 (p. 44, lines 15–16), II, 3 (p. 70, lines 6 & 14–15).

Кузанец говорит о мире как об определенном отражении¹, отражение Господа не есть Он — ничуть не более, чем зеркальный образ человека является человеком. В противоположность трактовке Венка, Николай не склонен к пантеизму².

Принцип II: понятие *coincidentia oppositorum* включает в себя, но не объединяется с понятием *coincidentia contradictorium*. Иногда Кузанец пишет, что *противоположности* совпадают в Боге³, а иногда — что *противоречия* совпадают в Нем⁴. Различие кроется в том, что значение слова *oppositus* включает не только противоречия, но и противоположности⁵. Поэтому, когда Николай говорит, что в Боге противоположности совпадают, иногда он затрагивает противоречия, такие как не-бытие (*non-esse*) и бытие-необходимость (*essendi necessitas*)⁶, а иногда — противоположности, как, например, движение (*motus*) и покой (*quies*)⁷.

Принцип III: в Боге противоположности совпадают, и все же Бог находится *за пределами* совпадения противоположностей. *Что в Боге противоположности совпадают*⁸ — таким образом Николай говорит, что Господь всецело не знает различий. Хотя о нем можно говорить как о Бытии самом по себе, а также Едином (*Oneness*) и Не-Едином. Точно так же Он не есть *некое* сущее (*a being*), поскольку всякое сущее конечно и делимо; и он никак не имеет множественности атрибутов (в Себе или Своих собственных). То, *что Бог по ту сторону совпадения противоположностей*⁹ — этим Кузанец говорит, что никакой конечный разум не способен постичь Бога, ибо конеч-

¹ De Docta Ignorantia II, 2 (p. 67, lines 21–23).

² Hopkins J. Marta y María como símbolos de la unidad y la alteridad: comentarios sobre el Sermón LXXI de Nicolás de Cusa // Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y diálogo / ed. by Machetta J. M., D'Amico C. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2010. P. 137–149.

³ De Possest 74:16–19. Cf. De Visione Dei 9 (36:2).

⁴ De Visione Dei 13 (53–54). См. также примеч. 2, С. 131.

⁵ De Docta Ignorantia II, 4 (p. 73, lines 8–16).

⁶ De Possest 53:14., а также De Possest 29:12–13, где Николай Говорит, что в Боге не-бытие (*non-esse*) есть актуализирующая себя возможность (*ipsum possest*).

⁷ De Possest 74:17–18.

⁸ De Possest 74:17–18.

⁹ De Visione Dei 10 (title) and 13 (53:15–16). Cf. De Possest 62:9. Cf. De Venatione Sapientiae 13 (38:1–6).

ные разумы не в силах вообразить то, что такое для Господа быть всецело неделимым. Как пишет Николай в *De possest* (*О возможности бытия*, 74):

«И когда мы стремились видеть Его выше бытия и небытия, мы не могли понять, как мог бы быть виден Тот, Кто выше всего простого и сложного, всего единичного и множественного, выше всякого предела и бесконечности; Кто всецело везде и нигде, во всякой форме и равным образом без всякой формы; Кто есть все во всем, ничто ни в чем и все и ничто в себе самом; Кто цельно и неделимо присутствует во всяком сколь угодно малом и одновременно ни в чем из всего».

Поэтому утверждение, что в Боге совпадают противоположности, несовместимо с заявлением, что Господь за пределами совпадения противоположностей. Ибо Он, как само неразделенное Бытие, невыразимым образом *есть* именно то, что за пределами всякого понимания¹.

Принцип IV: противоположные определения непротиворечиво приписываются Богу. Хотя Кузанец отмечает этот принцип в тексте лишь цитированием *De Possest*, он даже еще больше проясняет его, когда в *De Possest* 11 пишет: «Не имеет значения, какое имя ты даешь Богу, при условии, что <...> мысленно убираешь границы в отношении Его возможного бытия». Поэтому до тех пор, пока мы убираем границы у телесного солнца, мы можем подходящим образом обращаться к Богу как к этому светилу² подобно Псалмопевцу³:

«Если под солнцем понимается то, что действительно является всем тем, чем оно может быть, то во всяком случае ясно, что наше солнце не есть что-либо подобное вышеупомянутому. В самом деле, это видимое солнце, пока оно на востоке, не находится во всякой другой части неба, где оно может быть; и оно не есть в равной мере наибольшее и наименьшее, чтобы уже нельзя было быть ни меньше, ни больше; и оно не везде и в любом месте, так что оно не может быть не там, где оно есть, и оно не есть все, так что оно не может быть не тем, что оно есть...»⁴, — и т. д.

¹ De Possest 41:1–3.

² De Possest 11:1–2 ff. Note also Sermon XXII (3:6).

³ Psalms 84:11 (King James version): “For the Lord God is a sun and shield...” В Синодальном переводе: «Ибо Господь Бог есть солнце и щит» (Пс 83:12).

⁴ Ibid.

Схожим образом в *De venatione sapientiae* («Охота за мудростью», 22 (67) и 30 (89)) Кузанец ссылается на псевдо-Дионисия и разделяет его точку зрения, согласно которой «надо одновременно утверждать и отрицать противоположные вещи» [С. 383, т. 2]. И в *De visione Dei* («О видении Бога» 21 (91:5-7)) Николай замечает, что мы утверждаем о воплощенном Боге «противоречивые вещи — что Ты творец и вместе творение, привлекающий и вместе привлекаемый, конечный и вместе бесконечный»¹.

Принцип V: утверждение, согласно которому противоположности совпадают, не обязательно должно истолковываться как заявление, что они тождественны. Николай и вправду иногда употребляет *coincidentia* (совпадение) таким образом, что делает его взаимозаменяемым с *identitas* (тождественностью); но не делает это постоянно. Пример такой взаимозаменяемости можно обнаружить в *De docta ignorantia* III, 1 (182), где он показывает, что ни единая вещь во вселенной не совпадает с другой. Под этим утверждением он имеет в виду, что нет двух вещей, которые бы в точности совпадали, никакие две вещи не различаются лишь в числе. Так же и в *De possest* (8) он полагает, что абсолютная возможность *совпадает* с абсолютной актуальностью, и фокусирует внимание на этом положении, указывая, что «возможность и актуальность *тождественны* в Боге». Но более того, Кузанец продолжает недвусмысленно показывать, что в действительности «совпадение» иногда обладает значением тождества. Поскольку, обсуждая две природы Христа, он пишет (набожно обращаясь к Христу): «ты не совпадение творения и творца тем способом, каким при совпадении одно становится другим» [С. 86, т. 2]². Поэтому, хотя допустимо утверждение, что, в некотором смысле, две природы совпадают во Христе³, такое совпадение, безусловно, не есть тождество, подчеркивает Николай, выражая преданность ортодоксальной христологии. Следовательно, читатель сам должен приложить усилия, чтобы исходя из дан-

¹ De visione Dei 91:5–7.

² De Visione Dei 23 (101:8–10).

³ Sermon CCLXII (20:14–16). Sermon XXII (37:12–14). Cf. De Docta Ignorantia III, 7 (223:4), где Николай говорит, что в Иисусе человеческое совпадает с божественным.

ного контекста решить, использует Кузанец понятие «совпадение» в значении «тождество» или же нет.

II

Теперь, обращаясь к проповедям Николая Кузанского, мы увидим, как пять принципов, извлеченных из трактатов и диалогов, повторяются в ходе его размышлений о том, что он называет *regula coincidentiae* (принципом совпадения)¹. Но мы так же отметим новизну и свежесть, когда он начинает раскрывать, расширять эти принципы, а также изменять контекст употребления. Давайте заострим внимание на этой новизне. В ходе этого обсуждения мы ясно и отчетливо увидим, как понятие *coincidentia* расширяется так, что теперь Николай говорит не только о *coincidentia oppositorum in Deo* (совпадении противоположностей в Боге) и *coincidentia contradictorum in Deo* (совпадении противоречий в Боге), но, кроме того, и о совпадении противоположностей не в Боге, равно как и просто о *coincidentia extremorum in Christo*² (*совпадении крайностей во Христе*), не говоря уже о высшем уровне, называемом им *coincidentia coincidentiarum* (совпадение совпадений)³.

Более того, в проповедях слово *coincidentia* обретает дополнительные смыслы. Порою говорят, что две вещи совпадают просто потому, что *происходят нераздельно*, и, в самом деле, не могут слушаться порознь. Так, в Проповеди СXXXIV (3:11) Кузанец утверждает, что неверие совпадает с верой — на первый взгляд радикально звучащее утверждение. Но он так уточняет его, что делает его приемлемым: «неверие совпадает с верой», говорит он, «в случае того, кто жаждет увидеть знак, чтобы поверить». Например, Евангелие от Иоанна (6:30) изображает людей, вопрошающих Иисуса о знаке: «На это сказали Ему: какое же Ты дашь знамение, чтобы мы увидели и поверили тебе?» Теперь, если они истинно ищут знамения ради веры, тогда (говорит Николай) они найдут знамение лишь если уже верят. Соответственно, вера и поиски знака совпадают. То

¹ Sermon LVII (20:11–12). Sermon LX (6:6–7).

² Sermon CCLXXX (28:9–10).

³ Sermon CCLXVIII (9:10–15 и 10:1–4).

есть, поиски знамения неотделимы от ищущих, исполненных веры (т. е. совпадают с ними)¹. А посему знак не творит веру, но способен лишь подтвердить ее. Стало быть, Евангелие от Матфея говорит об Иисусе, что в Назарете Он не творил множества великих дел — потому что люди не верили².

Второй смысл *coincidentia* имеет дело со взаимосвязью (*correlation*). В Проповеди ССХХV (3) Кузанец дает пример совпадения мужских желаний с женскими, постольку и настолько, насколько природа обоих полов дополняет друг друга. Таким образом, их желания совпадают, то есть они взаимосвязаны. В следующем примере Николай (Проповедь СХХIV 2:1–2) указывает на совпадение ищущих и искомых. Евангелие от Луки повествует, что Закхей, начальник мытарей, искал Иисуса, и взобрался на дерево, чтобы Его увидеть³. Но, замечает Кузанец, Закхей не начал бы искать Иисуса, если бы Он первым не искал его, так что Закхей, ищущий Иисуса связан с Иисусом, ищущим Закхея. Как сказал Иисус в другой ситуации: «Не вы Меня избрали, а Я вас избрал»⁴. Или, как Николай преподносит эту идею: «Вы избрали Меня потому, что Я прежде избрал вас». Поэтому сама жажда поиска Бога внушается Им, так что человеческое стремление к Богу совпадает (т. е. связано) с Божьим стремлением к человеку.

Третий смысл *coincidentia* имеет дело с различными точками зрения. Часто конкретное событие может иметь две стороны, о которых говорят, что они совпадают в нем. В качестве иллюстрации этого положения Николай повествует о том, как апостол Павел проникся Богом путем восхищения, совпадающего с тем, что он покинул тело⁵, то есть случай духовного восхождения Павла к Господу — так же и потеря им ощущения собственного тела, даже хотя восхождение не то же самое, что покидание тела. Не следует и понимать восхождение взаимосвязанным с покиданием. Далее Николай отмечает, что быть рабом Божьим означает для христианина пребывать в состоянии рабства,

¹ Sermon CXXXIV (3).

² Мф 13:58.

³ Лк 19:1–10.

⁴ Ин 15:16.

⁵ Sermon CCLXIX (9:1–12) См.: 2 Кор 12:2–4.

которое не есть рабство¹, поскольку христианское служение является проявлением воли и свободы. В самом деле, христианское служение Господу есть любовь к Нему, рабство и любовь совпадают, или, как предпочитает говорить Кузанец, любовь к Богу и служение Ему происходят по ту сторону совпадения противоположностей «быть рабом» и «не быть рабом»². Ибо рассмотренный со стороны, неверующими, долг верующего перед Господом кажется обременительным, ограничивающим и даже жестоким. Но рассмотренный изнутри, верующими, этот долг благоден — почти как псалмист говорит о блаженстве в законе Господа³.

Четвертый смысл *coincidentia* имеет дело с отличающимися смыслами, а не просто с отличающимися точками зрения. В Проповеди ССLXV (9:9–10) Николай, делая заключение из Писания, замечает, что во Христе человеческая слабость удивительным образом совпадает с Божественной мощью. В силу Собственной человеческой слабости Он был мучим жаждой, изнурен, распят. Своим Божественным могуществом Он исцелял больных, изгонял бесов и был воскрешен. Поэтому из-за Его человеческой природы Он был уязвим (*passible*) и подвержен боли, тогда как в силу природы Божественной — неуязвим (*immutable*) и всемогущ; слабость и сила совпадают в одной и той же Божественной личности. В этом примере у нас есть не просто один феномен или одна истина, которую видно с двух разных точек зрения. Скорее мы имеем противоположности, которые истинны в отношении одного человека в двух разных смыслах. Схожим образом в Проповеди ССLXIX (15) Кузанец ссылается на апостола Павла, который говорит о себе: «Когда я немощен, тогда силен»⁴. Поэтому, отмечает Николай, здесь слабость совпадает с силой. Однако это не слабость Павла, что совпадает с силой Павла. Скорее это слабость Павла, что совпадает с силой Христа, поскольку действует внутри и посредством Павла так, что Павел может уверенно воскликнуть: «Все могу в укрепляющем меня Иисусе Христе»⁵.

¹ Sermon LVII (22:10–13).

² Sermon LVII (22:10–13).

³ Пс 1:1–2.

⁴ 2 Кор 12:10.

⁵ Флп 4:13.

Пятый смысл *coincidentia*, как мы уже видели, имеет дело с тождеством. Пример этого смысла содержится в Проповеди CCLXVIII (19:23–24), где Кузанец настаивает на том, что зримое и незримое совпадают в вере и ради нее, так как вера есть созерцание Незримого. Здесь мы приходим к идее ученого незнания: видеть Бога в вере и через веру — видеть Того-кто-незрим, и видеть Его как Того-кто-незрим. Стало быть, объект веры для верующего есть непознаваемый объект, так что (как Николай вслед за псевдо-Дионисием утверждает в *De docta ignorantia* I, 17 (51:11–12) и в *Apologia* 29:5–8) наше понимание Господа более приближается к ничто, нежели к чему бы то ни было. И как ничто незримо, то есть неведомо, так и Бог непознаваем. Или еще лучше: для верующего, ученого в незнании, созерцать Господа — то же самое, что не созерцать Его. Ибо верующий зрит Бога в той мере, в какой он видит — *что́ есть Бог* может быть познано сугубо символически.

III

Теперь давайте взглянем на пять из многочисленных изумительных способов того, как Николай использует идею *coincidentia* и *coincidentia oppositorum* в проповедях. Разгадка соответствующего смысла, который Кузанец употребляет в различных контекстах, будет оставлена читателю или слушателю.

1. В Марии, которая была *theotokos*, совпадают бытие матерью и бытие непорочной девой¹. Или, как еще пишет Николай², в Марии совпадают плодовитость (*fertility*) и девство. Так, обычно многие думают, что бытие матерью противоречит бытию девой. Тем не менее, материнство Марии не противопоставлялось ее невинности, которую она не потеряла. Действительно, Кузанец учит, что она оставалась девой в течение всей жизни, не дав более жизни ни одному ребенку³. Поэтому Николай поддерживает прежде нерушимую традицию Церкви и догму Латеранского Собора 649 г.

¹ Sermon CXXXII (5:35).

² Sermon XXX (6:6–8).

³ De Docta Ignorantia III, 5 (p. 135, lines 6–10).

2. Согласно Кузанцу, не одно только высшее милосердие совпадает с высшей справедливостью в Боге и во Христе¹, но даже и на уровне человеческого бытия справедливость совпадает с милосердием. Ибо никто не может жаждать справедливости, если не милосерден, как рассуждает Николай²: справедливость требует, чтобы человек делал другим то, что он хотел получить бы от них. Но каждая личность хочет, чтобы другие проявили к ней милость и сострадание. Соответственно, нельзя быть справедливым без проявления милосердия, продолжает размышлять Николай³. Другими словами, справедливость включает в себя милосердие так, что совпадает с ним.

3. Особенно примечательно заявление Николая, что молитва совпадает с принуждением⁴. Обычно мы думаем о *просительной* молитве как о виде *просьбы* к Богу, форме *взывания* к Господу, чтобы он сделал нечто для человека; а о *ходатайствующей* молитве — как о вопрошании Его сделать что-нибудь для другого. Но даже когда оба вида молитвы настоятельны, они никогда не предполагают выдвижения каких-либо требований, и едва ли могут расцениваться как пути «принуждения» Бога к некоему действию. Поэтому суждение Кузанца незамедлительно привлекает наше внимание и пробуждает наше любопытство, так как звучит неподобающе. В самом деле, разве это может быть чем-то иным, нежели недоразумением? Тем не менее, при дальнейшем рассмотрении, утверждение Николая не является ни неуместным, ни опрометчивым. Поскольку он имеет в виду притчу о несправедливом судье и докучливой вдове из Нового Завета⁵. Хотя судья остался безразличен к справедливости дела женщины, он решил удовлетворить ее жалобу, потому что она его утомила своей докучливостью. Говорят, что и Господа, способом, отдаленно похожим на вышеуказанный, волнуют праведные мольбы, приносимые Ему в чистоте сердец детей Его. Он, так сказать, не понуждается их упорством; скорее он движим — «побуждаем», пишет Николай — соб-

¹ Sermon CCLXXX (28:5–7) and LIV (3:24–29).

² Sermon CXXXV (16:1–2).

³ Sermon CXXXV (16:11–13).

⁴ Sermon CCLXXI (12:15–18).

⁵ Лк 18:1–8.

ственным милосердием к ним, и Своим знанием их истинной нужды и их страдания.

4. Также бросается в глаза и речь Николая о совпадении Христа и веры: «Итак, Христос не спасет кого-либо, пока тот не верит, что Христос есть Спаситель. Стало быть, вера, которая схожа с Христом как Спасителем, осуществляется в том, что Христос спасает. Тогда, в этом случае, спасение исходит от Христа и от веры — не как от двух вещей, так, что вера — одно, а Христос — другое, но путем совпадения, так, что Христос *есть* вера, которая спасает»¹. Это утверждение, что «Христос есть вера, которая спасает», звучит странно. Ибо в каком смысле Христос *есть* Вера? То есть, в каком смысле возможно говорить о Христе как о *Вере*? Хотя можно не сомневаться, что это выражение эксцентрично, смысл, который в него вносит Кузанец, ясен: Христос есть Спаситель, спасающий через веру верующего в Него. Другими словами, вера во Христа есть вера, что спасает. И эта вера есть дар Божий, дар Христов (Еф 2:8). Так что Христос, который есть Вера, что спасает, дает веру, которая спасает. То, что говорит здесь Николай, соотносится с тем, что он говорит в *De docta ignorantia* III, 12, где он ссылается на Христа как «Того, кто есть Вера и Любовь»², и где он также приписывает Христу, как человеку, максимальное доверие, или веру (в Бога-Отца), и максимальную любовь (к Богу-Отцу)³.

5. В-пятых, Кузанец говорит о совпадении сыновства по роду (*sonship-by-nature*) и сыновства по усыновлению⁴. Обычно они противопоставляются: усыновленный ребенок отличается от родного по происхождению, а иногда общественной и культурной средой. Мы склонны говорить, что сын — или сын свой, или приемный. И, тем не менее, Николай указывает, что эти две формы сыновства сходятся в Иисусе, который по природе, или по сущности, есть *Сын Божий* (*the Son of God*), а по праву усыновления — *сын Божий* (*a son of God*), как и все истинно верующие в Господа⁵. Поскольку Иисус —

¹ Sermon LIV (18:15–22).

² De Docta Ignorantia III, 12 (p. 159, line 20).

³ De Docta Ignorantia III, 12 (p. 157, line 26 — p. 158, line 1).

⁴ Sermon CCLIX (14).

⁵ Гал 4:7. I Ин 3:2.

Богочеловек, то Он есть две природы в единой личности; в соответствии с Его божественной природой Он Сын Божий, Второй в Святой Троице. В Иисусе Бесконечное и конечное совпадают, как Божественное и человеческое, как природа и благодать. Поскольку именно благодать есть то, что Бог *усыновляет* — будет ли это усыновлением человека Иисуса, или этих предопределенных людей, которые искуплены.

IV

В своих проповедях Николай порой просто повторяет примеры, приводимые им в трактатах и диалогах. Давайте взглянем на несколько примеров того, как он это делает.

В Проповеди CXXXVII (4) Кузанец отмечает, что в Иисусе *будущее* и *настоящее*, так же как и *прошлое*, совпадают. Сам Иисус говорит: «прежде нежели был Авраам, Я есмь»¹. Иисус Христос всегда сущий, но также Он рожден до времени и Ему суждено было родиться от Девы Марии. И, как указывается в «Откровении» (1:4, 11:17), Он «есть и был и грядет», даже как в «Послании к евреям» (13:8) говорится, что Он «вчера и сегодня и во веки Тот же». Николай утверждает, то что Иисус с нами в настоящем, и для нас есть Тем же, кто грядет, можно постичь лишь *по ту сторону* совпадения противоположностей². Так же и в *De visione Dei* 10 (41:19–22 и 42:19) это одна и та же вещь, однако в ней он показывает *совпадение* и *то, что по ту сторону него*, ссылаясь на Иисуса и Адама более чем на Иисуса и Авраама.

Также Николай повторяет в проповедях свою точку зрения, согласно которой в Боге совпадают друг с другом Божественные атрибуты, хотя он выражает эту идею шире, говоря о *coincidentia appropriatorum in Deo*³ («совпадении соответствий в Боге»). Следовательно, говорят, что любовь и знание совпадают в Боге и есть одна вещь. Более того, в Проповеди XLVI (2), Кузанец повторяет идею из *De docta ignorantia*

¹ Ин 8:58.

² Sermon CXXXVII (4:15–18).

³ Sermon LVII (18:2).

о том, что *сущее* и *единство* совпадают¹ не только в Творце, но и во всяком творении. Здесь взгляд Кузанца противопоставляется обыденному, который не рассматривает любовь и знание, сущее и единство как *противоположности*, но который, зачастую, рассматривает их как отдельные и несовпадающие.

Более того, в соответствии со своим определением из *De visione Dei* 10 (42:9) и в согласии с «Откровением» 1:8, несколько раз в проповедях² Николай ссылается на совпадение альфы и омеги в Боге. И в Проповеди CXXXV (3) он повторяет положение из *De docta ignorantia*, согласно которому все вещи в Боге, и в силу того, что присутствуют в Боге, не могут быть поняты, поскольку Бог не может быть познан, и поскольку в Боге все вещи есть Бог.

V

В заключение позвольте кратко рассмотреть пять новых тематических решений касательно совпадения противоположностей, аналогов которым нет ни в диалогах, ни в трактатах Кузанца. *Во первых*, в проповедях Николай не сосредотачивается на противоположностях, которые, в отличие от противоречий, могут быть как противоположными, так и противоречивыми понятиями, хотя и очевидно упоминает такие противоположности и, в некоторой степени, обсуждает их. Вместо этого он сосредотачивается на совпадении крайних различий — *coincidentia extremorum*³ — о которых обычно думают, что они несовместимы. Так, он говорит о совпадении природы и благодати в сыновстве Иисуса⁴ и совпадении нищеты и богатства в смиренном христианском верующем⁵. Эти слова отражают *второе* новаторское решение Кузанца, сделанное при составлении проповедей: он выходит за границы рассмотрения противоположностей *в Боге*, и, вместо этого, в большей мере акцентирует внимание на совпадении, происходящем *в Богочеловеке*, и

¹ De Docta Ignorantia I, 2 (p. 7, lines 5–6).

² Sermon CLXVIII (2:10–11); cf. Sermon CCXVI (8:8–9).

³ Sermon CCLXXX (28:9–10).

⁴ Sermon CCLIX (13:8–10 and 14:14–15).

⁵ Sermon CXXXV (9:16–20).

других совпадениях, возникающих *в душах христиан*. *В третьих*, математические иллюстрации *De docta ignorantia* и *De coniecturis* исчезают и заменяются библейскими иллюстрациями: например, из *Первого послания к коринфянам* (3:18–19): «Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтобы быть мудрым. Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом». В соответствии с этими словами, Кузанец точно так же понимает, что для неверующего божественная мудрость подобна глупости, и он указывает на веру, где противоположности «глупости» и «мудрости» совпадают в бедном христианине¹. *В четвертых*, как мы уже видели, он вводит понятие *coincidentia appropriatorum in Deo*². И, в соответствии с этим частным понятием, он говорит, что есть совпадение между Божественной любовью и Божественным знанием, так, что если некто любит Бога, он и любим Богом, и ве́дом Богу. И, наконец, *в пятых*, Николай в проповедях предпочитает парадоксальные выражения, когда приводит примеры учения о *coincidentia oppositorum*. Так, с самого начала кажется парадоксальным, что в Боге карающая рука справедливости совпадает с милосердием³, что во Христе унижение совпадает с превознесением⁴, что в христианах свобода совпадает с подчинением⁵, и что в единстве мастера-ремесленника совпадают действующая, формальная и целевая причины⁶. Но Кузанец способен объяснить эти противоположности таким образом, чтобы придать им смысл совпадений, и таким образом побудить к рефлексии о них.

Тогда, наконец, если мы точно оцениваем учение Николая Кузанского о совпадении противоположностей, нам не следует пренебрегать ее богатством и многосторонностью. В самом деле, именно это богатство делает его идеи столь интригующими и захватывающими для тех, кто их изучает.

¹ Sermon CXXXV (10:4–10).

² Sermon LVII (18:2).

³ Sermon LIV (3:24–29).

⁴ Sermon CCLXVIII (48:304). См.: De Docta Ignorantia III, 6 (p. 139, lines 1–4).

⁵ Sermon LVII (22:7–13).

⁶ Sermon XXXVIII (10:21–25).

Кнут Альфсвог

EXPLICATIO И COMPLICATIO DEI В ПОНИМАНИИ КУЗАНСКИМ ОТНОШЕНИЯ МЕЖДУ БОГОМ И МИРОМ*

1. Отношение между Богом и миром

Понимание отношения между Богом и миром — это важная философско-теологическая проблема. Она заключается в том, чтобы последовательно и целенаправленно установить между ними как связь, так и различие. Если этого не сделать, то можно оказаться в ситуации одностороннего атеизма или пантеизма (когда мир признается единственно существующим, либо Бог и мир рассматриваются как тождественные), и отношение между ними исчезнет.

В этом докладе я буду исследовать вклад Николая Кузанского в понимание этого отношения, в частности, представленного посредством использования им понятий *explicatio* и *complicatio* в его первой философски значимой работе *De docta ignorantia*, 1440¹. Прочтение Кузанского предпринимается исходя из предположения, что его подход сохраняет свое значение даже в современной перспективе. Однако я начну с краткого обзора подхода к этой проблеме в схоластике позднего средневековья, так как позиция Кузанского во многом определялась тем, что он считал изъяном этого подхода.

2. Схоластический подход: Бог как причина

В мысли *via moderna* отношение между Богом как Творцом и миром как творением осмыслялось как отношение между причиной и следст-

вием. В этом можно убедиться исходя из того значения, которое приобрели вариации космологического доказательства бытия Бога внутри данного направления мысли¹. Свойственная этому подходу проблема заключается в том, что движение от понимания следствия к пониманию причины — это движение в обратном направлении; таким образом, подход к первоисточнику зависит от осмысления результата². Характеристики того, что считается основным для понимания сотворенного, как то завершенность, определенность и познаваемость, определяют, таким образом, даже понимание Бога. Логическое ядро идеи определенности — принцип непротиворечия (*A* не может быть в одно и то же время *p* и *не-p*), применяется, следовательно, к Богу и миру по сути одним и тем же образом³. Из этого в качестве следствия вытекает, что Бог может рассматриваться как бесконечный только в ограниченном миром смысле⁴.

Однако лишь самостоятельные существования важны для понимания. Существование Бога, воспринимаемое как логически зависящее от понимания творения, может, таким образом, рассматриваться,

¹ О Скоте см. Cross R. Duns Scotus. N. Y.: Oxford: Oxford University Press, 1999. P. 16–30; об У. Оккаме см. Copleston F. A History of Philosophy. Vol. 3, part I // Late Medieval and Renaissance Philosophy, Ockham to Speculative Mystics. N. Y.: Image Books, 1963. P. 92–96.

² Можно рассматривать негативную или апофатическую теологию как попытку преодоления этого ограничения, попытку, которая была недвусмысленно отвергнута в рамках *via moderna*; см. Schönberger R. Negationes non summe amamus: Duns Scotus' Auseinandersetzung mit der negativen Theologie // John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics / ed. L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer. Leiden: E.J. Brill, 1996. S. 475–496.

³ Неограниченная применимость принципа непротиворечия к Богу настоятельно подчеркивалась Уильямом Оккамом; см. Beckmann J.P. Wilhelm von Ockham. München: Beck, 1995. S. 41.

⁴ Аристотель, разделявший понимание Бога как причины, отрицал понятие того, что он называл актуальной бесконечностью, преимущественно в силу недостатка у нее определенности (Wyller E.A. Henologische Perspektiven. Vol. I/I–II. Amsterdam: Rodopi, 1995. S. 565). С этим отрицанием был согласен Фома Аквинский (Summa Theologiae Ia.7,3). Дунс Скот находил, что это привативное понимание бесконечности несовместимо с совершенной божественной максимальнойностью, хотя и сохранял принцип познаваемости в отношении Бога; см. Cross R., Duns Scotus. P. 39–41.

* Перевод с английского кандидата философских наук Л.В. Цыпиной.

¹ Современное академическое издание сочинений Кузанского — Nicolaus Cusanus. Opera omnia (Hamburg: Meiner, 1932ff) содержит *De docta ignorantia* в т. 3. Другие полезные издания — Nicolaus Cusanus. Philosophisch-theologische Werke (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002); 4 тома с латинским текстом и переводом на немецкий, и: Nicolaus Cusanus. Complete philosophical and theological treatises / пер. Дж. Хопкинса (Minneapolis: Arthur J. Banning Press, 2001).

благодаря решительному применению бритвы Оккама, как ненужное и устаревшее. В такой перспективе достаточно близким оказывается отношение между *via moderna* и современным проектом секуляризации¹.

3. Мир как присутствие бесконечного

Кузанский выступает против этого подхода в самой его основе, доказывая, что единственно подходящий способ решения вопроса об отношении между Богом и миром — это понимание идеи бесконечности в радикальном смысле, подразумевающем отсутствие какой бы то ни было пропорциональности между Творцом и творением. Любая попытка познания с помощью сравнения, которая, согласно как Кузанскому, так и его оппонентам, является единственно возможным путем познания, несостоятельна, таким образом, с самого начала; бесконечность остается неопределяемой и непознаваемой (*De docta ignorantia* I, 1, 3). Следовательно, бесконечность неразличена: бесконечно большое и бесконечно малое совпадают, а принцип непротиворечия заменяется принципом совпадения противоположностей (*coincidentia oppositorum*) в качестве логического ядра исследования бесконечности (I, 4, 11)².

Все это незамедлительно перетекает в основательную критику схоластического понятия причинности. Кузанский согласен с тем, что

¹ В этой связи, см. Dupré L. *Passage to modernity: an essay in the hermeneutics of nature and culture*. New Haven: Yale University Press, 1993. P. 167–185.

² См. Offermann U. *Christus — Wahrheit des Denkens: Eine Untersuchung zur Schrift "De docta ignorantia" des Nikolaus Von Kues*. Münster: Aschendorff, 1991. S. 64: "...mit Hilfe der Logik [wird] die Grenze der Logik aufgewiesen." Об историко-философском значении критики Кузанским принципа непротиворечия, см. также Aertsen J. A. *Der Satz vom Widerspruch in der mittelalterlichen Philosophie: Baron von Münchhausen, Thomas von Aquin und Nikolaus von Kues* // в *Argumentationstheorie: Scholastische Folgerungen zu den logischen und semantischen Regeln korrekten Folgerns* / ed. K. Jacobi. Leiden: E.J. Brill, 1993. S. 707–727. То, что это рассматривалось Кузанским как критический разбор одновременно Аристотеля и Дунса Скотта, подчеркивалось в: Flasch K. *Nikolaus von Kues: Geschichte einer Entwicklung: Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1998. S. 105–107.

все конечное имеет причину. Ничто не может существовать из самого себя, поскольку это чревато противоречием: оно должно было бы существовать прежде, чем обрело бытие. В области конечного закон непротиворечия, следовательно, все еще применим. Но конечные сущности не могут быть причиной чего бы то ни было без утраты ими своей конечности. Причина всего бесконечна¹ и потому не исследована должным образом теми средствами, которые используются при анализе конечной причинности. Несмотря на свою логическую необходимость, отношение между бесконечностью и миром конечных сущностей не является, таким образом, причинно-следственным отношением, свойственным сфере конечных сущностей. (I, 6, 15)². По мысли Кузанского, Бог не может рассматриваться параллельно с созданным им сущим и по-прежнему оставаться Богом³. Следовательно, Он оказывается зависимым от производного метафорического использования понятия причины, для того чтобы выразить отношение между конечным существованием и неизведанным⁴. Это логически обоснованное настаивание на необходимости метафорического представляет собой главное различие между мыслью Кузанского и таких схоластов, как Фома Аквинский, Дунс Скотт и Уильям Оккам.

В качестве альтернативы схоластическому понятию причинности Кузанский предлагает неоплатоническую идею причастности как подходящий способ глубже исследовать отношение между бесконечным

¹ Аргумент Кузанского здесь, по-видимому, предполагает понимание им бесконечности стяженной максимальности, развитое в II, 1, 97. О двух понятиях бесконечности у Кузанского см. также Offermann U., *Christus — Wahrheit des Denkens*. S. 102–106.

² О понимании причинности Кузанским см. также: Dupré W. *Apriorismus oder Kausaldenken nach der cusanischen Auffassung von der Gotteserkenntnis? // Nikolaus von Kues in der Geschichte des Erkenntnisproblems* / ed. R. Haubst. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1975. S. 168–194.

³ Dahm A. *Die Soteriologie des Nikolaus von Kues: ihre Entwicklung von frühen Predigten bis zum Jahr 1445*. Münster: Aschendorff, 1997. S. 90: "Als das umfassend Eine-Größte steht es nicht auf der Ebene der Seienden."

⁴ Offermann. Op. cit. C. 113. Об отношении между буквальным и метафорическим у Кузанского см. также Miller C.L. *Reading Cusanus: Metaphor and dialectic in a conjunctural universe*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2003. P. 253–254.

и конечным¹. Он вводит в употребление это понятие при помощи математических символов. Будучи, в сущности, неделимой, конечная линия причастна бесконечности, т. е. она не может быть разделена так, что перестанет быть линией. Бесконечная линия, следовательно, является ее сущностью, и, в расширительном смысле, бесконечность является сущностью всего (I, 17, 47). Другой путь, ведущий к тому же выводу, — сфокусироваться на том факте, что все сущности являются тем, что они есть, через причастность сущности как таковой, как неопределяемому, чистому единству. Это понятие, однако, тесно связано с бесконечностью (I, 17, 51)². Конечные сущности причастны бесконечности просто будучи сущностями.

Важнейшим для Кузанского инструментом исследования природы причастности конечного бесконечному являются парные понятия *explicatio* и *complicatio*³. Базовая метафора для этих понятий — свертывание — развертывание. Благодаря причастности, Бог как сущность, или

¹У Фомы причинность и причастность дополняют друг друга (также Dupré L. The dissolution of the union of nature and grace at the dawn of the modern age // The Theology of Wolfhart Pannenberg / ed. C.E. Braaten, Ph. Clayton. Minneapolis: Augsburg Pub House, 1988. P. 95–121, 99–100), в то время как Скот рассматривает причастность как „двусмысленный способ говорить об отношениях, о которых можно сказать понятнее другими способами“ (Cross R. Duns Scotus on God. Aldershot: Ashgate, 2005. P. 5). О понимании причастности Кузанским см. также Thomas M. Der Teilhabegedanke in den Schriften und Predigten des Nikolaus von Kues (1430–1450), Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft 12. Münster: Aschendorff, 1996, и Hudson N.J. Becoming God: The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa. Catholic University of America Press, 2007. P. 81–84.

²Значение того факта, что идея единства, неопределяемого и поэтому непознаваемого в себе, является основой всякого знания, было впервые исследовано в платоновском диалоге Парменид, который был очень важен для Кузанского; см., напр., Moran D. Nicholas of Cusa (1401–1464): Platonism at the Dawn of Modernity // Platonism at the Origins of Modernity: Studies on Platonism and Early Modern Philosophy / ed. D. Hedley and S. Hutton. International Archives of the History of Ideas 196. Dordrecht: Springer, 2008. P. 9–29, 25–26. В *Apologia Doctae Ignorantiae* 10, Кузанский явно ссылается на Парменида как на важный источник.

³Об этих понятиях см. Bredow G. v. Complicatio/explicatio // Historisches Wörterbuch der Philosophie / ed. J. Ritter. Vol. 1. Basel: Schwabe, 1971. S. 1026–1028; Offermann U. Christus — Wahrheit des Denkens. S. 120–123; Miller C.L., Metaphor and dialectic. P. 36–38.

единство как таковое, раскрывается, или развертывается как сущность всех сущностей. Кузанец может описать это также как свертывание, потому что, как свернутое в мире, единство ограничивается материей. Согласно Кузанскому, вселенная представляет собой свернутую максимальность, или бесконечность (исследованную во II книге *De docta ignorantia*), в сравнении с Богом как неограниченной, или абсолютной, максимальностью (исследованной в книге I). В терминологии Кузанского развертывание (раскрытие) и стяжение являются синонимами. Противоположная перспектива того же самого отношения заключается в том, что все свертывается или стягивается в Боге; нет сущности, ни реальной, ни вымышленной, которая не была бы свернута в Боге как сущности всех сущностей (II, 3, 107). Бог является источником того, что может или не может¹ быть осмыслено как существующее.

Таким образом, Кузанский отрицает понятие причинности Аристотеля в той мере, в какой в нем подразумевается отношение конечного и бесконечного. Но он также трактует отношение между развертыванием и свертыванием как отказ от платонического концепта идей вещей (*exemplaria*), пребывающих в Боге в качестве отдельных сущностей до их существования в мире. По мнению Кузанского, в бесконечности Бога нет разницы между различием и тождественностью. В Нем, следовательно, содержится только один Образец, который представляет собой стяжение всех вещей. Для Кузанского различающиеся сущности могут существовать только в развернутом, или раскрытом, виде. Таким образом, Кузанский согласен с аристотеликами, которые утверждают, что формы существуют исключительно как особенное, хотя он сохраняет приверженность платоническому взгляду в том смысле, что настаивает на логическом первенстве форм (II, 9, 142, 147).

Следовательно, Кузанский отстаивает жесткое разделение между бесконечным и конечным. Сотворение мира не является фактом развертывания *exemplaria* мировой души², но это творчество Отца посредством Мира, который превосходит всякое понимание (II, 9,

¹То, что в Боге нет различия между существующим и несуществующим, является следствием принципа *coincidentia oppositorum*; наиболее точное библейское выражение этой идеи — Рим. 4:17.

²Согласно Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: Mohr, 1975. S. 411–412, существуют близкие отношения

148–149). Формы существуют в Мире как во Вселенной и свернутым образом в вещах (II, 9, 150)¹. Для Кузанского существуют только Бог и мир, и он не позволяет смешивать это базовое различие идей любой промежуточной сущности.

Однако это означает, что понимание отношения между Богом и миром может быть описано как односторонне теоцентрическое. Бог разворачивается как мир, и каждая сущность существует как отдельная сущность через причастность к единству божественности. Понимает ли это, что Кузанский понимает все случающееся как происходящее в сфере чистой божественной активности, или же в рамках его мысли есть место для идеи человеческой свободы? Что есть, на основании предположений Кузанского, отношение между провидением и свободой? Затем, если Бог пребывает вне сравнения и тем самым непознаваем, отношение человека с Богом как осознаваемое явление необходимо опосредовано сотворенным. Возможно ли без впадения в ошибку идолопоклонства почитать Бога как того, кто дает всему существующему его индивидуальность, не преодолевая различия между Богом и миром? Отношение между провидением и свободой и отношение между богочитанием и идолопоклонством, таким образом, предстают как вопросы, нуждающиеся в дальнейшем прояснении.

4. Понимание Божественного провидения

Если все существует посредством причастности Богу, нет ничего, что могло бы избежать Божественного провидения. Таким образом, Кузанский постулирует, что любое наше действие, противоположное ему и полное бездействие — все это свернуто в божественном провидении (I, 22, 67). Согласно Кузанскому, в своей основе Бог относится к множеству сущностей и их действиям так же, как человеческая природа относится к индивидуальным действиям человека. На человеческую природу не оказывает воздействия ни то, родился или умер тот

между теологически мотивированной модификацией Кузанским неоплатонической идеи эманации и акцентом на опыте у номиналистов.

¹ “Non sunt igitur formae actu nisi in verbo ipsum verbum et in rebus contracte.” О модификации идеи мировой души у Кузанского см. также Miller C.L. Op. cit. P. 45.

или иной человек, ни то, что он вовсе не родился. Также и то, что мы делаем, или не делаем, или противоположное этому ничего не добавляет и не убавляет в отношении Божественного провидения. По сути, таким же образом, как человеческая природа делает возможным действия людей независимо от того, реализуется или нет каждая частная возможность, в Боге свернуто не только то, что действительно случается, но даже возможное и, вероятно, невозможное. В Боге актуально присутствует как возможное, так и действительное (I, 22, 68). Божественное провидение является, таким образом, неизбежным и неизменным, и все необходимо, поскольку относится к нему (I, 22, 69). Все, что случилось и не случилось или могло и не могло случиться, необходимо и без исключения свернуто в Боге.

Что действительно отличает такой взгляд от позиции детерминизма, который настаивает на том, что все происходящее обусловлено, так это акцент на том, что, как следствие принципа совпадения противоположностей (*coincidentia oppositorum*), различие между возможным и действительным неприменимо, когда речь идет о бесконечности¹. Как осуществление, так и неосуществление любого возможного события свернуто таким же образом в Божественном провидении. Отношение между возможным и действительным прямо принадлежит сфере ученого незнания (*docta ignorantia*). По-видимому, Кузанца совсем не беспокоит тот факт, что некоторые употребляемые им выражения, касающиеся необходимости божественного провидения, представляются опасно близкими детерминизму; он знает, что они все-таки имеют совершенно иное значение.

Однако через какое-то время он вероятно должен был прийти к выводу, что эта проблема может нуждаться в исследовании, которое он дает в работе *De visione Dei*, написанной тринадцать лет спустя *De docta ignorantia*. Проблема Божественного провидения не была разрешена, напротив, она никогда не могла быть сведена к более точному предвидению посредством разделения Божественного

¹ В той мере, в какой рассматривается бесконечность, различие между возможным и действительным не имеет значения. См. Offermann U. Christus — Wahrheit des Denkens. S. 103. Таким образом, Бога можно понять как действительность всех возможностей, и следствием этого вывода является содержание работы Кузанского *De possess.*

провидения и его действий. С позиции Кузанского это означало бы подчинение Бога временным рамкам созданного им до той степени, когда подрывается Его вечность и стирается различие между Творцом и творением¹.

Исключительный вклад работы *De visione Dei* в решение проблемы Божественного провидения еще больше подчеркивает, однако, схожесть божественного и человеческого. Ключевая идея этой работы заключается в том, что люди осознают себя под внимательным взором Бога: “Ideo ego sum, quia tu me respicis.” Посредством этого любящего взора Бог передает свое благо людям, которые, как созданные по образу и подобию Божию, способны принять его (*De visione Dei* IV, 10). И то человеческое качество, через которое они особо тесно связаны с образом Божьим, — это свобода воли. Посредством надлежащей тренировки свободы воли человек возрастает в соответствии с Божественным основанием своего собственного существования². По мнению Кузанского, это не является уступкой полупелагианству. Реализация человеческого потенциала всегда осуществляется любящей заботой Божественного взгляда³. Человеческая свобода, таким образом, представляет собой проявление человечности как сотворенного Божественного образа; ее осуществление есть не что иное, как объятие любящего взора Божия⁴.

¹ *Kremer K. Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit // Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues / ed. R. Haubst. Trier: Paulinus-Verlag, 1989. S. 227–263, 247–248.* В этом отношении позиция Кузанского отлична от позиции Фомы Аквинского, который считает Божественное провидение ограниченным свободой человеческого выбора; см.: *McSorley H. J. Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift De Servo Arbitrio im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition. München: Max Huebner Verlag, 1967. S. 35–176.*

² “Et haec vis, quem a te habeo, in qua virtutis omnipotentiae tuae vivam imaginem teneo, est libera voluntas, per quam possum aut ampliare aut restringere capacitatem gratiae tuae” (IV,11).

³ “...quia tu me continua visione amplecteris, quando amorem meum ad te solum converto, quia tu, qui caritas es, ad me solum es conversus” (V, 13).

⁴ О понимании Кузанским человеческой свободы см. также *Alfsvåg K. Human liberty as participation in the divine in the work of Nicholas Cusanus // Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness / ed. W.A. Euler, Y. Gustafsson, I. Wikström. Åbo: Åbo Akademi University Press, 2010. P. 39–66.*

Посредством этого любящего взора неведомый Бог дает увидеть самого себя тому, на ком останавливается его взгляд¹. Взор Бога никогда не отворачивается. Следовательно, наше отделение от Бога вызвано не тем, что Он отводит взор от нас, а тем, что мы отворачиваемся от Него к чему-то другому, более предпочтительному для нас, чем Бог. Непоколебимость Божественного милосердия всегда позволяет нам вернуться к Нему, что снова делает возможным получение Его благодати². Логичный вопрос о том, как совместить главенство вездесущего Божественного милосердия с тем фактом, что не все поворачиваются, чтобы получить его, тем не менее, не затронут Кузанским. При наличии ключевого предположения о непознаваемости божественного, этот вопрос может оказаться совсем неразрешимым в рамках философии Кузанского³.

5. Проблема богопочитания и идолопоклонства

Очевидно, что существует только одна бесконечность. Следовательно, истинная вера необходимо соотносится с ней только за пределами сравнения и понимания, и Кузанский находит подтверждение этому в библейском указании на единство во Втор. 6:4 («Господь един есть») и Мф. 23:8–9 («один у вас учитель — Христос; один у вас Отец, Который на небесах») (*De docta ignorantia* I, 5, 14). Некоторое понимание этой теоцентричности религии, согласно Кузанскому, присутствует даже у язычников. Общеизвестно, что они склонны почитать Бога в том, что им представляется разворачиванием Его божественности, вместо почитания Бога в простоте Его единства. Иногда язычники полагали, что вещи содержат саму божественную реальность и впадали

¹ “Videndo me das te a me videri, qui es deus absconditus. Nemo te videre potest, nisi in quantum tu das, ut videaris” (V, 13).

² “Si me non respicis oculo gratiae, causa est mea, quia divisus sum a te per aversionem et conversionem ad aliud, quod tibi praefero. Non tamen adhuc avertis te penitus, sed misericordia tua sequitur me, an aliquando velim reverti ad te, ut sim capax gratiae tuae” (V, 14).

³ Как подчеркнуто Миллером в *Metaphor and dialectic*, 160, любое описание Божественной связи с сотворенным им подразумевает одновременную достоверность противоречивых суждений.

в грех идолопоклонства¹. Однако языческая мудрость была способна отличить Бога как развернутого в вещах от единства самого по себе, говорит Кузанский, цитируя *De Natura Deorum* Цицерона в качестве доказательства (I, 25, 84). Тем самым Кузанский отстаивает довольно тонкую теологию религии, не обвиняя язычников в идолопоклонстве безоговорочно, хотя и рассматривая это как допустимую возможность.

Несмотря на свою приверженность апофатическому принципу непознаваемости божественного, Кузанский соглашается с необходимыми элементами понимания и доказательства в богочитании до тех пор, пока различие между развернутым Богом и первоисточником очевидны. С тем чтобы утвердить эту разницу Кузанский настаивает, однако, что богочитание должно сопровождаться отрицательной теологией, без которой первоисточник и развернутое Богом слиты, и богочитание вырождается в идолопоклонство (I, 26, 86)². Все, что содержится в нашем восприятии и опыте, само по себе не является Богом, даже если Он всегда присутствует в этом. Бог в себе остается непознанным и невыразимым³. Ссылаясь на такие авторитеты апофатической теологии, как Дионисий Ареопагит и Моисей Маймонид, Кузанский утверждает, что мы говорим о Боге более истинно посредством убавлений и отрицаний (I, 26, 87)⁴. Как развернутый, Бог присутствует везде. Существующий в себе, Бог не может быть найден нигде, кроме как в бесконечности (I, 26, 88)⁵.

¹ См. Рим. 1:25.

² Акцент Николая на негативной теологии в качестве предупреждения против идолопоклонства подчеркивается также в Miller, *Metaphor and dialectic*, 30.

³ "Docuit nos sacra ignorantia deum ineffabilem; et hoc, quia maior est per infinitum omnibus, quae nominari possunt".

⁴ В *Apologia doctae ignorantiae* Кузанский видоизменяет эту позицию, применяя принцип совпадения противоположностей позитивной и негативной теологии (см. Flasch, *Geschichte einer Entwicklung*, 191–193), тем самым избегая впечатления, что высший уровень понимания может быть надлежащим образом охарактеризован как свободный от всякого познавательного содержания.

⁵ То, что Бог как абсолютная бесконечность всегда остается за пределами даже парадоксальных концептуализаций Кузанского, решительно подчеркивал William J. Hoyer (Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus, *Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte* 5. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2004). Не соглашаясь с Флашем, Хойе полагал, что бесконечность является даже более важным понятием для Кузанского, чем понятие единства.

Таким образом, нет подходящего имени для простой максимальной (I, 24, 74), бесконечное единство предшествует всем противоположностям (I, 24, 77)¹. Утвердительные имена Бога, согласно Кузанскому, бесконечно малы, и он вновь цитирует Дионисия для поддержки (I, 24, 78). Но употребляя их в первую очередь по отношению к Богу как развернутому в Его творении и рассматривая это употребление по отношению к сотворенному как вторичное, утвердительные имена могут использоваться должным образом. Бог был Творцом извечно в силу Его способности творить; Он не стал Творцом благодаря творению мира (I, 24, 79). Мир как сотворенный отражает, таким образом, вечную способность Бога к творению. Подобным образом, имена Троицы происходят от Бога, не от творения: он Отец как единство, Сын как равенство Сына и Отца и Дух как их связь. Следовательно, характеристики божественного либо даются через самораскрытие Бога, либо они неприменимы. Но рассматривая Божественное творение Словом как действие, разворачивающее реальность сотворенного, нельзя не погрузиться в бесконечное молчание².

6. Христос как развернутая божественность и свернутая человечность

Бог развертывается в мире, а мир свертывается в Боге. Все происходящее заключено, таким образом, в божественном Провидении, но таким образом, что предполагает человеческую свободу. Развернутое присутствие Бога в мире делает возможным Его почитание и прославление до тех пор, пока развернутое в мире не соединится с Божественной реальностью. Эта ошибка ведет верующего к греху идолопоклонства. Богом проникнуто все сущее, но его присутствие не тождественно ничему из того, что может быть определено.

¹ Истинное имя Бога, таким образом, означает ничто, кроме себя самого; см. Casarella P. His name is Jesus: Negative theology and christology in two writings of Nicholas of Cusa from 1440 // *Nicholas of Cusa on Christ and the church* / ed. G. Christianson, T.M. Izbicki. Leiden: E.J. Brill, 1996. P. 281–307, 286.

² Позволяя именам Бога относиться к Божественному творению, а не к Божественной сущности, представляется, что Кузанский освоил различие между Божественной сущностью и энергиями, столь важное для православной теологии.

Таким образом, мы остановились на возможности отношений с Богом, который всегда присутствует, отсутствуя, и отсутствует, присутствуя. Существует ли возможность выйти за пределы этого ограничения к недвусмысленному проявлению Божественного присутствия¹? В книге III *De docta ignorantia* обсуждается этот вопрос² и аргументируется, что если такая возможность существует, то она должна быть дана как максимальная реализация свернутого или развернутого единства (III, 2, 190)³. Этот развернутый максимум существовал бы тогда в качестве последней цели того свертывания, которое включает в себе полноту его совершенства (III, 2, 191)⁴. В свернутости он не был бы Богом, хотя в силу своего совершенства, он также не мог бы быть свернут полностью. Отсюда следует, что его можно рассматривать как максимальность союза, в котором в полноте одновременно представлены божественность и тварность⁵. Союз подобного рода трансцендировал бы всякое понимание, поскольку он был бы союзом инакового с неиным (III, 2, 192)⁶. Этот союз был бы тогда не только Богом, потому что то, что свернуто в нем было бы его природой; и он был бы не только творением, которым абсолютная бесконечность, конечно, не является; не был бы он и смешением этих

¹ Как подчеркнул Offermann (*Christus — Wahrheit des Denkens*. S. 153), этот поиск того, что трансцендирует рациональный подход к Богу, рационально необходим: “Durch die Methode des Vergleichenden In-Beziehung-Setzens gelangt die Vernunft zu einer Größe im Denken, die mit dieser Methode nicht faßbar ist.”

² Для обзора исследований, касающихся христологии Кузанского, в частности относящихся к *De docta ignorantia*, см. Offermann *U. Op. cit.* S. 4–22.

³ “...si maximum contractum ad speciem actu subsistens dabile esset, quod tunc ipsum secundum datam contractionis speciem omnia actu esset, quae in potentia generis aut species illius esse possent.”

⁴ “Hoc tale maximum contractum supra omnem naturam contractionis illius terminus finalis existence, in se complicans omnium eius perfectionem.”

⁵ Как утверждает Casarella, “His name is Jesus”, 289, смешение конечного с бесконечным не могло бы быть совершенным, так как конечное ограничивало бы максимальность.

⁶ Таким образом, принцип coincidentia oppositorum имеет полностью христологическое обоснование; см. Bond *L.H. Nicholas of Cusa and the Reconstruction of Christology: The Centrality of Christology in the Coincidence of Opposites // Contemporary Reflections on the Medieval Christian Tradition / ed. G.H. Shriver. Durham, N.C.: Duke University Press, 1974. P. 81–94, 86.*

двух. Следовательно, он должен был бы рассматриваться как союз Творца и творения без слияния и разделения, которое за пределами всякого понимания (III, 2, 194)¹.

Такой свернутый максимум должен был быть найден в человеческой природе, поскольку человеческая природа вознесена над другими творениями Божьими как микрокосм, в котором свернуты все вещи². Следовательно, природа человека — единственно возможный претендент на союз подобного рода (III, 3, 198)³. Человеческая природа существует только свернутым в индивидах образом; тогда это был бы союз с индивидуальным человеческим существом, которое рассматривалось бы как совершенство творения в том смысле, что все вещи покоились бы в нем как в своем совершенстве⁴ (III, 3, 199). Он мог бы

¹ “Oportet enim ipsum tale ita deum esse mente concipere ut sit creatura, ita creaturam ut sit et creator, creatorem et creaturam absque confusione et compositione... Supra omnem igitur intellectum haec unio foret.” Очевидно, что здесь Кузанский воспроизводит Халкедонский догмат. О Халкедонской структуре христологии *De docta ignorantia*. См. также Metzke E. *Nicolaus von Cues und Martin Luther // Coincidentia oppositorum: Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte*. Witten: 1961. S. 205–240, 222; Schönborn P.Ch. *De docta ignorantia als christozentrischer Entwurf // Nikolaus von Cues: Einführung in sein philosophisches Denken / ed. K. Jacobi. Freiburg; München: Verlag Karl Alber, 1979. S. 138–156, 155; Offermann U., Christus — Wahrheit des Denkens. S. 55, 157. По поводу дискуссии о communicatio idiomatum как проявлении принципа coincidentia oppositorum в работах Кузанского см. также: Haubst R. *Die Christologie des Nikolaus von Cues. Freiburg: Herder, 1956. S. 132–138.**

² “Humana vero natura est illa, quae est supra omnia dei opera elevate..., intellectualem et sensibilem naturam complicans ac universa intra se constringens, ut microcosmos aut parvus mundus a veteribus rationabiliter vocitur.”

³ О понимании Кузанским человеческой природы как микрокосма см. также Dupré W. *Der Mensch als Mikrokosmos im Denken des Nikolaus von Cues // Menschenbild des Nikolaus von Cues und der Christlich Humanismus: Festgabe für Rudolf Haubst / ed. M. Bodewig, J. Schmitz, R. Weier. Mainz: Grünewald-Verlag, 1978. S. 68–87; Miller C.L., Metaphor and dialectic. P. 58–60. Эпистемологическое следствие из этого заключается в том, что понимание мира человеком коренится в понимании человека как образа Божьего; см. Offermann *U. Op. cit.* S. 156.*

⁴ “...ut ipse omnium perfectio esset, ut cuncta, ut contracta sunt, in eo in sua perfectione quiescerent.” См. Выше о понимании Кузанским Божественного творения мира его Словом.

существовать с Богом до времени и до вещей, и, следовательно, мог бы воплотиться в полноте времени (III, 3, 202)¹.

Для Кузанского в Иисусе Христе реализуется этот гипотетический союз. Он тот, появления которого ожидало все сотворенное, поскольку в нем свернуто все совершенство творения. Он также тот, кто пришел восстановить все как «образ Бога невидимого, рожденный прежде всякой твари»² (III, 4, 203)³. Библейское свидетельство ясно утверждает, что в нем, человечность была объединена со Словом Божиим так, что человечность не может существовать в полноте иначе, кроме как в божественной ипостаси Сына (III, 4, 204)⁴. Возможность достижения подлинной человечности, следовательно, заключена в Христе. Как свертывание всех противоречий, Христос являет собой возможность преодоления ограничений тварности⁵. Человеческая природа как совершенство творения свернута в Христе; божественность раскрывается в Христе так, как больше нигде. Христология тем самым предстает как “*der Schlüssel für das Verständnis des inneren Gesamtfüges des Cusanischen Hauptwerkes*”⁶.

Полная реализация человеческой причастности к божественности дана, таким образом, в перихорезе, единстве Бога и человека во Христе⁷. Христос — это образец и идеал того, чем должен быть человек. Понимание Кузанским свернутости человечности в развер-

¹ “...ut ille apud deum supra tempus cunctis prior existens in plenitudine temporis... mundo appareret.”

² Кол. 1:15.

³ О Христе как об осуществлении цели или о свернутости вселенной в мысли Кузанского, см. также Haubst, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, 166–172.

⁴ “...postquam humanitas in summo gradu et omni plenitudine esse non potuit nisi in divina filii persona.”

⁵ “Jesus Christus ist so wirklich Ziel des Denkens. Ihn erkennt das Denken als die Wahrheit, auf die es zustrebt.” Цит. по. *Offermann U. Christus — Wahrheit des Denkens*. S. 55; похожая перспектива есть у Thomas, *Der Teilhabegedanke*. S. 113–117, и Bond, “Nicholas of Cusa and the Reconstruction of Christology”. P. 86, описывающих христологию Кузанского как его метафизику.

⁶ Цит по Metzke E. *Nicolaus von Cues und Martin Luther // Coincidentia oppositorum: Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte*. Witten, 1961. С. 230.

⁷ Hudson, *Becoming God*. P. 152: «Ипостасное единство [Иисус] — это программа для восхождения человеческого интеллекта к Богу».

нутости Бога во Христе равнозначно учению об обожении, подчеркивающему, что оправдание человечества исходит не от людей, но от Христа. Он есть полнота, всякий, кто достигает его верой, оправдывается верой (III, 6, 220)¹.

7. Краткие выводы и обсуждение результатов

В отличие от схоластов, которые, по мнению Кузанского, с помощью понятия причинности придавали чрезмерное значение неразрывности Творца и творения, сам он подчеркивал их различие, выраженное в идее отсутствия пропорциональности между конечным и бесконечным. Но даже у Кузанского сохранялся элемент их неразрывности в различии. Он отождествлял этот элемент с идеей причастности, которую исследовал с помощью парных понятий *explicatio* и *complicatio*. Бог развертывает себя и тем самым присутствует во всем существующем. Однако он не может быть постигнут посредством чего бы то ни было определенного. Единственная возможность недвусмысленного божественного проявления, следовательно, дана Богом в развертывании себя как свертывающего человечность, заключающую в себе совершенную реализацию возможностей творения. Таким образом, суть мысли Кузанского заключена в его христологии, которую он представляет одновременно как философскую возможность и раскрытую реальность. Совпадение этих двух смыслов подразумевает, что для Кузанского философия постигается через учение о воплощении², а учение о воплощении имеет философское измерение. Философы различают божественное присутствие в конечном творении и истину мира, данную через присутствие Бога во Христе. Недостаток

¹ “Non est igitur iustificatio nostra ex nobis, sed ex Christo. Qui cum sit omnis plenitudo, in ipso omnia consequimur, si ipsum habuerimus. Qui cum in hac vita per fidem formatam attingamus, non aliter quam ipsa fide iustificari poterimus.”

² Ср. Размышления Кузанского о платоническом понимании *conditor intellectus* как божественного присутствия в мире в *De venatione sapientiae* IX, 24. Подобным образом, Кэтрин Пиксток (*Pickstock C. After writing: On the liturgical consummation of philosophy*. Oxford: Blackwell, 1998) несколько односторонне доказывала, что у Платона есть священная онтология причастности.

реализма воплощения приводил, таким образом, к неверному пониманию мира.

Одновременный акцент на непознаваемости Бога и Его присутствии в мире, очевидно, делает Кузанского достаточно близким как к православной теологии, так и к мысли Мартина Лютера. Примером первого может служить его принятие православного различия между божественной сущностью и энергией¹, примером второго является параллель между христологической интерпретацией мира как развертывания Бога у Кузанского и учением Лютера о вездесущности Христа². Таким образом, мысль Кузанского представляет собой уникальную возможность экуменической интерпретации.

Как философ, Кузанский акцентирует главенство и независимость божественного начала, из чего следует, что и попытка понимать Бога и мир как независимые сущности, и попытка построить понимание Бога на основании понимания мира должны быть отвергнуты как неудовлетворительные. Находясь в ином историческом контексте, который научил нас, что оба подхода стремятся соединиться в идее ненужности Бога, мы должны вдохновляться мыслями Кузанского для дальнейшего исследования непознаваемости Бога как единственно возможного пути постижения теоцентризма мироздания.

Литература

- Aertsen J.A. Der Satz vom Widerspruch in der mittelalterlichen Philosophie: Baron von Münchhausen, Thomas von Aquin und Nikolaus von Kues // Argumentationstheorie: Scholastische Folgerungen zu den logischen und semantischen Regeln korrekten Folgerns / ed. K. Jacobi. Leiden: E.J. Brill, 1993. С. 707–727.
- Alfsvåg K. Human liberty as participation in the divine in the work of Nicholas Cusanus // Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness / ed. W.A. Euler, Y. Gustafsson, I. Wikström. Åbo: Åbo Akademi University Press, 2010. С. 39–66.
- Beckmann J.P. Wilhelm von Ockham. München: Beck, 1995.

¹ Pickstock C. After writing: On the liturgical consummation of philosophy. Oxford: Blackwell, 1998.

² О теологических и философских параллелях между Кузанским и Лютером см. также Metzke “Nicolaus von Cues und Martin Luther”.

- Bond H.L. Nicholas of Cusa and the Reconstruction of Christology: The Centrality of Christology in the Coincidence of Opposites // Contemporary Reflections on the Medieval Christian Tradition / ed. G.H. Shriver. Durham, N.C.: Duke University Press, 1974. P. 81–94.
- Bredow G. Complicatio/explicatio // Historisches Wörterbuch der Philosophie / ed. J. Ritter. Vol. 1. Basel: Schwabe, 1971. P. 1026–1028.
- Casarella P. His name is Jesus: Negative theology and christology in two writings of Nicholas of Cusa from 1440 // Nicholas of Cusa on Christ and the church / ed. G. Christianson, T.M. Izbicki. Leiden: E.J. Brill, 1996. P. 281–307.
- Copleston F. A History of Philosophy 3, part I: Late Medieval and Renaissance Philosophy, Ockham to Speculative Mystics. New York: Image Books, 1963.
- Cross R. Duns Scotus. New York, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Cusanus Nicolaus. Opera omnia / ed. Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Hamburg: Meiner, 1932ff.
- Cusanus Nicolaus. Complete philosophical and theological treatises / Translated by J. Hopkins. Minneapolis: Arthur J. Banning Press, 2001.
- Cusanus Nicolaus. Philosophisch-theologische Werke. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002.
- Dahm A. Die Soteriologie des Nikolaus von Kues: ihre Entwicklung von frühen Predigten bis zum Jahr 1445. Münster: Aschendorff, 1997.
- Dupré L. The dissolution of the union of nature and grace at the dawn of the modern age // The Theology of Wolfhart Pannenberg / ed. C.E. Braaten, Ph. Clayton. Minneapolis: Augsburg Pub House, 1988. P. 95–121.
- Dupré L. Passage to modernity: an essay in the hermeneutics of nature and culture. New Haven: Yale University Press, 1993.
- Dupré W. Apriorismus oder Kausaldenken nach der cusanischen Auffassung von der Gotteserkenntnis? // Nikolaus von Kues in der Geschichte des Erkenntnisproblems / ed. R. Haubst. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1975. С. 168–194.
- Dupré W. Der Mensch als Mikrokosmos im Denken des Nikolaus von Kues // Menschenbild des Nikolaus von Kues und der Christlich Humanismus / Festgabe für R. Haubst, ed. M. Bodewig, J. Schmitz, R. Weier. Mainz: Grünwald-Verlag, 1978. С. 68–87.
- Flasch K. Nikolaus von Kues: Geschichte einer Entwicklung: Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1998.
- Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: Mohr, 1975.
- Haubst R. Die Christologie des Nikolaus von Kues. Freiburg: Herder, 1956.
- Hoye W.J. Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus. Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte 5. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2004.

- Hudson N.J. *Becoming God: The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa*. Catholic University of America Press, 2007.
- Kremer K. *Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit // Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues* / ed. R. Haubst. Trier: Paulinus-Verlag, 1989. С. 227–263.
- McSorley H.J. *Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift De Servo Arbitrio im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition*. München: Max Huebner Verlag, 1967.
- Metzke E. *Nicolaus von Cues und Martin Luther // Coincidentia oppositorum: Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte*. Witten, 1961. С. 205–240.
- Miller C.L. *Reading Cusanus: Metaphor and dialectic in a conjectural universe*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2003.
- Moran D. *Nicholas of Cusa (1401–1464): Platonism at the Dawn of Modernity // Platonism at the Origins of Modernity: Studies on Platonism and Early Modern Philosophy* / ed. D. Hedley. S. Hutton, Dordrecht: Springer, 2008. P. 9–29.
- Offermann U. *Christus — Wahrheit des Denkens: Eine Untersuchung zur Schrift "De docta ignorantia" des Nikolaus Von Kues*. Münster: Aschendorff, 1991.
- Pickstock C. *After writing: On the liturgical consummation of philosophy*. Oxford: Blackwell, 1998.
- Schönberger R. *Negationes non summe amamus: Duns Scotus' Auseinandersetzung mit der negativen Theologie // John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics* / ed. L. Honnefelder. Rega Wood and Metchild Dreyer. Leiden: E.J. Brill, 1996. P. 475–496.
- Schönborn P. Ch. *"De docta ignorantia" als christozentrischer Entwurf // Nikolaus von Kues: Einführung in sein philosophisches Denken* / ed. K. Jacobi. P. 138–156. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1979.
- Thomas M. *Der Teilhabegedanke in den Schriften und Predigten des Nikolaus von Kues (1430–1450)*. Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft 12. Münster: Aschendorff, 1996.
- Wyller E.A. *Henologische Perspektiven*. Vol. I/I-II. Amsterdam: Rodopi, 1995.

Вальтер Андреас Ойлер

ЕДИНЫЙ БОГ И МНОЖЕСТВО РЕЛИГИЙ*

Основная тема нашей конференции — проблема совпадения противоположностей (*coincidentia oppositorum*) — показывает, как напряженно Николай Кузанский искал решение вопросов, возникающих, когда человек говорит о Боге и обращается с речью к Богу. Этой проблемы он касается во всех своих философско-теологических трактатах. Снова и снова он спрашивает: как смертный человек может постичь безграничного Бога? Как он может говорить о Нем, — ведь несовершенный человеческий язык неизбежно определяет и ограничивает предмет речи, тем самым не достигая цели? Здесь особенно важной становится негативная теология. С одной стороны, она рассеивает иллюзию, будто возможно на самом деле постичь Бога и говорить о нем, как об объекте в ряду других объектов; с другой стороны, ее нельзя считать основным путем познания Бога, ибо в этом случае невозможно стало бы различать религии с их разными подходами к Богу. В отличие от большинства других средневековых мыслителей, Кузанца занимала как раз эта проблема разнообразия религий. Вопрос о том, как Николай Кузанский пытается связать апофатическую и катафатическую теологию в контексте дискуссий с нехристианскими религиями, будет рассмотрен ниже в три этапа.

1. Множество имен невыразимого Бога

Можно сказать, что интерес Николая Кузанского к обозначенной выше проблематике общения с Богом на языке смертных и в рамках различных религиозных культов проявился уже на самой ранней стадии его интеллектуального становления. В прочитанной на Рождество 1430 г., в бытность Николая диаконом, первой его проповеди (*Sermo I*), он переходит от своих размышлений о природе Творца к проблеме бесчисленности Его имен, ставя вопрос об их значении для самого Бога.

Двадцатидевятилетний доктор канонического права для начала в соответствии с христианской традицией определяет Бога как высшее

* Перевод с английского М.В. Семиколенных.

благо, не зависящее ни от чего, являющееся источником всего¹. Бесконечно совершенный, простой, единственный Бог не ощущает потребности ни в чем как раз потому, что он совершенен, и ему причастно только то, что отвечает высшему благу. Поэтому ничто из отпавшего от высочайшей вершины блага не принадлежит совершенному бытию. Итак, очевидно, что высшее бытие, наибольшая продолжительность, то есть вечность, высшая сила и власть, высшее величие, справедливость и истина — это Бог, единый и простой, единственный в своей возвышенности и беспредельности. Следовательно, поскольку сам мир не вечен, в нем не может существовать ничто, обладающее бесконечной властью и силой².

Из всего вышесказанного Николай заключает, что неизмеримый Бог остается безымянным, невыразимым и совершенно непознаваемым. Разные люди взывают к нему на разных языках, хотя собственное Его имя — это имя единственное, высочайшее, несказанное и неизвестное³. Есть лишь одно имя Бога, открытое Им самим: Тетраграмматон. Это имя (согласно ссылающемуся на Моисея Маймонида Николаю Кузанскому) означает сущность Бога и Его собственные отличительные свойства, и именно поэтому непостижимо для человеческого разума⁴.

Доступные пониманию, эксплицитные имена Бога всегда указывают на один из атрибутов, приписываемых Ему по причине Его совер-

¹“Deus, quia omnis boni et perfectionis, virtutis et veritatis origo a nullo dependens, et a quo omnia, ipsum summum bonum esse necesse est.” (Nicolai de Cusa Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita [= h] XVI, p. 3, n. 2, lin. 4–6.)

²“Iam clarum est perfectissimo, unico, simplicissimo esse divino nihil deesse, quia perfectissime est, nihilque convenire, nisi quod cum summo bono concordat. Quod enim a summitate boni cadit, perfectissimo esse non convenit. Patet nunc, quod summum esse, summa duratio sive aeternitas, summa virtus, summa maiestas, summa gloria, summa iustitia, summa veritas unus simplex Deus sunt, extra quem nihil summum est nihilque infinitum. Quare nec mundus aeternus nec quidquam infinitae potentiae vel virtutis” (h XVI, p. 4, n. 2, lin. 25–36).

³“Hinc hic Deus tam immensus ab omnibus creaturis innominabilis, inexpressibilis et ad plenum incognoscibilis manet. Nominatur humanis diversis vocibus, diversis linguis diversarum nationum, licet nomen suum sit unicum, summum, infinitum, ineffabile et incognitum” (h XVI, p. 4, n. 3, lin. 1–6).

⁴h XVI, p. 5, n. 3, lin. 16 — n. 4, lin. 11.

шения. Так, у греков для Бога было не одно имя: они называли его *ισχυρός* из-за Его могущества, *κύριος* из-за власти, а истинным именем Бога было у них *θεός*. Латинское слово *deus* происходит от греческого *θεός*, татарское *birtenger* означает «единственный бог», а в немецком *ein got* означает «единственное благо». Подобным же образом славянами Он зовется «Богом», турками и сарацинами *olla uhacber*, то есть «великий справедливый Бог», а халдеями и индийцами — *esgi abhir*, что означает «Творец Вселенной»¹.

Необходимость отдать негативной теологии первенство позволяет Николаю Кузанскому воспринять некий ограниченный позитивный смысл разных имен Бога, данных Ему разными людьми, исповедующими разные религии. Но он не останавливается на этом, а продолжает в следующих частях своей проповеди рассуждать о Святой Троице и таинстве Воплощения, выходя, таким образом, за пределы избранной нами темы².

В заключительных главах первой книги сочинения «Об ученом незнании» (1440 г.), своего первого, но очень важного богословско-философского сочинения, Кузанец вновь подвергает всестороннему рассмотрению проблемы, поднятые в проповеди 1430 г. Во-первых, он рассматривает вопрос о наименовании Бога и утвердительной теологии³, затем мнение, согласно которому язычники, «народы», по-разному именовали Бога в зависимости от представлений о Его творениях⁴, и, наконец, обращается к негативной теологии⁵. Здесь Кузанец вновь говорит о превосходстве негативной теологии. Поскольку почитание Бога по необходимости основывается на положительных утверждениях о Боге, всякая религия «поднимается в своем культе

¹“Habent itidem Graeci unius Dei diversa nomina, puta ‘ischyros’ iuxta potentiam, ‘kyrios’ iuxta dominationem, et proprie vocatur ‘theos’. Ita et latine a ‘theos’ ‘deus’ derivatur, et tartarice ‘birtenger’, id est ‘unus deus’, et alamanice ‘ein got’, id est ‘eine gut’. Ita in lingua Slavorum ‘boeg’ et in Turkia et Sarracenia ‘olla uhacber’, id est ‘iustus deus magnus’, et in caldaea et indica ‘esgi abhir’, id est ‘creator universi’ appellatur” (h XVI, p. 6, n. 5, lin. 1–10).

²Ср. h XVI, p. 8–19, n. 8–25.

³I, c. 24: “De nomine Dei et theologia affirmativa” (h I, p. 48–51).

⁴I, c. 25: “Gentiles Deum varie nominabant creaturarum respectu” (h I, p. 52–53).

⁵I, c. 26: “De theologia negative” (h I, p. 54–56).

средствами утвердительной теологии». Однако если негативная теология не введет никаких поправок в складывающиеся так представления о Боге, тот окажется конечным и поклоняться ему будут, в некотором отношении, как творению. Такую форму почитания Бога Николай Кузанский считает идолопоклонством¹. А потому он делает вывод: «В теологии верны отрицания и недостаточны утверждения»².

Кузанец четко формулирует свою точку зрения на различные религии древности. Он считает, что теология иудеев негативна, поскольку те поклонялись неведомому бесконечному Богу. Вот почему язычники, почитавшие абсолютное божество в творении, смеялись над иудеями³. Ясно, что здесь Николай Кузанский стоит на стороне последних.

Высказанные в прочитанной 29 июня 1453 г. «Проповеди 126» (*Sermo CXXXVI*) суждения кардинала и епископа Бриксена Николая Кузанского о религиозности язычников и иудеев гораздо более взвешены, чем взгляды, выраженные им в трактате «Об ученом незнании». Это, несомненно, связано с тем, что после 1440 г. преимущества негативной теологии стали для него сомнительнее, нежели ранее⁴. К тому

¹ «Quoniam autem cultura Dei, qui adorandus est in spiritu et veritate, necessario se fundat in positivis Deum affirmantibus, hinc omnis religio in sua cultura necessario per theologiam affirmativam ascendit, Deum ut unum ac trinum, ut sapientissimum, piissimum, lucem inaccessibilem, vitam, veritatem et ita de reliquis adorando, semper culturam per fidem, quam per doctam ignorantiam verius attingit, dirigendo; credendo scilicet hunc, quem adorat ut unum, esse uniter omnia; et quem ut inaccessibilem lucem colit, non quidem esse lucem, ut est haec corporalis, cui tenebrae opponitur, sed simplicissimam et infinitam, in qua tenebrae sunt lux infinita; et quod ipsa infinita lux semper lucet in tenebris nostrae ignorantiae, sed tenebrae eam comprehendere nequeunt. Et ita theologia negationis adeo necessaria est quoad aliam affirmationis, ut sine illa Deus non coleretur ut Deus infinitus, sed potius ut creatura; et talis cultura idolatria est, quae hoc imagini tribuit, quod tantum convenit veritati» (I, c. 26; h I, p. 54, lin. 3–17).

² «...negationes sunt verae et affirmationes insufficientes in theologicis» (I, c. 26; h I, p. 56, lin. 5–6).

³ Cp. I, c. 25; h I, p. 53, lin. 7–10.

⁴ Cp. De coniecturis I, c. 5: «Quamvis verius videatur deum nihil omnium, quae aut concipi aut dici possunt, existere quam aliquid eorum, non tamen praecisionem attingit negatio, cui obviat affirmatio. Absolutior igitur veritatis existit conceptus, quiambo abicit opposita, disiunctive simul et copulative.» (h III, p. 27, n. 21, lin. 6–10) — Letter to the abbot and the monks of Tegernsee, Sept. 14, 1453: «Et licet pene omnes doctissimi dicant caliginem tunc reperiri quando omnia a Deo auferuntur, ut sic potius nichil quam

же теперь он лучше понимал необходимость обращения к обоим видам теологии, а также исходную предпосылку подобного размышления, а именно — знание Богочеловека-Спасителя Иисуса Христа.

В этой проповеди, прочитанной в день Свв. Петра и Павла, Николай утверждает, что «высшая теология» (*suprema theologia*) заключается в понимании, что Христос есть «краеугольный камень», связывающий, словно стены, соответствующие истине основания религий иудеев и язычников и, таким образом, поддерживающий все здание. Иудеи считают Бога абсолютной трансцендентной тайной, тогда как язычники полагают, что он совпадает с воспринимаемыми вещами, известными из повседневного опыта. Из-за этого иудеи и язычники высмеивали друг друга. Христос, в котором Бог ипостасно объединен с человеком, совмещает обе точки зрения. Примиритель Творца и творения и посредник между ними, он должен быть признан и язычниками, и иудеями. Будучи воплощением надежд на воскресение, Христос есть «истина, полнота и завершенность» любого религиозного культа, а это имплицитно содержится также и в вере иудеев¹. В небольшом фрагменте проповеди дан очерк программы христологической теологии религий, полностью изложенной Николаем Кузанским в написанной всего лишь несколькими неделями позже книге «О согласии веры». Человек, — движется ли он путем позитивной или негативной теологии, — не способен к подлинному познанию Бога. Однако Бог может явить себя человеку посредством воплощения Иисуса Христа. Таким образом, одно-единственное имя Иисуса Христа занимает место бесчисленного множества божественных имен², посредством которых сокрытый Бог постигается и именуется³.

aliquid occurrat querenti, tamen non est mea opinio illos recte caliginem subintrare, qui solum circa negativam theologiam versantur. Nam, cum negativa auferat et nichil ponat, tunc per illam revelate non videbitur Deus, non enim reperietur Deus esse, sed potius non esse; et si affirmative queritur, non reperietur nisi per imitationem et velate, et nequaquam revelate.» (Ed. E. Vansteenberghe, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle*, Muenster 1915, p. 114).

¹ h XVIII, p. 21–23, n. 3, lin. 14 — n. 7, lin. 50.

² Sermo XLVIII: «De nomine Jesu» (h XVII, p. 210–212, n. 24–31).

³ Cp., например, De possess: «Est enim deus occultus et absconditus ab oculis omnium sapientum, sed revelat se parvulis seu humilibus, quibus dat gratiam. Est unus ostensor, magister scilicet Iesus Christus. Ille in se ostendit patrem, ut qui eum meruerit videre qui est filius, videat et patrem.» (h XI/2, p. 36–37, n. 31, lin. 9–13).

2. Сокровенность Бога как причина существования множества религий: «О согласии веры»

В конце июня 1453 г. Николай Кузанский, читавший Проповедь 126, получил известие о произошедшем 29 мая 1453 г. падении Константинополя. Это событие глубоко взволновало кардинала, в 1437 г. в составе папской делегации посетившего город на берегах Босфора, и подвигло его написать трактат «О согласии веры», законченный уже в сентябре 1453 г. Задачей этой книги было продемонстрировать единство всех религий в форме грандиозного видения. Содержание трактата составили беседы нескольких мудрецов, сведущих в различных религиях и религиозных ритуалах (всего на страницах сочинения появляются семнадцать представителей разных вероисповеданий и народов), которые, используя подходящий и истинный метод, приходят к согласию, то есть устанавливают прочный мир в области решения религиозных проблем. Происходит это во время явившегося автору в видении собрания на небесах, описание которого и составляет содержание сочинения¹.

В свете поставленных нами вопросов особенно важной представляется первая часть книги, где Кузанец исследует причины существования разнообразных религий. Бог один, так почему же на свете так много религий и почему те, кто их исповедуют, вечно спорят, несмотря на то, что поклоняются одному и тому же Божеству? Отвечая на этот, поставленный небесным собранием, вопрос, кардинал излагает различные точки зрения.

С одной стороны, причиной различия религий можно счесть конечность и ограниченность человека. Сотворенный Богом, тот принципиально способен заключить с Ним союз. Однако человек склонен

¹“Fuit ex hiis, quae apud Constantinopolim proxime saevissime acta per Turkorum regem divulgabantur, quidam vir zelo Dei accensus, qui loca illarum regionum aliquando viderat, ut pluribus gemitibus oraret omnium creatorem quod per scutionem, quae ob diversum ritum religionum plus solito saevit, sua pietate moderaretur. Accidit ut post dies aliquot, forte ex diuturna continuata meditatione, visio quaedam eidem zeloso manifestaretur, ex qua elicuit quod paucorum sapientum omnium talium diversitatem quae in religionibus per orbem observantur peritia pollentium unam posse facilem quandam concordantiam reperiri, ac per eam in religione perpetuam pacem convenienti ac veraci medio constitui” (C. 1; h VII, p. 3, lin. 3 — p. 4, lin. 5).

обобщать временное и еще не завершённое и считать высшей истиной вещи обычные и хорошо знакомые. С течением времен различные религиозные привычки и традиции, разделившие людей, стали, можно сказать, второй их натурой¹. Человек защищает их так, словно они — истина, и подчас (как отмечает Николай Кузанский в трактате «Об ученом незнании») готов умереть за них². Уже в сочинении «О предположениях» Николай отмечает, что *religio*, поклонение Богу, неустойчиво колеблется между духовностью и суетностью³.

Наряду с этой антропологической причиной существования разнообразных религий в тексте сформулирована и более важная, богословского характера: Бог самым очевидным образом всегда пребывает сокрытым; люди ищут Его, прибегая к различным ритуалам и всегда двигаясь различными путями, но остается непостижимым и невыразимым, *кто* же Он на самом деле. Если истоком бесконечных человеческих споров и ссор является существование различных религий, появление которых было, в свою очередь, предопределено непознаваемостью Бога, то неизбежно встает проблема теодицеи.

И потому первый среди ангелов обращается к Богу-Отцу с просьбой явить себя и таким образом положить конец спорам: «Итак, помоги [нам], о Единственный, в чьих силах помочь. Ибо люди соперничают ради Тебя, кому одному все [люди] поклоняются во всем, что почитают. Ибо, чего бы кто ни желал, он не желает [ничего], кроме блага, которое есть Ты. Целью всякого размышления является ничто иное, как истина, которая есть Ты. Кому из живущих желанно нечто, отличное от жизни? Кому из сущих желанно нечто, отличное от существования? А потому одного Тебя, Подателя жизни и существования,

¹C. 1; h VII, p. 4, lin. 19 — p. 6, lin. 8. — “Habet autem hoc humana terrena condicio quod longa consuetudo, quae in naturam transisse accipitur, pro veritate defenditur. Sic eveniunt non parvae dissensiones, quando quaelibet communitas suam fidem alteri praefert.” (Ibid., p. 6, lin. 4–8).

²“Nam tanta est vis longaevae observantiae, quod citius vita multorum evellitur quam consuetudo, — uti experimur in persecutione Iudaeorum, Sarracenorum et aliorum pertinacium haereticorum, qui opinionem usu temporis firmatam legem asserunt, quam vitae praeponunt.” (h II, p. 6, lin. 3–7).

³“Ita et religio intra spiritualitatem et temporalitatem instabiliter fluctuat” (II, c. 15; h III, p. 149, n. 149, lin. 8–9).

ищут разными способами, прибегая к разным ритуалам, и называют разными именами; ибо пока Ты пребываешь, как есть, Ты остаешься для всех непостижимым и невыразимым. Ведь Ты, безграничное могущество, не есть ни одна из сотворенных Тобой вещей; сотворенное тобой создание не может постичь Твою бесконечность, поскольку конечное несравнимо с Бесконечностью. Но Ты, о Всемогущий Бог, для любого разума невидимый, можешь явиться тому, кому пожелаешь — [явиться] так, чтобы Тебя можно было постичь. Поэтому не скрывай больше Своего лица, о Господь [...] Ибо отворачивается от Тебя лишь тот, кто Тебя не знает»¹.

Это новое откровение позволит человеку, искавшему в разных ритуалах и под разными именами одно-единственное божественное благо и истину, осознать, что под масками множества обрядов скрывается одна религия (*una religio in rituum varietate*), и что количество и разнообразие этих обрядов может поспособствовать углублению благочестия, сделав разные народы участниками своего рода мирного состязания. А значит, будет положен конец ненависти, зависти и войне².

Бог не удовлетворяет эту просьбу ангела, ибо наделенный свободной волей человек был соблазнен дьяволом, и не прислушался ни к пророку, ни к воплотившемуся Божественному Слову. Следовательно, он сам не пожелал жить в согласии с внутренним человеком и так достичь бессмертия в содержащем в сжатом виде весь мир Слове Божьем³.

¹“Succurre igitur tu qui solus potes. Propter te enim, quem solum venerantur in omni eo quod cuncti adorare videntur, est haec aemulatio. Nam nemo appetit in omni eo quod appetere videtur nisi bonum, quod tu es; neque quisquam aliud omni intellectuali discursu quaerit quam verum, quod tu es. Quid quaerit vivens nisi vivere? Quid existens nisi esse? Tu ergo, qui es dator vitae et esse, es ille qui in diversis ritibus differenter quaeri videris et in diversis nominibus nominaris, quoniam uti es manes omnibus incognitus et ineffabilis. Non enim qui infinita virtus es, aliquod eorum es quae creasti, nec potest creatura infinitatis tuae conceptum comprehendere, cum finiti ad infinitum nulla sit proportio. Tu autem, omnipotens Deus, potes te qui omni menti invisibilis es, modo quo capi queas, cui vis visibilem ostendere. Noli igitur amplius te occultare, Domine; Nam nemo a te recedit, nisi quia te ignorat.” (C. 1; h VII, p. 6, lin. 9 — p. 7, lin. 8) — English translation: Jasper Hopkins, Nicholas of Cusa's De pace fidei and Cribratio Alkorani: Translation and Analysis (Second Edition), Minneapolis 1994, n. 5.

²C. 1; h VII, p. 7, lin. 9–19.

³C. 2; h VII, p. 8, lin. 2 — p. 9, lin. 12.

И тут Слово Божье вмешивается и выступает в защиту человека. Оно указывает на непостоянство мира и изменчивость человеческих мнений, которые ищущему истины надо постоянно пересматривать. Если бы это было сделано, все разнообразие религий можно было бы свести к одной, истинной¹. Бог-Отец одобряет это предложение подвергнуть рассмотрению содержание всех религий и приказывает ангелам собрать на небесный совет искушенных мудрецов всех народов. Затем, как того желает Слово Божье, они в ходе общей беседы должны будут прийти к соглашению о единстве религий, то есть о том, чтобы «все разнообразные религии с общего согласия всех людей были превращены в одну непоколебимую [религию]»².

Первые главы трактата «О согласии веры» показывают, что Николай Кузанский отвергает одностороннее понимание сокровенности Бога и, таким образом, негативной теологии: оно сделало бы раздоры между представителями разных религий неизбежными. Кузанца не удовлетворяет простое, прагматичное решение проблемы в духе притчи Лессинга о трех кольцах. Согласно Николаю, непостижимость Бога была преодолена в Откровении с самого момента воплощения Христа.

Николай стремится разъяснить это свое понимание теологии религий, прибегая к девизу *una religio in rituum varietate*. Прежде всего, эта ключевая идея предполагает, что поклонение единому Богу является основой также и нехристианских религий, и что и для этих религий важно естественное стремление человека к знанию и Божественной любви³. Она предполагает также, что разнообразные религии объединяет одна цель, и что разные люди в разные времена и разными способами стремятся к этой цели. Более того, различия в обрядах и обычаях понимаются как плоды сотрудничества этих людей на ниве поклонения Богу⁴.

¹C. 3; h VII, p. 9, lin. 14 — p. 10, lin. 6.

²“Et quia omnes, qui hanc aut faciunt aut patiuntur persecutionem, non aliunde moventur nisi quia sic salutem credunt expedire et suo creatori placere, misertus est igitur Dominus populo, et contentatur omnem religionum diversitatem communi omnium hominum consensu in unam concorditer reduci amplius inviolabilem” (C. 3; h VII, p. 10, lin. 14–19).

³Ср. C. 1; h VII, p. 4, lin. 20 — p. 5, lin. 10.

⁴C. 1; h VII, p. 7, lin. 11–12.

Однако идея *una religio in rituum varietate* не привела Николая Кузанского к релятивизму и не заставила счесть различные религии всего лишь историческими или национальными проявлениями одного и того же «религиозного духа»; это ясно из основной части трактата. В ходе скрупулезного обсуждения он как раз и пытается показать, что в ключевых идеях христианского Откровения монотеизм, представления о тричной природе Бога, учение о воплощении Иисуса, идея вечной жизни и оценка человека по его вере¹ приводят к элементам истинного знания о Боге и к Божественной любви, которые можно отыскать и во всех остальных религиях, и так находят истинное свое выражение. В основе богословской программы Кузанца лежит инклюзивистское понимание истины, прямо подводящее все религии к христианскому вероучению.

Формальная композиция этой вымышленной беседы о религиозном мире соотносится с инклюзивистским пониманием истины. Находящимся *in caelo rationis*² мудрецам приказывают отделить существенное от маловажного, неизменную суть религии от ее изменчивых символов³ и ограничиться только теми элементами, что необходимы для достижения союза с Богом и поддержания мира. Они открыты вечному разуму, говорящему устами божественного Слова, Петра и Павла. Следующим их шагом должно стать применение сотворенной ими в ходе небесных дебатов гармонии к делам земным и оказание помощи привязанным к заведенному порядку людям, которым лишь предстоит воспринять подлинную и единую для всех религиозную истину⁴.

3. Взаимоотношения негативной и позитивной теологии в трактате «Опровержение Корана»

Написанная в 1460–1461 гг. книга «Опровержение Корана» (*Cribratio Alkorani*) является завершением споров о нехристианских религиях, долгие годы ведшихся Николаем Кузанским. Она представляет собой пространную дискуссию с исламом, в ходе которой Кузанец намерен,

¹Ср. с. 4 — 16; h VII, p. 11–56.

²С. 19; h VII, p. 62, lin. 19.

³Ср. с. 16; h VII, p. 52, lin. 1–2.

⁴Ср. с. 19; h VII, p. 62, lin. 20–21.

как следует из заглавия, разобрать и «просеять» (*cribato*) текст Корана, т. е. критически изложить содержание священной книги мусульман и историю ее создания.

Это сочинение, которое, по мысли Николая, должно было помочь его другу, папе Пию II, в ходе переговоров с турецким султаном Мехмедом II, показывает, как настойчиво кардинал изучал доступные ему сведения об исламе¹. Его суждения об этой религии по большей части зависят от использованных им источников, а потому его «просеивание» Корана можно счесть лучшим изложением того, что христианам XV в. было известно об исламе.

В своем рассказе о Коране Кузанец следует герменевтическому принципу, названному им *pia interpretatio*. Это «благочестивое чтение» означает ни что иное, как истолкование Корана в христианском духе², что позволяет находить по всему его тексту подтверждение догматов христианского вероучения и превратить священную книгу мусульман в своего рода «тайное Евангелие». Николай полагает, что имеет право истолковать Коран таким образом, ибо (и здесь он ссылается на некоторых средневековых христианских апологетов) Мухаммед, учившийся у несториан, и сам был несторианином и христианином, и только после его смерти некие иудеи внесли в текст Корана изменения, направленные против христианства³.

Во второй книге «Опровержения Корана» кардинал пытается показать, что исследованный с применением метода *pia interpretatio* текст священной книги мусульман не противоречит идее Троицы⁴. Однако

¹ Prol. I; h VIII, p. 5–7, lin. 2–4.

² “Intentio autem nostra est praesupposito evangelio Christi librum Mahumeti cribrare et ostendere illa in ipso etiam libro haberi, per quae evangelium, si attestatione indigeret, valde confirmaretur, et quod, ubi dissentit, hoc ex ignorantia et consequenter ex perversitate intenti Mahumeti evenisse” (Prol. I; h VIII, p. 11–12, n. 10, lin. 1–5). Ср. Письмо к Хуану Сеговийскому, от 29 декабря 1454 года: “Unde videtur quod semper ad hoc conandum sit quod liber iste, qui apud eos est in auctoritate, pro nobis allegetur. Nam reperimus in eo talia quae serviunt nobis; et alia quae contrariantur, glosabimus per illa” (h VII, p. 99, lin. 22–25).

³ Prol. II; h VIII, p. 13, n. 11.

⁴ “Nunc accedamus ad elucidationem trinitatis, quam in divinitate colimus, et ostendamus Alkoranum pia interpretatione non contradicere trinitati, modo quo nos de ipsa loquimur, qui evangelio inhaeremus.” (II, c. 1; h VIII, p. 72, n. 86, lin. 3–6).

в первой главе второй книги он обращается к мистическому богословию, согласно которому Бог непостижим, еще до того, как поднять проблему Троицы¹. Очевидно, он желает убедить адресата-мусульманина, что христиане тоже придерживаются строгого монотеизма (а это, как известно, отрицается мусульманскими теологами)².

Кузанец подходит к размышлению о Боге с двух позиций: во-первых, с позиции строго негативной теологии, которую он идентифицирует здесь (в отличие от других своих сочинений) с мистической теологией, и в рамках которой Творец рассматривается вне зависимости от творения: так сказать, «в себе». «Вот почему, — пишет Николай, — Он бесконечен и безграничен, непостижим и недоступен. Конечно, о Нем, превосходящем все чувства и непостижимом для любого разума, превышающем любые имена и все, что может быть поименовано, нельзя сказать, что Он — один из Трех, или что Он благ, или что Он мудр, или что Он — Отец, Сын или Святой Дух (и не важно, говорим ли мы все это, или только размышляем)... Следовательно, [Бог] остается недоступным взгляду любого мудреца; и Он неизвестен никакому созданию, кроме Него самого; и мы знаем о Нем лишь то, что Он — Бесконечность, постижение которой — задача, бесконечно превосходящая возможности разума любой твари. Из сказанного выше следует, что, поскольку о Нем нельзя сказать ничего, что Он бы не превосходил, мы поражаемся, размышляем и в молчании почитаем Его»³. Как свидетельствуют две приводимые Николаем Кузанским цитаты, такое понимание Бога можно найти и в Коране⁴. Таким образом,

¹“De theologia mystica, secundum quam deus est ineffabilis” (II, c. 1; h VIII, p. 72, n. 86, lin. 2).

²Ср. II, c. 1; h VIII, p. 72–73, n. 87.

³“Ea consideratione est penitus infinitum et interminum, incomprehensibilis et ineffabile. Tunc certe, cum excedat omnem sensum et omnem intellectum et omne nomen et omne nominabile, nec dicitur unus nec trinus nec bonus nec sapiens nec pater nec filius nec spiritus sanctus et ita de omnibus, quae dici aut cogitare possunt... Sic manet absconditus ab oculis omnium sapientium et nulli creaturae, sed ibi tantum cognitus et hoc tantum de ipso cognoscimus, quod ipse et ipsa infinitas excedens omnem creatum intellectum infinite. Eo modo, cum de ipso nihil proprie dici aut affirmari possit, quod non excedat, in silentio ipsum admiramur et contemplamur et colimus.” (II, c. 1; h VIII, p. 72, n. 86, lin. 3–6) — Перевод на английский подготовлен Джаспером Хопкинсом (см. прим. 21).

⁴II, c. 1; h VIII, p. 74f; n. 89. — Суры 20:98 и 55:26–29.

он подчеркивает сходство между христианским и мусульманским верованиями, рассматриваемыми с точки зрения негативной теологии.

Второй подход (с точки зрения позитивной теологии) рассматривает Бога как Создателя и, следовательно, доказывает Его троичность¹. Кузанец развивает эту мысль во второй-одиннадцатой главах книги II «Опровержения Корана»². Рассуждая о троичной (или триадической) структуре творения, он косвенно использует идею Троицы.

Заключение

Заключая, можно сказать, что двойственная перспектива «Опровержения Корана» безусловно характерна для Николая Кузанского. И негативный, и позитивный подходы следует использовать одновременно, соотнося их друг с другом. Сегодня многие полагают, что перспектива негативной теологии больше импонировала Николаю Кузанскому, поскольку обеспечивала надежный богословский фундамент религиозной терпимости. Но, если подойти к проблеме с точки зрения частотности обращения Кузанца к негативной и позитивной теологии, оказывается, что позитивный подход, чья цель — опираясь на структуру творения, продемонстрировать наиболее рациональным образом истинность христианского понимания Бога, играет более заметную роль. Однако склоняющаяся к христологии и богословию Откровения теология Николая Кузанского выходит за рамки как позитивного, так и негативного подходов. Согласно Кузанцу, ограничения, с которыми сталкивается стремящийся приблизиться к Богу человек, исчезают при появлении Христа (*Deus revelatus*), Откровения сокровенного божественного Отца. А Его, — полагает Николай Кузанский, — бессознательно ищут все люди³.

¹“De theologia affirmativa, secundum quam deus est creator trinus et unus” (II, c. 2; h VIII, p. 75, n. 90, lin. 1–2). — Ср. О согласии веры: “Deus, ut creator, est trinus et unus; ut infinitus nec trinus nec unus nec quicquam eorum quae dici possunt. Nam nomina quae Deo attribuuntur, sumuntur a creaturis, cum ipse sit in se ineffabilis et super omne quod nominari aut dici posset” (C. 7; h VII, p. 20, lin. 9–12).

²h VIII, p. 75–92.

³“Jesus fuit occultus desideratus omnibus gentibus” (Sermo XLI; h XVII, p. 148, n. 10, lin. 10–11).

А. Г. Погоняйло

ЗЕРКАЛА И ВЗГЛЯДЫ (*DE VISIONE DEI*)

Что по сию пору восхищает не только почитателей, но и просто читателей Кузанца, так это прежде всего то, с какой безупречной последовательностью проводит он во всех своих трактатах мысль о том, что не что иное как несоизмеримость конечного и бесконечного позволяет нам понять, каким образом бесконечный Бог непосредственно присутствует в каждой конечной вещи¹. Между бесконечным и конечным нет пропорции, и именно это ее отсутствие позволяет прямо усматривать во всякой конечной вещи самое бесконечность. Это, конечно, никакой не пантеизм, а скорее некий особенный — возрожденческий (?) — *всецентризм*, но прежде чем делать из такой позиции далеко идущие выводы, связывая (задним числом) учение Николая из Кузы с глобальными и эпохальными переменами в «понимании бытия» и представлениях о мире, вполне, может быть, обоснованные, не будет лишним еще раз посмотреть, в какой мере взгляды Кузанца вписывались в мировосприятие его времени, будучи для этого времени вполне (или не вполне, но в большой мере) традиционными.

Как неоднократно отмечалось, родительный падеж *dei* в *visio dei* Николая Кузанского — это родительный субъекта и объекта. То есть Бог здесь видящий и видимое, субъект и предмет ведения. Название диалога можно понять двояким образом: как видение Бога людьми и как то видение, которое присуще Богу. Кузанец играет на этой двусмысленности для пояснения главной своей мысли, ради изложения которой трактат и написан: наше видение Бога есть, в конечном счете, само божественное видение, благодаря которому мы не только видим

¹ При написании статьи автор опирался на работу А. Л. Гонсалеса: *Gonzalez A. L. Ver e imagen de ver. Acotaciones sobre el capitulo XV del De visione Dei // Anuario Filosofico* 28. 1995. P. 627–648, на его статью к его же переводу трактата на испанский (Nicolás de Cusa. *La visión de Dios*, traducción e introducción de Ángel Luis González. Pamplona: Euns, 1994; в 2007 г. вышло пятое издание), а также работы проф. Марии-Иисус Сото-Бруна (Soto-Bruna) из Университета Наварры, проф. Жан-Мари Николь из Руанской Школы богословия и других участников семинара по творчеству Николая Кузанского, состоявшегося в апреле 2009 г. в Ренне (Франция).

Бога, но и есть, существуем, ибо существуем мы как видящие Бога, даже если не всегда и не вполне отдаем себе в этом отчет.

На присланной братьям иконе (всевидящий лик) они видят Бога, который видит их, следуя за ними взглядом — за каждым из них, идущих в разные стороны. Никакой «мистики» в этом нет; обычный оптический эффект. Николай, как он это обычно и делает, пытается с помощью наглядного примера подвести к пониманию неизобразимого. «Мне надо, — говорит он, — перескочить через стену невидимого видения, за которой я смогу найти Тебя, Господи»¹.

Стена *невидимого видения*, через которую надо перескочить Кузанцу, это как раз и есть граница между *ens creatum*, которое именно в качестве сотворенного существует, как говорили схоласты, *ab alio*, «из иного», и *ens increatum*, несотворенным сущим, или Богом-творцом, существующим *a se*, «из себя». *Ens increatum* существует как совершенно *отпешенное* (*absolutum* от *absolvere*) от всего последующего (*De non aliud*, II)². Николай в позднем диалоге предпочитает называть его «не-иным», полагая такое именование более точным. Ведь если *ens increatum* определять как *иное сотворенному*, то такое определение будет неточным, поскольку оно определяет абсолют, отсчитывая его «от иного» ему сотворенного бытия. Но если всякое сотворенное сущее, и впрямь, всегда иное чему-то другому, то бытие абсолютное как определяющееся через само себя и ничем иным не ограниченное есть *не-иное*. В *De visione Dei* Николай выражается об абсолютном парадоксально: «противоположность противоположному»³; но такое определение страдает теми же недостатками, что и все прочие (простое, единое, благо и т. д.), кроме «не-иного»,

¹ «... Oportet igitur me Domine, murum illum invisibilis visionis transilire, ubi tu reperieris. Est autem murus omnia et nihil simul. Tu enim qui occurris, quasi fis omnia, et nihil omnium simul, habitas itra murum illum excelsum, quem nullum ingenium, sua virtute scandere potest quasi speculum vivum, in quo omnia relucet. XII, 48, 1–5. Мне надо, поэтому, перескочить через стену невидимого видения, за которой я смогу найти Тебя, Господи. Но стена эта есть все и вместе ничто: Ты, который предстаешь как бы всем и вместе с тем ничем из всего, живешь внутри этой высокой стены. Никакой ум своей силой не может совершить скачок через нее. Иногда мне думается, что ты видишь в себе все, словно живое зеркало, в котором все отражается...» Перевод В.В. Бибикина. *Николай Кузанский. О мире веры*. М., 2006. С. 82.

² *Николай Кузанский. Избранные философские сочинения*. М., 1937. С. 225.

³ *Николай Кузанский. О мире веры*. С. 87.

так как ставит абсолют в зависимость от того, через что он определяет-ся как абсолют. Абсолют есть абсолют, но и такое «определение через себя» мало помогает выразить суть дела, ибо тождество противоположно нетождеству. Абсолют абсолютно отрешен от всего, что и означает: никаким образом от него — всего прочего — не зависит: все, что *не* абсолют — *иное* чему-либо, абсолют, *не иной ничему*, есть, собственно, *не-иное*. Как основа всякого *больше* и *меньше*, всего того, что существует как различное и сравнимое, он за пределами последнему. *И в силу этого* он присутствует в каждом сравнимом и различном — как его последняя (абсолютная) мера. Он в нем *есть*: всегда *неиной*. Бог присутствует в *ином*, в *каждом* ином в качестве *ничему не-иного*, стало быть, никак с ним — иным — не смешиваясь. Он невидимо показывает себя в каждой видимой вещи. Бог присутствует и усматривается во всяком «ином» без всякого для себя ущерба, поскольку не смешивается с ним, и ничему не противопоставляется. *Не-иной* как отрицательная формула принципа тождества лучше передает смысл абсолюта, постигаемого *ученым неведением*, ведь за пределами сравнения (а именно, в области абсолюта) всякое положительное знание прекращается (коль скоро Кузанец согласен с тем, что *все познается в сравнении*. Все, за исключением самого несравнимого ни с чем абсолюта, познаваемого поэтому в качестве основания всякого сравнения). Впрочем, поздние трактаты Николая лишь уточняют терминологию: позиция, изложенная в «Ученом незнании», остается в целом неизменной.

Итак, *icona Dei*, изображение Бога. Икона, конечно, видеть не может, но нарисованный взгляд *как бы* преследует зрителя, меняющего свое положение относительно образа. Братьям, идущим в разные стороны, кажется, что он следит за каждым из них. При этом взгляд на иконе остается неподвижным. Кузанцу больше ничего и не нужно, чтобы с помощью отрицательной аналогии (термин А.Г. Чернякова) перейти от кажимости (*apparentia*) к описанию истинного положения дел с *visio Dei*. Сам этот «переход» Кузанец рассматривает как «упражнение в благочестии», с помощью которого он предполагает подвести братьев к *таинственному богословию*¹. Как известно, «Таинственное

¹ ...per quamdam praxim devotionis in mystica propono elevare Theologia (praeafatio). Там же. С. 55.

(или мистическое) богословие», последний из четырех сохранившихся трактатов Псевдо-Дионисия Ареопагита, завершает *катафатический* путь богопознания через божественные имена богословием *анофатическим*, отрицательным, лучше говорящим о непостижимом и невыразимом никаким именем Боге, и, под конец, выразительно умолкающим. Говоря об *упражнении* в благочестии, Николай вполне в духе античной и средневековой традиции «созерцания» не отделяет «теорию» от «практики»: θεωρία для него есть эффект особенного *действия* (πραξις), которое у Дионисия названо «уподоблением», поскольку оно не ограничивается чисто мыслительной деятельностью, но предполагает *изменение природы познающего* — его *уподобление* высшему уму¹. «Божественное, — утверждал в свое время Дионисий Ареопагит, — открывает себя в меру уподобления (*per analogiam*) каждого из умов»². Лишь изменение собственного *онтологического статуса* (С.С. Хоружий), мыслимое в Средние века как *подъем по лестнице существ* (*природ*), позволяет каждому конечному уму лучше познать Бога, который *сам* себя ему открывает — в меру уподобления.

Вот что пишет о ступенях лестницы Николай ниже в том же трактате: «Бесчисленное число ступеней совершенства раскрывается перед нами ниже интеллекта, смотря по видам животных; нет вида, который не имел бы присущей собственно ему ступени совершенства; в каждом виде, кроме того, есть диапазон ступеней, внутри которого разнообразно приобщаются к своему виду индивиды. В свою очередь, интеллектуальная природа имеет свои бесчисленные ступени ниже божественной. Соответственно, в интеллектуальной свернуты все ступени чувственного совершенства, а в божественной — все ступени и интеллектуального совершенства, и чувственного, и всякого другого»³.

¹ Понятие ομοίωσις το θεοῦ употребляет Платон в «Тэтетте» (176a–b). См.: Платон. Соч. Т. 2. М., 1993. С. 232. Средние платоники часто ссылаются на это место. Перипатетики употребляют формулу при описании созерцательной жизни.

² Дионисий Ареопагит. Перевод (А.Г. Чернякова) *per analogiam* как «в меру уподобления», точнее непонятного «по аналогии».

³ Николай Кузанский. О мире веры. С. 117. Не приводим выразительное высказывание ниже (гл. 24. С. 122–124) — о минеральных силах, духе золота, вегетативном и чувствующем духе, возникающем из потенции тела под влиянием неба, интеллектуальном духе и т. д.

«Ступени совершенств» образуют вселенскую иерархию сущих — их священноначалие. Каждая последующая ступенька есть начало предшествующих, ибо в ней они обретают свое более полное совершенство вследствие того, что она *свертывает* (*complica*) их множество в своей простоте. Так, Бог есть абсолютно простая свернутость (*complicatio*) всех возможных совершенств.

Идея иерархического устройства мироздания, представляющего собой лестницу совершенств, для Средневековья и Возрождения настолько органична, что это даже не столько идея в смысле представления в голове, сколько вещь, само собой разумеющаяся и обсуждению не подлежащая. Поэтому Кузанец без лишней (в данном случае, действительно, лишней) аргументации может сразу от чувственной кажимости (того впечатления, которое получают братья от «взгляда» иконы) переходить к утверждению того, что *кажимость эта во все-совершенном Боге есть совершенная истина* (глава 1).

Нам кажется, что нарисованная икона следит за каждым из нас, при том, что ее взгляд остается неподвижным, и эта *apparentia*, *кажимость*, есть «совершенная истина». Не сама по себе, конечно, *кажимость*, а *кажимость*, «помещенная» в божественное *всестороннее* зрение. Зрение Бога — абсолютное зрение, отделенное от всех органов зрения, не привязанное к конкретным обстоятельствам видения; оно отрешено от поочередности и неодинаковости видения конечного, и то, что здесь для нас — иллюзия, там для Него — бытие¹.

Абсолютное видение, по определению, охватывает все способы видения (гл. 2). Чтобы сказать в 4 главе, что божественное *visio* есть одновременно *промысел*, *благодать* и *вечная жизнь*, Кузанцу нужна 3 глава, кратко напоминающая о том, что *все, что ни говорится о Боге, реально не различно*.

Этот тезис — одно из главных положений патристики и схоластики. Оно было «положено» задолго до Кузанца, — тогда, когда в связи с победой христианства, победившего как религия, а не как философия, и потому и взявшего последнюю в помощницы, что возникла потребность в грамотной формулировке догматов, охраняющих чистоту ритуала, богословы стали обсуждать вопрос о приме-

¹ Николай Кузанский. О мире веры. С. 56–57.

нимости аристотелевских категорий к личному Богу-Творцу. В итоге было решено, что все, что говорится о Боге, сказывается о нем сущностно в силу его божественной простоты: Бог не благ, а *благость* и т. д. То есть *реальных*, что означает *вещных*, качественных различий, разные определения Бога в Бога не привносят. Основываясь на этом положении, Николай Кузанский смело отождествляет в Боге как *абсолютном основании любых мыслимых оснований* все наши «способности»: зрение, слух, вкус, обоняние, осязание, чувство, рассудок, интеллект «и подобное»¹.

После этого не составляет труда отождествить видение с *вкушением*, *исканием*, *милосердием* и *действием* (5-я глава). Изображение лика на иконе дает повод поговорить о видении Лица (гл. 6), и снова заходит речь о видении в чувственном (краски и пр.) внечувственном: «...не телесными глазами, глядящими на Твою икону, а духовными и умными я вижу истину Твоего лица, присутствующую здесь в ограниченном смутном знаке»². Это истинное Лицо обращено одновременно ко всем глядящим на него лицам, и кто как на Него глядит, такой же и встречает взгляд: любовный, гневный, радостный, печальный. Человек может судить только по-человечески, поэтому в божественном лице он видит свое лицо. Ведь чтобы помыслить «единый истиннейший и точнейший прообраз всех лиц», надо вырваться за пределы всех мыслимых форм лица и всех образов» (65)³.

Здесь прямой предшественник Николая из Кузы — великий Майстер Экхарт, Николай буквально вторит ему: «До тех пор, пока желающий видеть лицо Твое держится каких-то *представлений* о нем [значит, *образов*, *фигур*], он далек от Твоего лица: любое представление о лице не достигает Твоего лица...»⁴ «Во всех лицах лицо лиц является прикровенно и загадочно», — тогда, когда мы входим, «поднявшись выше всех лиц, в некое потаенное и заповедное молчание, где ничего не остается от знания и понятия лица. Этот мрак, облако или сумрак, или это незнание...» Плод *такого* видения лица (гл. 7) — уразумение Бога как абсолютной силы и начала, откуда все силы берут свою

¹ Николай Кузанский. О мире веры. С. 56.

² Там же. С. 64.

³ Там же. С. 65.

⁴ Экхарт: Малейший образ Бога застит тебе целого Бога.

силу, и значит, постижение бытия как *дара*...¹ Стало быть, «видеть для Бога — значит любить, основывать, читать, хранить в себе все» (гл. 8) Потому мое воображение не вмещает возможности видеть всех и каждого, что «я пытаюсь понять Твое видение, судя по моей видящей силе... Твой взор, Господи, есть Твоя сущность» (гл. 9)². Как человечность не оставляет человека, когда он движется, спит или покоится, так и «форма, дающая бытие самой природе формы», всегда присутствует в человечности индивидов³. Я вижу абсолютное как причину в следствии, истину и прообраз в образе (там же). Это означает, что «Бог видим по ту сторону совпадения противоположностей и Его видение есть бытие» (гл. 10)⁴.

Здесь же, в 10-й главе, исчерпывающим образом объясняется двойной смысл *visio Dei*. Приведем это место: «У дверей совпадения противоположностей, которые стережет ангел [посторонним вход воспрещен; но все-таки дверь, некая возможность...], встав у входа [!] в Твой рай, я начинаю теперь видеть Тебя, Бога моего: Ты там, где говорить, слышать, вкушать, осязать, рассуждать, знать и понимать — одно и то же, где совпадает видеть и быть видимым, слышать и быть услышанным, вкушать и быть вкушаемым, осязать и быть осязаемым, говорить и слышать, творить и говорить. Если бы я видел так, как меня видят, я не был бы тварью, а если бы Ты не видел так, как Тебя видят, Ты не был бы всемогущим Богом. Всеми творениями Ты видим и все их видишь: тем самым, что видишь их все, Ты видим ими всеми, иначе творения не могли бы существовать, ведь они Твоим видением существуют, и если бы не видели Тебя видящим их, то не получили бы от Тебя бытия, — творение существует тем, что Ты его видишь и оно Тебя видит»⁵.

Божественное *visio* — то же, что и его бытие, а значит, и творение созданий, — тех, что, будучи созданными, *существуют на самом деле*, но «держатся» в бытии до тех пор, пока Бог их видит, и пока они сами, являясь по своей тварной сути зеркалами господними, *обращены*

к своему создателю¹: они, зеркала, *смотрятся* в божественное зеркало, и — в той мере, в какой *видят* невидимого Бога, существуют².

Собственно, *упражнение в благочестии*, задуманное Кузанцем, будет продолжаться долго — в трактате 25 глав, 25 плодов «видения лица», приносимых в сумраке незнаемого знания. Но рассмотренных достаточно, чтобы заключить, что основанием столь изощренной «теории видения» является традиционная неоплатоническая *логика начал*, совмещенная с идеей неотмирности Бога-Творца. По логике начал, всякое начало бытийнее им начинаемого. Так, началом вещи является ее форма; у живых созданий — душа, растительная, животная, разумная. Начало — принцип единства того, началом чего оно является: оно держит его как целое, не давая распасться. Все сущее таким образом выстраивается в некую *лестницу начал*, существ, природ, завершаемую всеобщим началом. У платоников это *одно*. Но если первое начало, не *одно* платоников, а Бог-творец, то Он, непостижимый в своей сущности, представляется сотворенному уму неким Сущим, бесконечно превосходящим все различия, свойственные творению, и как бы содержащим их в себе в своей абсолютной простоте. И это общее убеждение всей патристики и схоластики, как восточной, так и западной.

¹ «Ты видим всеми тварями и ты видишь их все. И поскольку ты видишь их все, ты видим всеми ими. Иначе твари не могли бы быть, ведь они есть благодаря твоему видению. Если бы они не видели, что ты их видишь, они не смогли бы иметь свое бытие от тебя. Бытие твари — от того, что ты видишь, и также от того, что ты видим». *De visione Dei*, X, 40. «Видим» здесь — не в своей сущности. Для творения Бог непознаваем в своей сущности. И ниже: «... вещь существует постольку, поскольку Ты ее видишь, и она не существовала бы в действительности, если бы не видела Тебя. Твое видение, потому что оно есть Твоя сущность, сообщает ей бытие. Ты, Боже мой, невидим и видим одновременно: Ты невидим в том, как Ты есть; и Ты видим в той мере, в какой существуют творения, ибо творения существуют постольку, поскольку видят Тебя». *Ibid.* 47. Опять же «видят Тебя» подразумевает «обращены к Тебе», «созерцают Бога в себе» и только поэтому видят себя в истинном свете.

² Д-р Мария Хесус Сото Бруна говорит о том, что Кузанец переворачивает метафору зеркала. Это правильно, если заменить слово метафора. См. *Coincidentia oppositorum*: от Николая Кузанского к Николаю Бердяеву. СПб.: Алетейя, 2010. С. 297–316.

¹ Николай Кузанский. О мире веры. С. 69.

² Там же. С. 73.

³ С. 74.

⁴ С. 76.

⁵ С. 77–78.

Что все относительное существует как укорененное в абсолютном начале, — этому учила античная философия (платонизм, неоплатонизм как синтез платонизма и аристотелизма). Но когда по внефилософским соображениям — христианство победило как *религия* — первоначально стало личным Богом, встал вопрос о применимости по отношению к Нему аристотелевых категорий. Бог — Сущий¹, стало быть, *сущность* (οὐσία, substantia), но сущность сверхсущая, сущность, которая выше сущности. И все остальные категории сказываются о Боге особым образом. Когда, к примеру, речь о качестве, то все превосходные качества приписываются Богу не как акциденции, а сущностно. Не «Бог благ», а «Бог есть благодать» и т. д. То же с количеством: Бог выше различия единственного и множественного числа. «Больше» Бога ничего нет, но количество в Боге есть простота. На вопрос «когда Бог?» (категория времени) надо отвечать «Всегда», что означает, что Бог — во всякое время, не объёмляясь никаким временем; и если спросят «где Бог?», то ответом будет: «Везде, как невмещаемый ни одним местом». Об этом говорится, в частности, у Ансельма Кентерберийского, к онтологическому аргументу которого мог апеллировать Николай Кузанский, коль скоро о Боге там говорится как об абсолютном максимуме: *id quod magis cogitari nequit*².

Теория божественного visio Николая Кузанского продолжает давнюю традицию. Кузанец может опереться на главного западного отца церкви Аврелия Августина, центральным звеном онтологии которого является учение о человеческой душе как *образе* божественной Троицы. Августиново *noli foras ire, ne блуждай вовне*, нацелено не на раскопки собственных психологических глубин, а на постижение Бога, действительным *образом* которого и является наша душа. От созерцания внешних стихий человек обращается «на себя», к созерцанию своей души, усматривая в ней образ Бога, правда, бесконечно далекий от совершенного образца..., и затем обращает взгляд вверх себя к самой Истине. Эти три ступени «возвышения души к Богу» у Дж.Ф. Бонавентуры (XIII в.) превратятся в шесть, хоть и без прямой ссылки на зеркало из Кор. I, но в соответствии с числом крыльев серафима,

¹ Аз есмь Сый. Исход 3, 14.

² Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М. 1995. С. 128.

ибо на каждой из трех ступеней, о которых говорил Августин, мы видим Бога как «*через зеркало*», *per speculum*, так и «*в зеркале*», *in speculo*¹. Обязательный для богослова исходный авторитетный текст это, в данном случае, известное упоминание зеркала апостолом: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу» (Кор. I, 13.12). (В греческом и латинском текстах не «стекло», а зеркало. Кузанец цитирует: *quasi in speculo et enigmatе*)².

Для Августина и Бонавентуры весь мир — зеркало Божие, теофания («круг зеркала воспринимаемого чувствами мира»), *в нем* (*per speculum* и *in speculo* — уточняет Бонавентура) можно и должно видеть Бога, но душа — лучший, более совершенный Его образ, хотя и бесконечно далекий от божественного образца. Увидеть душу — это увидеть видение видения. Оно — другое видение, не такое, каким мы видим вещи. «Обращение на себя» в том и состоит, что мы видим себя видящими вещи, понимая, что есть нечто такое как душа, делающее возможным это видение. От видения вещей мы переходим к видению условий видения («ведь не тем же чувством видишь ты цвет, каким видишь видение цвета»³), т. е. *начал* видения, которые как таковые «первее» видения, но нами постигаются во вторую очередь в соответствии с констатацией Аристотеля: первое по природе последнее для нас. Видение начал видения есть его *понимание*, которое, тем самым, лучше видения. Душу свою мы, по Августину, видим (= понимаем) как единство трех «тенций»: бытия, знания и любви, а это и есть образ Троицы. Таким образом, обращение на себя обращает нас к Богу — Истине, которая выше нас.

Бонавентура поначалу перечисляет августиновы три ступени: рассматривание творения как внешнего образа Бога, обращение на себя и, наконец, возвышение к вечному. Это, говорит он, соответствует «дороге в пустыню на три дня пути», «тройному существованию

¹ Бонавентура Дж.Ф. Путеводитель души к Богу. М., 1993. С. 52–53. Например: «...круг зеркала воспринимаемого чувствами мира позволяет созерцать Бога не только через (*per*) сами творения, но и в (*in*) них самих, в каковых Он пребывает Своей сущностью, могуществом и присутствием. Этот второй способ рассмотрения является более высоким, чем предыдущий...» Там же. С. 68–69.

² *De visione Dei*.

³ *Augustinus A. De liberum arbitrium*.

вещей» — в материи, уме и вечном замысле, согласно библейскому «Да будет, сделал и стало» (*Fiat, fecit, factum est*). Тройному восхождению соответствуют три начала души, ее «способности»: *animalitas-spiritus-mentalitas*. Каждая из этих ступеней делится на две. Получается полный список способностей: *sensus & imaginatio; ratio & intellectus; intelligentia & synderesis*, чему соответствуют три вида теологии: символической (о чувственном восприятии), собственной (о духовных вещах), мистической (по Дионисию). Они учат: «молиться», «свято жить», «устремлять взор на созерцание истины». Любопытно, что *ratio* (3-я ступень) есть «узрение Бога через Его образ, запечатленный в естественных способностях души, зеркала Троицы (быть, знать, любить). Сфера компетенции *ratio* — память, умозрение, распределение сущего по видам, учение об истине, классификация наук, т. е. философия. *Intellectus* (4-я ступень), постигая теологические добродетели (вера, надежда, любовь), узревает Бога «в образе, преображенном благодатью». И, наконец, *intelligentia* (5-я ступень) есть «узрение божественного единства через его первое имя — Бытие». Бог открывается здесь как «интеллигибельная сфера, центр которой повсюду, а окружность — нигде». Последняя, шестая ступень — это уже экстатическое видение.

Средневековая мистика на Западе — это — с теми или иными модификациями — платонизм, «пропущенный» через Августина. Платонизм же — философия любви. Платоническая любовь как философское понятие есть представление о ступенях совершенства, которые проходит влюбленная душа на пути к истине. Душа не полюбит прекрасную душу, а тем более науки, не восприняв прежде красоту в телах. Что, однако, возможно, только благодаря тому, что каким-то образом есть прекрасное само по себе. Идея первее. Строить дом начинают с фундамента, потому что этот фундамент *уже есть* в идее дома. Мы существуем в *стихии понятия* (разумные животные), в том самом *conceptus formalis entis*, которое есть *conceptio*, т. е. схватывание (а не схваченное) в понятии. Это схватывание есть наше *существование*, или, для средневековых мистиков, *движение*, подъем по лестнице «природ», — *itinerarium mentis in deum*. Мы поднимаемся — сами (!), потому что (!) Бог нас поднимает («мы поднимаемся благодаря подни-

мающей нас силе»¹); мы видим (сами), потому что Бог нас видит, и мы есть, и воспринимаем и понимаем, потому что мы суть (*всегда уже*) в творящем замысле Бога, который, как считает Фома Аквинский, постижим как *чистый акт*.

Что такое *чистый акт* в представлении Фомы? Если и не совсем то же самое, то все же что-то близкое *актуальной бесконечности* Николая Кузанского. Для Фомы это *простое бытие всемогущего и всезнающего Бога*, в котором *сущность* и *существование* одно и то же. Что фактически означает *совпадение противоположностей* — возможности и действительности в чистом акте божественного бытия.

Вот тот — более или менее общеизвестный — контекст, вне которого теория божественного *visio* Николая Кузанского и непонятна и не имеет смысла.

В самом деле, вряд ли корректно приравнивать актуальную бесконечность Кузанца к понятию, употребляемому в современной математике. Математика Кузанца сугубо *метафизична*²: она «*считает*» от *истинного бытия*, от той запредельной сферы, где больше нет «больше» и «меньше»; такова же его гносеология и такова же «теория видения». Александр Койре на вопрос о том, почему любой отрезок прямой может быть поделен на бесконечное количество точек, отвечал: потому что они там *есть*. Этим «есть» сказано много и ничего. Имеется в виду: они там *есть на самом деле, действительно, есть*. То есть, речь идет о *действительности*. Но действительность действительности рознь. Например, наша обыденная «действительность» — это то же самое, что «реальность»: реальное положение дел. Но всякий, кто открывал «Критику чистого разума», знает, что это не одно и то же. В схоластической — томистской — традиции *actualitas* являет собой латинскую версию аристотелевой «энергии» (*ενεργεια*) и есть термин, относящийся к Богу, который постижим сотворенным умом как *чистый акт*. Вряд ли о чем-то таком думал Койре, говоря об актуальной бесконечности.

Бесконечный божественный ум, по Кузанцу, тем и отличается от конечного, человеческого, что *мыслит и тем самым творит*;

¹...Sed supra nos levare non possumus nisi per virtutem superiorem nos elevantem...
Бонавентура Дж. Ф. С. 48–49.

²См. статью проф. Ж.-М. Николь.

человеческий же ум *творит* (подобно уму божественному), но одни лишь мысли, мысленные образы вещей, а не сами вещи. Мысля самого себя, он получает *образ* ума божественного (Августин), видя Бога «как бы в зеркале и гадательно». Томистская «аналогия сущего» дополняется у Кузанца тем, что можно назвать «аналогией творения». Повторим однако: о какой бы «аналогии» ни шла речь, личный Бог креационистской — христианской — религии в отличие от неоплатонического *одного*, которое есть *логический предел и онтическое начало* всякой *определенности* (формы), *творит мир по своей воле* и потому, в конечном счете, не улавливается никакой аналогией. Именно *несоизмеримость двух уровней бытия* создает тот специфический контекст, в котором аристотелевская *энергия* получает смысл томистской *актуальности*. Божественное бытие — *actus purus* — здесь заранее предположено как *преимущественное*. Николай Кузанский не отступает от этого постулата ни на шаг.

Ученое незнание — неперемнная (и важнейшая) составляющая схоластической метафизики. Собственно, потому Фома и пришел к такому *именованию* Бога, как чистый акт, что оно *не определяет Его сущности*, неопределимость которой была признана всеми в силу невозможности объять бесконечный ум сотворенным умом. В связи с этим учитель Фомы Альберт Великий писал: «...Итак, его [Бога] чтойность (*quidditas*) ничему не соразмерна. Тем не менее, ум, прикоснувшись к его сущности (*attingendo ad substantiam ipsius*), узнает о нем или в подобиях, как это бывает при жизни (*in via*) — как бы в зеркале и гадательно, или же непосредственно, как это бывает по смерти (*in patria*)»¹. Альберт употребляет глагол *attingere*: человек знает Бога «прикосновенным» знанием. К нам этот глагол пришел от Николая Кузанского. «*Attingitur inattingibile inattingibiliter* (недостижимое достигается посредством недостижения)» — эти слова Николая Кузанского из *Docta Ignorantia* были взяты С.Л. Франком эпиграфом к его книге «Непостижимое».

Упомянутая Альбертом *несоразмерность* Бога («его чтойность ничему не соразмерна») и творения стала у Кузанца *основанием его*

¹ In DN XIII, q. 12. Перевод А.Г. Чернякова. См.: Черняков А.Г. *Онтология времени*. СПб., 2001. С. 141.

концепции coincidentia oppositorum. Надо отдавать себе ясный отчет в том, что логика его концепции это традиционная (античная и христианская) *онто-тео-логика*, в которой, собственно, логическая сторона представлена логикой как *логическим порядком определения* (логосом определения), ибо это есть логическая структура вопроса о сущности — «Что это такое есть?», ставшему конститутивным для платоновско-аристотелевой метафизики. Логосу определения тут придается статус действительного порядка сущего (онто-логия), выстраивающегося таким образом в иерархию «начал» (тео-логика). Но когда логос определения дополняется в христианской мысли верой в неотмирного личного Бога-Творца, и сущее раздваивается на несотворенное и сотворенное, несоизмеримость Творца и творения, отсутствие между ними пропорции, так или иначе, определяет собой весь строй этой мысли. Никто последовательнее и яснее Кузанца не показал, что путь богопознания ведет к стене невидимого видения, полагающей предел дискурсивному познанию, в котором пределы (противоположности) разведены, и начинается незнание «совпадения» в божественной простоте всего того, что в тварном мире разведено.

Вполне последовательное проведение принципа несоразмерности природ, сотворенной и несотворенной, позволяет Кузанцу обосновать *истину творения*. Последнее не фикция, не мираж, а полноценное сущее, но с предикатом «конечное». Как таковое оно истинно, хотя и бесконечно далеко от истины *образца* (чистого акта, актуальной бесконечности), истинным *образом* которой оно является. Название одной из центральных глав трактата *De visione Dei* — XV так и звучит: «О том, что актуальная бесконечность есть единство, в котором изображение есть истина». Недвусмысленно говорится о том, что только в единстве актуальной бесконечности изображение (образ, фигура) есть истина. Постигая это единство во всяком образе, мы как бы совершаем немислимый *предельный переход* (перескакиваем через стену невидимого видения), на самом деле оставаясь на подступах к ней: знаем Бога ученым незнанием. Вместе с тем, мы усматриваем истину всякой конечной вещи в ее онто-тео-логическом основании — актуальной бесконечности, каковая и выступает истинной ее (вещи) мерой. И как существа разумные мы знаем самих себя зеркалами божьими, сущими постольку, поскольку смотрящимися в Его божественное зеркало, в котором, как нам кажется, мы узнаем себя. На самом

же деле, наше посюстороннее частичное бытие и видение укоренено в потустороннем абсолютном бытии и абсолютном же — всестороннем — видении.

Совпадение противоположностей — это, в частности, «одно и то же» бытия и замысла, видения и творения. То, что, кажется, готова была сказать схоластика до Кузанца, поскольку знала, что *быть и мыслить в Боге совпадают*, коль скоро творение вещей — это их изречение (*rerum locutio*), но не сказала, а именно, что *в Боге истинное и сделанное одно и то же*, сказал Николай, сказал вот этим своим трактатом *De visione Dei*, всем целиком и его XV главой в отдельности¹, из чего получился знаменитый принцип *verum-factum*: *истинное положительное знание о вещи может иметь только тот, кто ее творит*, ставший в начале XVIII в. главным основанием викианской «Новой науки», — новоевропейской науки об общей природе наций. Кроче, раскапывавший историю этого принципа вослед Вико, ссылавшегося на схоластику, не нашел у схоластов ничего такого². Во второй половине XX в. Карл Отто Апель указал истинный источник викианской гносеологии — Николая Кузанского. Задним числом мыслитель из Кузы оказался предтечей новоевропейской науки.

Он, конечно, предшественник, хотя и полностью погруженный в свое время и в свою традицию. Мысля сущее иерархически, а также несоизмеримым в его двух природах, и не представляя себе, что оно может быть помыслено как-то иначе, Николай Кузанский при этом фактически отменяет иерархию ступеней, — отменяет «в идее», сразу

¹ Но также и в других сочинениях. Вот, например, одно из таких мест: «Однако божественные деяния, происходящие из божественного ума, остаются для нас, как они есть, в точности непознанными; и если мы что-нибудь узнаем о них, то об этом *conjecturamus* — составляем себе предположения через уподобление фигуры [образа, иконы] форме [образцу, прообразу]. Поэтому не существует никакого точного познания божественных деяний, кроме как только у того, кто их производит».

² В схоластике вообще не говорилось о совпадении противоположностей; речь шла о так называемых трансценденталиях, обратимых предикатах сущего, необходимо предполагавших друг друга, хотя и не идентичных. Так, всякое быть, предполагало, что сущее есть по-истине, что оно — одно, и что как истинное бытие оно — благо. «Обратимые» с «сущим» понятия — «истинное», «единое», «благое». Список трансценденталий мог быть длиннее.

и бесповоротно: зачем она, эта наука ступеней, нужна, если лучник на площади в Нюрнберге метит прямо в тебя?

Ты сотворен взглядом видящего тебя Бога и ты есть, пока обращаешь свой взор к Нему: все промежуточные ступени, если они и существуют, теряют смысл и устойчивость, пока ты будешь спотыкаться на них, Бог отвернется от тебя.

Николай из Кузы выступает наследником великой школы немецкой мистики, именно Майстера Экхарта, учившего, что Бог тогда только родится в твоей душе, когда ты освободишь ее от всех образов, включая образ Бога. Всякий образ Бога застит тебе целого Бога, который приходит, как тать в ночи, *без посредников*.

Когда бесконечность (Бог) глядит на нас *из каждой вещи*, будучи ее истинной *непосредственной* мерой, ступени начинают шататься...

Не случайно Николай Кузанский много рассуждает именно о *видении*, посвящая ему отдельный большой трактат. Вернемся к тому, о чем говорилось вначале. Трактат задуман как *упражнение в благочестии*. Отвлеченную «теорию» трактата можно было бы уложить в один абзац (что мы и попытались сделать выше). Но *вещь*, «теория» во времена кардинала была не отвлеченной, а отвлечением, она требовала целостного преобразования познающего, которое и делало его «теоретиком», т. е. «зрячим», позволяло увидеть прообраз в образе. Христианский наставник учит этому умному видению, и учение само становится лестницей восхождения в двадцать пять ступеней-глав. Ученое незнание никогда не станет положительной наукой, оно всегда будет открывать истину, скрывая ее, вернее, открывать истину как скрывающуюся, а еще точнее, оно всегда будет благодарным постижением бытия как дара и истины, как того, что само открывает себя, скрываясь.

Т.Л. Базулева

АНГЕЛОЛОГИЯ НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО И СРЕДНЕВЕКОВОЕ БОГОСЛОВИЕ

Метафизика ангелов, существ небесных, оказалась для Кузанского достаточно сложной темой, в которой столкнулись аристотелевские и платоновские, теологические и философские, средневековые и возрожденческие принципы его мышления. Из этого столкновения Кузанский не вышел победителем, оставив на поле сражения плохо согласующиеся между собой положения, не способные образовать последовательную систему. Однако не всякая победа красит человека, как и не всякое поражение его бесчестит. Чтобы оценить трудности, которые пришлось преодолевать Кузанскому, необходимо хотя бы в общих чертах восстановить историю ангелологии в том виде, как она сложилась к началу XV в.

1. Формирование христианской ангелологии

Об ангелах упоминается в еврейских, христианских и мусульманских религиозных текстах. Некоторые из ангелов названы по именам, другие имеют небесный чин, но чаще всего они остаются безымянными. В Ветхом Завете говорится, что никто не мог увидеть Бога и остаться живым, поэтому общение человека с Богом часто представлялось как его общение с ангелом. Именно ангел не дал Аврааму принести в жертву Исаака. Моисей видел ангела в горящем кусте, хотя при этом слышался голос Бога. Ангел вел еврейский народ во время его исхода из Египта. В Библии говорится о неисчислимом множестве ангелов. «Есть ли счет воинствам Его?» — вопрошает Иов (25:3). Даниил сообщает: «тысячи тысяч служили Ему и тьмы тем предстояли пред Ним» (Дан. 7:10). В Новом Завете Архангел Гавриил принес Марии благовест о скором появлении сына, а хор ангелов возвестил рождение Христа. Таковы наиболее популярные библейские сюжеты, далеко не исчерпывающие упоминание ангелов в текстах Писания. Однако, несмотря на важную роль ангелов в священной истории, сведения о них в Библии крайне скупы.

Слово «ангел» произошло от греческого *angelos*, которое, в свою очередь, является переводом еврейского слова *malack* и означает «вестник». На страницах Ветхого Завета ангелы чаще всего появляются в качестве слуг и посланников Всевышнего, но иногда они манифестируют и самого Бога. Во многих текстах говорится о том, что ангелы составляют хор, поющий хвалу Богу. Непрестанное выражение любви к Господу и его восхваление является важнейшей функцией ангелов (до сих пор литургическое песнопение на клиросе символизирует собой ангельский хор). Тем не менее, на самые существенные вопросы о природе ангелов Библия ответов не дает. Отвечать на них, как собственно и сформулировать сам кодекс вопросов, проясняющих сущность ангелов, выпало на долю богословия.

Ангелология начала формироваться с первых же веков христианства, когда оно еще не было господствующей религией и лишь завоевывало позиции в жесткой конкуренции с другими религиозными учениями. Многие догматы еще не были установлены, и эти обстоятельства послужили причиной относительной свободы, с которой богословы приступили к осмыслению ангелов. В их распоряжении был достаточно широкий спектр «ходячих» философских и религиозных идей, которые можно было выбирать по личному предпочтению, не ограничиваясь строгими догматами. В духовно насыщенной атмосфере рождались интереснейшие концепции, многие из которых впоследствии были признаны ересью. Такова, в частности, судьба ангелологии Оригена, одного из первых восточных Отцов церкви.

Ориген (185–254) предпринял смелую для своего времени попытку философской концептуализации всех основных идей христианства. Это предприятие действительно требует интеллектуальной решимости и уверенности в себе. Тем не менее, Ориген предупреждал, что не стремится к догматическим утверждениям, а лишь высказывает предположения. Предположения были разработаны с большой тщательностью и легко образовали целостное учение, яркое и самобытное.

Ориген полагал, что самым первым творением Бога были ангелы, точнее сказать, *духи* — разумные небесные существа. От Бога-Духа, рассуждал богослов, могло произойти только чисто духовное и по духовному совершенству равное самому Богу. Поэтому духи первоначально были бестелесны, равны между собой и подобны Богу. «Бог есть первая

причина разумных существ. В Боге не было ни разнообразия, ни изменения, ни невозможности. Поэтому Он должен был создать равными и подобными все существа, которые Он восхотел создать, ибо в Нем нет разности или отличия»¹. Состояние всеобщего равенства продолжалось недолго. Очень скоро ангелы начали «остывать», терять энергию и в результате свершилось их «премирное падение». В той или иной степени пали все ангелы. Ничто не осталось неизменным, кроме Божественной Троицы. Всеобщее падение повлекло за собой важное онтологическое событие — превращение духов в души. В отличие от духа, который абсолютно нематериален, душа обладает телом. Метафизически осмысленная душа предстала в учении Оригена подобием космической души Платона, единственным предназначением которой является оплодотворение безжизненной материи идеальными формами. Там, где есть душа, там неизбежно происходит образование оформленного тела. По этой причине бестелесных душ не бывает. Проблема заключалась лишь в том, как отличить тело небожителя от тела существа земного, и Ориген решил ее следующим способом.

Хотя падшими оказались все ангелы, но одни из них «удержались в совершенстве и продолжали совершенствоваться». Такого рода ангелы облеклись в эфирное тело. (Согласно Аристотелю, эфир — это первичное и самое совершенное тело с уникальными свойствами: оно не обладает ни легкостью, ни тяжестью, не имеет материи, из которой возникает, не подвержено качественному изменению и только для него одного естественным является движение по кругу). Те же духи, чье падение оказалось намного глубже, получили грубую материальную плоть. Первые собственно и стали из духов ангелами, вторые превратились в людей. Правда, были еще и третьи — павшие особо низко — они стали демонами, источником зла в мире. Многие исследователи обращают внимание на непоследовательность Оригена, согласно логике которого, демоны должны обладать наиболее грубой материальностью, но они у него наделены легким телом. По-видимому, Ориген предпочел более традиционное деление на тела земные и небесные. Превращение части ангелов в людей означало, что история мира и человечества начинается с греха и всеобщего падения. В конце этой

¹ Ориген. О началах. II, IX, 6. URL: <http://www.agnivek.ru/origen2.htm#gl2-9>

истории все павшие должны (через обращение к Христу) вернуться в первоначальное состояние *чистых духов*.

Учение Оригена вызвало споры и даже возмущение, но одновременно оно стимулировало богословскую мысль. Телесность ангелов на многие века стала предметом обсуждения. Большинство теологов ее отрицало, желая подчеркнуть различие между ангелом и человеком, умом бестелесным и умом, обремененным телом. Другие, апеллируя к идее души как действующего логоса, настаивали на том, что «какая-то телесность, хотя бы и чисто умная, необходимо должна быть свойственна ангелам»¹. Разумеется, идея всеобщего падения ангелов и их превращения в людей была решительно отвергнута. Но вот обратное движение — превращение человека в ангела — чаще всего богословами признавалось. Прочно удержались в догматическом богословии и такие положения Оригена, как признание ангелов первым сотворенным бытием, чистыми небесными умами, а также само допущение демонов — падших ангелов.

Следует отметить, что дифференциация ангелов на злых и добрых оказала заметное влияние на характер и темпы исторического формирования ангелологии. Необходимость духовной защиты от темных небесных сил привела к тому, что количество трактатов, посвященных демонологии, быстро превысило «светлую» ангелологию (эта тенденция затем сохранилась и в последующие века). С возникновением в IV в. монашества ангелология стала формироваться особенно интенсивно и обстоятельно. В то время монашество считалось авангардом в борьбе против демонических сил. Удаление от мира понималось не как попытка избежать борьбы со злом, но, напротив, как героическое сражение с силами зла. Хотя каждый христианин должен принимать участие в духовной войне, монахи образуют передовые части, атакующие врага непосредственно в его убежище — пустыне — месте обитания бесов. Монахи постоянно окружены бесами и для эффективной борьбы с ними нуждаются в надежном руководстве, разъясняющем природу и происхождение демонов (а стало быть, и ангелов вообще).

¹ Лосев А.Ф. Первозданная Сущность. URL: <http://www.philosophy.ru/library/losev/ess.html>

Первыми значительными произведениями такого рода были «Житие преп. Антония» *Афанасия Александрийского* (298–373), и «Духовные беседы», приписываемые *Макарию Египетскому* (300–391). В них образно рассказывается о тотальном порабощении сатаной всех людей: «лукавый властелин, пленив человека от начала, так обложил и одел душу властью тьмы, как (одеждою) одевают человека». «Рассмотрите ваш ум, братья, кого вы являетесь общниками, ангелов или бесов? Кого вы храм? Жилище ли вы Бога или дьявола?»¹. Справедливости ради нужно отметить, что оба трактата посвящены главным образом тонкостям и хитростям дьявольского обольщения и соответствующим способам защиты от них. «Небесная метафизика» остается лишь в контексте и не получает эксплицитного выражения.

Совсем иную картину представляют произведения *Григория Богослова* (329–389). Здесь мысль трудится не только над содержанием, желательным с точки зрения священных текстов и христианской добродетели, но и над его метафизическим обоснованием. Особенно значительным является учение о точном порядке божественного творения, согласно которому Бог сначала сотворил мир идеальный, небесный, затем — земной, материальный и только после этого человека. Для обоснования самой идеи творения (которой не было в античном мире) Григорий Богослов использует платоновские понятия света и блага. Особенность света и блага заключается в том, что они не могут существовать, оставаясь замкнутыми в самих себе. Свет для того, чтобы быть светом, должен непрерывно излучаться и распространять себя за пределами себя. К тому же свет есть свет не для себя, а для другого, которому светит. Точно так же невозможно благо для блага: оно всегда кому-то или чему-то оказывается, то есть выходит за пределы себя. Таким образом, природа света и блага заключается в непрерывном *исхождении* — воспроизведении себя за пределами себя.

Признавая Бога Первым Светом и Высшим Благом, Григорий тем самым обосновывает необходимость, с которой Бог должен покинуть свои пределы и в этой «запредельной» сфере создать нечто подобное себе. Таким миром, созданным по образу и подобию Господа, оказыва-

¹ *Макарий Египетский*. Духовные беседы. URL: <http://www.hesychasm.ru/library/makari/besed1.htm>

ется идеальный мир разумных существ — ангелов. «Но поскольку для Благости не довольно было упражняться только в созерцании Себя Самой, а надлежало, чтобы благо разливалось, шло далее и далее, чтобы число благодетельствованных было как можно большее (ибо таково свойство высочайшей Благости), то Бог измышляет, во-первых, *Ангельские и небесные силы*. (Здесь и далее курсив мой — Т.Б.)»¹.

Впрочем, если бы Григорий Богослов ограничился только платоновской метафизикой света, он не продвинулся бы далее принципа эманации, не во всем устраивавшего христианство. Хотя идея эманации (исхождения божественной энергии) пронизывает всю христианскую космологию, теологи стремились во что бы то ни стало провести четкую границу между процессом эманации и божественным актом творения. Во-первых, процесс эманации предполагает постепенное убывание божественной энергии, а это означает, что качество образующихся вещей неизбежно ухудшается. На мире, возникшем в результате эманации, изначально лежит порча. Христианство же утверждало, что мир, созданный Богом, прекрасен и есть лучший из миров. Во-вторых, процесс эманации подчинен жесткой необходимости и в нем отсутствует разумная воля. Так, солнце светит по необходимости своей природы, а вовсе не потому, что ему *хочется* светить. Однако христианство с самого начала тяготело к умному Созидателю, для которого творение — это акт *свободной* разумной воли. Свобода предполагает выбор, которого нет у необходимости (необходимо то, что может быть только таким и не может не быть другим). В отличие от необходимости свобода вариативна, и Григорий Богослов реализует ее в *определенной логике творения*, присущей Богу.

В основание логики творения легла диалектика Платона, предполагающая переход от положительного к отрицательному, а затем — к их синтезу. В точном соответствии с этим, Григорий утверждает, что первое творение Господа подчиняется принципу «*сродства*»: «Сродны же Божеству природы умные и одним умом постигаемые»². Таким образом возникает «умный мир» небесных существ. После первого

¹ *Григорий Богослов*. Слово 38. На Богоявление или на Рождество Спасителя. URL: http://www.orthlib.ru/Gregory_Nazianzen/bogoyavlenn.html

² Там же.

творения созидательный принцип меняется на прямо противоположный — принцип «чуждости»: «Поскольку же первые твари были Ему благоугодны, то измышляет другой мир — вещественный и видимый». «Сим Бог показал, что Он силен сотворить не только сродное Себе, но и совершенно чуждое естество»¹. В результате первых двух актов творения «ум и чувство» (мир умопостигаемый и мир чувственно воспринимаемый) «стали в своих пределах», но «еще не было смешения из ума и чувства, сочетания противоположных — сего *опыта высшей Премудрости*». «Восхотев и сие показать, Художническое Слово создает живое существо, в котором приведены в единство то и другое, то есть невидимое и видимая природа; созидает, говорю, человека, ... творит как бы некоторый второй мир — в малом великий; поставляет на земле иного ангела» — «ангела, который занимает середину между величием и низостью»².

Называя человека «иным ангелом», состоящим из разных природ, Григорий Богослов высказывает важную мысль о срединном положении человека. «Зритель видимой твари, таинник твари умосозерцаемой», человек поставлен на грань двух миров и тем самым — в средоточии всего мира. Человек — это целый мир, «в мире малом мир великий». На первый взгляд, эта идея ничем не отличается от античной идеи человека как микрокосма. Между тем, различие между этими идеями все же есть. Заняв позицию между ангелами и земным миром, человек онтологически приблизился к Богу. Его религиозный статус, несомненно, стал выше. Человек уже не просто *повторяет* в себе большой мир, но образует *особый* мир, наделенный новой онтологической функцией синтеза. Человек соединяет в себе то, что без него осталось бы разрозненными крайностями: видимое и невидимое, время и вечность, небо и землю, высшую разумность и неразумную природу. Возможно, ангелы и превосходят человека своим умом, но такой соединительной функцией они не обладают.

Как-то сама собой, скорее невольно, чем умышленно, возникает в богословии тема соперничества между человеком и ангелом: кто из них в большей степени «образ и подобие Божие»? Оба наделены умом, оба

¹ Там же.

² Там же.

способны к постижению божественной истины (в обоих случаях — ограниченному). Только ангелы наделены умом бестелесным, а человек — умом, облеченным в тело. Но враг ли телесность постижению истины или верный помощник? Ответы будут разными.

Для первых Отцов Церкви преимущество ангелов было несомненным. Так, Григорий Богослов отношение между Богом, ангелом и человеком представляет в виде строгой иерархии светов. Бог — это свет высочайший и непреступный («чистейшее сияние Троицы»). Ангелы — вторые светлости, «некоторая струя или причастие первого Света». Человек же обладает *умеренным* светом истины, нужным для того, «чтобы видеть и сносить светлость Божию»¹. Человек — это «третий свет». Различие в точности познания имеется не только между ангелом и человеком, но и внутри ангельского сообщества. Григорий Богослов создает одну из первых «небесных иерархий», включающую девять ангельских чинов: ангелов, архангелов, престолов, господств, начал, сил, сияний, восхождений и разумений. Различаются ангелы тем, что одни из них получают свет непосредственно от Первой Причины, а другие — «иным образом», но каким именно, Григорий не уточняет.

Начиная с III в. ангелология формируется под непосредственным и очень сильным влиянием неоплатонизма. Неоплатонизм, связанный первоначально с учением *Плотина* (205–270) и вобравший в себя идеи не только Платона, но и Аристотеля, возник как осознанная попытка противопоставить монотеистическому христианству обновленную философию язычества. Однако история распорядилась таким образом, что именно неоплатонизм стал метафизическим основанием христианского богословия.

Это не должно вызывать большого удивления, поскольку уже Платону удалось создать такую философскую *парадигму становления*, которая не знала конкурентов в течение многих столетий и просуществовала вплоть до Нового времени, пока ее не сменил субстанциальный принцип. Суть этой парадигмы заключалась в допущении самостоятельно существующей идеальной формы (логоса, идеи), которая, соединяясь с бесформенной (или относительно оформленной) материей, придавала ей конкретную определенность. Все реально существующие вещи

¹ Там же.

имели свои идеальные образцы в мире небесном. Таким образом, процесс становления сводился к непосредственному воздействию идеального на материальное. Платоновский принцип пал, когда Декарт и Спиноза с полным сознанием дела провозгласили абсолютную независимость идеального и материального друг от друга. Две субстанции Декарта, протяженная и идеальная, никоим образом друг на друга не влияют. Точно такой же дуализм, но уже между двумя атрибутами единой субстанции, присутствует в учении Спинозы. Разумеется, оба мыслителя нуждались в гармонизации отношений между двумя независимыми сферами. Декарт в связи с этим говорил о предустановленной гармонии, а Спиноза провозгласил знаменитый тезис: «Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей»¹.

Платоновской парадигмой становления естественно воспользовались и богословие, стоявшее перед задачей дать свое собственное толкование Книги Бытия, повествующей о творении мира. Разумеется, перенос философских принципов в богословскую космологию потребовал корректирующей работы. Так, «первая материя», которая у Платона и Аристотеля признавалась вечной и никем не созданной, была провозглашена творением Бога, сохранив при этом чисто философские определения «небытия», «ничто», или «не-сущего». Что же касается противоположного полюса — *формы форм*, то в полном согласии с Платоном и Аристотелем богословы относили ее к Богу, однако само это понятие, которое у греческих мыслителей сохраняло значительную степень неопределенности, приняло более однозначный характер. На основании античных текстов невозможно было определить, что точно означает форма форм: является ли она вместилищем всех конкретных форм, или только их источником, следует ли ее понимать как общий всем формам признак (такой, как бытие или благо) или, напротив, ее надлежит признать абсолютно трансцендентной всем конкретным формам, не имеющей с ними ничего общего?

Неопределенность понятия обычно смущает, но она обладает и хорошей стороной, сохраняя в целостности все смысловые потенции. Когда понятие становится точным, многие смыслы утрачива-

¹ Спиноза Б. Этика. URL: <http://www.pseudology.org/Psychology/SpinozaEthica/02.htm>

ются. В богословии понятие формы форм свелось к признанию Бога единственным источником всей совокупности идей. Это означало, что созданию той или иной конкретной вещи предшествовало появление ее идеи (логоса) в уме Бога. Напомним, что у Платона, особенно в начальный период его творчества, идеи образовывали свое собственное, независимое ни от кого царство. Аристотель это царство отрицал, но парадоксальным образом признавал предсуществование идеи до того момента, как она воплотится в материю и придаст ей конкретную форму. При этом его идеи-формы не могли относиться и к Форме форм, поскольку аристотелевский Бог мыслит единственно достойный его предмет — Самого Себя. Это мышление о мышлении, а не мышление о вещах и людях. Христианство внесло в этот вопрос определенность. Все идеи всех вещей имеют своим единственным источником Бога и рождаются в его уме. И все было бы хорошо, если бы не одно обстоятельство.

Со временем (и очень скоро) богословы стали подчеркивать, что *единство*, выступающее самым существенным определением Бога, означает не только то, что он количественно один и других богов нет, но является важнейшей характеристикой внутренней сущности самого Бога. В этом отношении Бог должен пониматься как *простое единство*, то есть единство, исключаящее любую множественность. Наложение разных, но в равной мере необходимых принципов привело к фундаментальной проблеме: как согласовать множество идей (необходимых для творения конкретных вещей) с простым единством Бога? Логическим решением этой проблемы было бы допущение промежуточной инстанции, посредством которой Единое Слово Господа преобразовывается во множество разнообразных идей. В первые же века христианства были испробованы сразу две версии именно такого решения проблемы: по одной из них в качестве посредника выступал Бог-Сын (Логос), по второй — творцами земного мира выступили ангелы. Хотя у авторов этих концепций — христианских последователей александрийской философии и у первых основателей гностических сект — были разные учения, они одинаково исходили из предположения, что «мир создан не Богом».

«Философы той эпохи, — пишет польский академик Владислав Татаркевич, — видели достаточно большую пропасть между Богом

и материальным миром, настолько большую, что они не могли быть звеньями одной цепи, — необходимо было обнаружить соединительное звено. Именно так поступил Филон и создал схему, которая долгое время принималась за образец среди философов Александрии как еврейских и греческих, так и христианских»¹.

Филон Александрийский (25 до н. э. — 50 н. э.) — иудейский богослов, хорошо знавший греческую философию, первым создал учение о Логосе как посреднике между Богом и миром. В его понимании материя и Бог были двумя несоединимыми крайностями ввиду абсолютного достоинства одного и полного ничтожества другой. Бог не сотворил материю и не создал из нее мир. Если же это произошло, то лишь опосредованно — через Логос. В понятии Логоса синкретически соединились несколько мотивов. Логос — это и безличная космическая сила, формирующая материю, и в то же время совокупность божественных мыслей о мире, но самое главное заключалось в признании Логоса Богом, правда, не первым, не абсолютным, а *вторым*, рангом ниже. Филон первым гипостазировал Логос, называет его Сыном Божиим, *посланником* Бога и в этой связи — *ангелом* и архангелом.

В самом же христианстве учение о Логосе первым воспринял *Иустин Философ* (ок. 100–166), а после него — *Ориген*. Поскольку речь шла о второй ипостаси Бога, то именно с них и начинается история формирования христианского догмата о Троице. Для христианских мыслителей понятие логоса не было чуждым заимствованием, оно было своим, родным, непосредственно связанным с текстом Евангелия от Иоанна, которое начинается с упоминания логоса: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть». Следуя Евангелию, Иустин и Ориген считали, что «Весь мир создан из вещества Словом Божиим»², а руководствуясь учением Филона, относили это Слово ко второй ипостаси, которую признавали не абсолютным Богом, а Богом лишь «по причастию». Гипостазированный Логос рассматривался как многообразный идеальный мир,

¹ *Татаркевич В.* История философии. Античная и средневековая философия. URL: http://society.polbu.ru/tatarkevich_philohistory/ch37_ii.html

² Там же.

благодаря которому осуществляется переход от абсолютного единства Бога к реальной множественности мира.

Многие исследователи справедливо усматривают в учениях Иустина и Оригена проявление теории «двойственного слова», устанавливающей различие между «Словом внутренним» и «Словом произнесенным». Действительно, пока мысль не высказана (ни себе, ни людям) она пребывает в простом нерасчлененном единстве, но для того, чтобы ее выразить необходимо множество разных слов и понятий. Поэтому теория «двойственного слова» служила объяснением перехода от Единого Слова к множеству божественных идей, но так как она устанавливала слишком резкое различие между Богом-Отцом и Богом-Сыном, нанося урон их тождественности, богословие в дальнейшем от нее отказалось.

По этой же причине на смену «космологическому» толкованию второй ипостаси пришло «имманентное». На первое место было поставлено не отношение Логоса к миру, а его отношение к Богу-Отцу. Если Логос лишь посредник между Богом и миром, если он идеальный прообраз и сила, формирующая мир, то не будь мира, Отец не испытывал бы в Логосе внутренней необходимости. В космологической версии между Богом и Логосом нет имманентной связи. Только отношение Отца и Сына (отношение рождения) делало возможным их нерасторжимую связь: Отца нет без Сына и Сына нет без Отца. Следовало только мыслить «рождение» как происходящее не во времени, а в вечности. В таком случае никакого «зазора» между бытием Отца и бытием Сына не возникает.

Однако отказ от посреднической роли Логоса в творении мира вновь обострил проблему перехода от идеального единства к идеальному множеству. Кроме Логоса (второго Бога), на роль промежуточной инстанции могли претендовать только ангелы — небесные умы, озаряемые Светом Божественной Истины. Тем более что и Сын-Логос часто понимался как ангел, правда, не *сотворенный*, а *рожденный*, то есть принявший природу отца. В христианской литературе Иисус Христос до сих пор именуется «Ангелом великого Совета» и «Ангелом завета».

Таким образом, объективная логика развития христианских идей приводила к мысли, что если уж не ангел рожденный, то ангел сотворенный мог бы выступить посредником между миром и Богом. В таком случае ангелы становились *творцами* или (в более мягкой форме)

сотворцами мира. Безусловно, это принижало могущество Бога и было совершенно неприемлемо для христианской теологии. Тем не менее, этот логический вариант «ангела — творца мира» был исторически реализован главными конкурентами ортодоксальных христиан — гностиками.

Считается, что первым по времени гностиком был *Симон Волхв*, о котором имеется упоминание в книге Деяний Апостолов (Деян. 8:4–24). Родом из Самарии, он был крещен архидьяконом Филиппом, успешно проповедовавшим в этих местах Евангелие. Когда из Иерусалима прибыли апостолы Петр и Иоанн, Симон предложил им деньги с просьбой раскрыть «секрет», как волшебством исцелять больных, но был решительно отвергнут и обличен Петром в неверии. После этого, со слов Иринея Лионского, «он вступил в сильное соперничество с апостолами... и с большею ревностью предался изучению всего искусства волхвования, так что множество людей приводил в изумление»¹. В финикийском городе Тире он выкупил из дома разврата женщину по имени Елена и всюду водил ее с собой. Симон образовал секту, выдавая себя за высшего Бога, а свою спутницу — за исходящую от него Первую Мысль (Энною).

По его учению, Энная была первой эманацией абсолютного Бога, вследствие которой Бог определился как Отец и Ум и стал представлять в небесном мире мужской элемент. Вместе с Энной (женским элементом) Ум образовал первую божественную пару (сизигию), давшую начало последующим брачным союзам и всему процессу космообразования. В большинстве гностических учений половая дифференциация является обязательным условием возникновения новых эонов (божественных сущностей), которые «рождаются» только от соединения мужского и женского начал (заменивших собой материю и форму Платона). Если это условие не соблюдается, на свет появляются уродливые «бесформенные» создания, без которых в небесном пространстве тоже не обходится.

Зная волю своего отца и желая ее исполнить, Энная (Первая Мысль) снизошла в «нижние области» небес и сотворила там ангелов и архангелов. Ангелы все без исключения оказались существами завистливыми

¹ *Иринея Лионский*. Против ересей. URL: http://www.krotov.info/library/i/iriney/vers_1.html

ми и зловерными. Не захотев признавать верховенства своей матери, они удержали Энною в своей сфере, лишив ее возможности вернуться обратно к Отцу. Затем они заключили ее в человеческое тело, и с тех пор, терпя бесчестие, Энная странствует из одного женского тела в другое. Это она была Еленой Троянской, а через тысячу лет отдалась в публичный дом и провела там десять лет. Наконец Бог в обличии Симона решил лично вмешаться в ее судьбу и спасти «заблудшую овцу».

Кроме бесчинств над своей матерью Энной, на ангелах лежит еще одно глобальное зло: именно они сотворили земной мир с единственной целью поработить людей и стать их властелинами. Для достижения этой цели они обольстили пророков и дали через них такие «заповеди» и «законы», которые по видимости служат добрым делам, а на самом деле — закабалению людей. К тому же, сотворив мир, ангелы очень плохо им управляли, так как каждый из них стремился к верховной власти. Для «исправления вещей» Бог вынужден был спуститься на землю. В исполнении этой задачи он выступил как Бог-Отец. В качестве Спасителя людей от власти ангелов он был Иисусом Христом, а как проповедник симонианства являл себя как Дух Святой. Таким образом, Симон единолично представлял все ипостаси Божественной Троицы.

О «программе спасения» Бога-Симона хорошо пишет Лев Тихомиров, известный исследователь гностицизма: «Для этого нужны вовсе не так называемые „добрые дела“, ибо они вовсе не „добрые“. Наоборот, то, что установили ангелы, не есть добро. Нужно не исполнять их законы, а быть свободными от них, нужно верить в Симона и Елену и получить от них благодать. Тогда Симон уничтожит этот мир, и все верующие соберутся у него. В результате явилась крайняя развращенность симониан. Ипполит в „Философуменах“ говорит, что Симон проповедовал „преступную мораль“. Между прочим, он „допускал в своей школе свальный грех, говоря, что неважно, куда вложить семя, лишь бы оно было вложено“»¹.

Иринея Лионский, ведущий богослов II в., гневно писавший против гностиков, считает, что все ереси произошли от Симона Волхва. Его ближайшим преемником был «*Менандр*, родом самарянин, который

¹ *Тихомиров Л.* Религиозно-философские основы истории. URL: http://www.catholic.uz/tl_files/library/books/rel-fil/index.htm

также достиг совершенства в искусстве магии. Он говорит, что... послан от невидимых сил как Спаситель для спасения людей. *Мир сотворен ангелами*, которые, по его учению, так же, как и у Симона, произведены Мыслию. По его словам, через искусство волхвования, которое он преподает, он доставляет силу побеждать самих ангелов, сотворивших мир»¹.

Кроме Менандра, Ириней упоминает о гностиках *Сатурниле*, *Василиде* и *Карпократе*, живших в апостольские времена и имевших свои собственные школы. Все трое утверждали, что мир создан не Богом, а ангелами, им сотворенными. Непосредственным творцом материального мира (Демииургом) они считали *старшего ангела* — еврейского Бога Иегову, который «преднамеренно плохо создал мир для того, чтобы поработать людей. Спаситель же (Христос) приходил именно для того, чтобы уничтожить иудейского Бога и освободить людей»². Правда, Карпократ считал Иисуса не посланцем от Бога, а обыкновенным человеком, презиравшим ангелов. Он нарушал их законы и за это получил от Бога высшую благодать. К таким же агрессивным действиям призывал Карпократ и всех людей, «но чтобы презрение к ангелам могло пройти через все степени и чтобы душа могла вознестись к Богу свободной от всех пут, она должна совершить *все запрещенное, все именуемое преступным, скверным и постыдным*»³.

После таких призывов нет ничего странного в том, что против учений и образа жизни гностиков прокатилась сильная волна возмущения, которая долго не могла успокоиться. В течение нескольких веков ортодоксальные богословы обличали гностиков в ереси, хотя их секты давно прекратили существование. Это произошло в IV в., когда христианство получило статус государственной религии.

Учения Иустина, Оригена и гностиков это события примерно одного исторического времени, охватывающего II и III века. В 325 г. в Никее принимается Символ веры, провозглашающий Бога, единого в трех лицах, творцом всего сущего (видимого и невидимого). После этого всякие учения об ангелах — творцах мира, равно как и о Логосе,

¹ Ириней Лионский. Против ересей. URL: http://www.krotov.info/library/i/iriney/vers_1.html

² Тихомиров Л. Религиозно-философские основы истории.

³ Там же.

отличном от Слова Отца, уже не имели перспектив в догматическом богословии. За второй ипостасью закрепилось наименование Логоса, но в свете принятого догмата о «равночестности» Отца и Сына, Логос вновь предстал как *единое* Слово. Проблема перехода от единого Слова к множеству идей не находила решения.

В середине III в. появилось языческое учение Плотина, которое уже к концу века стало оказывать заметное влияние на христианскую мысль. В его философии, стержнем которой была теория эманации, проблема преобразования единого во множество (сначала идеальное, а затем реальное) находила логичное и очень последовательное решение. Плотин принимает за безусловное начало Единое, которое лишено каких-либо внутренних различий. Будучи абсолютно неопределенным, оно не поддается определению даже посредством таких возвышенных понятий, как разум, благо или истина. Единое — это неизреченная полнота. Переполненное самим собой, оно «изливается», эманирует и таким образом порождает Ум. В Уме Единое приходит к первому различению на мыслимое и мыслящее, которые в то же время тождественны, поскольку то, что мыслит, и то, что мыслится, суть одно и то же. Ум мыслит только Единое. В процессе этого мышления возникает множественность идей о Едином, которые образуют идеальный мир. Ум также не остается в своих границах; преодолевая их, он преобразуется в Душу. Душа — это смысловое функционирование Ума за пределами самого себя, в сфере становления. Если посредством Ума Единое различалось идеально, то Душа выступает началом реальной множественности. Плотин различает высшую и низшую Душу. Высшая Душа устремлена к созерцанию Единого, которого непосредственно не знает, и в этом своем устремлении рождает богов и бесплотных астральных духов. Низшая душа влечется к материи и поэтому порождает души, нуждающиеся для своего существования в материальной телесности. К ним относятся растительные, животные и человеческие души, а также души демонов. Материю в ее чистом виде Плотин рассматривает как абсолютную противоположность Единого, как лишенность единства, которая служит лишь субстратом для формирования телесного мира.

Решительно отказавшись от процесса эманации, в котором от Единого зависело только первое звено из всей цепи порождений, христианская космология твердо усвоила платиновскую структуру

Универсума. Она включала четыре необходимых элемента: Бога (Единое), Ум, Душу и материю. Бог и материя, абсолютная форма и абсолютная бесформенность, представлялись двумя противоположными точками, ограничивающими Вселенную. Между ними располагались три метафизические сферы, или три мира: идеальный, психический и материальный. Первой, ближайшей к Богу была невидимая сфера Ума. После нее располагалась сфера Души, образующая мир живых существ (разумных и неразумных). Третья сфера, которая чаще всего называлась Природой, состояла из оформленных, но неодушевленных материальных тел.

Ангелы были безоговорочно отнесены к первой сфере и благодаря плотиновскому Уму, мыслящему Единое, обрели точно обозначенную функцию — быть Умом, созерцающим и познающим Бога. С тех пор за ними прочно закрепилось название «небесных умов», или «интеллигенций». Многими богословами они прямо ассоциировались с идеальным миром Платона. То, что у Платона было эйдосом, нашло в ангеле своего деятельного носителя, такого же бестелесного, как и сами идеи. Об ангелах стали говорить как о существах, знающих логосы, или идеальные основания вещей. Весьма показательны в этом отношении писания *Евагрия Понтийского* (346–399).

Евагрий был блестяще образованным философом, последователем Платона и его школы. Его отец входил в ближайшее окружение Василия Великого, а сам Евагрий был рукоположен в архидьяконы Григорием Богословом (в то время архиепископом константинопольским). Многообещающую церковную карьеру в Константинополе Евагрий предпочел монашеству в одной из египетских пустыней. Он считается первым образованным монахом в Египте. Центральное место в его философии занимает учение об идеальной (непрерывной) молитве, под влиянием которого монашеские общины ввели практику непрерывного богослужения и пения псалмов.

Евагрий считал, что основным занятием монахов должна быть молитва, но не всякое обращение к Богу есть истинная молитва. Молитва должна быть умной: «Молитва есть беседа ума с Богом»¹. Он

¹ *Евагрий Понтийский*. Слово о молитве. URL: <http://www.hesychasm.ru/library/evagri/txt1.htm>

много размышлял о том, при каких условиях ум человека становится способным достигнуть Бога и «собеседовать с Ним без всякого посредника». Одним из таких условий является сопричастность молитве ангелов: «Знай, что святые ангелы побуждают нас на молитву и предостоят на ней вместе с нами, одновременно радуясь и молясь за нас»¹. Ангелы сообщают молитве благодать, без которой она не имеет силы. Они дают людям знание истинной молитвы, которое, как ни странно, заключается в знании логосов, или идеальных оснований вещей. Пассаж, связывающий ангелов с логосами тварных вещей, повторяется в сочинениях Евагрия очень часто. Например, он пишет: «Если ты молишься истинно, ты найдешь полную уверенность, и ангелы сойдут к тебе и просветят для тебя идеальные основания («логосы») тварей». «Святые силы очищают нас от порока и делают нас бесстрастными, а в созерцании естеств и «логосов» (идеальных оснований), которые близ Бога, они освобождают нас от неведения и делают нас мудрыми и способными к познанию»².

Связь между «умной молитвой» и знанием логосов становится более понятной, когда выясняется, что в понятие «логоса» Евагрий включает не только «идею» вещи (в ее традиционном платоновском значении), но и «духовный смысл» вещи. В трактате «О помыслах» есть интересная глава, в которой сравниваются помыслы ангельские, человеческие и бесовские. Евагрий приводит в пример золото и пишет, что ангелы «взыскиют, ради чего создано золото и почему оно рассеяно в виде песка где-то в недрах земли, отыскиваемое здесь с большим усилием и трудом? Почему, найденное, оно промывается водой и передается огню, а потом уже попадает в руки мастеров, делающих из него для скинии светильник, кадьлицу, возливальники и чашу, из которых, по благодати Спасителя нашего, не пьет уже царь Вавилонский, но Клеопа, который приносит пылающее от этих таинств сердце?»³. Бесовский помысел не знает всего этого, а «лишь бесстыдно внушает желание обладать чувственным золотом», предсказывая, что оно «приносит роскошь и земную славу».

¹ Там же.

² Там же.

³ *Евагрий Понтийский*. О помыслах. URL: <http://svitlo.by.ru/nasled/uchitel/evgarij/pomisli.htm>

Приведенный фрагмент показывает, что понятие логоса стало в учении Евагрия более емким, чем у Платона. Оно включило в себя не только «природу» вещи, но также подробное знание о взаимодействии вещи с другими вещами, а сверх того — духовный смысл, или религиозное предназначение вещи. Евагрий не сомневается в том, что ангелы владеют знанием логосов априорно, а не извлекают его из наблюдений над земными вещами и событиями. Напротив, только потому, что ангел уже все знает идеально, он обладает совершенным знанием о том, что происходит реально: «только Ангелу свойственно [такое познание], когда не ускользает от него ничего из того, что есть на земле»¹. Хотя ангельское знание намного превышает человеческое, оно небеспрельно. «Святые Силы, — пишет Евагрий, — постигают истинные логосы вещей, но они не постигают первый Логос, который ведом одному только Христу»².

Почему ангелы не могут постигнуть то, что знает Христос? Ясного ответа Евагрий не дает. Нельзя считать Бога совершенно недоступным для познания ангелов. Ангелы, утверждает Евагрий, «обнаруживают смыслы тварных вещей, которые являются Самим Господом, и открывают Премудрость Господню»³. Вероятнее всего, непостижимость «первого Логоса» связана с тем, что ангелы не могут познать божественную Истину так, как она существует в Слове Господа, то есть в ее единстве, но постигают ее «во множестве» — посредством отдельных логосов отдельных вещей.

В трудах Евагрия Понтийского ангелы предстают как идеальное знание об идеальном: они знают рациональные основания вещей и божественный промысел относительно их тварного существования. Окончательное оформление эта тенденция в ангелологии получает у *Августина Блаженного* (354–430).

Учение Августина подвело итоги почти четырехсотлетнего развития богословия и было самым влиятельным в западном мире вплоть до XIII в., пока на смену неоплатонизму не пришел христианский аристотелизм. Все важнейшие положения ангелологии Августина осно-

¹ Там же.

² Там же.

³ *Евагрий Понтийский*. О помыслах.

вываются на главной предпосылке, заключающейся в том, что ангелы — это Свет, который Бог сотворил в *первый* день. Имеется в виду тот свет, про который в книге Бытия сказано «И рече Бог: да будет свет, и бысть свет». В знаменитом трактате «О книге бытия» Августин пишет: «Всему предшествовала идея создания твари в Слове Бога, когда Он изрек: *да будет свет!* И вслед за этими словами явился тот свет, из которого образовался ангельский ум»¹. Общим именем «ангел», поясняет он далее, «обозначается все то горнее общество, под которым мы разумеем первоначально сотворенный день»². Об этом дне, предупреждает Августин, не следует говорить «первый», но только так, как сказано в Библии — «день один». В отличие от остальных дней творения «день один» никогда не проходит, но во всех днях, земных и небесных, «повторяется тот же самый день»³. Это означает, что для всего сотворенного мира свет ангельского ума является абсолютной онтологической константой.

В чем же заключается онтологическая необходимость ангелов, если мир, согласно Августину, был сотворен Богом, а ангелы лишь были свидетелями этого события? По-видимому, только в общей установке платонизма, согласно которой всем фундаментальным событиям в мире предшествуют их идеальные аналоги. Творению мира предшествует его замысел в Слове Бога, земному разуму — ум небесный, грехопадение человека предвдваряет падение ангелов. В этой цепочке есть еще один важный пункт, связанный с конечной целью существования человечества. На эту конечную цель, еще до существования человека, также указывают ангелы своим так называемым «утренним» познанием.

«День», «Вечер» и «Утро» — чрезвычайно важная часть ангелологии Августина. Этими словами он обозначает определенную последовательность в познании ангелов. «Существует большое различие, — пишет Августин, — между познанием вещи в Слове Бога и познанием вещи в ее собственной природе, так что первое по справедливости будет

¹ *Августин Блаженный*. О книге Бытия буквально. URL: <http://www.ccel.org/contrib/ru/Augustine/content.htm>

² Там же.

³ *Августин Блаженный*. О граде Божиим. URL: <http://pstgu.ru/download/1204133488.De%20Civ%20Dei.htm>

относиться ко *дню*, а последнее к *вечеру*»¹. Будучи сотворен раньше всех остальных тварей, ангел созерцал их еще до того, как они получили бытие, в самом Слове Бога. Этим объясняется априорный характер ангельского знания: «все, что должно было получить бытие, сначала возникало в познании Ангелов, когда Бог нарекал его к бытию, а потом являлось в своей собственной природе, делаясь и в этом случае предметом познания уже меньшего, которое называется вечером»².

«Утро» в ангельском познании связано с «идеей возвращения»: с Бога начинается познание ангелов и к Богу оно должно возвратиться. Завершающим моментом познания должно быть не само обретенное знание, но ясное и благодарственное осознание его истинного источника, каковым является Бог. Если ангельский ум после своего дневного и вечернего познания «оставался бы довольным собою в такой степени, что услаждался бы больше самим собою, чем Творцом, то не было бы утра»³. Приписывание успехов в знании исключительно себе, а не Богу, Августин считает главной причиной грехопадения ангелов. Самодовольство от познания в еще большей степени, чем ангелам, присуще людям, уверенным в том, что они познают благодаря своим собственным усилиям. Поэтому перед людьми в их истории также стоит цель возвращения к Богу (через веру и церковь).

Фундаментальный вопрос, как соотносится между собой единство Бога и множественность идей, не имеет в трудах Августина ясного решения. Более того, он даже не осмысливается как проблема. С одной стороны, Августин проводит различие между «идеями» тварных вещей и «идеей творения», которую связывает с божественным Логосом. С другой стороны, он утверждает, что «в Слове Бога заключаются вечные идеи (*rationes*) всего»⁴, и тем самым лишает указанное различие теоретической значимости. Вопрос, каким по форме является знание Бога: простым или составным? — Августином также не ставится. Для него понятие «единое» (соотносимое с Богом) и понятие «простое» не связаны друг с другом необходимым образом. Единое и простое как бы существуют в разных плоскостях, независимо друг от

¹ Августин Блаженный. О книге Бытия буквально.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

друга. Но уже в сочинениях Дионисия Ареопагита ситуация меняется радикальным образом.

Хотя до сих пор неизвестно, кто писал под именем Дионисия Ареопагита, в научных и богословских кругах преобладает мнение, что он жил в V в. и был последователем неоплатоника Прокла. Прокловское учение о Едином и единице Дионисий перенес в христианство и стал утверждать, что Бог «существует ... как Единое, не представляющее Собой ни часть множества, ни многочастное целое». Он есть «Единица, делающая единой всякую единицу». Относительно божественного Логоса Дионисий особо подчеркивает, что «божественное Слово простотой превосходит всякую простоту»¹. Не утрачивая преимущество простоты, божественный Ум обладает «опережающим знанием всего», он «знает все материальное нематериально, расчлененное нерасчлененно, множественное объединенно»².

Основываясь на идее эманации, Дионисий объясняет все сотворенное как «благородные выходы Богоначалия вовне». Выхождение Бога вовне — это проявление его сущности, но каким бы мощным ни было это проявление, оно никогда не тождественно самой сущности: «Он и сущность являет после отхода от сущности»³. Внешние проявления не оставляют сущность в том виде, в каком она пребывала в самой себе. Поэтому по мере того, как Бог творит и наполняет собой бытие, происходит постепенное нисхождение единого во многое, а простого — в сложное. Подчеркнем — постепенное. Это означает, что первые проявления Бога в максимально возможной степени сохраняют единство и простоту. Таковыми являются ангелы, которых Дионисий (впервые в богословской литературе) наделяет «богоподобным» достоинством простоты. Об этом говорится в знаменитом трактате «О небесной иерархии», до сих пор остающимся самым авторитетным произведением в области ангеловедения.

Основное содержание трактата составляет подробное описание девяти ангельских чинов, образующих трехуровневую небесную иерархию. Высшую иерархию представляют серафимы, херувимы и престолы,

¹ Дионисий Ареопагит. О божественных именах. URL: <http://st-jhouse.narod.ru/biblio/dar/tname.htm>

² Там же.

³ Там же.

среднюю — силы, господства и власти; низшую — начала, архангелы и собственно ангелы. Высшие ангельские чины находятся в непосредственной близости от Бога и поэтому обладают наиболее полным и точным знанием божественной истины. Им ведомо то, что выше разума остальных ангелов — это тайна Божественной Троицы. Все же остальное знание передается от высших ангельских чинов к низшим, а от них — людям. По мере трансляции качество знания ухудшается. Как отмечает Дионисий, «переходящее от одного Ангела к другому ведение... в перехождении своем к низшим *постепенно ослабевает*»¹.

Именно поэтому особое внимание Дионисий уделяет высшим ангелам, характеризуя которых, он настойчиво применяет понятие «простое»: «Должно полагать, что ... они суть Существа созерцающие, впрочем, не в том отношении, что они созерцают умом чувственные образы, ... но в том, что они обладают *совершенно простым знанием* высочайшего Света». «Не в частностях, или от частных, или от чувств, или из слов выводя, собирают они божественное знание, ... но *чистые от всего материального и множественного*, они умственно, нематериально, *единовидно* уразумевают умопостигаемое в божественном». Освещаемая «*простыми* и непосредственными озарениями», высшая Иерархия ангелов преобильно насыщается «*единообразной*» божественной пищей — «так как Божественное питание не разнообразно, но едино и ведет к единству». Завершая описание высших ангельских умов, Дионисий отмечает, что их знание «более духовно, *более просто* и единично»².

Если, как утверждает Дионисий, знание высших Умов «более просто», то можно сделать вывод, что остальные ангелы также обладают простым знанием, но только *менее* простым. Как возможно более и менее простое, — Дионисий не объясняет. К сожалению, нет ответа и на вопрос, чем «простое» знание отличается от «непростого». Вариантов на самом деле не так много — их всего два. Либо под простым знанием следует понимать логосы (идеи) тварных вещей, поскольку они свободны от эмпирического содержания; либо простым является

¹ Дионисий *Ареопагит*. О небесной иерархии. URL: <http://st-jhouse.narod.ru/biblio/dar/shierarchy.htm>

² Там же.

знание, которое философы относили к особому разряду *интеллектуальных* понятий (эти понятия также назывались универсалиями и трансценденталиями). Впервые термин «интеллектуальный» употребил Боэций для характеристики предметов, изучаемых философской теологией: «Интеллектуальным является то, что, будучи само по себе одним и тем же, всегда пребывает в Божестве (*divinitas*), постигаемое не чувствами, но одним лишь умом (*mens*) и интеллектом»¹. Особенностью интеллектуальных понятий является их отнесенность к Богу, неизменная самотождественность и очень высокая степень общности (намного превосходящая логосы).

В пользу первого предположения свидетельствует отмеченная Дионисием способность всех ангелов постигать «логосы сущего»: «Поскольку они бестелесны и невещественны, они воспринимаются разумом, а поскольку они суть *разумы*, они сверхмирно разумеют и подобающим образом просвещают *логосы сущего* и далее к родственному свое переправляют»². Аргументом против этого предположения служит качественное (содержательное) отличие логосов друг от друга, в силу которого невозможно признать логосы наиболее простым знанием.

Скорее всего, речь идет об ином — трансцендентальном — способе мышления, более соответствующим божественной Мудрости и высшим ангельским умам. Бог подобен архитектору, который сначала задумывает все здание в целом (решая, будет ли оно жилищем, храмом или театром), и лишь затем проектирует отдельные конструкции. Сравнение довольно банальное, хотя и верное. Но вот вопрос — какое «здание» решил возвести Бог, когда задумывал мир? Все христианские концепции однозначно исходят из того, что Бог создал лучший из миров. Будучи Высшим Благом и Высшей Красотой, источая их из себя, Бог создавал «Благой и Прекрасный Мир» — свой телесный образ. Если это так, то Бог должен иметь понятия о Благе и Красоте логически раньше понятий о вещах, которые должны заполнить мир. Да и сами вещи, с точки зрения творимой Красоты, должны задумываться как *идеально прекрасные* — обладающие внутренней соразмерностью,

¹ Боэций. Комментарий к Порфирию. URL: http://krotov.info/acts/06/1/boezy_01.htm

² Дионисий *Ареопагит*. О небесной иерархии.

гармоничными отношениями между собой, несущие Добро и служащие Высшему Благу. А это как раз все то (вспомним Евагрия), что вошло в богословское понимание «логоса твари».

Поэтому в божественном и ангельском мышлении логосам тварных вещей должны предшествовать понятия более высокого уровня, такие как: Свет, Добро, Красота, Сила. Именно эти, по своей сути интеллектуальные, понятия Дионисий Ареопагит считает «соименными» Богу. Их полному перечислению и подробному толкованию посвящен трактат «О божественных именах». Для Бога, согласно Дионисию, все эти имена суть одно имя, они взаимозаменяемы. Посредством интеллектуальных понятий Бог познает самого себя, а затем этим же знанием познает все остальное: «Бог не имеет особого знания, каким Он знает Сам Себя, а другого общего — каким Он объемлет все сущее. ... Зная ведь Себя, Причина всего едва ли не знает того, что происходит из Нее и причиной чего Она является. Так что Бог знает сущее тем же знанием, каким знает Себя, а не в результате изучения сущего»¹. В Боге понятия самосознания предшествуют понятиям о вещах и впервые делают их возможными.

Стало быть, и ангелы должны прежде всего знать «имена Бога», только посредством которых постигается в своей подлинной истине все остальное. Бог знает все эти имена как одно имя, но ангелы познают их в отдельности. Узнавая имя Бога, ангел узнает самого Бога, но вместе с тем он познает и самого себя. Как пишет Дионисий, ангел лучше знает себя в Слове Бога, нежели в самом себе. Только зная себя и Бога, он становится способным понять истинный замысел мира и составляющих его вещей. Так, познавая Красоту, ангел одновременно познает Бога, себя и мир: *Бога* — поскольку он есть Абсолютная Красота и первоисточник любой красоты; *себя* — так как Небесная Иерархия есть «священное учреждение — образ Божественной красоты»²; и, наконец, *мир* — потому что он есть красота, воплощенная в материи.

В этой последовательности прослеживается традиционная логика платонизма, предпосылающая всему материальному его идеальный прототип. Если мир — это *телесный* образ Красоты, то его должен

¹ Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии.

² Там же.

предопределять *идеальный* образ красоты, каковым является Небесная иерархия. Тем самым обнаруживается, что «красота» — это динамическое понятие, означающее процесс нисхождения красоты — процесс, в котором предзаданы три необходимых момента: *идеальная* красота в ее единстве (Бог), *идеальная* красота во множестве (Небесная Иерархия) и *телесно-множественная* красота (мир). Таким образом, мысль о Красоте охватывает весь Универсум и может по праву считаться универсальным понятием. То же самое можно сказать и о других соименных Богу понятиях — каждое из них есть возможность сразу мыслить все — Бога, Небо и Землю.

На основании сказанного можно предположить, что не логосы, а именно универсальные (интеллектуальные) понятия являются тем «совершенно простым знанием высочайшего Света», которое Дионисий связывает с высшими ангельскими умами. По отношению к универсалиям логосы выступают ни чем иным, как их определенной конкретизацией. Благодаря тому, что богословие расширило понятие логоса и включило в него трансцендентальный (божественный) смысл существования вещи, логосы перестали быть *предельно* простыми понятиями, какими были в философии Платона. Между «идеями» Платона и «логосами» средневековья возникло различие. Идея непосредственно выражала идеальную «форму» вещи. В логосе «форма» вещи опосредуется трансценденталиями в качестве именно тех высших понятий, посредством которых определяется «воля Бога о вещи». Логос включает в себя трансценденталии и поэтому не может, подобно им, считаться абсолютно простым. Однако по отношению к чувственному многообразию простота логосов может быть вполне признана и сопоставлена с тем «менее простым» знанием, обладателем которого являются ангелы средних и низших чинов. В таком случае становится более понятным нисхождение ангельского знания от простого к менее простому, от универсалий к логосам вещей.

Таковы если не собственные рассуждения Дионисия, то прямые следствия из высказанных им положений. Богословие, как и философия, размышляет о предметах, которых нельзя увидеть (Бог, ангелы, творение мира, конец мира) и поэтому пользуется не эмпирическими аргументами, а логикой, которая реально развивается в сфере философского мышления. Уникальность античной философии состояла

в том, что в ней логика мысли была предоставлена самой себе. В богословии *та же самая логика* постоянно корректируется текстом Писания и узаконенными догмами. Расхождения между логикой философских и богословских рассуждений могут оставаться незамеченными, но они накапливаются и со временем становятся очевидными. В трактатах Дионисия они обрели опасную концентрацию.

Дионисий утверждает, что знание Бога абсолютно простое. Почти таким же простым, но уступающим божественному, является знание высших ангелов. Оно становится менее простым (а следовательно более множественным) в своем перехождении к низшим ангельским чинам. Налицо три разряда простых понятий, или *идей*, посредством которых Платон объяснял возможность бытия и познания вещей. Никакой иерархии идей, помимо признания Блага высшей идеей, в философии Платона не было. Точно также не было в ней и *творческого* посредника между идеями и вещами. Мировая Душа служила динамическим принципом и означала лишь сам процесс причастности материи к идеальным прообразам. Для христианства, признавшего Бога единственным творцом всего сущего, идеи были столь же необходимы, сколь избыточны и даже вредны. Необходимы — так как иначе, чем через причастность к идеям, оно не умело объяснить образование конкретных вещей. Избыточными — поскольку все творческие функции перешли от идей к Богу. Решением проблемы стало признание Логоса-Бога, содержащего в себе все идеи — логосы сущего. Вопрос о том, каким образом божественный Логос, оставаясь единым, содержит в себе множество идей, в открытой форме не ставился. Однако после того как Дионисий заявил, что Бог обладает знанием, исключаящим всякую множественность, хотел он того, или нет, возникла острейшая проблема онтологического статуса идеальных прообразов вещей. Потребность в логосах по-прежнему сохранялась, но они уже не могли найти себе места в абсолютно простом мышлении Бога. Реально их носителями становились ангелы. Вот здесь и возникло острое противоречие между интересами философского и богословского мышления.

Для философской мысли признание божественного Логоса абсолютно простым означало допущение опосредствующей инстанции между Богом и миром вещей. Ею могла стать только сфера Небесного Ума, претворяющая единую мысль Бога во множество идей. В таком

случае ангелы становились непосредственными творцами мира, хотя и исполняющими волю Бога. Такова была интенция собственно философской мысли. В причудливой форме она уже реализовалась в гностическом принципе «Бог сотворил ангелов, ангелы сотворили мир». Однако и в трактатах Дионисия она приобрела вполне реальные очертания в виде перехода от абсолютно простого знания Бога к универсалиям и логосам, находящимся в ведении ангелов. Изрядно напуганные гностической ересью, представители догматического богословия (в том числе и Дионисий) уже не могли допустить ни хороших, ни плохих ангелов-творцов мира. К тому же даже слабый намек на помощь ангелов при сотворении мира принижал могущество Бога. Поэтому богословие строго придерживалось версии, согласно которой ангелы были лишь свидетелями, но не участниками творения. Тем самым ангелы оказывались метафизически необоснованными и онтологически не востребованными. У ангелов не было никакой особой функции, делающей их онтологически необходимыми. Мудрости и могущества Бога было вполне достаточно, чтобы объяснить творение мира и поддержание в нем разумного порядка.

Богословие, исторически формировавшееся как метафизика христианства, пришло в состояние внутреннего противоречия. Философская и религиозная направленность богословского мышления, ставшие со временем более явными и определенными, обнаружили свое несоответствие друг другу. Религиозное стремление признать Бога абсолютно единым (в полной мере реализованное Дионисием), оборачивалось метафизическим требованием ввести между Богом и миром опосредствующую инстанцию, выполняющую функцию конкретизации первоначально простой мысли Бога. Откликаясь на эту философскую потребность, богословие признало промежуточную сферу небесного Ума, однако, соблюдая свой религиозный интерес, напрочь лишило ее той функции, ради которой она должна была существовать с точки зрения метафизики. Сохраняя верность догматике, ангелы теряли метафизическую обоснованность, обретая философскую достоверность, становились ересью.

Противоречие между философским и религиозным осмыслением ангелов еще более обострилось в период схоластики, ставшей на позиции аристотелизма. Согласно Аристотелю, отрицавшему платоновскую

сферу идей, «чистые» формы допускались лишь в двух случаях: либо как абстрагированные из опыта общие понятия, либо как Форма форм Бога. Бестелесным ангельским умам в аристотелевской картине мира места не находилось. Тем не менее, именно ссылаясь на Аристотеля и его комментаторов, схоласты обосновывали существование ангелов.

Столь странное обстоятельство объясняется тем, что в Европу, знавшую Аристотеля только как логика и автора «Органона», основные его сочинения проникли в неоплатонизированном виде. Это были переводы с арабских книг, в которых текст Аристотеля сопровождался неоплатонистическими комментариями. Арабские философы X–XII вв., одновременно осваивавшие Аристотеля и классиков неоплатонизма, не противопоставляли их друг другу, а воспринимали как единый комплекс идей. Поэтому отличить оригинальный текст Аристотеля от его толкований было крайне трудно. К тому же арабские переводчики Аристотеля причислили к его сочинениям два не принадлежавших ему трактата, оба написанных в духе неоплатонизма. Это были «Теология Аристотеля», которая оказалась компиляцией из «Эннеад» Плотина, и «Книга о причинах», содержавшая откомментированные выдержки из «Первооснов теологии» Прокла. Считавшаяся классическим произведением Аристотеля, «Книга о причинах» стала базовой для «восточных перипатетиков» от Аль-Фараби до Аверроэса. Она включалась в сочинения Аристотеля и только в таком виде издавалась вплоть до XVI в. (последнее венецианское издание появилось в 1552 г.).

При освоении метафизики Аристотеля на Западе произошло почти то же самое, что и на Востоке: она воспринималась сквозь призму уже признанных авторитетов Отцов Церкви, чьи труды испытали на себе влияние неоплатонизма. Альберт Великий, еще не догадывавшийся об истинном источнике «Книги о причинах», считал ее завершением теологии Аристотеля. Ничего не изменилось в оценке этой книги и после того, как ее прокловское происхождение было установлено. Это свидетельствует о том, что стремление к синтезу аристотелевской и неоплатонической мысли было вызвано объективными потребностями богословия, нуждавшемся в теоретическом осмыслении того, что не находило объяснения с позиций аристотелизма. Ситуация, связанная с Фомой Аквинским, убедительно это доказывает.

Фома Аквинский (1225–1274) пользовался переводами Аристотеля не с арабского языка, а непосредственно с греческого, которые по его просьбе были сделаны гениальным переводчиком Вильгельмом из Мёрбеке. Помимо сочинений Аристотеля, Вильгельм перевел многие труды неоплатоников, в том числе и «Первоосновы теологии» Прокла. Сравнив «Книгу о причинах» с текстом Прокла, Фома Аквинский первым догадался об их идентичности. В своем «Комментарии на „Книгу о причинах“» он прямо заявил, что это произведение Аристотелю не принадлежит. Однако сделанное открытие не помешало Фоме Аквинскому положить «Книгу о причинах» в основание своей ангелологии. В трактате «О сущем и сущности», содержащем метафизические основания ангелологии, он ссылается на «Книгу о причинах» несколько раз, причем в самых важных теоретических моментах. Это неслучайно, так как основная предпосылка ангелологии Аквинского с философией Аристотеля совершенно несовместима.

Она заключается в признании ангелов *простыми* субстанциями, у которых есть только форма и нет материи. Простые субстанции — это бестелесные формы, существование которых допускал Платон и отрицал Аристотель. В трактате «О сущем и сущности» Фома Аквинский пишет: «Среди субстанций, одни могут быть простыми (*simplices*), а другие — составными (*composite*), и, хотя сущность есть и в тех, и в других, однако, в простых субстанциях она есть более истинным и благородным образом»¹. Сущность составных субстанций охватывает *форму* и *материю*, в сущность простых субстанций материя не входит. Возможность существования свободных от материи форм обосновывается в трактате тем, что «форма — в том, что она есть форма — не зависит от материи». Привилегией быть простой субстанцией обладают ангелы (интеллигенции) и Бог.

Чтобы их отличить друг от друга, Фома Аквинский вводит понятие более и менее совершенной простоты. Этот мотив уже встречался у Дионисия Ареопагита, писавшего о различной простоте божественных и ангельских истин. В отличие от него, Фома вводит не гносеологическое, а онтологическое измерение простоты. Согласно ему,

¹ Фома Аквинский. О сущем и сущности.

URL: <http://lib.ru/HRISTIAN/AKWINSKIJ/ens.txt>

абсолютной простотой обладает только Бог, потому что его сущность совпадает с его бытием: «Такая вещь, которая есть ее собственное бытие, может существовать только одна, и, поэтому, в какой угодно другой вещи, кроме этой, бытие есть одно, а чтойность, или природа, либо форма, — другое, откуда следует, что в *интеллигенциях*, помимо формы, есть еще и бытие»¹. Если бы простота ангелов была столь же совершенна, как у Бога, то их сущность наделяла бы их бытием и они были бы причинами самих себя. Но ангелы — это сотворенные субстанции и их бытие определяется не ими, а Богом. Поэтому в ангелах, считает Фома, сущность и существование различаются, и они, подобно составным субстанциям, оказываются «композицией», но не формы и материи, а *формы и бытия*.

В философии Платона и Аристотеля формы не были отделены от бытия. Согласно Платону, формы есть истинное бытие и сообщают бытие чувственным вещам. Аристотель также утверждал, что лишь благодаря формам вещи обретают актуальное существование. Вопреки философской традиции Фома Аквинский проводит различие между формой и бытием, но для того только, чтобы отличить ангелов от Бога, а также друг от друга, то есть обосновать ангельскую иерархию. От Бога (абсолютной действительности) ангелы отличаются тем, что «не являются чистым актом, но имеют примесь потенции» и соответственно этому они различаются между собой: «более высокая интеллигенция, т. е. более близкая к первому началу, имеет больше от акта и меньше от потенции»². От близости к Богу напрямую зависит познавательная способность ангелов, или, как выражается Фома Аквинский, «вмещающая способность их воспринимающей природы». Таким образом, онтологический и гносеологический аспекты простоты оказались по отношению к ангелам благополучно совмещены. Но совместились ли они так же благополучно по отношению к Богу?

Согласно Фоме, о *множественности* ангелов можно говорить только в связи с их несовершенством. На самом деле, простота ан-

¹ Фома Аквинский. О сущем и сущности. URL: <http://lib.ru/HRISTIAN/AKWINSKI/ens.txt>

² Там же.

гелов оказалась не совсем простой, а состоящей из двух разных элементов — формы и бытия. Бытие ангелов тоже оказалось не простым, а содержащим в себе «акт и потенцию». Онтологические различия ангелов повлекли за собой различия в их познавательных способностях. Следуя этой логике, нужно признать, что совершенная простота Бога есть простота во всем — и в бытии, и в познании. Он и существует как простая субстанция, и знание имеет как одну простую истину. Фома Аквинский действительно приходит к таким заключениям, но вслед за ними неумолимо встает вопрос, как совмещается совершенная простота Бога с множеством конкретных идей в его уме? Фома не только осознал возникшую проблему, но и отважился открыто рассмотреть ее в «Сумме теологии».

В разделе «Об идеях» он ставит три вопроса: «Существуют ли идеи? Существует ли их много, или только одна? Познаются ли Богом идеи всех вещей»¹? Прежде всего, Фома Аквинский уточняет само понятие *идеи*: «Идеей называется по-гречески то, что по-латински — „форма“, поэтому под идеями подразумеваются формы вещей, существующие прежде самих вещей»². Соглашаясь с Платоном в том, что идеи являются принципом порождения вещей, он легко получает ответы на поставленные вопросы: идеи существуют; их много, поскольку много вещей, чьими прообразами они являются; источником всех идей является Творец, поэтому «надлежит, чтобы в божественном уме были собственные понятия всех вещей». Хорошо понимая, что означает ответ на третий вопрос, Фома тут же спешит заверить, что «это никоим образом не противоречит божественной простоте»³.

Заверить-то легко, а вот объяснить сложно, и думается, что Фоме Аквинскому это не удалось. Его главный аргумент сводится к тому, что для Бога познание идей является процессом его самопознания. Бог познает идеи вещей не как нечто внешнее себе, а как свою собственную сущность. Знание Бога о себе носит совершенный характер. Это означает, что он знает свою сущность не только как она есть сама по себе, но и согласно тому способу, каким она уподобляется

¹ Фома Аквинский. Сумма Теологии. Вопрос 15. Об идеях. URL: http://krotov.info/library/f/aquinat/st_01_015.html

² Там же.

³ Там же.

той или иной вещи. «Бог по сущности своей является подобием (similitudo) всех вещей. Поэтому идея в Боге есть не что иное, как сущность Бога»¹.

Доказывая, что «отношения, *умножающие* идеи, существуют не в сотворенных вещах, а в Боге»², Фома серьезно надеется разрешить таким способом противоречие между простым и одновременно множественным знанием Бога. Однако его надежды призрачны. От того, что Бог знает себя многими разными способами, многое не перестает быть многим и простым не становится. Все, что совершается в процессе столь многогранного самопознания, — это становление неопределенной сущности Бога множеством разных по своему содержанию идей. Единое становится многим и разным. Разрешить *проблему становления*, то есть объяснить наличие в простой истине Бога множества необходимых для творения идей, Фоме Аквинскому не удалось. Но кое-что важное все же произошло.

Благодаря усилиям, приложенным Фомой Аквинским к решению проблемы становления, а также к метафизическому обоснованию ангелов, *связь* между этими двумя проблемами стала в его трудах более прозрачной. Сознательно или безотчетно, он дал одно и то же *метафизическое* определение идеям, рождающимся в уме Бога, и ангелам, находящимся за его пределами. В обоих случаях — это бестелесные идеальные формы (чтойности), существующие до и независимо от вещей. В результате произошло излишнее удвоение одной и той же онтологической сущности. То, что подспудно таилось в богословских учениях, настойчиво связывающих ангелов с логосами вещей, неожиданно обрело явное воплощение в трудах наиболее авторитетного католического философа: ангелы по своему определению совпадали с идеями. После этого объективная логика богословской мысли потребовала внести ясность и выбрать что-то одно. Либо Бог сам конкретизирует единый замысел мира в логосах вещей и тогда ангелы совершенно излишни в онтологической картине универсума. Либо ангелы в ней сохраняются, но при условии, что конкретизация осуществляется

¹ Фома Аквинский. Сумма Теологии. Вопрос 15. Об идеях. URL: http://krotov.info/library/f/aquinat/st_01_015.html

² Там же.

на их уровне, и они, таким образом, выступают посредником между Богом и сотворенным миром.

Немногие догадались об этой альтернативе, но для гениального Николая Кузанского философская подоплека ангелологии секретом не осталась. В первом же крупном сочинении «Об ученом незнании» (1440 г.) он обнаруживает метафизическую зависимость ангелов от конкретного решения проблемы становления.

2. Ангелы и проблема становления в философии Николая Кузанского

Во второй книге упомянутого трактата Кузанский пишет, что для объяснения бесконечного многообразия вещей необходимо допустить три момента: *материю* (возможность), *форму* (действительность) и *связь* между ними. Он высказывает традиционную парадигму становления и знает об этом, но для Кузанского важно выявить внутри общей парадигмы непримиримое противостояние двух философских традиций: «Платоники считали, что *истинные формы* существуют в мировой душе прежде, ... чем в вещах. Перипатетики не допускают этого, утверждая, что у форм нет другого бытия, кроме как в материи, и что только за счет абстрагирования они существуют в уме, который при этом явно следует вещи»¹. Поскольку в мировой душе заключены все идеи, платоники называли ее «сложной необходимостью» — в отличие от простой необходимости Бога. В таком случае, поясняет Кузанский, мировая душа «есть развертывание божественного ума так, что совокупность всего, будучи в Боге *единым* прообразом, в мировой душе *множественна* и разнообразна»². Душа есть «первая развернутость» божественного ума и «природная свернутость всего временного порядка вещей».

Объяснив (в терминах своей собственной философии) позицию платонизма, Кузанский делает крайне важное замечание, относящееся уже к богословию: «Многие *христиане* удовлетворились этим

¹ Николай Кузанский. Об ученом незнании. URL: http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/ob_u4enom_neznani/index.htm

² Там же.

платоническим взглядом. Особенно из-за того, что у камня одна сущность, у человека другая, а Богу различие и инаковость не присущи, они полагали, что, раз сущность предшествует вещи, все эти разные сущности, соответственно которым различны вещи, обязательно существуют *после Бога и прежде вещей, в интеллигенции, правительнице сфер, и эти различные сущности суть нестираемые понятия вещей в мировой душе*. ...Они обосновывают это авторитетом Священного Писания. Бог сказал: „Да будет свет“, — и стал свет, — говорят они. Как бы Он мог сказать „Да будет свет“, если бы прежде по природе не было истины света?»¹.

Нет сомнений в том, что Кузанский имеет в виду Августина и его последователей, в первую очередь — Дионисия Ареопагита. С их трудами он хорошо знаком, часто цитирует и поэтому прекрасно знает, что в интерпретации августинцев «Свет» — это сотворенные Богом ангелы, сфера небесного Ума, которую сам Кузанский называет здесь «интеллигенцией» и «правительницей сфер». Следовательно, речь идет о том, что для христиан, поверивших платоникам и считавших, что Богу различие не присуще, ангелы представлялись особой интеллигенцией, существующей «после Бога, но прежде вещей» и содержащей в себе «нестираемые понятия вещей». С точки зрения Кузанского, ангелы в «платонических» учениях Отцов Церкви, выступали связующим звеном между абсолютным Богом и конкретным миром.

Сам же Кузанец в этом вопросе встает на позиции *последовательного* аристотелизма и решительно отрицает промежуточную интеллигенцию между Богом и миром. Согласно ему, существование множества истинных форм невозможно. Максимальная истина одна, и в ней «истина круга не иная, чем истина квадрата». Платонизм был обречен на плюрализм истин, и если он не обнаруживался в уме Бога, то находился ступенью ниже — в уме ангелов. Для Кузанского «идеи вещей» не были истиной в последней инстанции: их бесконечно превосходила «максимальная» истина, в которой исчезали все различия и противоположности. Поэтому он утверждает, что «формы существуют актуально только в Слове как само это Слово и, конкретно определившим-

¹ Николай Кузанский. Об ученом незнании. URL: http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/ob_u4enom_neznani/index.htm

ся образом, в вещах. ... Тем самым *не оказывается посредника* между абсолютным и конкретно ограниченным, как воображали люди, составлявшие мировую душу в качестве *некоего ума* после Бога и прежде конкретности мира»¹.

Кузанский признает только три модуса существования форм: *идеальное* бытие формы в виде единого божественного Слова, *материальное* бытие форм в виде множества вещей и, наконец, *идеальное* бытие форм в виде множества понятий, абстрагированных из чувственного опыта. Существование многих идеальных форм вне ума человека категорически отрицается, будь они конкретными идеями в уме Творца или интуитивными понятиями в интеллигенции ангелов. Хотя Слово, как считает Кузанский, содержит в себе все идеи, оно содержит их в свернутом виде и поэтому остается простым. Процесс его развертывания носит уже не идеальный, а материальный характер. Развертывание Логоса — это творение мира, в котором идеи, минув свою идеальную стадию, сразу же получают телесное существование. В Универсуме Кузанского не остается места, отведенного ангелам. Отрицание самостоятельной сферы идей логически приводит к метафизическому отрицанию ангелов.

Что же, исчезли ангелы из трудов и мыслей Кузанского? Исчезли, но ненадолго, они появляются уже в третьей книге того же самого трактата.

В трактате «Об ученом незнании» Кузанский последовательно раскрывает три формы бесконечности. Первая книга посвящена бесконечности Бога, вторая — Вселенной, третья — бесконечности человека (во всяком случае, так кажется на первый взгляд). Бесконечность Бога заключается в его абсолютно простом единстве. Бог един и все в нем едино, — это «простейшее божественное первоединство, исключаящее любую инаковость или различие»². Бесконечность Вселенной множество не исключает, а напротив, предполагает, поэтому она осмысливается не как абсолютный, а как «конкретно определившийся максимум», существующий в виде бесконечного множества вещей.

¹ Николай Кузанский. Об ученом незнании. URL: http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/ob_u4enom_neznani/index.htm

² Там же.

Замысел третьей формы бесконечности наиболее оригинален, он состоит в том, чтобы обнаружить бесконечность в единичной вещи. Если вещь, не теряя своей индивидуальности, окажется способной содержать внутри себя все бытие, мир видимый и невидимый, она может быть признана бесконечной. Главное — найти такую вещь.

Поиск бесконечного в конечном быстро приводит к человеку. На этот результат «работает» идея, высказанная еще Оригеном, а затем воспроизводимая почти всеми знаменитыми богословами, — идея о срединном положении человека. «Только срединная природа, связующее звено между низшей и высшей, подходит для возвышения к максимуму», — пишет Кузанский. — В самом деле, как высшая ступень низших и низшая ступень высших порядков, она свернуто заключает в себе все природы... Но именно человеческая природа, вознесенная над всеми созданиями Бога и немного уступающая ангелам, свертывает в себе и разумную и чувственную природы, сочетает внутри себя все в мире и за то справедливо именуется древними философами микрокосмом, малым миром»¹.

Обратим внимание на внезапное появление ангелов и, наверное, не удивимся, если в скором времени появится их «тематический спутник» — проблема становления. Но пока — о другом.

Признание человека бесконечным *на основании* его срединного положения означает, что человек бесконечен не потому что он самый лучший, обладает совершеннейшим умом или безупречной нравственностью, а потому что он «средний» и в нем, помимо интеллекта, есть многое от животной и даже вегетативной жизни. Лишись человек хотя бы одной из своих низменных природ, он перестал бы представлять всю «полноту бытия» и быть бесконечным. В человеке ценно все, и ничем нельзя пренебречь. Неслучайно идея «срединного положения» обрела особую популярность в эпоху Возрождения, ценившей в человеке не только проявления ума, но также живость чувств, его эмоции и страсти, красоту тела.

Однако Кузанский рассуждает иначе. Он требует от человека совершенства и поэтому признает бесконечным не обычного, а только «максимального» человека. Максимальным, или истинным человеком является Иисус Христос, а поскольку двух максимумов не может быть (по определению), то и в перспективе только он один остается бесконечным человеком. «Подняться до соединения с максимумом было бы возможно *только одному*, воплотившему в себе всю истину человека. Такой поистине был бы человеком так же, как и Богом, и Богом так же, как человеком, — совершенством Вселенной, имеющим первенство во всем»¹.

¹ Николай Кузанский. Об ученом незнании. URL: http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/ob_u4enom_neznani/index.htm

Таким образом выяснилось, что речь идет не о бесконечности человека, как это могло показаться в начале третьей книги, а о бесконечности богочеловека. Не собирается ли Кузанский повторить еще раз то, что написал о бесконечности Бога в первой книге? Если нет, то он должен установить принципиальное различие между бесконечностью Бога и бесконечностью богочеловека (Иисуса Христа). Действительно, Кузанский проводит это различие, но весьма неортодоксальным способом.

Согласно догмату о Боговоплощении, принятому почти за тысячу лет до Кузанского, событие вочеловечения Бога не имеет себе равных — «в Иисусе Христе осуществилось уникальное, *однократное*, чудесное сочетание Божественной и человеческой природ»². Богословие указывает не только на прямую связь, но и на существенное различие между Иисусом Христом и вторым лицом Троицы. С одной стороны, именно Бог-Сын был послан для спасения человечества и стал Христом, с другой же стороны, он полностью сохранил свое надвременное существование и свою исключительно божественную природу. «При воплощении (во вочеловечении) второй ипостаси Святой Троицы Бога-Сына в Богочеловека Иисуса Христа, ... при земной жизни Спасителя, при Его крестных страданиях, телесной смерти, сошествии во ад, при Его воскресении и вознесении на Небо, *вечные отношения* между Лицами Св. Троицы не претерпели никаких изменений»³. Таким образом, согласно богословским определениям, Иисус Христос имел двойственную природу (человеческую и божественную), а Бог-Сын — только божественную.

Согласно догмату о Боговоплощении, принятому почти за тысячу лет до Кузанского, событие вочеловечения Бога не имеет себе равных — «в Иисусе Христе осуществилось уникальное, *однократное*, чудесное сочетание Божественной и человеческой природ»². Богословие указывает не только на прямую связь, но и на существенное различие между Иисусом Христом и вторым лицом Троицы. С одной стороны, именно Бог-Сын был послан для спасения человечества и стал Христом, с другой же стороны, он полностью сохранил свое надвременное существование и свою исключительно божественную природу. «При воплощении (во вочеловечении) второй ипостаси Святой Троицы Бога-Сына в Богочеловека Иисуса Христа, ... при земной жизни Спасителя, при Его крестных страданиях, телесной смерти, сошествии во ад, при Его воскресении и вознесении на Небо, *вечные отношения* между Лицами Св. Троицы не претерпели никаких изменений»³. Таким образом, согласно богословским определениям, Иисус Христос имел двойственную природу (человеческую и божественную), а Бог-Сын — только божественную.

¹ Николай Кузанский. Об ученом незнании. URL: http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/ob_u4enom_neznani/index.htm

² Православие. URL: http://pravkniga.ru/intlib_part.html?id=1716

³ Православная этика. URL: <http://www.etika-prav.ru/comment.php?comment.news.572>

Кузанский тоже пишет о двойственной природе Христа, рожденного от земной женщины и Святого Духа, а в первой книге трактата определяет отношения между тремя лицами Троицы как абсолютно тождественные — «рождение есть *повторение* единства, то есть *размножение тождественной природы*, идущее от отца к сыну»¹. Согласно этому определению, в Боге-Сыне нет ничего, помимо божественной природы его Отца. Однако в третьей книге Кузанский настаивает на том, что у Бога-Сына, как и у Иисуса Христа, должна быть двойственная природа (божественная и человеческая) — «иначе просто не было бы *ни творца, ни творения*». Таким образом, мы вновь оказываемся перед лицом проблемы становления.

Что же случилось, что изменилось во взглядах Кузанского? К моменту написания третьей книги он хорошо понял, что из Абсолютного Бога конкретный мир не выводится. Согласно *понятию* (о чем писал Фома Аквинский), Бог есть максимальное бытие. Поэтому все, что причастно Богу, причастно ему лишь в факте своего наличного бытия. Тем, что та или иная вещь *вообще есть*, обладает бытием, она обязана абсолютному бытию Бога, но ее конкретность, индивидуальность в Боге не обоснована. Творцом *конкретных* вещей, утверждает Кузанский, Бог может стать только в том случае, если в нем объединятся абсолютность и конкретность, но так как носителем конкретности оказался человек (содержащий в себе все природы), то Бог должен принять в себя человечность. «Бог, творец Вселенной, равен всякому бытию, и Вселенная сотворена по его подобию. Это высшее и максимальное равенство каждому бытию будет тогда всеми вещами *абсолютным образом*, а та высшая человеческая природа соединится с ним, и, значит, тот же Бог, приняв в себя человечность, через эту человечность *будет каждой вещью также и конкретно*, подобно тому как он равен всякому бытию абсолютно. Человек, благодаря такому соединению существующий, как в своей ипостаси, в этом максимальном равенстве всякого бытия, *будет Сыном Бога, то есть Словом*, которым все создано»².

¹ Николай Кузанский. Об ученом незнании. URL: http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/ob_u4enom_neznani/index.htm

² Николай Кузанский. Об ученом незнании.

Бог, чтобы быть Богом, Творцом, должен принять в себя человечность. Это очень сильная мысль, свидетельствующая о том, что именно с Кузанского начинается эпоха Возрождения, с ее переходом от теоцентризма к антропоцентризму и от религиозного мышления — к светскому. Вопреки установленному догмату, вопреки самому себе Кузанский требует ипостасного единства Бога и человека, но не в силу своих религиозных представлений, а потому что таково условие для решения чисто философской задачи. Без соединения на высшем уровне Бога и человека «не было бы ни творца, ни творения: ведь разве [можно было бы сказать,] что конкретность творения идет от абсолютного божественного бытия, если бы эта конкретность была несоединима с Богом?»¹

В определенном смысле Кузанский возвращается к позиции Оригена, согласно которой Отец творит только через посредство Сына. Так или иначе, мы оказываемся перед старой дилеммой: если причину конкретной множественности искать не в материи, а на «небе», то она может быть заключена либо в божественном Логосе, либо в ангелах. В данном случае Кузанский (как и Ориген) относит конкретность к Сыну-Логосу. Но вот что удивительно: как только это происходит, Иисус Христос, ипостасно соединившийся с Богом-Сыном, начинает приобретать черты ангела.

Во-первых, Кузанский называет его (и не один только раз) «первенцем творения», хотя мы помним, что богословие установило строгое различие между творением и рождением. Первым творением признавались ангелы, а Бог-Сын — рожденным. Привожу любопытный фрагмент, относящийся к Иисусу Христу: «Он есть образ невидимого Бога, *первенец всего творения*, потому что через Него создано все на небесах и на земле, видимое и невидимое, будь то *престолы, господства, начальства или власти*: все создано через Него и в Нем, и Он прежде всего, и все Им стоят»². Из приведенного отрывка ясно, что Иисус выступает не только первым творением, но и творцом, в частности, ангелов, чины которых здесь перечисляются. Творец и творение слились в Иисусе Христе в нечто единое. Будучи творцом ангелов, он и сам как первое

¹ Николай Кузанский. Об ученом незнании.

² Там же.

творение является ангелом. В сфере бесконечного (а Христос — это бесконечный человек) действует принцип единства противоположностей, изменяющий привычные представления и отождествляющий то, что кажется абсолютно взаимоисключающим: Бога и человека, Бога и ангела, Творца и творение.

Во-вторых, Кузанский провозглашает единство души и тела на том уровне, на который телесность никогда не проникала. Речь идет о божественной Троице, все лица которой осмысливались как бестелесные, а отношения между ними — как исключительно духовные. В небесном мире телесностью (и то не всегда) наделялись лишь ангелы. Их тела признавались почти невесомыми, легкоподвижными, не подверженными старению и пр. Именно таким и предстает Иисус Христос в описании Николая Кузанского. Уже и тогда, когда Иисус явился миру, пишет Кузанский, он имел «попослушнейшее и совершеннейшее тело для служения высшей духовной природе», но «*подлинный Иисус воскрес не в тяжком теле, тленном, помраченном, страдающем и обремененном прочими следствиями его пространственно-временной составности, а в теле истинном, прославленном, нестрадающем, легкоподвижном и бессмертном*»¹. Хотя «Новый Завет» действительно повествует о вознесении и воскресении Христа в его собственном теле, Кузанский идет дальше и настаивает на изначальном единстве души и тела, присущем Богу-Сыну, — так как «без такого соединения нельзя было бы говорить о действительно неслиянном единении нетленной истины человечности с божественной личностью как своей ипостасной основой»².

Для Кузанского чрезвычайно важно сохранить телесность именно на уровне ипостасного единства Бога и человека, потому что без нее само это единство лишается смысла. Согласно предложенной концепции, Бог нуждается в человеке только как в носителе конкретности, необходимой для творения мира. Человек в свернутом виде содержит в себе весь мир. Но задумаемся, какова природа этой свернутости? Бог тоже свертывает в себе абсолютно все, но *идеально*. Форма свернутости человека иная, она невозможна без телесности. Не будь у человека тела, он не мог бы представлять ни самого себя как раци-

¹ Николай Кузанский. Об ученом незнании.

² Там же.

онально мыслящее существо (поскольку этот тип мышления связан с чувственностью), ни живых тварей, способных к восприятию, ни тел, которые лишены ума и чувств, но все же являются (как и сам человек) оформленной материей. Во всех перечисленных случаях именно тело, проявляя способность быть мыслящим, чувствующим и индивидуально оформленным, выступает репрезентантом конкретной полноты бытия. Поэтому, хотя и в преображенном виде, телесность обязательно должна присутствовать в творящем Слове, придавая ему конкретность. Однако Слово, облеченное в плоть и обладающее конкретностью, это уже не столько Бог, сколько ангел или их неразличимое единство.

В первой книге трактата Кузанский доказывает, что круг, шар и треугольник различаются между собой, лишь будучи конечными, но в качестве максимальных представляют собой *одно и то же* — бесконечную прямую линию. Эту же идею он проводит и в третьей книге. Люди, звери и ангелы различаются между собой лишь в качестве существ конечных и ограниченных. Конечный человек — это лучшее животное, но худший ангел. Однако максимальный человек — это не только идеальный человек, но также идеальный ангел (обладающий совершенным мышлением), идеальное животное (обладающее совершенным телом) и «идеальный» Бог (ставший полноправным Творцом конкретного мира). В максимуме различие между Богом, человеком и ангелом исчезает полностью, все они представляют собой *одно и то же* — совершенное единство истинного ума и истинного тела.

Еще не один раз Кузанский обратится к проблеме образования конкретного мира и даже напишет специально посвященный этой теме «Диалог о становлении», но никогда более он не прибегнет к идее «конкретности и телесности» Бога. И Бог, и ангелы будут представлять лишь в качестве бестелесной разумности. Видимо, результат критики или самокритики.

Еще не завершив работу над трактатом «Об ученом незнании», Кузанский обдумывает новое произведение, в котором предполагает создать целостную, метафизически и теологически обоснованную картину Универсума. Трактат получит осторожное название «О предположениях» и в нем на вполне легальных основаниях ангелы займут самое «престижное» место — ближайшее к Богу. Упомянувший об ангелах лишь

вскользь, либо намеками, Кузанский заговорит о них открыто, осмеливаясь на такие подробности, которых история ангелологии еще не знала. Хотя и в данном случае интерес к ангелам не будет самостоятельным. Подлинный интерес Кузанского сосредоточен на человеке, на исследовании границ и возможностей его познания, но поскольку в своих высших способностях человек оказался примыкающим к ангелам, то последние также стали предметом пристального внимания.

Какая же роль отведена ангелам в Универсуме? По замыслу Кузанского, в Универсум (или Вселенную) должно войти все, что создано Богом, кроме первоматерии. Бог и материя — два противоположных предела Вселенной — обуславливают основной принцип ее структурирования: *нисхождение* от абсолютного единства Бога к абсолютно лишенной единства материи (или обратный путь *восхождения* от материи к Богу). Универсум развертывает и постепенно конкретизирует абсолютное единство Бога, поэтому в него входит только то, что обладает единством. Сколько существует *особых форм* единства, столько в Универсуме имеется относительно самостоятельных миров. Все возможные формы единства Кузанский обнаруживает в познавательных способностях человека, каковы — интеллект, рассудок и чувственность. Человек, уже однажды послуживший моделью для Бога-Творца, теперь выступает моделью для Вселенной. В результате она оказалась разделенной на три сферы: *интеллектуальную* (представленную ангелами), *рациональную* (представленную человеком) и *чувственную* (представленную живыми существами). Каждая сфера (или мир) имеет внутри себя три иерархических уровня и, таким образом, структура Вселенной повторяет «небесную иерархию» Дионисия Ареопагита, состоящую из девяти ангельских чинов.

Все три мира, образующие Вселенную, полностью друг друга повторяют и дублируют. Как пишет Кузанский: «все существует в первом мире, все во втором, все в третьем, в каждом своим способом»¹. В первом, ангельском, мире все существует в качестве интеллектуально понимаемого, а сам интеллект представлен ангелами (интеллигенциями). Аналогичным образом во втором мире все существует как рациональ-

¹ Николай Кузанский. О предположениях. URL: http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/o_predpolozheniyah/index.htm

но постигаемое, а в третьем — как чувственно воспринимаемое. Первый мир — «это небо разума, где ярко блистает истина, как она есть. Во втором, небе рассудка, свет этой истины, затененный понятиями [рассудка], заволакивается множеством мнений. В низшем же мире он искажается плотнейшей телесностью»¹. Пространственных границ между мирами нет. Ангелы образуют чисто духовный мир, существующий вне пространства и времени, а два остальных мира находятся в едином для них физическом пространстве.

Действительными границами миров являются только присущие им *особые* формы единства. Точкой отсчета служит абсолютно простое единство Бога, возвышающееся над любым множеством и различием. Затем следует интеллектуальное единство высшего мира. Определить его специфику не так-то легко. С одной стороны, интеллектуальная истина ангелов должна быть самой точной из всех возможных истин. Поэтому *простое* единство Бога должно воспроизводиться в ней без искажений. Это означает, что и само интеллектуальное единство должно быть простым, не допускающим множества и различия. Однако, с другой стороны, оно должно быть *иным* Бога, его развертыванием во множество и различие. Как возможно такое сочетание?

Кузанский пишет, что «это единство, не будет простейшим, как первое, но сложным — по-разумному». Сложное «*по-разумному*» на деле оказывается не сложным, а простым. Лишь для *рассудка*, поясняет Кузанский, сложное «состоит из одного и другого, то есть из противоположностей», а для *разума* и сложное есть простое: «противоположности не предшествуют ему и оно не происходит из них как предшествующих, но противоположности *возникают* одновременно с ним»². По причине своей простоты божественное и ангельское единство не являются единством противоположностей, поскольку последние еще не выделились и не определились. Однако в простоте интеллектуального единства присутствует то, что при последующем развертывании в сфере рассудка распадается на противоположности. В интеллекте, следовательно, имеется *нечто такое*, что не может быть присущим ни Богу, ни рассудку, *что* существует только на этом

¹ Николай Кузанский. О предположениях. URL: http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/o_predpolozheniyah/index.htm

² Там же.

уровне и свертывает в себе противоположности, потом уже не соединимые. Это загадочное нечто — «язык разума». У Бога нет никакого языка, его «язык» — молчание, а рассудку язык разума непонятен, у него свои слова и термины, искажающие истину разума. «Если ты приступишь к исследованию разумной истины, то тебе нужно воспользоваться терминами разума, у которых нет несоединимых противоположностей, поскольку в природе этого разумного единства не может пребывать несоединимость»¹.

«Термины разума, у которых нет несоединимых противоположностей» — это универсалии. Интеллект и универсалии друг без друга невозможны: «И как универсалии пребывают в интеллекте и их место называется интеллектом, так и ... интеллект пребывает в универсалиях так, что они — в нем»². Хотя универсалии сами по себе означают общие понятия, не всякое общее понятие является интеллектуальным и относится к «языку разума». В первую очередь, к нему не относятся научные рациональные понятия. Кузанский поясняет это на примере с кругом. Согласно математическому понятию, круг есть фигура, в которой все линии, проведенные от центра к окружности, равны между собой. Рациональная истина круга намного превосходит точностью чувственно воспринимаемые образы круга, но она содержит в себе несоединимые противоположности (центр и периферия, прямая линия и окружность). Поэтому Кузанский заключает, что «рациональное основание круга не есть истинный интеллектуальный круг, поскольку интеллект считает круг истинным не потому, что у него равны линии от центра к окружности». Круг «интеллектуально существует без инаковости линий и окружности»³.

Не являются универсалиями даже философские категории, такие как количество и качество, движение и покой, пространство и время, субстанция и акциденция. Начиная с Аристотеля, категории понимались как всеобщие формы телесного бытия. Все то, что обладает материальной телесностью, непременно движется или покоится, имеет качественную и количественную определенность, является либо суб-

¹ Николай Кузанский. О предположениях. URL: http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/o_predpolozheniyah/index.htm

² Там же.

³ Там же.

станцией, либо акциденцией и пр. Однако интеллектуальная задача разума заключается не в том, чтобы составить понятие телесного бытия, а в том, чтобы понять Бога, а для Бога телесные характеристики не подходят, как и для самого разума: «Ведь разум и не стоит, и не движется, и не покоится, и не занимает никакого места, мало того, он не есть ни форма, ни субстанция или акциденция в том смысле, в каком имеют значение термины, введенные рассудком»¹. Разум выступает основанием категорий, но сам через категории не определяется. Как для Бога самым важным определением является «бытие», так для разума — «основание». «Поэтому на вопрос „является ли разум количеством?“ можно ответить... „разум количественен в том смысле, что является основанием количества: не термин «количество» является разумным, а основание количества“»².

Остается выяснить, что же в положительном смысле означают универсалии. В трактате «О предположениях» имеется только их общая характеристика, которая нам уже известна. Универсалии — это простые (не содержащие противоположностей) понятия, в которых выражается единство Бога и в которых Универсум точно также представлен в своем единстве. Вместе с тем универсалии обладают возможностью при своем развертывании представить всю полноту вселенского многообразия. Поэтому для них подходят только такие понятия, которым соответствуют всеобщие суждения. В более позднем трактате «О богосыновстве» (1445 г.) Кузанский приводит конкретные примеры универсалий: «сущность», «благо», «истина», «сила». К ним можно было бы добавить и такие понятия, как «красота», «единство», «форма». Критерий здесь один: если то или иное понятие признается универсальным, то по отношению к нему необходимо абсолютное утверждение: «Все есть истина, и истина есть все», «Все есть благо, и благо есть все» и т. д. Правда, нужно помнить, что универсалии это в первую очередь понятия Бога, а потом уже Универсума. Они должны быть интеллектуальными определениями Бога, не наносящими урон его достоинству. «Интеллектуальное

¹ Николай Кузанский. О предположениях. URL: http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/o_predpolozheniyah/index.htm

² Там же.

слово, — пишет Кузанский, — есть интеллектуальное принятие не-сказанного слова. Всякое интеллектуальное слово поэтому свободно от любой его чувственной конкретизации. Если интеллект дает имя невыразимому, это происходит в модусе его абсолютности». Абсолютное имя никак не именуется неизменного Бога, «а только выражает его разными доступными интеллекту способами»¹.

В истории философской и богословской литературы универсалии не всегда именно так назывались, в более строгом словоупотреблении они обозначались как трансцендентальные, интеллектибельные, или интеллигентциальные (*intelligentiale*) понятия. Кузанский тоже пользуется этой терминологией, например, в трактате «Берилл» он пишет: «Иногда интеллигентциальное называется интеллектибельным, но пусть эти термины тебя не смущают. „Интеллигентциальным“ я называю [высший познавательный модус], от „интеллигентции“»².

Может возникнуть вполне оправданное недоумение, что все сказанное Кузанским об универсалиях и интеллекте относится к человеку, а не к ангелам. Действительно, при чтении текста порой невозможно уловить границу, где заканчивается разговор о человеке, и начинается об ангелах. Это не случайно. Одно из ключевых положений Кузанского заключается в том, что между интеллектом человека и ангела существенного различия нет. Интеллект есть интеллект, независимо от того, кому выпало счастье им обладать. Только в человеке он чаще всего «дремлет», находится в потенциальном состоянии, а в ангелах достигает большой степени актуализации.

Традиционное различие между ангелом и человеком, умом бес-телесным и «умом в теле» имеет для Кузанского лишь относительное значение. Мышлением, прочно связанным с телесностью, он признает только рассудок, который в физиологическом отношении «смыкается с тончайшим и духовнейшим духом мозга», а свою познавательную функцию осуществляет совместно с чувственностью. Интеллект не таков: он свободен «от всякого телесного органа» и обладает почти божественным происхождением. В «Диалоге о становлении» Кузанский

¹ Николай Кузанский. О богосыновстве. URL: http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/malie_proizvedeniya/page04.htm

² Николай Кузанский. Берилл. URL: http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/de_beryllo/index.htm

пишет, что интеллект — это «как бы вдунутая из уст Божиих сила», которая всему придает отождествляющее действие и «это действие самого Бога»¹. В отличие от рассудочного мышления, которое замирает, как только душа человека отделяется от тела, интеллект бессмертен. «Интеллект не подвержен ни времени, которое происходит из рациональной сферы, ни тленности: он более абсолютное единство, чем инаковость рациональности. Поэтому природа интеллекта, предшествующая рациональности, нетленна»².

Идея духовного бессмертия человека не нова, но у Кузанского она обладает любопытным нюансом. Многие богословы (например, Августин) считали, что праведные люди, закончив свой земной путь, превращаются в ангелов. Они освобождаются от тела и становятся чистым бестелесным духом. Однако по Кузанскому получается иначе: не только после смерти, но уже при жизни некоторые люди являются ангелами в том случае, если они сумели актуализировать свой интеллект и возвыситься до мышления в универсалиях. Такого рода мышление — удел философов, поэтому истинные философы это и есть ангелы, а метафизика — «ангельская наука».

Иерархический разрыв между ангелом и человеком, заботливо охраняемый богословием, в сочинениях Кузанского устраняется с обеих сторон. С одной стороны, наличие тела не мешает человеку обладать независимым от телесности разумом и возвышаться до ангелов в познании универсальных истин. С другой стороны, отсутствие тела не предохраняет ангелов от проявлений рассудочного мышления и низкой чувственности, отрицательно сказывающихся на результатах познания. Разработанная Кузанским «небесная иерархия» открыто демонстрирует процесс постепенного искажения божественной истины вплоть до ее полной утраты (у демонов). Она включает три основных порядка ангелов: *интеллектибельный*, *интеллигибельный* и *рассудочный*, каждый из которых имеет три нисходящих степени, «так что получается девять степеней, или хоров»³. Главным крите-

¹ Николай Кузанский. Диалог о становлении. URL: http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/malie_proizvedeniya/page08.htm

² Николай Кузанский. О предположениях. URL: http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/o_predpolozheniyah/index.htm

³ Там же.

рием, отличающим один порядок от другого, является определенная степень актуализации интеллекта. Наивысшей степени актуализации достигают интеллибельные ангелы, «наиболее поднявшиеся от всякой возможности к акту». Они единственные обретают истину, непосредственно созерцая Бога. Все остальные ангелы получают знание опосредованно через вышестоящие чины, поэтому их достоинство определяется способностью к обучению. Об ангелах второго порядка Кузанский говорит, что они «более близкие к обучаемости», а «третьи больше приближаются к рассудочным потенциям, требуя возвышающего обучения». Полностью невосприимчивыми к обучению являются «темные духи», или демоны, «чья дремотная интеллигенция терзается в мрачной инаковости невежества». Обладая самой низкой степенью актуализации интеллекта, они завершают собой небесную иерархию. «В интеллектуальной области, — пишет Кузанский, — они суть как бы более чувственные духи, влачащие жизнь в чувственных искушениях»¹.

Между демоном и человеком имеется определенное сходство. «Будучи низшей из интеллектуальных природ, человеческая душа интеллектуально пребывает в потенции»². Нет человека, который от рождения или с детства обладал бы интеллектуальным мышлением. Первоначально интеллект актуален лишь в форме чувственности: «в зрении видимое, в слухе слышимое он воспринимает актуально». Стать из существа чувствующего существом мыслящим — такова задача каждого человека перед собой и Богом. Не все с ней справляются, но те, кому это удается в полной мере, совершают путь от демона до ангела.

В трактате «О предположениях» имеется еще одна важная информация об ангелах: они не только познающие интеллигенции, но также «универсальные силы», управляющие событиями, происходящими на земле и на небе. Со всей определенностью Кузанский говорит, что рассудочные интеллигенции «управляют движениями и круговращениями» небесных светил. Об остальных сферах ангельского влияния можно составить представление по следующему фрагменту: «Не думай, что начальственная духовная власть, которую они как *посланцы*

¹ Николай Кузанский. О предположениях. URL: http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/o_predpolozheniyah/index.htm

² Там же.

верховного величайшего императора Вселенной искусно отправляют в отношении *видов, наций, языков, сообществ, царств и церквей*, взята ими на себя как бы только ради нас; они делают это ради нас и ради других, кем управляют, в той же мере, в какой поставляют целью самих себя, так что ангельские духи существуют ради нас не больше, чем мы ради них»¹.

Как и другие теологи, Кузанский основывается на высказывании апостола Павла, назвавшего ангелов «служебными духами». Богословие в течение многих лет уточняло, на какие сферы распространяется власть ангелов и во что они не вмешиваются. Определенный итог этой дискуссии подвел *Бонавентура* (1221–1274). В сочинении «Путеводитель души к Богу» он отнес ангелов к категории «управляющих субстанций», которые «согласно *философам*, должны приводить в движение небесные тела, поэтому им приписывают управление мирозданием. Воспринимаемую... от Бога силу влияния они распространяют по всему мирозданию в процессе управления, заключающемся в естественном поддержании вещей. *Теологи* же считают, что ангелам в соответствии с повелениями всемогущего Бога принадлежит управление мирозданием в том, что касается дела обновления людей»².

Кузанский, конечно же, рассуждает как философ и распространяет власть ангелов на всю Вселенную для поддержания «естественного порядка вещей». В этом еще более убеждает написанный в 1447 г. «*Диалог о становлении*», в самом конце которого литературный собеседник Кузанского задает вопрос: «Скажи одно слово, стоят ли ангелы во главе небес, о которых мы сейчас говорили»³? В контексте диалога «небеса» означают любую совокупность реальных вещей, объединенную общим видовым признаком. С некоторой неохотой, но все же положительно отвечая на заданный вопрос, Кузанский приводит пример со львами: «Когда мы видим, например, что все львы, сколько их было и есть, ведут себя по-львиному, то мы представляем сферу, или область, то есть определенное *небо*, охватывающее своим содер-

¹ Николай Кузанский. О предположениях. URL: http://www.agnuz.info/tl_files/library/books/o_predpolozheniyah/index.htm

² Бонавентура. Путеводитель души к Богу. URL: http://www.catholic.uz/tl_files/library/books/Bonaventurae/page03.htm

³ Николай Кузанский. Диалог о становлении.

жанием эту видовую силу, и ставим во главе ее отграничивающий и отличающий ее от других, управляющий движением данного неба дух, ... так что *служебный дух* есть некий помощник (*minister*) создателя и управитель в области этого движения, осуществляющий руководство в своем полномочном посольстве»¹.

К этому фрагменту стоит отнестись очень внимательно, поскольку он многое открывает из того, что творится в душе Кузанского. Дело в том, что «Диалог о становлении» не принес ожидаемых результатов. Уже в который раз Кузанскому не удалось решить проблему становления. Объявив Бога абсолютным тождеством и силой, оказывающей только отождествляющее действие, он обратился к материи для объяснения существующего многообразия вещей. В отличие от Бога (принципа тождества), материя является носителем «инаковости». Различным образом приобщаясь к божественному тождеству, она преобразуется в конкретные вещи. Это решение могло удовлетворить Кузанского как философа, но не как теолога, поскольку все творческие функции в созидании конкретного мира переходили от Бога к материи. Кузанский быстро оценил ситуацию, напомнил, что Словом Бога все творится, но так как «Слово» по-прежнему осталось бесконечно вознесенным над любым множеством и различием, проблема становления осталась нерешенной.

Вот здесь и пришла Кузанскому мысль об ангелах (ему самому, а не его воображаемому собеседнику). Мысль одновременно спасительная и опасная, поскольку для решения проблемы становления оставалась только одна возможность: допустить раннее отвергаемую промежуточную интеллигенцию между Богом и миром. По сути дела сам акт такого допущения уже состоялся в трактате «О предположениях». Хотя Кузанский и включил интеллектуальную сферу в состав Универсума, она все равно оказалась промежуточной между Богом и материальным миром. Ангелы выступили не только носителями интеллектуальных понятий, но и силами, управляющими мирозданием. От управления миром до его создания оставалось сделать только один (но очень трудный) шаг. Кузанский его не сделал, но он *нечаянно проговорился*, сказав в финале «Диалога о становлении», что «служебный дух» для

¹ Николай Кузанский. Диалог о становлении.

каждой сферы сущего есть «*ее отграничивающий и отличающий ее от других*». Это как раз и означало, что принцип спецификации, который не может быть отнесен ни к бесформенной материи, ни к абсолютной форме Бога, принадлежит ангелам, которые развертывают простое единство Бога во множество идеальных понятий.

Разумеется, никаких громких заявлений не последовало. Кузанский только пообещал вернуться к этой теме в «другое, более удобное время». Он дал себе время на обдумывание. По теологическим причинам он так и не решился на более смелое введение ангелов в процесс становления, но одну, внезапно возникшую проблему Кузанский все-таки решить попытался. Дело в том, что, рассуждая об ангелах, он до сих пор связывал их лишь с универсальными (интеллектибельными) понятиями. Однако понижающая иерархия ангелов и в еще большей степени их управленческая функция потребовали более узких и конкретных понятий. Чтобы управлять сферой львов, нужно иметь понятие о львах.

Решение (или «удобное время») приходило не сразу. В книге «Простец об уме» (1450 г.) Кузанский вскользь упомянет о том, что «небесные умы созданы по степеням разумности и обладают неразрушимыми понятиями»¹. Лишь за год до смерти в диалоге «Игра в шар» он возвращается к ангельской иерархии и дает уточненные характеристики. «Ангелы — это интеллигенции. Поскольку они разные, присущая им способность интеллектуального видения и различения необходимо подразделяется»². Вышние, ближайšie к Богу ангелы простым взглядыванием в «свой всемогущий прообраз, схватывают *все сразу и помимо* какой бы то ни было временной или природной последовательности». Всемогущей волей им дана способность «видеть сразу все в божественной простоте». Ангелы второго порядка тоже «схватывают все сразу, но в природной последовательности», то есть «в порядке сущностного происхождения одних вещей из других». «Понимая все вне временной последовательности, они, однако, не могут мыслить вне природного порядка. Тем самым среди них начинается какое-то ослабление позна-

¹ Николай Кузанский. Простец об уме. 1450 г. URL: http://www.catholic.uz/tl_files/library/books/knigi_prostetsa/page07.htm

² Николай Кузанский. Игра в шар. URL: http://www.catholic.uz/tl_files/library/books/de_ludo_globi1/page02.htm

ния, за то они называются не вечными, как интеллектибельные, а постоянными». Следовало бы ожидать, что об ангелах третьего порядка Кузанский скажет, что они воспринимают все уже не в сущностной, а во временной последовательности, но этих слов в тексте нет. Правда, Кузанский указывает, что у ангелов этого порядка «восприятие достоверно, но понимание уже не так совершенно, как у других»¹.

К сожалению, более никаких подробностей Кузанский не сообщает, но с большой долей вероятности можно предположить, что высшим ангелам соответствуют трансцендентальные понятия (единства), средним — рациональные понятия (идеальные прообразы вещей, или логосы сущего), низшим — эмпирические понятия, значительно утратившие точность. Таким образом, Кузанский не только ввел промежуточную идеальную сферу между Богом и миром, но и представил ее как процесс развертывания абсолютной истины Бога в понятиях разного уровня.

В. Н. Морозов, О. А. Титаренко

**ABYSSUS ABYSSUM INVOCAT:
ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ПРИРОДА ЗЛА
У НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО И ЯКОБА БЁМЕ**

Ein Abgrund den andern ruft heraus,
Sie machen zusammen einen harten Strauß:
Das Flüchtige ganz fix soll werden
Dampf und Wasser sich kehren in Erden.

Anton Josef Kirchweger,
"Annulus Platonis"¹

Пожалуй, можно без тени сомнения сказать, что происхождение зла является центральной темой для всего христианского понимания творения и Божьего замысла в целом. В чем таится природа зла? Как следует ее понимать? Является ли зло проявлением Воли Божьей и есть ли оно вообще? Все эти *quaestiones de natura mali* не просто предстают перед лицом верующего христианина как «абстрактные» вопросы в теологических дебатах — они отражают его личный религиозный вызов как истинно-верующего; эти вопросы напрямую затрагивают проблемы сотериологии, они волнуют душу, и ответ на них определяет, в полном смысле слова, самую суть христианского мировоззрения. Веками теологи по-разному толковали природу зла, и различия эти представляются еще более отчетливыми, когда речь заходит о приверженцах разных конфессий. Однако, несмотря на обилие сторон и мнений, все же, нельзя не обратить внимания на близкие и подчас общие основания у, казалось бы, совершенно разных мыслителей.

¹ Kirchweger A. J. ("Aurea catena Homeri") Annulus Platonis, oder, Physikalisch-chemische Erklärung der Natur nach ihrer Entstehung, Erhaltung und Zerstörung. Berlin und Leipzig bei Georg Jacob Decker, 1781. S. V. Прозаический перевод с немецкого: «Одна Бездна взывает к Другой, // Вместе Они образуют крепко сплетенный Букет: // Летучее должно застывшим стать, // Пар и вода обращаются в землю» (Перевод В. Морозова, О. Титаренко).

¹ Николай Кузанский. Игра в шар. URL: http://www.catholic.uz/tl_files/library/books/de_ludo_globi1/page02.htm

Одним из примеров такого концептуального родства является диалектическая природа зла у Николая Кузанского и Якоба Бёме. На первый взгляд, связь их позиций может показаться неочевидной: католический кардинал и лютеранский теософ и впрямь существенно расходятся в своих трактовках зла, однако оба они, как нам представляется, особо остро переживают связь своих философских положений с идеей «зла в Боге» (*malum in Deo*). И хотя один избегал и всячески сторонился этой связи, а другой ее непосредственно провозгласил — в сущности — оба исходят из концептуально близких принципов, на чем мы в дальнейшем подробно остановимся.

Обращение к проблеме зла в наследии Николая из Кузы вызывает довольно странное чувство: причиной тому является очевидная негация принципа совпадения противоположностей из рассуждений философа касательно природы зла. В самом деле, поразительно, но Николай Кузанский, будучи глубоко оригинальным мыслителем, удивительно скуп в своих рассуждениях *de natura mali*. Так в одном из писем 1453 г. аббату и братьям монастыря близ Тегернзее (Бавария) мы узнаем, что добро со злом исходят из воли человека, что очевидным образом указывает на стремление кардинала снять с Создателя ответственность за зло в мире. Во второй книге «Игры в шар», написанной за год до смерти, Николай отвечает на вопрос герцога баварского Альберта:

«Альберт. Не Творец ли творит также и инаковость? <...>

Кардинал. Бог творит все, и подверженное инаковости, изменению и разрушению — тоже. Но инаковости, изменчивости и разрушения он не творит; он сама бытийность и творит не погибель, а бытие. Разрушимость и изменчивость у вещей не от Творца, хоть они и случаются с вещами. <...> Зло, и возможность грешить, и смерть, и порча — не творения Бога, который есть бытие»¹.

Николай усиливает свою мысль, говоря о том, что Бог не является причиной разделения, но является Творцом разнообразия и связью, «а связь, — заявляет Кузанец, — есть раньше разделения»², она предшествует ему, стало быть, зло как отделение исходит не от Бога и не об-

¹ Николай Кузанский. Игра в шар / пер. В. В. Бибикина // Сочинения: в 2 т. Т. II. М.: Мысль, 1980. С. 292–293.

² Николай Кузанский. Игра в шар. С. 293.

ладает Божественной природой, оно есть небытие, производное различие и акт воли, но не Воли Создателя, а свободной воли творения: воли ангельской — у Люцифера, а затем и человеческой — у Адама.

В «Диалоге о становлении» Николай говорит Конраду: «Я глубоко чту писания Моисея и сознаю их величайшую истинность, когда сосредоточиваюсь на намерении писавшего. Что Бог сотворил мир и человека по своему образу и «хорошо весьма»; что грех вошел в человеческий род через человека, а не через Творца и Бог многими средствами, пророчествами, обетованиями и дарами старался отозвать человека с дурного пути, на который его толкнули первые родители, не Бог»¹.

Показательно, что в вопросе о природе зла философ решительно избегает принципа совпадения противоположностей. Это может показаться странным, так как, фактически, все учение Николая, включая «Проповеди» и другие теологические сочинения, пронизано этим принципом, однако, касаясь зла, философ всячески устраняется от идеи совпадения. Так, он обращается к принципу *coincidentia oppositorum*, когда речь заходит о преодолении зла и власти Дьявола над родом человеческим², но устраняется от этого принципа в вопросе о совпадении добра со злом в Боге.

Весьма любопытно эту негацию совпадения противоположностей объясняет Джеффри Бартон Рассел. Комментируя психоаналитические воззрения Карла Густава Юнга, он высказывает следующую мысль в отношении богопознания: «Бог находится за пределами всех человеческих категорий. Абсолютна только целостность Бога, но никакая из проектируемых на него категорий. Когда мы говорим, что Бог добр или что Бог всемогущ, мы пользуемся человеческими категориями, которые не могут ограничивать Бога и так же далеки от его реальности, как земля от

¹ Николай Кузанский. Диалог о становлении / пер. В. В. Бибикина // Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1979. Т. I. С. 344.

² Николай обыгрывает (в «Проповедях», 278) сюжет о распятии Иисуса Христа. Кузанцу важно подчеркнуть, что смерть праведного безгрешного Иисуса на несправедном суде является избавлением от власти Дьявола над родом человеческим со времен Адама, причем, никто кроме Иисуса этого не смог бы. Парадокс в том, что распятие праведного Бога на несправедном суде воплощает отпущение всех грехов. См.: Euler W. Does Nicolaus Cusanus Have a Theology of the Cross? // The Journal of Religion. 2000. Vol. 80. No 3. Jul. P. 410.

неба. Добро и зло — категории человеческие, они отражают определенные реальности бытия; но ни одна человеческая категория, в том числе и добро со злом, не могут ограничивать Бога. Бог должен быть понят как единство противоположностей; он велик и мал, стар и молод, суров и милосерден. Так учил Николай Кузанский, но Юнг сделал еще один шаг, на который не отважился Николай: Бог и добр, и зол. Другими словами, в Боге содержится все, что люди считают добром и злом»¹. Таким образом, Рассел поясняет негацию принципа *coincidentia oppositorum* «отсутствием решительности» у кардинала. Обращаясь непосредственно к наследию Кузанца, он вновь повторяет свою мысль: «Николай, — пишет он, — вплотную подошел к представлению о зле как части Бога. Если Всевышний содержит свет и мрак, величие и малость, время и вневременность и все противоположности, тогда Он также должен содержать в себе добро и зло. Но Николай не решается сделать подобное логическое следствие из своей теории»².

Действительно, Кузанец оказывается в шаге от мысли о совпадении добра со злом: так Создатель, понимаемый как творящий из ничего, в сущности, есть Тот, кто творит все из самого себя: «Традиционный догмат о творении из ничего постулировал, что не было никакого другого принципа, из которого бы Бог создал мир. Не было ничего, кроме Бога. Поэтому созданный «из ничего» мир, на самом деле, есть часть Бога. Бог развертывает из Себя все вещи, и все они содержатся в Нем»³, или как постулирует Якоб Бёме: «Бог сотворил все вещи из ничего, и это ничто есть Он сам»⁴. Николай также обращается к этой идее в своем трактате «О начале». Так, рассуждая о едином и многом, он пишет: «Отсутствие многого может быть понято лишь как единое. Стало быть, первично по отношению к этому миру и многому Начало, а не множество [начал]. Следовательно, как прежде многого есть отсутствие многого, так прежде бытия есть небытие, и прежде интеллекта

¹ Рассел Дж. Б. Мефистофель. Дьявол в современном мире / пер. Г.С. Усова. СПб: Евразия, 2002. С. 279.

² Рассел Дж. Б. Люцифер. Дьявол в Средние века / пер. С.В. Иванова, А.И. Иваненко. СПб.: Евразия, 2001. С. 357.

³ Там же. С. 355–356.

⁴ Бёме Я. Об обозначении вещей / цит. по: Фейербах Л. История философии / под ред. М. М. Григорьяна. М.: Мысль, 1974. Т. I. С. 205.

есть неинтеллект, и в целом, прежде всего выразимого есть невыразимое. <...> Однако всякое творение есть бытие. Стало быть, отсутствие многого, кое есть Начало всех вещей, свертывает все вещи, точно так же, как отрицание считается избыточным утверждением. <...> Следовательно, невыразимое Начало не может именоваться ни *многим*, ни *не-многим*, ни *единым*, ни другими именами, но тем, что есть до всех вещей и в этих вещах безымянное»¹. Таким образом, Бог понимается как единство противоположностей — все в Нем совпадает, он есть до всякого определения, а человек есть Его часть. Важно отметить, что совпадение добра со злом в Боге ни в коей мере не должно умолять благодать Творца, и тому есть веская причина. Анализируя «Проповеди», Джаспер Хопкинс пришел к выводу, что далеко не всегда принцип *coincidentia oppositorum* у Николая Кузанского совпадает с Богом: это логически вытекает уже из того утверждения, что человек как творение Божие есть «ограниченный максимум» (*maximum contractum*), то есть он понимается лишь как часть Создателя, который есть «абсолютный максимум» (*maximum absolutum*). Часть не может охватить целое как целое, стало быть, Бог, понимаемый как единство противоположностей, не может *быть* этим единством, но Он может (и должен) *быть понят* как это единство. Джеффри Бартон Рассел добавляет, что Николай, избегая совпадения добра со злом, попадает в «неоплатоническую западню», которой он мог бы избежать, «если бы сказал, что Бог содержит в себе то, *что мы называем добром и то, что мы называем злом*, — это не противоречит совершенной благодати Бога, чья доброта отличается от нашей и превосходит её»². Рассел подытоживает свое рассуждение, касательно идеи Николая следующими словами: «такая идея скорее платоническая, чем библейская»³, и с ним, пожалуй, следует согласиться. Преодоление «платонизма Николая» мы находим спустя два столетия у «тевтонского теософа», силезца Якоба Бёме.

¹ *Nicholas of Cusa. De Principio // Metaphysical Speculations / Translated by J. Hopkins. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 1998. P. 895.* Здесь прослеживается очевидное влияние на Николая Кузанского Иоанна Скота Эриугены и Майстера Экхарта.

² Рассел Дж. Б. Люцифер. Дьявол в Средние века. С. 359.

³ Там же. С. 357.

Фундаментальное значение в «диалектике творения» Бёме приобретает учение об *Ungrund* (или *Abgrund*, как пишет теософ в своих ранних произведениях). *Ungrund* есть без-основное начало, бездна, буквально то, что без дна, которое также может быть понято как все-основное, то, что является основанием всего, и что не имеет иного основания вне себя самого. Подобно Николаю, Бёме пишет об *Ungrund* как о начале, в котором все пребывает в неразличии. Эта идея оказывается созвучна учению Кузанца, если рассматривать принцип совпадения противоположностей не как то, чем является Бог, но как то, *через что* человек понимает Его и способен узреть (идея чего многократно встречается в работах Николая). Ключевой момент состоит в том, что для Якоба Бёме *Ungrund* присутствует до всяких противоположностей, в нем все совпадает, поскольку пребывает в неразличном, все в нем содержится, но у *Ungrund*, говорит Бёме, есть воля. Воля *Ungrund* есть продуктивный принцип, приводящий из ничто в нечто. Бог, утверждает теософ, и есть эта воля: “Gott ist der Wille des Ungrunds”¹. Ничто вожделеет стать нечто, и это «вожделение» (*Begierde*) и есть Бог, жаждущий быть, порождающий, творящий, деятельный в своем «самозарождении» (*Selbstgebärung*). Он является причиной всякого движения и жизни. Эта продуктивная воля из «безосновности переходит в основу и сама же ее создает» (*vom Ungrunde in Grund*), так Бог обретает Свое место, Свою основу². С этого момента начинается самораскрытие Творца из гармонии неразличия в гармонию полного, тотального различия. Тем самым, зло и добро, пребывавшие в *Ungrund* в неразличии, и потому в гармонии, обретают в Боге место как принципиально различные силы, и потому они должны *прийти к новой гармонии*. Таков, согласно силезкому мистику, процесс самораскрытия и откровения Бога.

Нетрудно заметить, что в учении Якоба Бёме зло не просто содержится в Боге, оно совечно Ему и Он, будучи всеблагим, не является за него ответственным. Он благ не потому, что в Нем нет зла, а потому что зло в нем выражается лишь как «праведный гнев», а добро как «любовь». Теософу крайне важно подчеркнуть, что Бог раскрывается

¹ *Deinert H.* Die Entfaltung des Bösen in Böhmes *Mysterium Magnum* // PMLA. Vol. 79. No. 4. Sep., 1964. S. 402.

² *Ibid.* S. 404.

в двух противоположных силах, которые не только не исключают друг друга, но путем «трения» образуют и порождают движение и жизнь. Как справедливо замечает Херберт Дайнерт, «хотя может показаться, что этот процесс состоит из двух последовательных и разделенных движений, он все-таки является одним движением, одним гармонично-текущим процессом, который может быть представлен в виде круга»¹: эти силы в Создателе предстают как «центростремительная» и «центробежная силы», отражающие Творца в его двух главных качествах. Так, «тьма есть гневный Бог, напротив, радость — Бог любящий»². Показательно, что у Бёме и в мыслях нет рассматривать Бога ответственным за зло в мире, однако, при всем том, зло является существенным моментом и силой в самораскрытии Творца. Подобно Кузанцу, Бёме рассматривает зло как различие, однако различие особого рода, так как именно благодаря тому, что есть зло, мы знаем что есть добро, и что самое главное, принцип зла является столь же важным в самораскрытии Создателя, как и принцип блага: с этой позиции зло у Бёме представляется не таким однозначным, как у Николая Кузанского.

Следуя Теофрасту Парацельсу³, Бёме особое внимание уделяет Люциферу. Будучи ангелом, Люцифер утвердился в своей собственной воле вопреки воле Создателя, и потому отделился; он — воплощение окончательного отделения — с него начинается новый веток в раскрытии природы зла: зло перестает быть просто одним из движущих состояний целого как целого, зло более не проявляет себя лишь как праведный гнев Бога, оно становится источником и причиной окончательного разделения. Как замечает А.А. Фёдоров: «Падение Люцифера высвобождает «злостные силы» и дает им обособленное бытие. То есть в первом случае это космическая сила, принцип целого как целого, во втором — деструктивное, наделенное имманентной жизнью

¹ *Ibid.* S. 402.

² *Ibid.* S. 405.

³ Отметим, что Якоб Бёме, по всей видимости, познакомился с идеями Николая Кузанского опосредованно через труды «Лютера медицины». Однако не исключена и такая возможность, что теософ мог сам знать труды католического кардинала непосредственно. О связи трех мыслителей см.: *Haering T.* Cusanus, Paracelsus, Boehme. Ein Beitrag zur geistigen Ahnenforschung unserer Tage // Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie. Neue Folge des Logos. Vol. 2, №. I. Tübingen, 1935. S. 1–25.

проявление силы разделённого»¹. С отпадением «духовной сущности» (*Geistwesen*) ангела возникает плотская природа, то есть материя (сама по себе она не есть зло, и зло как отпадение не является ее причиной). Бог создает Адама, дабы тот занял место Люцифера, причем от ангелов, как замечает Бёме, его отличало телесное воплощение. Однако Адам, подобно падшему ангелу, пресекает волю Бога — он вкушает плод древа познания добра и зла, причем вкушает в мысли своей. Воля Адама предшествует деянию его, так в акте воли Адаму открывается «ученное незнание» (*docta ignorantia*), которое Якоб Бёме рассматривает не иначе как знание всеобъемлющее².

Следуя тевтонскому теософу можно сказать, что ключевая разница между человеческим отпадением и дьявольским оказывается не в сущности самого отпадения, но в его глубине, поскольку оба отпадают от воли Творца, а своеволие вне воли Создателя есть пресечение замысла и потому оно приводит к распаду гармонии. Поскольку человек создан по образу и подобию Бога, он не просто отпадает от Его воли, от него зависит установление гармонии в различии и ему суждено выбирать. «Таким образом, — пишет теософ, — как в природе добро со злом бьют ключом, господствуют и являют себя, так присутствуют они и в человеке. Однако человек является дитём Божьим, кое из наилучших сущностей природы создано, дабы господствовать в добре и преодолевать зло»³. В человеке (в отличие от Люцифера) всегда присутствует борьба. Как пишет И.Л. Фокин: «благодаря своей борьбе за свет и своей извечной свободе решения быть „за“ или „против“ Бога, благодаря „ужасу“ перед властью Люцифера и трепета перед бесконечным страданием от „греха“ возникает более полный и конкретный образ внутреннего человека»⁴. В человеке, как и в самом Боге, содержатся оба начала — и добро, и зло. Тем самым Бёме предельно заостряет эсха-

¹ Фёдоров А.А. «История меня»: традиция европейской философской мистики и строительство персональных миров. СПб.: Издательство СПбГУ, 2006. С. 122.

² Deinert H. Op. cit. S. 409.

³ Böhme J. Schriften. Leipzig: Im Insel Verlag, 1938. S. 57.

⁴ Фокин И.Л. Гегелевское прочтение философии Я. Бёме (к вопросу о становлении немецкого идеализма) // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина, № 4, Т. II. СПб, 2009. С. 99.

тологическую проблематику на антропологии: достижение гармонии в различии — дело не только Бога, но и самих людей.

Антиномия *Ungrund-Grund* Якоба Бёме, по-видимому, является своеобразной аллюзией на Псалом Давида 41, 8, в котором сказано: «Бездна бездну призывает голосом водопадов Твоих» (В тексте «Вульгаты» Пс. 41, 8: “Abyssus abyssum invocat, in voce cataractarum tuarum”). Комментируя этот псалом в своих знаменитых «Сакральных эмблемах», современник Якоба Бёме лютеранский богослов Даниэль Крамер пишет следующее пояснение:

«Волны бушуют, неистовствует буря, дождь хлещет:
Но от зла любого надежды раковина оберегает»¹.

На эти же строки теолога доктор Кунрад Бахманн пишет следующие поясняющие вирши:

“Gleich wie ein Schiff in Wassernorth
Schwebt uff dem wilden Meer:
Also mein Herz in Angst und Todt
Muß leiden groß Gefehr”².

Именно таким предстает перед нами образ искупления и установления новой гармонии, описанный Бёме. Человек должен сам в сердце своем избрать путь веры, надежды и любви к Богу, он должен следовать добру и пресекать в себе зло. Тогда «надежды раковина» уберезет его и в ней найдет он свое спасение. В этих строках и образах Крамера присутствует явный лютеранский колорит одиночества перед Богом, который без труда можно разглядеть и в решении Бёме.

Конечно, между трактовками Николая Кузанского и Якоба Бёме есть фундаментальные различия, включая даже лингвистические. Так Александр Койре, комментируя Парацельса, от которого Якоб Бёме во многом унаследовал свое учение о природе зла, пишет следующее:

¹ Cramer D. Emblemata Sacra: hoc est, decades quinque emblematum ex sacra scriptura, de dulcissimo nomine et cruce Jesu Christi, figuris aeneis incisorum / Sumptibus Lucae Jennisi. Frankfurt, 1624. S. 65. (Здесь и далее — перевод В. фон Эрцен-Глерона).

² Cramer D. Emblemata Sacra. S. 64. Перевод с немецкого: «Подобно тому, как корабль в водах, // Судьбы не знает в буйных волнах. // Так в испуге перед смертью мое сердце // Должно страдать в великом страхе».

«Термин „зло“ — *malum*, сколь бы двусмысленным он ни был, все же не передает той множественности значений, которые присущи немецкому *böse*, особенно в форме прилагательного. У Парацельса, как впоследствии и у Бёме, трудностей еще больше. Действительно, *böse* (абстрактным термином для него является не *das Böse*, но *die Bosheit*) представляет собой нечто, наделенное явно „позитивным“ и „активным“ моментами. Это вовсе не злоба и не злость. Дикие животные являются *bös*, огонь — *bös*, град и засуха, вода и ветер могут быть *bös*. Но качества вредного или разрушительного сущего, некое разрушительное рвение принадлежит ему как квалификация вещи или феномена»¹. Подводя итог, можно сказать, что и для Кузанца, и для Бёме зло есть разделение, однако глубина этого разделения непомерно велика: Николай рассматривает зло сугубо неоплатонически, и решительно отделяет его от Бога, он ограничивает его падением Люцифера и проявлением человеческой воли². Якоб Бёме напротив рассматривает зло как динамический принцип совечный Творцу и глубоко неоднозначный в своих проявлениях: он может быть праведным гневом, а может быть силой тотального разделения, как воля Люцифера, но, в конечном счете, зло есть часть Бога, оно совечно Творцу и есть принцип Его самораскрытия, ведущий к новой и доселе невиданной гармонии.

¹ Койре А. Мистики, спиритуалисты и алхимики Германии XVI века / пер. А. М. Руткевича. Долгопрудный: Аллегро-Пресс, 1994. С. 135.

² См.: Николай Кузанский. О даре Отца светов // Сочинения / пер. В. В. Бибихина. М.: Мысль, 1979. Т. I. С. 323.

IV. АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ИДЕИ «СОВПАДЕНИЯ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЕЙ» В ПЕРСПЕКТИВЕ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЫ ВОЗРОЖДЕНИЯ

Агнешка Киевска

НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ КАК РЕНЕССАНСНЫЙ ФИЛОСОФ*

1

Паулина М. Уоттс назвала Николая Кузанского парадоксальным мыслителем: во многих областях он был самоучкой и, несмотря на двукратное предложение занять кафедру права в Лувенском университете, он все же не решился выбрать путь академической карьеры, поэтому формально так и не принадлежал к университетскому кругу. Его трудно однозначно назвать представителем ренессансного гуманизма, но в то же время нельзя безоговорочно отнести к Средневековью¹. Само понятие ренессансного гуманизма является предметом многих споров. П. Оскар Кристеллер, например, вкладывает в этот термин очень ограниченный смысл: «...ренессансный гуманизм тесно связан со *studia humanitatis*, идея которой решительно отличается как от свободных искусств Средневековья, так и от изящных искусств Нового времени, она включает грамматику, риторику, поэзию, историю и нравственную философию»². В рамках *studia humanitatis* неоднократно затрагивались

* Данная статья представляет тезисы доклада, прочитанного профессором Агнешкой Киевской на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета в сентябре 2010 года.

¹ Watts P. M. Nicholas Cusanus: A Fifteenth Century Vision of Man. Leiden: E. J. Brill, 1982. P. 12.

² Kristeller P. O. Renesans w historii myśli filozoficznej // Humanizm i filozofia, tłum. Warszawa: 1985. P. 159.

вопросы, рассматриваемые античной и средневековой философией, но при этом гуманисты противопоставляли себя схоластике и не отождествляли ни с одним философским течением. «Объединяющим элементом тут являются не отдельные науки, а некоторые общие подходы: культурный идеал, опирающийся на изучение греческих и латинских классиков»¹. Рядом с гуманистическим направлением в эпохе Ренессанса можно выделить сильное аристотелевское и платоническое течения. Я считаю, что в вопросе философского самоопределения, как и в делах связанных с политикой, позиция Кузанского имела черты конкордизма: в духе *coincidentiae oppositorum* он хотел объединять в одно целое разные направления, но в высшей степени.

Веспасиано да Бистиччи в своих жизнеописаниях выдающихся людей XV в. охарактеризовал Кузанского как великого философа и теолога, великого платоника, отличающегося святостью жизни и полностью посвятившего себя литературе, а кроме того имеющего глубокие знания в области греческого языка². Это мнение не кажется бесосновательным. Уже в период своей учебы Николай вошел в круг итальянских гуманистов и, как и они, ревностно изучал литературу. Вернувшись в Германию в 1427–1429 гг., он взялся за поиски редких рукописей, которые высылал Поджо Браччолини секретарю Римской курии³. Самым значительным результатом его поисков была находка 12 неизвестных комедий Плавта.

В 1433 г. во второй главе третьей книги сочинения «О католическом согласии» Кузанский анализирует, кроме всего прочего, документы, на которые опиралась мирская власть пап. Там он утверждает, что так называемый «Константинов дар» является апокрифом⁴. Паулина Уоттс считает вполне правдоподобным тот факт, что замечания Кузанского позже использовал Лоренцо Валла в своей речи о Константи-

¹ Kristeller P.O. *Renesans w historii myśli filozoficznej* // Humanizm i filozofia, tłum. Warszawa: 1985. С. 161.

² Cp. *da Bisticci V.*, *Vite di domini illustri del secolo XV* / Ed. U. Hoepli, Milano: P. D'Ancona, E. Aeschlimann, 1951. P. 118.

³ Cp. *Vansteenberghe E.* *Le cardinal Nicolas de Cues*. Paris, 1920. P. 18 и след.; ср. *de Certeau*. *The Gaze*. P. 4.

⁴ Cp. *Nicolai de Cusa*. *De concordantia catholica* III, 2, 294–296 // *Opera omnia* XIV 3. Hamburg: G. Kallen, 1959. P. 328–330.

новом даре в 1440 г.¹ «В речи о Константиновом даре, — утверждает С. Кампореале, — вопреки средневековой экклесиологии и схоластике „Константиновой церкви“ — Валла разрабатывает альтернативную экклесиологию (...). В основание новой экклесиологии Валла кладет христианскую свободу (в понимании св. Павла), поскольку она является особенным измерением „христианского человека“ в соответствии с евангельским словом и действием спасительной благодати»². Думаю, что Кузанский преследовал ту же цель, которая была и у его младшего коллеги.

Однако Кузанский, как немец по происхождению, с трудом прокладывал себе дорогу в среде итальянских гуманистов, у которых было достаточно предрассудков относительно немцев и их языка. В предисловии к сочинению «О католическом согласии» он признает, что «не из-за неблагоприятного положения звезд мы, немцы, имеем меньшие способности чем другие, и не является нашей виной то, что только в результате упорного труда мы можем правильно пользоваться латинским языком»³. Латинский Николая Кузанского носил явные следы как его немецкого происхождения, так и его собственного стиля: он часто употреблял латинские слова в соответствии с правилами немецкой грамматики, а также создавал много неологизмов или придавал некоторым уже существующим терминам собственное, специфическое значение⁴. Но как раз эти его неологизмы и вызывали изумление и восхищение многих современных писателей и мыслителей.

Пауль Оскар Кристеллер писал о Николае Кузанским следующим образом: «Кузанский, наиболее оригинальный и глубокий мыслитель XV в. (...) Истоки его мысли и культуры охватывают схоластическую философию, в особенности учение Дунса Скота и номинализм, а также

¹ *Watts P. M.* *Renaissance Humanism* // *Introducing Nicholas of Cusa: A Guide to a Renaissance Man* / ed. by Bellitto Ch. M., Izbicki T. M., Christianson G. N. Y.: Paulist, 2004. P. 174.

² *Camporeale S.I.* *Lorenzo Valla i jego traktat o donacji Konstantyna* / Warszawa: 1997. P. 18.

³ *Ch. Nicolai de Cusa*. *De concordantia catholica* III, praefatio // *Opera omnia* T. XIV 1, bpl. Hamburg: G. Kallen, 1963. P. 2–3.

⁴ Cp. *de Certeau M.* *The Gaze*. Nicholas of Cusa, “Diacritics” 17 (1987). P. 6–7.

мистические и неоплатонические течения Средневековья; к этому нужно добавить углубленное знание Платона, Прокла, Псевдо-Дионисия Ареопагита и других авторов, знакомых ему как в греческом оригинале, так и в многочисленных переводах гуманистов»¹. Это мнение подтверждают исследования состава библиотеки Кузанского. Известно, что у него было два кодекса с диалогами Платона, среди которых были *Федон*, *Федр*, *Критон* в переводе Леонарда Бруни, а также *Апология*, *Менон* и *Государство* в переводе Кандида Дечембрио, и целых 10 кодексов с сочинениями Аристотеля². Сочетание теорий Платона с учением Аристотеля было типичной чертой неоплатонического подхода. Николай Кузанский был хорошо знаком как с языческим неоплатонизмом, например в версии Прокла, так и с христианскими неоплатониками: каппадокийскими отцами, Августином, Боэцием, и прежде всего с Псевдо-Дионисием Ареопагитом. Близким ему было также учение Иоанна Скота Эриугены, наиболее выдающегося философа эпохи Каролингов, а также произведения представителей Шартрской школы, в первую очередь Тьерри Шартрского и Жильбера Порретанского. Схоластику он знал благодаря сочинениям Петра Ломбардского, Бонавентуры, Фомы Аквинского, а также благодаря произведениям наставника Фомы — Альберта Великого, учение которого вдохновило многих мыслителей платонистической ориентации XIII и XIV вв., как например: Ульриха Страсбургского или Теодорика Фрайбургского. Николай учился у альбертиста Эймерика де Кампо и возможно именно через него познакомился с произведениями Альберта Великого и Раймунда Луллия. Иоанна Юдицкая следующим образом характеризует влияние Луллия на Кузанского: «Хотя Кузанец редко вспоминает Луллия в своих произведениях, скорее всего из-за споров вокруг вопроса ортодоксальности его взглядов, однако сочинения ни одного мыслителя не были так широко представлены в библиотеке Николая Кузанского как сочинения Луллия. Все выписки из текстов Луллия Кузанский сделал лично. Влияние Майорканца на взгляды Николая Кузанского дает о себе знать в следующих вопросах: соотношение веры и знания,

¹ *Kristeller P.O.* Renesans w historii myśli filozoficznej. С. 175.

² *Judycka J.* Wiara i rozum w filozofii Rajmunda Lulla. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2005. С. 74.

теория коррелятов, учение о так называемых относительных началах, соединенное с концепцией тринитарности, онтологическая интерпретация христологии (Христос как исполнение универсума), старания войти в диалог с другими религиями, а также идея новой логики»¹.

Кроме того, Николай Кузанский был очень хорошо знаком с учениями Жана Буридана и Альберта Саксонского, в чем можно убедиться хотя бы на примере произведения «Игра в шар». Он также находился под сильным влиянием традиции Рейнской мистики, а именно Генриха Сузо и Мейстера Экхарта. При этом особое влияние на него оказала интеллектуалистическая мистика Экхарта, основанная на созерцании Бога как Ничто.

2

В предисловии к изданию сочинений Кузанского 1514 г. (одному из первых) можно прочитать панегирик в его честь, в котором утверждается, что никто в его время не был более ученым в математических вопросах, что он был горячим критиком (*disputator*) аристотелевской философии, зато искусным комментатором и учителем христианской теологии, а также необыкновенно мудрым служителем небесных тайн (*coelstis arcani antistes sapientissimus*)². Действительно ли Кузанский решительно отвергал всю схоластическую традицию, символом которой было учение Аристотеля? Николай Ф. Токарский считает, что «Кузанский не осуждает и не отвергает целой схоластической традиции, особенно той, которая существовала перед св. Фомой Аквинским и была под влиянием неоплатонических идей. Ибо в учении Николая Кузанского звучит не современная ему схоластика, а — во всяком случае, как отправная точка его философии — неоплатонизм Прокла и Псевдо-Дионисия Ареопагита. Хотя Кузанский отворачивается от схоластической традиции в сфере философии и теологии, он все-таки остается верен ее духу. Отвергая скорее внешний схоластический метод, он рассматривал те же проблемы»³.

¹ *Ibid.*

² Ср. Haec accurata recognitio trium voluminum Operum clariss. P. Nicolai Cusae Card. ex officina Ascensiana recenter emissa est, Parisiis 1514.

³ *Tokarski M. F.* Filozofia bytu u Mikołaja z Kuzy. Lublin, 1958. С. 61.

Позиция Николая Кузанского относительно схоластической традиции была, таким образом, очень специфической. Ее нельзя охарактеризовать в терминах разрыва или перелома, а скорее с помощью понятия «опосредования»: помещенные в новый контекст элементы традиционных учений получали совершенно новое значение. Например, появившееся в сочинении «Игра в шар» аристотелевское учение о месте было перенесено из сферы физикалистских рассуждений в область метафизической и антропологической рефлексии. Те же самые проблемы, затронутые в совершенно новом контексте, представляли неожиданные возможности решений¹. Кузанский отошел от деления Вселенной на сферу подлунную и надлунную, что было результатом утверждения, что Вселенная как целое не имеет центра, а значит, нет в ней ни одной привилегированной точки. Вселенная имеет форму шара, но она может быть воспринята только интеллектом. Именно интеллект должен «увидеть» эту округлость мира, поскольку для глаз она является невидимой. Округлость мира опирается на точку, которая является атомом, поскольку она неделима и ее нельзя размножить. Эта точка является пределом высоты окружности, которая находится на равном расстоянии от центра. Может существовать только одна такая высота, поскольку нет двух идентичных линий. Но, в свою очередь, мир не имеет центра; эта точка, в которой сходится высота окружности, является одновременно вершиной окружности, как и ее самой низкой точкой: «потому у округлого и нельзя видеть ни верха, ни низа, что это один и тот же атом, и все, что есть в сфере, или в округлом, есть и верх и низ, так что нельзя видеть ни его округлости, ни какой бы то ни было части»². Тем, что можно воспринять, являются заключенные в мире вещи, но нельзя увидеть мир как целое.

Стефан Свежавский так подытоживает космологические размышления кардинала из Кузы: «Во вселенной Кузанского исчезают абсолютные верх и низ, а центром мира может считаться каждая точка в пространстве. Если мир является бесконечно растяжимым, то очевидной ошибкой было бы считать, что существует какой-то безусловный

¹ Cp. *Synowiecki A.* Filozofia i objawienie. Kazanie Mikołaja z Kuzy “Gdzie jest nowo narodzony Król Żydowski?”, “*Studia Gdańskie*” VI, 1986. С. 262.

² *Николай Кузанский.* Игра в шар I, 11 // Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1980. Т. 2. С. 255.

центр космоса и что он совпадает с центром Земли; следовательно, нет достаточных доводов свидетельствующих в пользу тезиса о нахождении Земли в центре мира. Но если мир не имеет установленного единого центра, то нет и сферы. Соответственно нужно принять, что не только Бог, но также и мир (как Его отражение) являет нам себя как „шар, центр которого находится везде, а сфера — нигде“. Центром мира может быть признан только Бог»¹.

Стефан Свежавский выдвинул еще одну достаточно существенную гипотезу, доказательство которой требовало бы многих исследований, но в силу ограниченности времени я бы хотела ее только засвидетельствовать. Одна из двух основных рукописей произведения «Игра в шар» (*De ludo globi*) Кузанского — это рукопись из Ягеллонской библиотеки (шифр 682), которая была написана в Италии после 1466 г. Этот манускрипт, начиная с 90-х гг. XV в., был собственностью Михаила Фалькнера из Вроцлава (1460–1534), профессора свободных искусств в Краковском университете². Свежавский считает вполне вероятным тот факт, что как раз именно эту рукопись читал Николай Коперник, будучи студентом Краковского университета в 1491–1495 гг.

3

Однако, столкнувшись с проблемой возможности познания Бога или выяснения природы человека в его отношении к Богу и Вселенной, Кузанский обращался уже не к аристотелевской физике, а к языку математики. Сам способ подхода к такого рода вопросам включает его в рамки ренессансного гуманизма. Вполне типичным мотивом этого подхода было то, что достоинство человека усматривалось в его познавательных способностях, в том, что именно и как открывает человек. Кузанский обращается тут к теме микрокосма, очень популярной в Античности и в Средневековье, согласно которой человек рассматри-

¹ *Swieżawski S.* Dzieje europejskiej filozofii XV wieku. T. 5. С. 375–376; Por. *Seńko W., Włodek Z.* Les manuscrits des oeuvres de Nicolas de Cues conservés en Pologne // *Mediaevalia Philosophica Polonorum.* 1968. №13. С. 84.

² Cp. *Seńko W., Włodek Z.* Les manuscrits des oeuvres de Nicolas de Cues conservés en Pologne // *Mediaevalia Philosophica Polonorum.* 1968. №13. С. 84.

вается как малая Вселенная, являющаяся посредником между действительностью материальной и духовной. Подобную «похвалу» человеку провозгласил Пико делла Мирандола в «Речи о достоинстве человека» (*De hominis dignitate*)¹, признанной «манифестом» гуманизма.

Человеческая познавательная активность уподобляет его Богу и может являться основанием надежды на бессмертие. Не все, однако, находится в границах познавательных возможностей человека: признание собственных познавательных ограничений является сократической чертой этого учения и основанием теории «ученого незнания»². Это совсем не означает, что схоластической традиции были чужды проблемы такого рода, но они, конечно же, не являлись центральной частью традиционной средневековой университетской рефлексии и не разрешались при помощи языка математики.

4

Стоит обратить внимание еще на один элемент учения Николая Кузанского, который является предзнаменованием философии Нового времени, а именно — теорию ценностей (аксиологию). Отношение человеческого интеллекта к искусству Бога и всему тому, что является его произведением, Кузанский представил в сочинении «Игра в шар», в форме притчи про Монетчика и Менялу³. Бог является «всемогущим Монетчиком», который может создать любую монету, какую только захочет, а человек в определенном смысле является Менялой, задачей которого выступает различение отдельных монет, учет и оценка их ценности⁴. Разница между искусством Монетчика и искусством Менялы очевидна и бесконечна: Монетчик производит само бытие монеты, Меняла же только познает ее. Материал для чеканки денег становится

¹ Ср. *Kurylewicz G. Poznawanie i niepoznawanie istnienia — Giovanni Pico Della Mirandola w poszukiwaniu metafizycznej zgodności wszystkiego, co istnieje. Warszawa: Semper, 2004. С. 166.*

² *Watts P. M. Renaissance Humanism // Introducing Nicholas of Cusa: A Guide to a Renaissance Man / ed. by Bellitto Ch. M., Izbicki T. M., Christianson G. N. Y.: Paulist, 2004. P. 177–179.*

³ Ср. *Kijewska A. Byt i wartość filozofii Mikołaja z Kuzy // Wielkość i piękno filozofii., Kraków: J. Lipiec (et al.), Collegium Columbinum, 2003. С. 439 и след.*

⁴ Ср. *Николай Кузанский. Игра в шар. II, 115 // Сочинения. Т. 2. С. 311.*

монетой только тогда, когда получает знак Монетчика, то есть подобие его лица, благодаря которому он являет себя¹. Знак, который Монетчик наносит на каждую монету в виде оттиска, устанавливает ее ценность. Монетчик является действующей причиной, а Прообраз этого знака, нанесенного на каждую монету, является их формальной причиной: «Без его знака нет монеты, и то единое, что означивается в каждой монете, есть единственный прообраз и формальная причина всех монет. Или еще: если Монетчиком будет единство, или бытие (*entitas*), то равенство, по природе порожаемое единством, есть формальная причина всего сущего²». Ценность (*valor*) каждой вещи является, таким образом, обратимой с ее бытием (*ens*), благодаря чему она получает собственное место среди трансцендентальных свойств.

Владислав Татаркевич считал, что термин «ценность» вошел в словарь науки в конце XIX в. вместе с развитием общей теории ценностей, раньше же этот термин употреблялся исключительно в экономическом смысле, при котором ценность была синоним цены³. Именно из такого понимания ценности исходит кардинал из Кузы в разговоре с герцогом Альбертом: «*Альберт*. По-моему, если бы ты свел свою речь о ценности к цене, это было бы для нас поучительнее. *Кардинал*. Ты, наверное, имеешь в виду сказать о деньгах». Однако сразу же разговор переходит в совсем другое русло: «*Кардинал*. Потом я так и сделаю. Но сейчас замечь себе, что ценность всех вещей есть не что иное как само бытие их всех⁴. Собеседники явно говорят здесь о ценности, а свидетельствует об этом примеры, которые они приводят: как и во флорине содержится тысяча динаров, а в двойном флорине — две тысячи, так и в том, что является наилучшим, в том, лучше чего ничего не может быть, содержится ценность бесконечного количества динаров.

Владислав Стружевский заметил: «Несмотря на то, что все трансценденталии, среди которых и аксиологические трансценденталии, определяются как бытие, соотношенное с чем-то [...], все же само это соотношение происходит как бы из бытийности сущего, а как тако-

¹ Там же, II, 116 — С. 312.

² Там же, II, 117 — С. 312.

³ Ср. *Tatarkiewicz W. Pojęcie wartości // Parerga. Warszawa, 1978. С. 60–61. Ср. Kijewska A. Byt i wartość w filozofii Mikołaja z Kuzy. С. 337 и след.*

⁴ Ср. *Николай Кузанский. Игра в шар. II, 111 // Сочинения. Т. 2. С. 309.*

вое оно является объективным точно так же, как является объективным сущее как сущее [...]. В теориях ценностей, однако, превалирует тенденция, релятивизирующая и сводящая их к человеку — субъекту, который как бы приводит их к существованию на фоне аксиологически нейтрального бытия»¹. Согласно Кузанскому, той реальностью, на которую указывает ценность вещей, есть Разум Монетчика, то есть Божественное созидательное искусство: «Во многих монетах, вглядываясь в чтойность (*quidditas*) означенного, я вижу только то одно, чья это монета»². Человек не является источником ценности вещи, которую он постигает интеллектуально, ее ценность объективно существует, независимо от человеческого познания, а источником ее является Бог: «Ценность есть реальное сущее, подобно тому, как и ценность ума есть некое сущее, причем реально сущее и в этом смысле пребывающее в Боге как в сущности ценности; и она же есть мысленное сущее, поскольку может познаваться, и в этом смысле она пребывает в интеллекте как в дознавателе ценностей, не как в высшей ценности или в причине и сущности ценностей. Оттого, что наш интеллект познает меньшую или большую ценность, он еще не становится больше или меньше; такое познание не придает ему сущностной ценности»³.

Хотя человек и не придает вещам ценности, но, по мнению кардинала из Кузы, только он может увидеть эту ценность вещи, оценить ее, потому в этой притче человек был назван именем «Менялы», без которого «все сотворенное было бы лишено ценности»⁴. Хотя Божественное созидательное искусство бесконечно превышает человеческое искусство познания и различения, без человека ценность и красота Божественного творения оставались бы не открыты. В этом как раз и проявляется особое достоинство человеческого существа и в этом исполняется специфическое призвание человека в мире, а именно — осознание всей красоты Божественного искусства.

5

Начиная с 1450 г. Николай Кузанский пишет все свои сочинения исключительно в форме диалога. Эта форма, введенная Платоном имеющая своим источником устное слово Сократа, использовалась Отцами Церкви и мыслителями раннего Средневековья (Иоанн Скот Эриугена, Петр Абеляр). Схоластика отдавала предпочтение ригористической структуре вопроса (*quaestio*), но мыслители Ренессанса, начиная от Петрарки, снова вернули диалогической форме ее былую славу. Эта форма облегчала процесс постепенного познания истины, позволяла сопоставлять разные, подчас противоположные, подходы, а кроме того создавала возможность индивидуализации высказывания. Поэтому нет ничего удивительного в том, что Кузанец был особенно привязан к этой форме выражения.

Николай Кузанский, таким образом, не принадлежит к схоластическому течению, но также и не является гуманистом в строгом понимании этого слова. Его мысль оформилась благодаря ренессансным переводам классических произведений, его вкус сформировала *studia humanitatis*, кроме того на его мышление повлияла современная ему наука, прежде всего, конечно, математика. В его произведениях появляются те же темы и мотивы, которые рассматривались в сочинениях гуманистов. Однако все его творчество пронизывает характерная мистическая тенденция, источник которой надо искать в различных течениях интеллектуалистической мистики Средневековья, и это именно та черта, которая сделала его «необыкновенно мудрым служителем небесных тайн».

¹ Stróżewski W. Transcendentalia i wartości // Istnienie i wartość. Kraków, 1981. С. 31.

² Николай Кузанский. Игра в шар. II, 117 // Сочинения. Т. 2. С. 312.

³ Там же, II, 112. С. 310.

⁴ Там же, II, 114. С. 311.

Айрис Викстрём

ПОНЯТИЯ СПРАВЕДЛИВОСТИ И ДОСТОИНСТВА ЧЕЛОВЕКА В СОЧИНЕНИИ НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО «ПРОСТЕЦ О МУДРОСТИ»*

1. Вводные замечания

Исследователи часто отмечают, что мысль Николая Кузанского движется по кругу. Это касается как его «метода» (*investigatio symbolica*) или стремления посредством абстрактного мышления достичь абсолюта, так и изложения им своих собственных представлений о мире¹. Это очевидным образом касается также интерпретации понятия справедливости в являющейся объектом данного исследования второй книге сочинения «Простец о мудрости», где Кузанец недвусмысленно отсылает к учению о *coincidentia oppositorum*².

Еще недвусмысленнее обращение Кузанца к платоновским понятиям образца и подобия и его замечание о необходимости взаимосвязи последних. Раскрывая эти два понятия, всегда следует помнить, что Николай Кузанский вводит их именно как понятия, то есть в строгом порядке и в узком, «стяженном» смысле. Здесь он снова напоминает нам о том, что ведет рассуждение с позиций этики: образец, являющийся исходным пунктом и одновременно конечной целью всякого интеллектуального усилия человека, есть Абсолютное Благо (*summum bonum*), постигаемое человеком посредством размышления и на практике, и дающее ему совершенное представление о праведной жизни. Таким образом, в человеческую жизнь входит понимание, которое означает здесь Абсолютное Понимание, — разумеется, понимание Бога.

Ниже я намерена рассмотреть понятие справедливости (или правильности) в связи с идеей *coincidentia oppositorum* и созерцанием

* Перевод с английского М.В. Семиколенных.

¹ Об особом характере рассуждений Николая Кузанского, мысль которого часто движется по кругу, упоминали многие исследователи. В числе прочих см. Ritter 1927, 19; Elpert 2002, 27–28, но, прежде всего, некоторые замечания самого Кузанца (в том числе *De docta ignorantia*, п. 66). Ср. Senger 2000, 56–57.

² *Idiota de sapientia*, п. 41.

Абсолюта. Я полагаю, что именно в этом своем значении понятие справедливости связано с идеей равенства (*aequalitas*), а также с идеей абсолютной ценности. Я постараюсь показать, что эти связи яснее прослеживаются в размышлениях Кузанца о природе человека (и как часть его этики добродетели)¹. В заключительной части статьи мы войдем в круг идей позднего периода его творчества, в частности, обратимся к сочинению 1463 г. «Игра в шар».

2. Различие между «абсолютным» и «определенным»

В текстах Николая Кузанского даются весьма четкие трактовки некоторых ключевых понятий, появляющихся уже в сочинении «Об ученом незнании», но заметно уточненных в более поздних работах. Среди них одним из самых важных является богословское толкование совпадения жизни и смерти в воскресении или вечности. Кузанец дает этому совпадению разные описания, представляя его как динамическое прозрение «единого (Бога) во всех вещах и всех вещей в едином (Боге)», т. е. как требующее абсолютной обоснованности интеллектуальное понимание и как понимание основ самой мысли, ни в коем случае не ставящееся, таким образом, под вопрос. Тавтологичность толкования формально обосновывает понятие и показывает, что с методологической точки зрения оно обладает гарантированной значимостью², а потому наличествует очевидное, хотя и ограниченное сближение реальности, считающейся абсолютной или достоверной, несмотря на конкретные, зачастую кажущиеся противоречивыми условия, с другой реальностью, считающейся вечной, или даже самой Вечностью³.

¹ Первым, кто заговорил со мной об этой проблеме, был профессор Рудольф Хаубст, предложивший в 1989 г. тему: «Николай Кузанский о бесконечной ценности человека». Данная работа представляет собой самую первую попытку осмысления этой темы. В первую очередь ее следует рассматривать как комментарий к двум важным эссе Г.Г. Зенгера (1970; 2000).

² См., в том числе, *De docta ignorantia*, п. 107. Витгенштейн утверждает: «Я также вижу теперь, что эти нелепые выражения бессмысленны не потому, что я еще не нашел выражений верных, но потому, что их бессмысленность составляет их подлинную сущность» (Schulte (hrsg.), 18). — *Mutatis mutandis*, это касается также и частого использования Николаем Кузанским тавтологий.

³ Ср. *De docta ignorantia*, п. 5–7; ср. п. 11, п. 13, п. 33.

В конечном счете, человеческий разум стремится к постижению исходных условий мышления, то есть Абсолюта. Что есть Абсолют, можно, прибегая к аналогиям, объяснить несколькими способами в зависимости от точного языкового контекста: математически или символически («единство в многообразии») и чисто лингвистически («небесный язык» = молчание), но также в терминах «абсолютной необходимости» (а не «теоретической возможности»)¹. Но как раз потому, что Кузанец размышляет об *отношениях*, исключительно интересным оказывается то, как он говорит о формах-посредниках (то есть, помимо прочего, — о *modi essendi*, модусах бытия)². То же самое можно сказать и иначе: для нас важны не вечность или случайность *сами по себе*, но различные способы выражения идеи соотношения этих понятий, может быть, даже способы установления отношений между ними («предел, поставленный языком»)³. Далее нам следует задаться вопросом о том, как изменялись взгляды Николая Кузанского в различные периоды его жизни. По моему мнению, прежде всего это касается развития представлений Кузанца о том, каким образом следует говорить о Боге, то есть его теологии языка⁴.

¹ De docta ignorantia, n. 68–69; n. 114; n. 129.

² Ср. De coniecturis, n. 117–119. Ср. Flasch 1998, 494, 607.

³ De docta ignorantia, n. 87; De coniecturis, n. 21; n. 55; n. 101; n. 104–105.

⁴ Ср., например, Flasch 1998, 40–41. Эльперт утверждает следующее: «Только в сочинении „О предположениях“ Николай Кузанский объясняет, что о первом абсолютном единстве следует говорить не сообразно разуму (*intellectualiter*), а сообразно божественному (*divinaliter*)... говоря сообразно божественному ... размышляет он об «отрицании противоположностей разделенных и соединенных» (*negatio oppositorum disjunctive ac copulative*), т. е. здесь совпадение противоположностей в единстве более не предполагается, а является «выходящим за рамки предположения высказыванием, сделанным на основании абсолютного интеллектуального единства». Так ответ на классический вопрос схоластики «Есть ли Бог?» (*an deus sit*) Николай Кузанский может дать ответ лишь на основании *negatio oppositorum*. Единственный ответ на этот вопрос может звучать только следующим образом: «Он ни существует, ни не существует, ни — существует и не существует (*ipse nec est nec non est, atque quod ipse nec est et non est*)». Этот данный сообразно божественному ответ является «наиболее простым предположительным ответом» (*subtilissima coniecturalis responsio*) и означает чистое отрицание, которое употребляется здесь Николаем Кузанским в сверхлогическом смысле» (Elpert 2002, 49). Поэтому изменение хода мысли в сочинении «Об ученом незнании» представляется исключительно важным.

3. Постановка проблемы в трактате «Об ученом незнании»

Согласно Николаю Кузанскому, в Боге в свернутом виде содержится все, даже противоположности. Это означает, что не существует ничего, чуждого божественному Провидению. Кузанец поясняет эту мысль, когда заявляет, что негативной и позитивной теологии предпочитает теологию круга¹. «Теологическая мысль, — говорит он, — неизбежно движется по кругу: круговое движение настолько определяет ее ход, что качества Бога находят взаимное подтверждение именно в (абсолютном) круге. Высшая справедливость есть высшая истина, а высшая истина есть высшая справедливость, — и точно также обстоит дело со всеми прочими свойствами»². Мне представляется, что важнее всего тут заранее постулируемая связь между основным методом (*coincidentia oppositorum*) и свойствами Бога, предопределяющая главные понятия теологии Николая Кузанского. Это не пустое движение по кругу без углубления понимания, описание абсолюта посредством сравнения его с его копиями, подобие которых абсолюту становится в таком сравнении очевиднее³. Напротив, на авансцену выходит все в себя включающее и, в определенном смысле, абсолютное отношение (Образца и подобий). Вот почему главным вопросом становится вопрос о связи этого абсолютного отношения со свернутой реальностью⁴.

¹ Согласно Риттеру, опирающуюся на круг теологию следует понимать как негативную: «...т. е. как уничтожение в Единстве всех противоречий... отличающееся, что в связи с познанием Бога было бы, конечно, бессмысленным, не только от утвердительной теологии, как отличается «позитивное» отрицание от «позитивного» утверждения, когда утверждение и отрицание представляют собой способ всякого высказывания исключительной возможности высказывания. Но именно когда из этой несообразной ситуации следует отрицание в абсолютном смысле, оно еще меньше удовлетворяет требованию подлинного понимания» (Ritter 1927, 19). Однако эти слова представляются описанием исключительно исходного пункта философии Кузанца.

² De docta ignorantia, n. 66, ср. Idiota de sapientia II, n. 32–33. Дюпре рассуждает о взаимоизменяемости трансценденталий (Dupré 2000, 86). Эльперт полагает, что *coincidentia oppositorum* является самой важной из трансценденталий, вводимых Николаем Кузанским (Elpert 2002, 71).

³ De docta ignorantia, n. 67. О важности отсылки к собственным словам см. в общности Wyller 1981, 104–120; Rossvaer 1976 (*passim*).

⁴ De docta ignorantia, n. 270.

Кузанец говорит здесь о справедливости и истине, а не, — как легко можно бы было предположить, — о справедливости и равенстве (под «равенством» в данном случае понимается отношение между Богом и Словом). «Рассуждение по кругу» без сомнения необходимо и при разборе других занимающих Николая Кузанского доктринальных вопросов (в первую очередь, по-видимому, тех, что связаны с Символом веры)¹. Однако оно же является той средой, в которой формулируются положения его моральной философии.

4. Понятия справедливости (*iustitia*) и равенства (*aequalitas*)

Этические представления Николая Кузанского были проанализированы в двух глубоких и многое проясняющих эссе немецкого философа Г.Г. Зенгера, причем во втором эссе он рассматривает также и понятие ценности². В обеих работах он отмечает, что моральная философия, в конце концов, становится у Кузанца богословием³. Зенгер также выделяет два различных направления развития мысли Николая: теологическое (ставящее в центр размышления понятие абсолюта) и этическое (цель которого — благоденствие человека)⁴. Причина такой двусмысленности в традиционном проведении разнообразных аналогий между идеями равенства и справедливости, хотя это соотношение по аналогии и не исчерпывает содержание этих понятий. Однако справедливость может быть понята, с одной стороны, как абсолютная, т. е. божественная справедливость, а с другой — как справедливость социальная, или равенство. Очевидно, что Николай Кузанский использует слово в обоих смыслах. Возможно (хотя и не вполне вероятно), что такая туманность формулировок была для него причиной неразрешимой проблемы или некоего неопреде-

¹ De docta ignorantia, n. 270.

² Senger 1970; 2000.

³ Senger 1970, 8 («...философская этика становится богословской этикой»). Ниже он говорит: «Оценка с точки зрения истории идей позволила бы отметить сильнейшую склонность Кузанца к спекулятивной мысли. Его идея равенства выводится из богословского учения о Троице, полностью переосмысленного в рамках философской спекуляции» (49). Без сомнения, это недалеко от истины.

⁴ Зенгер говорит далее о двух видах искусства. Senger 1970, 12.

ленного «сопротивления материала»¹. Кажется, что своей основной задачей Зенгер считал демонстрацию этой двусмысленности. И даже если нам не дано пройти по этому пути дальше, ниже я постараюсь развить его мысль, избрав, правда, иную дорогу: а именно, сопоставлю понятие справедливости с методом опирающегося на круг рассуждения (*theologia sermocinali*), представленного в сочинении «Простец о мудрости». Мы обнаружим, что в этом трактате Кузанец использует понятие «справедливость»² в смысле «абсолютная справедливость». А потому главной нашей задачей станет понять, что из этого следует, и каким образом абсолютная справедливость связана с представляющимся ключевым для моральной философии Николая Кузанского понятием «ценность» (или «достоинство»).

Существуют различные мнения о том, насколько значимой была для Кузанца этическая сторона рассматривавшихся им вопросов³. Причина такого разномыслия, возможно, в том, что ни одну свою работу он не посвятил исключительно этической проблематике, хотя, с другой стороны, нет ни одного сочинения, где эта проблематика не была бы затронута (ибо последователь Платона отводит языку ключевую роль в деле достижения блага как такового: «Тот, кто знает благо, поступает в соответствии с ним»). Как с уверенностью признают авторы последних исследований, Кузанец необычайно изобретателен именно в области постижения блага⁴.

5. Этика добродетели в контексте сочинения «О предположениях»

Можно предположить, что этические воззрения Николая Кузанского оформляются одновременно с его, — упомянутым выше, —

¹ Кажется, что теологическая этика добродетели предполагает существование социально обусловленного понятия справедливости: «...добродетель справедливости повлечет за собой те склонности, умения и черты, которые позволяют нам беспристрастно глядеть на мир и отдавать каждому должное» (Kotva 1992, 162). Здесь рассуждение о справедливости в дистрибутивном смысле сближается с рассмотрением понятия ценности.

² Латинское слово *iustitia* означает «правоту», «правильность», «прямыню», «справедливость», и Николай Кузанский искусно «играет» с этой многозначностью.

³ Ср. Sein и Sollen (2000).

⁴ Это касается и Зенгера (2000, 57).

философским методом, т. е., начиная с трактата «Об ученом незнании». Зенгер специально напоминает о последней главе сочинения «О предположениях» («О познании себя»), где Кузанец рассуждает о справедливости (или правильности). Николай говорит: «Ты видишь, что в том же самом равенстве (*aequalitas*) свернуто заключается вся нравственная добродетель (*moralem virtutem*), так что не может быть и добродетелью, если не пребывает в приобщении к этому равенству»¹.

Это заключительное замечание в длинной цепи аргументов, с помощью которых Николай Кузанский наставляет своего друга, отца Юлиана, как постичь, любовь какого рода будет истинной перед лицом Господа. Судя по контексту, Кузанец считает, что понятие равенства аналогично понятию справедливости. Это фрагмент очень важен, ибо основной рассматриваемой в данной работе проблемой является связь между *coincidentia oppositorum* и понятием справедливости. «Ты видишь, — говорит Николай, — что бог, который есть бесконечная связь (т. е. *infinita conexio*, которую можно описать также как *coincidentia oppositorum*), достоин любви не как некая влекущая нас конкретная вещь, а как абсолютнейшая бесконечная любовь». Из этого следует: «В любви, какой любят бога, должны быть поэтому простейшее единство и бесконечная справедливость. Тем самым всякая любовь, какой любят бога, обязательно окажется меньше той, какую он может быть любим. Ты сознаешь также, что любить бога то же самое, что быть любимым богом, потому что Бог есть любовь. Чем больше кто любит Бога, тем больше он(а) поэтому причастен к божественности»².

Следующие отсюда выводы подаются как правила, которыми должно руководствоваться в жизни. Они определяются пониманием того факта, что вещь, заключающая в себе в свернутом виде единство и связь, из-за причастности божественному свету справедлива и ис-

¹ «Ты видишь, что в том же самом равенстве свернуто заключается вся нравственная добродетель, так что не может быть и добродетелью, если не пребывает в приобщении к этому равенству (*Vides ... in ea ipsa aequalitate iam dicta omnem moralem complicari virtutem nec virtutem esse posse, nisi in huius aequalitatis participatione exsistat*)» (De coniecturis, n. 183).

² Ibid. (Курсив автора).

полнена достоинства¹. Если правило не причастно этому свету, оно не может быть справедливым. Закон, в соответствии с которым «чего желаешь от ближнего своего, то ты и должен делать ему» описывает равенство (*aequalitas*, традиционная метафора Христа, второй ипостаси Бога-Отца) в Единстве (Единичности). Это позволяет сформулировать практический совет: «Если хочешь быть праведным, ты должен делать только то, что не отступает от равенства, в котором единство и связь (Троица). Тогда в единстве и любви ты равным образом (*aequaliter*) будешь переносить превратности, бедность и богатство, почести и бесславию, не собьешься ни в правую, ни в левую сторону, но останешься в надежнейшей середине равенства. Ничто не сможет оказаться тебе тяжелым или враждебным, если все то, что кажется враждебным чувству, ты поймешь умом (*intelligis*) и с готовностью примешь как должную ношу в равенстве единству бытия и любви, потому что в нем благодарное, возвышенное и счастливое приобщение к божественности»².

Согласно Николаю Кузанскому, это означает, что совершенная добродетель свойственна лишь равенству, т. е. Христу, и нет иной добродетели, кроме добродетели причастности к Его жизни. Итак, учение Кузанца о добродетели связано с христологией в том смысле, что полнота добродетели проявляется в Христе, и «в нем основание сверхъестественных высоких (богословских) добродетелей», т. е. веры, надежды и любви³. Быть человеком означает жить в со-

¹ Ср. слова из *Praefatio* в чине мессы Католической Церкви Финляндии: “Vere dignum et iustum est, aequum et salutare, nos tibi... gratias agere” (Курсива нет) Latinalais-suomalainen messukirja 1961, 215.

² De coniecturis, n. 183. Ср. De docta ignorantia, n. 220 (с отсылками к *coincidentia oppositorum*). Ср. слова Мейстера Экхарта, говорящего, что Бог, желающий воздействовать на душу, Сам должен быть местом, [посредством] которого Он воздействует: «Вот почему мы говорим, что человек настолько мал, что ни сам он не может быть местом, в котором действует Бог, ни в нем самом такого места быть не может» (цит. по Fromm 1977, 80, перевод на английский автора).

³ Dahm 2000, 187–207. Р. Хаубст говорит о вечных Пробразах в божественном логосе (т. е. в платоническом и неоплатоническом), а не о случайных диспозициях (в аристотелевско-схоластическом смысле). Несколько иная интерпретация предлагается Хопкинсом, согласно которому следует различать между «природными» и «приобретенными» добродетелями. Последние состоят, во-первых, из моральных добродетелей (в особенности четырех главных добродетелей), а, во-вторых,

гласии с волей Христа и быть причастным божественной благодати. Это ясно говорится в сочинении «Об ученом незнании» (особенно в третьей его книге)¹.

6. Абсолютная справедливость как форма *coincidentia oppositorum*

Во второй книге трактата «Простец о мудрости» Николай Кузанский начинает рассуждение о том, как правильно говорить о Боге. Речь идет не об описанной в сочинении «Об ученом незнании» негативной теологии, а о «теологии слова» (*theologia sermocinalis*), в основании которой лежит *ars coniecturalis*, и которая приведет читателя к искомому². Основная мысль состоит в том, что Бога следует искать посредством выражающего Его слова. Сам Бог (т. е. Образец) является необходимым условием умопостигаемого понятия (т. е. понятия в абсолютном смысле). Постичь слово означает не что иное, как постичь искусство абсолютного ума³. Искусство абсолютного ума есть форма всего того, что способно иметь форму. Итак, я вижу, — говорит Николай Кузанский, — что понятие о понятии, т. е. абсолютное понятие, есть не что иное, как форма божественного искусства. Абсолютное понятие есть идеальная форма всего, что может быть познано (т. е. абсолютная точ-

из «привнесенных добродетелей». Последние состоят из 1) семи даров Св. Духа (*sapientia, intellectus, consilium, fortitudo, scientia, pietas, timor Dei*); 2) семи блаженств (см. Нагорную проповедь); 3) двенадцати плодов Духа (*caritas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonamitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas*). Из упомянутых групп лишь две первые называются «врожденными» (или присущими человеческой природе). Hopkins 2000, 38.

¹ De docta ignorantia, 220 (Христос как полнота добродетели и выражение *coincidentia oppositorum*).

² Простец о мудрости, 33. Николай Кузанский дает следующее краткое определение: «Его можно было бы описать в трех строчках, в свернутости его простого единства, но все же без инаковости модусов оно несообщаемо и неприобщаемо» («О предположениях», 60).

³ Кузанец дает следующее определение: «Но тот, кого ищут, есть Бог. Потому это есть рассуждающая теология, с помощью которой я стремлюсь вести тебя к Богу посредством значения слова, способом, возможно более легким и истинным» («Простец о мудрости», 33).

ка оказывается выражением абсолютной ценности). Эта форма есть абсолютное равенство всего формируемого¹.

Из этого общего определения теологии слова (*theologia sermocinalis*) Кузанец делает очевидный вывод касательно своего метода. Его аргументация такова: если острота человеческого ума позволяет постичь простоту абсолютного интеллекта, содержащего в себе в свернутом виде все вещи, человек создает понятие о понятии как таковом, т. е. абсолютное понятие. Следовательно, точность, правильность, истина и справедливость есть одно и то же². Представляется, что из этого следует присутствие в человеческом интеллекте равенства в абсолютном смысле, т. е. Христа или Слова.

Однако основная мысль заключается не в том, что в основании всего нашего знания о Боге лежит круг (как, например, когда справедливое суждение, что величие Бога есть Его всемогущество, справедливо из-за бесконечной простоты Бога), как это было в сочинении «Об ученом незнании». В данном случае Кузанец употребляет слова в их общепринятом, повседневном смысле. Следовательно, когда кто-то описывает вещь саму по себе, кто-то из слушателей может сказать, что описание «точно», другой — что оно «правильно», третий — что оно «верно». Еще кто-то скажет, что оратор говорил о вещи «справедливо» или «хорошо» (употребив эти слова как синонимы)³. Как кажется, Кузанец использует здесь тот же метод, что и в более ранних работах, но применяет его по-новому, чтобы продемонстрировать различие между абсолютным и ограниченным. Пока что все вполне понятно, и можно обратиться к рассмотрению природы абсолютной справедливости.

Далее Николай Кузанский уточняет понятие *coincidentia oppositorum*. Согласно ему, абсолютное понятие есть ни что иное, чем оно само, т. е. оно не более и не менее себя самого. Справедливое, или истинное,

¹ Ibid., 34–35.

² Ibid., 35–36.

³ «По крайней мере мы видим это в повседневной речи (*Ita quidem in cotidiano experimur sermone*)» Idiota de sapientia II, n. 36. Ср. слова Цицерона (*De officiis*, 138), делающего исходным пунктом рассуждения повседневное словоупотребление. Однако Николай Кузанский — сын своего времени, что означает, что совершенное постижение характера языка предполагает также и постижение его «реализма» или могущественности.

или благое не допускает увеличения или умаления (ибо в этом случае оно утратит свою изначальную природу). А потому формулировка понятия «Бог» не допускает слов «более» или «менее». Поскольку Бог бесконечен, то о сотворенных Им вещах можно сказать, что они «больше» или «меньше» причастны Ему, но не наоборот. Это значит, что от этих вещей нельзя «взойти» или «спуститься» к бесконечности: мера и измеряемое принадлежат разным уровням бытия. Из этого Николай Кузанский делает вывод, что в этом мире мы не найдем ни точности, ни правильности, ни истины, ни справедливости. Если вещи окажутся свободными от «более» и «менее», они не будут принадлежать этому миру. Например, та точность, с которой мы имеем дело, есть причастность к соответствующему абсолюту или его подобие: эти абсолюты являются образцами для своих подобий или причастных им вещей. Ссылаясь на разумные основания различных вещей, Кузанец использует множественное число, чтобы описать отношения Прообраза и подобия, хотя и заранее оговаривает, что Прообраз существует только в единственном числе¹. Он заключает: «Ведь абсолютный прообраз, который есть не что иное, как абсолютная точность, правильность, истина, справедливость или благо, свертывает в себе все, что может быть образовано, и чьей точностью, верностью, истинностью, справедливостью и благом он является, и притом намного совершеннее, чем лицо твое, свертывающее в себе все изображения, которые могут быть образованы; по отношению к ним ко всем оно является точностью, правильностью и истиной. Ибо все возможные изображения твоего лица являются точными, правильными и истинными в той мере, в какой они причастны к очертаниям твоего живого лица и подражают ему». Далее он продолжает: «И хотя невозможно, чтобы одно и другое изображение были одинаковыми, — поскольку точность не от мира сего и иное по необходимости должно и существовать по иному, — но все же для всех этих различных изображений существует один-единственный прообраз»².

Николай Кузанский утверждает, что лицо в любом случае не является адекватной мерой для его изображений, поскольку оно всегда в

каком-то смысле (т. е. как объект сравнения) либо больше своих подобий, либо меньше их. Поэтому в этом мире не может быть истинной меры или истинного равенства. Что касается абсолютного Образца, то тут все иначе: он не велик и не мал, т. е. его сущность не раскрыть посредством слов «великий» и «малый». Например, когда мы описываем муравья, то прообраз его не менее совершенен, чем прообраз горы. А потому абсолютный Образец не допускает умаления или увеличения: он есть точность и истина как таковые и потому не может быть ни больше, ни меньше себя самого. Это касается «минимума» и «максимума», т. е. максимально великого, великого в абсолютном смысле или самого Величия¹.

На этом третьем (и очень важном) этапе своего рассуждения Николай Кузанский обращается к вопросу об абсолютном величии и напоминает нам, что на самом-то деле он занят исследованием своего метода. Он также дает свой часто повторяемый совет читателю, говоря: «Итак, освободи теперь максимальность от максимально малого и максимально большого, чтобы увидеть максимальность саму по себе, не ограниченную в малом или великом, и ты увидишь абсолютную максимальность до большого и малого, так что она не может быть больше или меньше, но есть максимум, с которым совпадает минимум (*coincidentia oppositorum*)». Затем он продолжает: «Поэтому такого рода максимум, поскольку он есть абсолютный прообраз, не может быть большим или меньшим для какого-либо данного отображения. Но то, что не есть ни большее, ни меньшее, мы называем равным. Абсолютный прообраз, следовательно, есть равенство, точность, мера или справедливость, и это то же самое, что истина и благодать, которая есть совершенство всего отображаемого»².

Что касается прямизны (правильности), — добавляет Кузанец, — то относительно нее можно по аналогии доказать то же самое. Он рассуждает следующим образом: когда от прямизны, свойственной прямой линии, мы обратимся к абсолютной прямизне, то поймем, что бесконечная прямизна содержит в себе все, способное обладать формой и все формы. Мы заметим, 1) что бесконечная прямизна есть про-

¹ Cp. Wittgenstein 1989, 82–83; cp. 119.

² *Idiota de sapientia*, n. 39 (английский перевод Джаспера Хопкинса).

¹ *Idiota de sapientia*, n. 40. Cp. Reinhardt 2010, 13–24.

² *Ibid.* n. 41.

образ, точность истины и мера справедливости; 2) что она является добродетелью и совершенством всех существующих или могущих существовать вещей; 3) что она есть точная и подлинная актуальность всех существующих или могущих существовать вещей. Николай Кузанский заключает: «Итак, на какой бы вид или существующую вещь ты ни обратил взор; если [отсюда] ты вознесешь ум к бесконечной прямизне, ты найдешь, что она — точнейшая, непреходящая истина и прообраз этой вещи»¹.

До сих пор рассуждение Кузанца представляло собой практическое приложение *investigatio symbolica* из сочинения «Об ученом незнании», хотя Николай отсылает читателя к самым важным теоретическим положениям этой своей работы, а не к пространственным символам². Он описывает тип опирающегося на круг рассуждения, в ходе которого разум абстрагируется от конкретного значения рассматриваемого в абсолютном смысле, но как раз потому же оказывающегося актуальным, т. е. «реальным», понятия: это касается и реалистичного изображения, которое, так сказать, смотрит на того, кто его рассматривает (как это происходит с «иконой со всевидящим ликом»). Это означает, что Слово и само по себе ценно и могущественно³. Происходит подлинное совпадение (*coincidence*), т. е. актуализация абсолюта, и тогда появляется новое и неожиданное знание и, следовательно, открывается новый горизонт интерпретации. По-видимому, это связано с понятием ценности.

Но Николай Кузанский не заканчивает на этом, а делает еще один, самый важный ход, заведя речь о достоинстве человека. Когда мы видим правильного и истинного человека, — говорит он, — это означает, что этот человек есть правильность, истина, мера и совершенство, конкретизированные и определенные именно таким образом. Если рассмотреть его ограниченную правильность и затем взойти к бесконечной правильности, мы немедленно увидим, что бесконечная правильность не может быть больше или меньше, чем правильность этого человека (благодаря которой он является правильным и истинным человеком), но что она является самой истинной, правильной и совершенной точ-

ностью этой (уникальной) правильности конкретного человека. Более того, Кузанец утверждает, что бесконечная истина есть точность истины конечной, подобно тому как абсолютная бесконечность есть точность, мера и совершенство всякой конечной вещи¹. «А потому то, что было сказано о человеке, представь себе и в отношении всех вещей», — добавляет Николай Кузанский в конце этой важной речи о достоинстве человека². Мы оказываемся в ситуации, когда зритель или читатель вынужден признать абсолютную ценность, которой (уникально) обладает любое человеческое существо. А поскольку эта ценность или достоинство присущи человеку изначально, он ни при каких обстоятельствах не может утратить их или быть лишенным их.

Это высочайшая форма «видения аспекта» (Витгенштейн)³: относительная правильность человека понимается как бесконечная правильность или, говоря другими словами, все конечное в конкретной рассматриваемой нами вещи выводится из поля зрения, и существующий в уме образ («лицо») обретает абсолютную возможность и, тем самым, подлинное совершенство уже в дольном мире. Это является также главным принципом педагогики и основой любой работы с людьми. Примечательно, что абсолютная ценность человеческой личности по сути своей не субъективна, т. е. не создается ни самим воспринимающим субъектом, ни признанием его другим человеком, — но, тем не менее, сохраняет индивидуальность. Градации здесь не существует: все люди равным образом ценны.

7. Понятие абсолютной ценности в трактате «Игра в шар»

Под «правильным поступанием» Николай Кузанский понимает поступание согласно природе, а потому Э. Ванштейнберге называет его этику этикой порядка. Зенгер не согласен с таким определением, поскольку здесь не находится места важнейшему понятию любви (*amor*,

¹ *Idiota de sapientia*, n. 46. Формально это ссылка на свои собственные слова.

² *Ibid.*, n. 46–47.

³ «...но при высвечивании того или иного аспекта я воспринимаю не некое свойство объекта, а внутреннее отношение между ним и другими объектами» (Wittgenstein 1998, 212). Но также: «Видение аспекта и представление подчиняются воле» (*Ibid.*, 213).

¹ *Idiota de sapientia*, n. 46. Ср. *De ludo globi* II, n. 118.

² Ср. прим. 1.

³ Ср. Rusconi 2010, 187–202.

caritas)¹, которому уделяет больше внимания Г. фон Бредов, утверждающий, что интеллектуальное знание является принципиально ценностным. Подлинное ценностное знание возникает только как следствие знания любви (*scientia amoris*)². В философии Николая Кузанского любовь тесно связана с разумом, а потому и с оценочными суждениями³.

О понятии ценности Кузанец пишет в одной из последних своих работ, трактате «Игра в шар», в конце сочинения, где, как правило, обсуждаются самые важные проблемы⁴. По сути дела, здесь им дается исчерпывающая характеристика понятию реальности. Николай предполагает, что абсолютная ценность, «ценность ценностей», заключает в себе ценность как целое и не может быть более или менее ценной. Эта мысль в том или ином контексте высказывалась выше, поскольку следовала из *regula doctae ignorantiae*⁵. Кузанец различает здесь ценность и интеллект. Интеллект не создает ценность, но без него знание ценности (и даже знание о факте ее существования) невозможно. Если бы не существовало силы мысли и отношения, не существовало бы ценностных суждений и, в конечном счете, даже самой ценности. Николай пишет: «Тут проясняется драгоценность ума: без него все сотворенное было бы лишено ценности, и если бог хотел, чтобы его создание было оценено как что-то ценное, он должен был создать среди прочего интеллектуальную природу»⁶.

Бог, сравниваемый тут с монетчиком (*monetarius*), сохраняет за собой право чеканить монету, в то время как право судить о ценности вещи принадлежит интеллекту. Важнее всего тут то, что интеллект полностью зависит от Бога, основы бытия, хотя и обладает способностью выносить оценочные суждения. Искусство менялы

закljučается только в обнаружении ценности монеты¹. Различные роли соответствуют двум различным модусам бытия (*modi essendi*) (материальному и абсолютному и двум промежуточным модусам, к одному из которых относятся ход чеканки и ее орудия, а к другому — тот путь, которым устанавливается ценность монеты)². Однако есть еще один модус бытия, родственньй предыдущим, т. е. причина, по которой та или иная монета является монетой³. Николай Кузанский говорит: «Делает монетой, или деньгами, образ или знак того, чья она: если она от монетчика, то несет его образ, скажем, подобие его лица». Здесь Кузанец заставляет вспомнить о вопросе Иисуса (Мф. 22:15 ff.), которому подали динарий: «Чье это изображение и надпись?», — и ответ: «Кесаря». Николай пишет: «Лицо — знак, благодаря лицу мы отличаем одно от другого. Едино лицо монетчика, в котором он узнается и которое его являет... Подобие этого лица есть на всех монетах, и оно являет не что иное, как лицо, или знак монетчика, от которого монета»⁴.

В данном случае Николай Кузанский утверждает, что лицо монетчика, его имя, образ ипостаси (*substantiae*) и Бог идентичны. А потому Сын является живым подобием, образом ипостаси и сиянием Отца, через которого Отец-монетчик чеканит или создает все. Поскольку не может быть монет без таких знаков, единство (или качество), которое может быть явлено в любой монете, есть единственный прототип

¹ Ibid.

² Ср. искусство изготовления ложек (*Idiota de mente*, n. 86–87). Монета является здесь метафорой человеческого разума.

³ *De ludo globi*, 49. Здесь Николай Кузанский упоминает об Абсолютной Непосредственности (описываемой как всемогущая и неодолимая) и об абсолютной и неопределимой возможности. Он продолжает: «Между этими предельными модусами бытия располагаются другие два. Один стягивает необходимость в нечто сложное (*complexum*) и зовется сложной необходимостью, как, например, необходимость, требующаяся для человеческого бытия: необходимость бытия, стяженная в человека, свернуто заключает в себе то, что необходимо для модуса бытия, именующегося человечностью... Другой поднимает потенциальность в актуальность через ее определение и именуется определившейся потенциальностью, каков этот флорин или этот человек». Уже в сочинении Простец о мудрости слова Кузанца предполагают эту, по сути дела, тринитарную модель.

⁴ *De ludo globi*, n. 50.

¹ Senger 1970, 8.

² von Bredow 1955, 71–73. В своем эссе Зенгер подробно анализирует *scientia amoris* (Senger 1970, 119–120). Равным образом Дюпре подчеркивает наличие связи между справедливостью и любовью, уделяя особенное внимание последней (Dupré 2000, 84–86).

³ Ср. *intellectus agens, De ventione sapientiae*, n. 79.

⁴ *De ludo globi*, n. 110–121.

⁵ *De venatione sapientiae*, 79.

⁶ *De ludo globi*, 48.

и формальная причина всех монет. В равенстве единство есть истина всего, что есть или может быть, поскольку оно означено бытием. Николай Кузанский заключает: «Творец, монетчик, присутствует во всех монетах через образ своей ипостаси, — как единое означенное во многих знаках»¹. Следовательно, когда речь заходит об оценке (или разуме): «Во многих монетах, вглядываясь в чтойность (*quiditas*) означенного, я вижу только то одно, чья это монета; а если рассматриваю знаки на монетах, то вижу много монет, поскольку единое означенное вижу означенным во многих знаках»².

В этом же контексте Кузанец делает некоторые замечания касательно метода теологии. Он заявляет, что живущий интеллектуальной жизнью человек делает все в соответствии с интеллектом, то есть обнаруживает в себе понятия всего, ибо сила интеллекта свертывает в себе все чувственное. Однако некоторые вещи (например, бесконечный свет) превосходят возможности зрения, а потому интеллект видит бесконечную реальность, Бога, или бесконечную возможность, природу, негативно. Средние (звенья) он видит позитивно в своей интеллектуальной и рациональной силе. Отсюда Кузанец делает следующий вывод: «Поскольку [средние] модусы бытия умопостигаемы, интеллект созерцает их внутри себя как живое зеркало. Так что интеллект настолько же монета, насколько меняла, а бог настолько же монета, насколько монетчик; вот почему интеллект обнаруживает в себе природенную способность распознавать и исчислять всякую монету»³.

Анализируя понятие ценности в философии Николая Кузанского, Зенгер отсылает читателя к этому иносказанию о работе монетчика⁴. В этой ролевой игре, в ходе которой монетчик исполняет свои обязанности, Зенгер обнаруживает *реализм* ценности, т. е. абсолютную ценность, а также *субъективизм* ценности. Это означает, что ценность вещи зависит не от зрителя, задача которого заключается, скорее, в том, чтобы обратить внимание на изначально присущую вещи цен-

¹ Ibid., n. 51.

² Ibid.

³ Ibid., n. 52–53.

⁴ De ludo globi, n. 48–54 (о достоинстве или ценности, n. 47–48, раскрытие метафоры см. ниже).

ность¹. Важнее всего то, что ценно любое *существо* (ср. в особенности мнение Боэция), и это равным образом касается ценности *бытия*, но не ценности того *содержания*, которое ему приписывается. Это содержание наблюдается и оценивается интеллектом². Вот почему самым главным различием становится различие Творца и сотворенных им сущностей, первой среди которых является человеческий разум. Поскольку Николая Кузанского более всего занимает характер отношений между абсолютным и бытием-возможностью, следующие умозаключения исключительно важны.

Согласно Зенгеру, интеллект сам по себе обретает подлинную ценность в силу своей способности формулировать понятия ценности и абстрактно оценивать степень значимости той или иной сущности. Поэтому он осознает, что уступает достоинством лишь «ценности ценностей» или Богу, которому уподобляется, не становясь при этом Ему равным. Эта высшая ценность удостоверяется интеллектом, будучи при этом (благодаря знанию о ценности) необходимым условием для легитимации ценности. Это означает, что соответствующие подлинным ценностям понятия ценности обладают собственной реальностью в области знания, т. е. *реальностью знания* (*reality of knowledge*). Но вследствие размышлений о ценности понятия ценности обретают *реальность легитимности или обоснованности* (*reality of validity*), не имеющую ничего общего с не особенно строгой оцен-

¹ Флаш следующим образом говорит о ценности монеты: «...монета (*moneta*) обладает ею благодаря тому, что на заготовке (*monetabile*) вытиснены изображение и имя того, кому она принадлежит. Он-то и является монетчиком (*monetarius*). Изображение монетчика на монете (*signum, imago*) превращает заготовку в монету, стоимость которой (*valor*) зависит от материала, чистой стоимости (и прочих субстанций стоимости). Меняла (*nummularius*) при помощи своей способности различать, которая основана на знании «числа, величины и веса» монет, в состоянии определить ценность каждой монеты, зависящую от ценности содержащихся в монете частей (как например стоимость 1 евро = 100 центам), соотношения валютных ценностей и оборота находящейся в обращении денежной массы. Следовательно, ценность монеты (это крайне важно и имеет решающее значение) задается двойным образом: во-первых, самой монетой (Николай говорит: «сущностью монеты»); во-вторых, знанием о ценности монеты и способностью различать» (Flasch 1998, 600).

² Senger 2000, 56.

кой (например, приблизительной прикидкой), а предполагающую рассмотрение сущности (*Würdigung*), ее легитимацию и приписывание ей ценности. Именно это и есть «реализм ценности», но, с другой стороны, также и ее субъективизм, ибо реальность легитимности зависит от субъекта, которому известно о ценностях (монетчика)¹. Отсюда следует вывод, что интеллект не формирует ценности бытия, но называет их. Зенгер замечает: «Это означает зависимость от актуализирующего их субъекта. С другой стороны, в том, что касается ценностей, интеллект свободен от всякого своеволия. Задача состоит не в том, чтобы придать ценность, а в том, чтобы заявить о ней»². В конечном счете, взаимодействие субъективного и объективного понятий ценности приводит к элиминации релятивизма ценностей, — на что справедливо указывает Зенгер. Но «действительная ценность» или ценность бытия означает тут не врожденную, а дарованную ценность, в основе которой лежат отношения между монетчиком (*Münzherr*), т. е. образцом, и менялой, представляющим собой копию или человека.

Поскольку все ценности имеют отношение к бытию и друг к другу, существует «совершенное» ценностное отношение. Вот почему совпадают две точки зрения. Согласно Зенгеру, причиной тому является взаимная изменчивость трансценденталий, означающая, что любое бытие является ценностью. К тому же ценность есть действительное бытие, независящее от признания со стороны. Интеллект постигает не только то, что ценность есть, но и то, что она есть и то, какова ценность вещи³. На уровне знания он оперирует знанием, связанным с независимыми от знания (т. е. абсолютными) ценностями. Зенгер утверждает, что это пространство в корне отличается от превосходящего его пространства, где происходит обоснование или легитимация ценностей (т. е. Бога) и, одновременно, от пространства действительных ценностей бытия. Он продолжает: «Точно так же, как Николай Кузанский посредством реализма ценностей связывает

действительную ценность вещей с ценностью их бытия, он (отдавая должное обоснованию «действительной ценности») находит способ развести пространство, в котором существуют ценности, и человеческий интеллект. Интеллект не наделяет вещь ценностью, но определяет и создает ценность»¹.

Однако, согласно Зенгеру, метафизика ценности Николая Кузанского делает человека автономным там, где речь идет не о создании ценностей, а об их признании². Она касается «ценностей, находящихся, так сказать, в общем владении (*share-holder-values*), свободно избранных, абсолютно всеми разделяемых ценностей (*exemplares*)». Зенгер утверждает, что Кузанец отводит человеку главную роль, позволяя ему провозглашать ценность, придавая ей как онтический, так и моральный статус. «Даровав человеку способность признавать ценность, Кузанец сделал его подобным Богу, наделяющему ценностью всякое бытие. Как кажется, это — самая «современная» черта традиционной, но неизменно отличающейся независимостью выводов моральной философии Кузанца»³.

Мы можем сделать вывод, что такие представления о природе ценности являются собой наиболее определенную форму *coincidentia oppositorum*. Таким образом, Николай Кузанский завершает свое важнейшее рассуждение о понятии правильности или справедливости, которое мы находим во второй книге сочинения «Простец о мудрости».

¹ «Gerade weil Nikolaus von Kues mit seinem Wertrealismus die Realwerte an die Seinswerte der Dinge und diese an den absoluten 'Einheitswert' (Gott) bindet, entzieht er den Wertbereich, was dessen Begründung betrifft, der Disposition menschlicher Vernunft. Diese ist nicht an der Wertsetzung, wohl aber an der Wertschätzung oder Wertschöpfung beteiligt» (Ibid., 57).

² Ср. Schawaetzer 2010 (об автономности интеллекта): «Принципиальное отличие Николая Кузанского от предшественников заключалось в том, что сознательно избранным и отрефлектированным исходным пунктом стал для него связанный с ограниченным субъектом интеллект, что позволяло свободно направиться к Богу» (ibid., 234). Это весьма важный аргумент.

³ «In der Rolle des Wertschätzers setzte er ihn dem alle Seinswerte setzenden Gott ähnlich. Das scheint mir das Moderne an seiner vielfältig rezipierenden, in vielen Teilen tradierenden, aber immer souverän synthetisierenden Moralphilosophie zu sein» (Senger 2000, 57).

¹ Ibid.

² Ibid.

³ Зенгер ссылается на Ансельма Кентерберийского и Декарта (Senger 2000, 54). Это косвенное напоминание о склонности к «размышлению по кругу», которая особенно отличала последнего.

8. Заключительные замечания

В этой статье я попыталась указать на некоторые сложности, с которыми приходится иметь дело в ходе интерпретации текстов Николая Кузанского; одной из причин возникновения этих проблем является то, что Кузанец часто прибегает к особой, опирающейся на круг, форме рассуждения. Без сомнения, то же касается понятия справедливости, которое в вышеупомянутых текстах тесно связано с понятиями равенства и истины: как в абсолютном, так и в узком смысле. Это касается также понятия ценности, о котором идет речь в одной из последних его работ, сочинении «Игра в шар». Но во всех этих контекстах рассматривается проблема отношения между абсолютным и случайностью и проблемы, связанные с описанием такого отношения. Согласно Николаю Кузанскому, это отношение само по себе обладает действительной ценностью («справедливость *есть* равенство»). Однако смысл этого «есть» мог бы стать предметом дальнейших исследований¹.

Кузанец говорит о понятии ценности, опираясь на теологию, а, следовательно, в его понимании это понятие следует рассматривать не только в философском, но и в теологическом контексте. Как кажется, эти взгляды особенно заметно повлияли на обширную экуменическую дискуссию о понятии праведности. Подобно «ценности реальности» (*value of reality*), принадлежащей человеку как части творения, праведность даруется Богом (в абсолютном смысле) и является «действительной» (ибо делает возможной праведность Христа, обеспечивая *iustificatio* в «юридическом» смысле). Но люди принимают божественный дар благодати, и каждый из них несет персональную ответственность за его применение («ценность знания», *value of knowledge*)². Важно также то, что праведность даруется именно конкретному человеку, о котором идет речь (*Billigkeit; aequitas*, вместо *aequalitas*, являющейся абсолютной филиацией Христа).

Избежать противоречий, возникающих при употреблении «языков» разных предметных областей, и, надеюсь, сделать эту работу логичной

¹ Ср. Wittgenstein 1998, особенно § 558.

² Речь, разумеется, идет о широко обсуждавшейся проблеме. Ср. Katholischer Erwachsenen Katechismus, 246: «Заводя речь о теодицее, следует всегда помнить о двух точках вещах: о божьей милости и о том, что она делает возможным сотрудничество человека с Богом в вере и образе жизни». Ср. Alfvåg 2010, 48–50.

и последовательной позволяет то обстоятельство, что все приведенные выше примеры подчинены воле (или интеллекту, как божественному, так и человеческому) и объединены идеей, что Абсолютная Необходимость, или бесконечность, может быть постигнута только непостижимым образом (путем *docta ignorantia*), хотя и как часть человеческого (т. е. вербального) истолкования или восприятия слова. Речь тут идет об осмыслении реальности или, возможно, «видении аспекта», т. е. «схватывании» смысла бытия, связанного с Абсолютным Светом, хотя бы фрагментарно и не напрямую. Кузанец называет это «таинственным видением» или, лучше и точнее, *regula doctae ignorantiae*¹. Поскольку оно связано с пониманием человеческого существа как подобия Бога, а значит, со справедливостью и равенством, его следует рассматривать еще в одном контексте, последнем по счету, но не по важности: этическом.

Литература

- Alfvåg K. Human Liberty as Participation in the Divine in the Work of Nicholas Cusanus // Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness / W.A. Euler, Y. Gustafsson, I. Wikström (ed.). P. 39–66.
- Backström J. Moralfilosofiska essäer / G. Torrkulla (red.). Stockholm: Thales, 2001.
- Cicero. On the Good Life / translated with an introduction by M. Grant. London: Penguin Book, 1971.
- Dahm A. Christus — 'Tugend der Tugenden' // Kremer K. Sein und sollen / K. Reinhardt (hrsg.). S. 65–99.
- Elpert J.B. Loqui est revelare — verbum ostensio mentis. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nicholas von Kues. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002.

¹ В лекции по этике Витгенштейн упоминает о некоторых проблемах, связанных с понятием копии или изображения (*Gleichnis*). Он также говорит о возможности описания природы абсолютной ценности. В заключение он заявляет: «В конечном счете, этика зависит от наших желаний; она не может быть наукой о смысле жизни, абсолютном благе и абсолютных ценностях. С ее помощью нам не увеличить сумму наших знаний» (Schulte (hrsg.) 1989, (16–19). Также ср.: «Если есть ценность, имеющая ценность, то она должна лежать вне всего происходящего и вне Такого (So — Sein)» (Витгенштейн, Логико-философский трактат, 6.41). Единственной возможностью описания в таком случае остается то, что можно назвать «теологической спекуляцией». Согласно Николаю Гартману, этические проблемы являются метафизическими, иррациональными и открытыми.

- Euler W.A. Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness / Y. Gustafsson, I. Wikström (ed.). Ebo: Ebo Akademis förlag, 2010.
- Euler W.A. Oboedire est vivere: Obedience and Freedom According to the Brixen Sermons of Nicholas of Cusa // Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness / W.A. Euler, Y. Gustafsson, I. Wikström (ed.). P. 25–38.
- Flasch K. Augustin. Einführung in sein Denken. Stuttgart: Reclam, 1994.
- Fromm E. Olla vai omistaa. Helsinki: Kirjayhtymä, 1977.
- Herold N. Die Willensfreiheit des Menschen im Kontext sittlichen Handelns bei Nicholas von Kues // Kremer K. Sein und sollen / K. Reinhardt (hrsg.). C. 145–186.
- Hopkins J. (ed.). Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge / translated by the editor. Minneapolis: Banning Press, 1996.
- Hopkins J. Die Tugenden in der Sicht des Nikolaus von Kues. Ihre Vielfalt, ihr Verhältnis untereinander und ihr Sein. Erbe und Neuanfang // Kremer K. Sein und sollen / K. Reinhardt (hrsg.). S. 9–38.
- Katholischer Erwachsenen Katechismus. Herausgegeben von der Deutschen Bischofskonferenz. Köln: Styria, 1985.
- Keenan J. SJ: Virtue Ethics: Making a Case as it Comes of Age // Thought. 1992. P. 115–127.
- Kerber W., Westermann C., Spörlein B. Gerechtigkeit // Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 17. Freiburg im Br.: Herder, 1981.
- Koterski J.W. An Introduction to Medieval Philosophy. Basic Concepts. Wiley: Blackwell, 2009.
- Kotva J.J. An Appeal for a Christian Virtue Ethic // Thought. 1992. P. 158–180.
- Kremer K. Sein und sollen: die Ethik des Nikolaus von Kues // Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 26 /K. Reinhardt (hrsg.). Trier: Paulinus, 2000.
- Nicolai de Cusa. De filiatione Dei (ed. Paul Wilpert); On the Filiation of God (translated by H. Lawrence Bond). 1998.
- Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Frankfurt am Main: Klostermann, 1998.
- Nikolaus von Kues. Philosophisch-theologische Schriften I–III. Übersetzt von Dietlind und Wilhelm Dupré. Wien: Herder, 1989.
- Nikolaus von Kues. Philosophisch-theologische Werke I–IV. Lateinisch-deutsch. Hamburg: Felix Meiner, 2002.
- Reinhardt K. Das Streben des Geistes nach Selbstbestätigung, Ruhm und Ehre in der Sicht des Nikolaus von Kues, vor allem in seine Predigten // Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness / W.A. Euler, Y. Gustafsson, I. Wikström (ed.). P. 13–24.
- Ritter J. Docta ignorantia. Leipzig: Tübner, 1927.

- Rossvaer V. Problematikken om selvreferanse i Cusanus' filosofi. Platonselskabets skriftserie 3. Rosenkilde och Bagger, 1976.
- Rusconi C. Die visio und mensura als Rätselbilder der Identität in *De theologicis complementis* // Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness / W.A. Euler, Y. Gustafsson, I. Wikström (ed.). P. 187–202.
- Schmidt H. Philosophisches Wörterbuch. Neu bearbeitet von Georgi Schischkoff. Stuttgart: Kröner, 1991.
- Schwaetzer H. Spiritualisierung des Intellekts als ethischer Individualismus // Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness / W.A. Euler, Y. Gustafsson, I. Wikström (ed.). P. 223–236.
- Senger H.G. Gerechtigkeit und Gleichheit und ihre Bedeutung für die Tugendlehre des Nikolaus von Kues // Kremer K. Sein und sollen / K. Reinhardt (hrsg.). S. 39–64.
- Senger H.G. Zur Frage nach einer philosophischen Ethik des Nikolaus von Kues // Wissenschaft und Weisheit. 1970. S. 1–25.
- Sløk J. Cusanus' dialog om visdommen. Platonselskabets skriftserie 2. 1984.
- von Bredow G. Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto (1463) hrsg. und in Zusammenhang mit dem Gesamtwerk erläutert // Cusanus-Texte IV 3. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie. Heidelberg, 1955. S. 71–73.
- Wittgenstein — Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften / J. Schulte (hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- Wittgenstein L. Philosophical Investigations. Oxford: Blackwell, 1998.
- Wittgenstein L. Tractatus logico-philosophicus. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.
- Wyller E.A. Identität und Kontradiktion. Ein Weg zu Cusanus' Unendlichkeitsidee. Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft. 1982. № 15. S. 104–120.

Т.В. Труш

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ СТАНОВЛЕНИЯ ТВОРЧЕСКОГО ПОТЕНЦИАЛА ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ В ДИАЛЕКТИКЕ НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО

В данной статье представлена попытка проследить влияние Абсолютной личности на процесс формирования личности человека через осмысление диалектики конечного и бесконечного в творчестве Николая Кузанского, благодаря чему личность становится центральным онтологическим элементом мира, что, в свою очередь, позволяет выделить основные черты христианской антропологии: онтологическую структурность, онтологическую целостность, онтологическую свободу, «открытость в мета-антропологический горизонт».

С точки зрения христианства творец есть личностно-человеческое выражение действующего в нем сверхчеловеческого духа. Степень участия личностно-человеческого и сверхчеловеческого момента в творчестве может быть разной. Творчество объединяет в себе человеческое существо — его самостоятельность, свободу, и его укорененность в чем-то трансцендентном. Творческое же вдохновение есть что-то другое, чем «благодать», это присутствие и деятельность самого Бога в человеке, который творит существо религиозно-мистического опыта. Художники, мыслители, гении — творцы могут совсем и не иметь религиозного опыта в точном содержании этого слова. Процесс творчества отличается и от состояния молитвенного созерцания. Сами художники говорят не о действии Бога, а о вдохновляющей их свыше силе. В сущности, каждая реальность, каждая духовная сила (поскольку она действует через центр человеческой личности и потому переливается в творческую человеческую свободу) выходит из первоисточника реальности, которую мы называем Богом. При попытке уяснить метафизическое содержание человеческого творчества, можно сказать, что в состоянии творческого подъема человек ощущает действие Бога только с одной стороны — а именно как *творческое начало*, как источник личного, человеческого творчества.

В состоянии творческого подъема, в котором сверхчеловеческое творческое начало непосредственно переливается в человеческое твор-

ческое усилие и сливается с ним, человек ощущает сам себя творцом; а это значит, что он воспринимает свое сродство с творческим первоисточником жизни, свое соучастие в таинственном метафизическом процессе творчества. Именно в качестве художника человек наиболее полным образом осознает себя подобным Богу. «А так как в царстве реальности опыт есть последняя достоверность истины, так как есть не что другое, как самораскрытие самой имеющейся в нем реальности, — и здесь не может быть разговора о иллюзии и ошибке (как при познании объективной действительности), — то мы имеем право высказать этот опыт в терминах *онтологических*. Человек как творец есть со-участник Божьего творчества»¹.

Бог не только создает бытие и человека и присутствует в человеческом духе, но он наделяет творческой силой человека, то есть *создает творцов*. Безусловно, человеческое творчество имеет глубокую родственность с космическим творчеством. Тем не менее, человеческое творчество индивидуально. Художник не только создает, но и осознает процесс творчества, как дело личного автономного «Я». Один и тот же момент, который конституирует человека как личность, момент автономности «самоопределения» обнаруживается одновременно как носитель творчества. Творчество — это раскрытие бесконечности в человеке.

Из глубин новой универсальной жизни, завоеванной для себя человеком Возрождения, рождается импульс для построения нового универсума мысли, все свои духовно — творческие силы оно направляет на углубление проблемы индивида. В Средние века сознание человека находилось под неким общим покрывалом, в полудреме. «В Итали этот покров впервые развеивается; пробуждается объективное видение государства и объективное к ней отношение, как и ко всему миру вообще; вместе с этим с полной силой заявляет о себе субъективное начало, человек становится *духовным индивидом и познает себя таким*»².

Кузанец первым ставит вопрос не о Боге вообще, а о *возможности знания о Боге*. Философский метод, с помощью которого Кузанец исследует обозначенную проблему, есть платонизм. Тем не менее, Николай

¹ Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997. С. 363.

² Жильсон Э. Философия в Средние века: От патристики до конца XIV века. М.: Республика, 2004. С. 37.

Кузанский не столько продолжил, сколько переосмыслил традицию античного платонизма, считает П.П. Гайденко. Ведь у Кузанца поворот к новой реальности осуществляется не из позиции отстранения от религиозных идей Средневековья, а в границах этих идей. Именно в границах христианской религии он открывает природу человека. Итак, Николай Кузанский продолжает традицию неоплатонизма, но в адекватной своему времени форме — как неоплатонизм Возрождения. А.Ф. Лосев из многочисленных исторических типов неоплатонизма выделяет три основных. Во-первых, это античный неоплатонизм с его обоготворением сил природы и общественного развития. Во-вторых, это средневековый христианский неоплатонизм, который разворачивает себя, как теория Абсолютной личности, которая является творцом любого бытия и жизни *ex nihilo*. Третья форма — это неоплатонизм Возрождения. У него есть как общие черты с предшествующими историческими формами, так и отличия. От античного он наследует стремление оправдать и возвысить материальный мир. Из средневекового — культ самостоятельной универсальной личности, то есть Бога. Тем не менее, его главная задача — осмысление места и роли личности в своей сугубо человеческой осуществленности. Именно через этот принцип неоплатонизм Возрождения является ни космологическим, ни теологическим. Он антропоцентричен¹. В рамках неоплатонизма Кузанца, по выражению Кассирера, «мы имеем дело с явлением исключительным и неповторимым, если религиозный индивидуализм, который питается мистическими идеями... и индивидуализм светский, основанный на идеале нового образования и нового гуманизма, встречаются и спорят в пределах одной доктрины»².

Кузанец в трактате «О предположениях» говорит, что человек «есть бог, только не абсолютно, если он человек; он — человеческий бог (*humanus deus*). Человек есть также мир, но не конкретно все вещи, если он человек; он — микрокосм, или человеческий мир... В человеке человеческим образом, как во Вселенной универсальным характером, развернуто и свернуто все. В творческой деятельности человека

¹ Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1998. С. 90–91.

² Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос. М.: Университетская книга, 2000. С. 38.

нет другой конкретной цели, кроме человека. Он не выходит за свои пределы, если создает, но, разворачивая свою силу (скорей всего, он «разворачивает» потому, что в творчестве исчезают какие-либо границы), достигает самой себя; и он не делает чего-то нового, но проявляет, что все созданное им при разворачивании раньше уже было в нем самом, но человеческим образом, как мы сказали, в нем существует целый мир. Как сила человека человеческим образом способна прийти ко всему, так все в мире приходит к ней, и стремление этой чудесной силы охватить весь мир есть ни что иное как свертывание в ней человеческим образом всемирного целого»¹.

У Кузанца религиозный индивидуализм, который использует мистические идеи Экхарта и Тауллера, и индивидуализм светский, основанный на идеале нового образования и нового гуманизма, встречаются и спорят в рамках одной доктрины. У него нет пессимизма, суть самой мысли у Николая Кузанского — «в способности возлагать противоположности с целью примирения, ... овладение ими на основе „совпадения противоположностей“»². Кузанец находит совпадение противоположностей именно между двумя доминантами мировоззрения — религиозными основами духовного мира и светскими идеалами на пути осмысления христианского учения.

Любое знание предусматривает сравнение. Чтобы «сравнить» два понятия, они должны быть однородными, они должны мыслиться как величины одного порядка. Но Абсолют по своей сути выходит за пределы любой возможности сравнения и измерения и за всякие границы познания. Конечное и бесконечное несоизмеримы. Чтобы определить одно понятие через другое, необходимо мысленно пробежать весь существующий между ними ряд опосредствований.

Истинная любовь к Богу есть преимущественно интеллектуальная любовь к Богу. Ее необходимым элементом и обязательным условием есть познание. Чтобы познать Абсолют, нужен особый метод и формы познания. Для Кузанца истинным методом богопознания является *интеллектуальное созерцание*, «в котором снимаются все противоположности

¹ Николай Кузанский. Об ученом незнании. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1979. Т. 1. С. 259–260.

² Кассирер Э. Указ. соч. С. 42.

логического, родо-видового разделения реальности; в нем мы поднимаемся над всеми эмпирическими различиями бытия и над всеми чисто понятийными определениями и попадаем в его начальные истоки, в той сосредоточенности будущего, которое предшествует любому различению и противопоставлению»¹. Интеллектуальное созерцание несет в себе самодвижение духа, пробуждение первоначально заложенных в нем сил и их актуализацию в непрерывном процессе мышления. Кузанец обращается к математике, так как без нее, считает он, для человека нет реального познания. Именно принцип *coincidentia oppositorum* как совпадения абсолютного максимума и абсолютного минимума становится для Кузанца необходимым средством прогресса познания. Поэтому христианская мысль выходит на новый путь, который выводит человеческий ум за границы средневекового образа мысли, за границы средневековой картины мира.

У Платона мир явлений и мир идей сущностно связаны между собой в мысли, но они никогда не совпадают. У Аристотеля границы между явлениями и идеями стираются: чувственное и умственное, «высшее и низшее», «земное и небесное» связаны между собой в единую цепь непрерывного взаимодействия. Мир — замкнутая в себе сфера, в которой существуют только градации реальностей. Плотин и неоплатоники хотят соединить лейтмотивы платоновской и аристотелевской доктрины. Неоплатонизм пронизан мысленной обращенностью к «трансценденции» и аристотелевским понятием развития, что выливается в концепцию «эманации». При этом и неоплатонизм Кузанского сохраняет привязанность к средневековой аристотелевской схоластике, он не отвергает данного наследия, а выводит его на принципиально иной уровень.

Истина для Кузанца не может быть большей или меньшей, она неделима. Человеческий ум знает об истине только то, что он никогда не сможет познать ее такой, какая она есть. «...Логос пожизненно существует в себе. Созданный в нем мир символически знаменует в нем ипостась Сына, которая уходит в присносущую тайну Божества. Отсюда онтологическая концепция истины, чрезвычайно характерная для логизма. Истина не является каким-то соответствием чего-то чему-то,

¹ Николай Кузанский. Указ. соч. С. 263.

как думает рационализм, который превращает при этом и субъект, и объект познания в двух мейнов (не-сущее). Истина онтологична. Познание истины можно помыслить только как осознание своего бытия в Истине. Любое усвоение истины не теоретическое, а практическое, не интеллектуальное, а волюнтаристское. Степень познания отвечает степени напряжения воли, которая усваивает Истину. И на вершинах познания находятся не ученые и философы, а святые. Теория познания рационализма статична, отсюда ограничения и границы, которые нельзя перейти. Тот, кто стоит, всегда ограничен какими-нибудь горизонтами. Теория познания логизма «динамична», отсюда бесконечность познания и отсутствие горизонтов. «Но тот, кто хочет беспредельности «ведения», кто стремится к беспредельности актуального созерцания, тот должен не просто идти, а восходить. И путь восхождения один: это ступени христианского подвига»¹. Истина — это открытость Бога человеческой мысли. А искусство предохраняет и выражает истину в творении. Поэтому граница, которая разделяет чувственное и умообразное — не разрывает жизненный нерв самого опыта, а наоборот — укрепляет этот опыт в его правах. Все обусловленное и конечное стремится к безусловному, но никогда его не достигает — эта принципиальная идея лежит в основе понятия «ученое незнание». Именно различие чувственного и идеального начал, которые нельзя отождествить, и гарантирует возможность истинной причастности одного к другому, проявляя «единое в ином, а иное в едином»².

Каждая духовная сущность сконцентрирована в самой себе, но причастна к божественному началу. Именно в этой сконцентрированности своего бытия, в своей индивидуальности, которая не ограничивает, а скорее представляет собой неповторимую ценность, мы можем постичь Единое, лежащее за пределами бытия.

Мы можем помыслить Абсолют только с нашей индивидуальной ограниченной точки зрения, но ни одна точка зрения не имеет преимуществ по отношению к другой, так как истинная картина целого складывается на основе их конкретной тотальности. Николай Кузанский считает, что каждый человек способен созерцать себя только в Боге,

¹ Эрн В. Г.С. Сковорода. М., 1912. С. 20–21.

² Николай Кузанский. Указ. соч. С. 25.

но и Бога только в себе. Пример преобразования формул веры христианства в стихию душевно—индивидуальной жизни Кузанец находит у Экхарта. Только человеческая душа, как отдельная, единая, индивидуальная, есть место осуществления чуда боговоплощения. Бог рождается в глубинах души — он и есть истинная «колыбель Господня».

Если человеческое познание приходит к пониманию своего незнания абсолютного, оно достигает *знания своего незнания*. Оно не постигает единства абсолюта, но осознает себя в своем отличии от него, в своей стойкой «инаковости» относительно Него. Между бесконечным бытием и эмпирическим самопознанием находится пропасть, но их связывает универсальная неповторимая индивидуальная сущность — Христос. Христос представляет собой все человечество, он — идея и сущность человечества, а человек аккумулирует в себе универсум всех вещей. В человеке как в микрокосме сходятся все лучи макрокосма. Для Кузанца нет деления между человеком и природой. У него человек не только поднимается через Христа к Богу, но и в самом человеке и благодаря ему происходит подъем универсума, поэтому царство благодати и царство природы не противостоят одно другому, а соотносятся между собой и направляются к единой для них цели — к Богу.

Разумная человеческая личность открывает в себе, пишет Кузанский, две стороны творческих способностей: в ней «самонаходящийся» дух вступает во время, оставаясь за пределами времени. Не дух находится во времени, а время в нем. Человек — источник гармонии, в нем объединяются противоположности. Человек представляет собой божественное в границах и форме человеческого. В учении Кузанца подчеркивается идея человеческой свободы, поскольку только в своей свободе человек может уравниваться с Богом. Н.А. Бердяев в работе «Самопознание» унаследует идеи Кузанца и говорит о том, что творчество есть творчество из свободы, «в этом тайна творчества, она есть эманация свободы, которое не определяется ничем из извне»¹. В сфере ценностей человеческий дух действует как свободный творец. Без человеческого разума все созданное было бы лишено ценности.

¹ Бердяев Н.А. Самопознание. М.: Правда, 1991. С. 458.

Только при условии откровенной открытости мира, самоотдачи, может раскрыть человеческая индивидуальность все свои способности. Личность поднимает чувствительный мир, поднимается от ограниченности к универсальности, от смутного восприятия к ясному сознанию. Во время творчества в человеческой индивидуальности идет примирение личного духа и мира, интеллекта и чувственности. Человеческий дух подобен божественному зерну, которое удерживает в себе разнообразие вещей, доступных познанию, но для того, чтобы оно проросло, его надо погрузить в почву чувственного мира. Поэтому трудно согласиться с позицией В.П. Гайденко, которая считает, что «... нельзя одновременно двигаться и путем ума, и путем веры, поскольку каждый план существования имеет свои личные законы»¹. На самом деле, Абсолютная Личность (Творец), потенциально присутствующая в человеческой личности (тварное существо), дает возможность последней самоосознать себя в собственном уникальном положении в мире, и в своем личностном начале.

В период западноевропейской истории — на перекрестке между Средневековьем и Новым временем — гуманистическое сознание развивалось в лоне христианской традиции. Новые горизонты мышления, влияние Античности, платонизм, ощущение величия творения — все это, содействуя более глубокому восприятию христианской идеи Богочеловечности, вело к положительной религиозной оценке человека как образа Божьего, как со-участника и носителя Божественного начала в тварном мире. Такого рода «христианский гуманизм» нашел свое философское выражение и в учении кардинала Николая Кузанского. С.Л. Франк отмечает в этой связи: «Если бы это движение имело исторический успех, то не состоялось бы разрыва между христианской верой и безрелигиозным гуманизмом, и может, вся духовная история западного человечества пошла бы по другому, более здравому и гармоничному пути»².

Философия Кузанца сделала значительный вклад в осмысление понятия «личности». Существует много интерпретаций творчества

¹ Гайденко В.П. Природа в религиозном мировосприятии // Вопросы философии. 1995. №3. С. 34–38.

² Франк С.Л. Указ. соч. С. 333.

Кузанца. Так, Эрнст Кассирер в своей работе «Индивид и космос в философии Возрождения» видит в философии кардинала только гносеологическую черту характеристики личности. Кассирер утверждает: «Он ставит в основе и в центре любой действительности и творческой активности конкретного субъекта, и этот субъект воплощается у него в человеческий дух, и никаким образом не иначе. Именно такой взгляд знаменует... новый поворот в теории познания»¹. Однако изучение работ Николая Кузанского свидетельствует о том, что субстанциональное понимание им личности имеет не только гносеологическую (как считает Кассирер), но и онтологическую характеристику.

То, что личность Ренессанса мыслит все структурно, математически и геометрически не мешает ей, а наоборот, помогает сделать более свободным ее стремление к бесконечному поиску все нового и нового, быть в вечном становлении. Да, это чистейший неоплатонизм. Но Николай Кузанский показал, как можно с помощью диалектического становления соединить видение и бесконечность. В чистом виде бесконечность есть совпадение всех противоположностей, и в этом понимании она не может быть познана, но она и не является абсолютной непознаваемостью, так как к этой бесконечности мы пришли рациональным путем. Интересно то, что божественное творение мыслится Кузанцем по типу обычной и целиком человеческой деятельности художника (Бог использовал при творении мира арифметику, музыку, геометрию, астрономию). Возрождение все свои духовно — творческие усилия направляет на углубление проблемы личности. При этом Кузанский не отвергает религиозные идеи Средневековья, а в границах этих идей, в границах религии раскрывает природу человека. Бог для него есть центр мира, а личность — истинное воплощение Бога. Личность представляет собой неповторимую ценность: ведь только через личностное мы можем познать то единое, которое лежит за пределами бытия. Николай Кузанский развивает то обостренное понятие личности, которое характерно для европейской христианской традиции. По мнению Э. Кассирера, человеческая личность для Николая Кузанского — это свободное творческое начало. В этом Кассирер видит его «гносеологию». Но скорее Кузанец преодолевает здесь чистую гносео-

¹ Кассирер Э. Указ. соч. С. 41.

логию, постулируя первенство творчества. Достижение совершенства рассматривается как реализация заложенного в человеке Богоподобия через образ Христа, который объединяет в себе как земной, так и божественный истоки. Душа человека в высочайшей степени подобна божественному, как бессмертному, умопостижимому, единообразному, постоянному и неизменному, тело человека тоже в высшей степени подобно, но человеческому, смертному, тленному, непостоянному. Поэтому через согласованное действие тварной энергии и божественной, то есть через синергию, человек стремится к совершенству.

«Как Микрокосм, человек — не часть, а концентрация, собирающий фокус и *Nexus* (связующее звено), начало и агент связанности тварного бытия. Под этим углом зрения идея возникает как структурная парадигма и онтологический принцип. В первом качестве она означает изоморфизм, структурную тождественность микро- и Макрокосмоса, во-вторых, тождественность онтологическую, отождествление способов бытия человека и твари как такой (подобно отождествлению бытия человека и «здесь-бытия», *Dasein*, в «фундаментальной онтологии» Хайдеггера). И отсюда вытекает, что выполнение предназначения и судьбы тварного бытия осуществляется, прежде всего, в человеке, через человека и человеком»¹. Специфика христианства в том и состоит, что оно описывает метафизическую динамику сущего.

В человеке заложен принцип творческого единства. В этом человек как бы равен Богу, и выступает «человеческим богом». Бог создает все, а человек аккумулирует в себе божественное бесконечное творческое начало и человеческое, человек сквозь видимое прозревает духовное и, удивляясь своей мудрости, начинает создавать, творить. Чтобы стать достижимым, Абсолют «нисходит», при этом оставаясь сам собой, но свою абсолютность заменяет на конкретность. Тот человек, который ищет, создает, получает кроме естественного дара (во время рождения) другой дар — дар «света». Поэтому каждый человек имеет свое внутреннее содержание, в нем — «свет истины».

Для Кузанского все созданное — это иные миры для актуализации умственной виртуальности, творческой силы человеческого ума, силы

¹ Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998. С. 62.

природы, — умственно-интуитивной силы, которая имеет в потенции неслыханные сокровища, которых мы не знаем, поскольку они в потенции, пока они не будут раскрыты нам актуально сущим умным светом. Этот свет — или естественный ум человека, или установка в мудрости.

У Кузанца человеческая личность полностью воссоздает в себе «общую стихию божества», поэтому она есть абсолют, единый и неповторимый, оригинальный и специфический. Так на пути традиции и творчества через любовь человеческая культура воссоздает равновесие мира и снова его делает тем, чем он был в своей сакральной сути, — добром, миром, красотой. Поэтому человеческая личность в философии Кузанца, как творческое начало, через творчество приближает мир к гармоническому состоянию. В этом и заключается онтологический потенциал человеческого бытия как творческого начала. Как отмечает Макс Шелер, «человек со-зидатель, со-основатель и со-вершитель идеальной последовательности становления, становящейся в мировом процессе и в нем самом»¹.

Е. В. Алымова

НАКАНУНЕ РОЖДЕНИЯ СУБЪЕКТА. РЕНЕССАНСНАЯ ИДЕЯ *HUMANITAS*: ОТ НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО К УИЛЬЯМУ ШЕКСПИРУ

Обстоятельство, достойное удивления, — смена философских эпох фиксируется в поэтических произведениях. Трагедии Софокла, «Божественная Комедия» Данте, трагедии У. Шекспира — все они совпадают с особенно напряженными моментами, когда доминирующая философская позиция, исчерпав все свои возможности, достигает «энтелехии». С.С. Аверинцев назвал трагедию Софокла «Эдип-царь» «поэтической реализацией смыслового содержания целой эпохи»¹. Добавить тут нечего — трагедия эта действительно оказывается средоточием тех этических и философских апорий, обсуждение которых придало интеллектуальную напряженность V веку, апорий, вызвавших к жизни полемику, в которой обрела свои очертания та метафизическая позиция, которой было суждено стать, пожалуй, самой влиятельной в истории европейской философии, — платонизм. Что для Античности Софокл, то для раннего Нового времени — У. Шекспир.

Взяв за основу несколько строк из трагедии У. Шекспира «Отелло»², попытаемся продемонстрировать, какие изменения претерпела ренессансная идея *humanitas* и какую роль сыграла в этом философия Возрождения. Речь пойдет о строчках из I акта, в которых Яго объявляет свое кредо:

For when my outward action doth demonstrate
The native act and figure of my heart
In compliment extern, 'tis not long after
But I will wear my heart upon my sleeve
For daws to peck at: *I am not, what I am*³.

¹ Аверинцев С.С. К истолкованию символики мифа об Эдипе // Античность и современность. М., 1972. С. 90.

² Впервые представлена в 1604 г.

³ Shakespeare W. Othello, I, 1, vv. 62–66 // The Works of Shakespeare: In IV vol. Vol. IV. Moscow, 1938. [Курсив наш. — Е.А.] («Но, чем открывать лицо свое — скорей /

¹ Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 13.

Выделенное курсивом предложение (досл. «Я не есмь то, что есмь») в переводе Б. Пастернака («Не то я, чем кажусь») приобретает смысл, в котором раскрывается противопоставление кажимости и подлинности, как будто бы сказано: «Я есмь не то, чем я кажусь». Однако если внять порядку слов самого Шекспира, то можно расслышать нечто совсем другое, нежели признание, вложенное в уста лицемера.

Напряженность отношений между кажимостью (видимостью как *φαινόμενον* и *δόξα*) и подлинностью (бытием как *φύσις* или истиной как *ἀλήθεια*) впервые была осознана в античной философии. Знаменитые гномы Гераклита фиксируют ту сложность, с которой приходится сталкиваться мудрецу, чтобы «распознать мнимое (*δοκέοντα*)» и «остерегаться от него»¹, не позволив явному (*τὰ φανερά*) обмануть себя, подобно тому, как оно обмануло мудрейшего среди эллинов — Гомера². Явление раскрывает сущее, точнее — сущее раскрывается в явлении, в нем заявляет о себе. Об этом говорит Анаксагор: *ὄψις γὰρ τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα*³, ему вторит софист Горгий: *τὸ μὲν εἶναι ἀφανὲς μὴ τυχὸν τοῦ δοκεῖν, τὸ δὲ δοκεῖν ἀσθενὲς μὴ τυχὸν τοῦ εἶναι*⁴. Это с одной стороны, а с другой — явлением же сущее и скрывается, и об этом свидетельствует Гераклит, говоря, что «природа любит прятаться»⁵. Для раннегреческой мысли в целом (включая софистику) характерно усмотрение в кажимости и явленности «казистости»⁶ вещей. Знаменитый тезис Протагора о человеке как мере сущего как сущего, несущего как не сущего может быть адекватно понят только в том

Я галкам дам клевать свою печенку. / Нет, милый мой, не то я, чем кажусь / Здесь и далее пер. Б. Пастернака).

¹ Гераклит. Фр. В 20 (28a DK) // Фрагменты ранних греческих философов: В 2 ч. Ч. 1. М., 1989.

² Гераклит. Фр. В 21 (56 DK).

³ Анаксагор. Фр. В 21a (DK): «Ибо явления <суть> вид невидимого» (Пер. наш. — Е.А.) // Die Fragmente der Vorsokratiker: 2 Bde. Bd. 2. Berlin, 1935.

⁴ Горгий. Фр. В 26 (DK): «Быть невидно, если не достигнет того, чтобы казаться, казаться же бессильно, если не достигнет того, чтобы быть» (Пер. наш. — Е.А.) // Ibid.

⁵ Гераклит. Фр. 8 (123 DK) // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. На эту конфликтную сущность по-гречески понятого явления обратил внимание М.Хайдеггер. См.: Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб.: РФШ, 1997.

⁶ Слово позаимствовано у А.В. Ахутина.

случае, если принять во внимание эту фундаментальную позицию: являясь, сущее раскрывается, и только человек, существо, наделенное умом (*νοῦν ἔχων*), может, обращая ум к сущему (*νοῦν προσέχων*), увидеть меру мира, ту меру, которая не явлена, но держит границы всего (Солон). Положение дел радикальным образом изменил Сократ¹. Показательный пример столкновения двух позиций — софистической и сократовской — дает диалог «Гиппий Большой», речь в котором идет о прекрасном. Камень преткновения как раз вопрос о том, одно ли и то же быть прекрасным и казаться таковым. С точки зрения софиста действительно прекрасное и есть таковое, и кажется таковым². Сократ же утверждает различие между «быть» и «казаться»: то, что кажется прекрасным, далеко не всегда таково на деле — кажимость обманывает. Сам Сократ — ходячее подтверждение этого тезиса³. Софисты примыкали к поэтической традиции: Гомер, Гесиод, Солон, Феогнид, Симонид, Пиндар. Они, подобно рапсодам, тоже странствовали: в то время как те распространяли мудрость Гомера, эти учили добродетели и справедливости, подготавливая тем самым появление вопроса о сущности добродетели и перенося дискуссии в сферу этики. Софисты первыми заговорили о человеке как человеке, как существе полисном и логосном. По существу именно в лоне софистики созрел человек в качестве философской проблемы: человек не только задает вопросы всему сущему, потому что утрачивает прежнюю соизмеримость с миром, но и сам оказывается под вопросом, утрачивая соизмеримость с самим собой:

Много есть чудес на свете,
Человек — их всех чудесней⁴.

Свидетельством всей серьезности обсуждаемых проблем стала трагедия Софокла «Эдип-царь», в которой судьба героя названа образцом (*παράδειγμα*):

¹ О человеке как мере в истолковании Сократа–Платона см: диалог Платона «Протагор».

² Платон. Гиппий Большой 494 cd.

³ См.: Дифирамб в честь Сократа в исполнении Алкивиада (Платон. Пир. 215 а сл.).

⁴ Софокл. Антигона. С. 340–341 (пер. С.В. Шервинского).

τὸν σὸν τοι παράδειγμ' ἔχων,
 τὸν σὸν δαίμονα, τὸν σὸν, ὦ
 τλάμων Ὀιδίποδα, βροτῶν
 οὐδέν μακαρίζω¹.

Ситуация трагедии — это ситуация, порожденная вовлеченностью человека как меры всех вещей в проблематичные отношения между «быть» и «казаться». Сократ и Платон — устами своего учителя — предлагают выход: владение измерительным искусством способно лишить видимость ее силы и гарантировать человека от трагических ошибок, путь к овладению этим искусством — это путь к самому себе, продвижение по которому связано с узнаванием самого себя и заботой о самом себе. Слова признания: «Не то я, чем кажусь» могли бы быть произнесены Эдипом, трагический путь которого к самому себе совершался через постепенное преодоление той *δόξα* — славы и кажимости, — свет которой затмил истину.

Трагедия Софокла фиксирует момент смены философских парадигм, что сказывается в изменении понимания истины и самой философии. Позволим себе утверждать, что и в трагедиях Шекспира можно наблюдать нечто подобное: ренессансная идея *humanitas* — идея человека как инобытия Бога — достигла своего предела.

Послание Петрарки *Ad posteritatem* («Потомкам») осталось неоконченным. Из сохранившегося текста, найденного друзьями автора в его архиве, следует, что Петрарка задумал написать для потомков свою автобиографию. Анализируя этот текст Петрарки, Л.М. Баткин² обращает внимание на необычность всего предприятия: прозрачности замысла — увековечить память о себе и свою славу — противостоит результат, который, по меньшей мере, разочаровывает того, кто хотел бы узнать подробности жизни автора. Вместо индивидуально определенного Франческо Петрарки перед читателем возникает человек, «неопределенного образа», лишенный всяких детерминант: места, времени, ярких индивидуальных свойств. Просто человек,

¹ «Твою, твою, о несчастный Эдип, судьбу (твоего даймона), имея в качестве образца, ничто из смертного не назову счастливым» (Soph. OR, vv. 1193–1195. Перевод наш. — Е.А.).

² См.: Баткин Л.М. Европейский человек наедине с собой. М., 2000.

определенный только своей свободой¹, почва, подготовленная для возделывания.

С Петраркой связано начало таких времен, когда человек, покинув свое, хотя и привилегированное, но свыше определенное место в порядке сущего, стал постепенно превращаться в субъекта собственной воли и действия, созидающего не только себя, но и мир вокруг, хотя расстояние, отделяющее «„я“», которое поглощает Бога, становясь инобытием Бога», от «„я“», которое весь мир превращает в инобытие „я“»², длиной в несколько столетий.

Теоретическое обоснование новое положение дел получило в обращении к философии Платона в ее неоплатонической версии. «Платоновская теология» Прокла Диадоха (V в.) попала в Италию из Византии в 1423 г. вместе с другими рукописями на греческом языке. Перевод проклова сочинения на латинский язык был инициирован Николаем Кузанским. Перевод отрывков выполнил Амвросий Траверсари, а полный перевод вышел из под пера Петра Балба примерно в 1462 г. Это сочинение Прокла инспирировало создание одноименного сочинения, автором которого был Марсилио Фичино. В своей «Платоновской теологии» он обосновывал центральное положение человека, причастного как высшему, вечному порядку, так и порядку временному. Душа, бессмертное начало человека, занимает третью ступень, или середину, в пятичастной структуре космоса: выше — Бог и ангелы, ниже — тело и телесные свойства. Таким образом, человек оказывается связью мира, *copula mundi*. Причастность человека всему делает его универсальным существом. Универсальность вообще является средоточием ренессансной идеи *humanitas*. *Homo humanus* — это *homo universalis*. Теперь, в новом контексте, древняя заповедь «Познай самого себя» обретает новый смысл: познание себя — это познание всего. Распространение интеллектуального влияния Марсилио Фичино в Англии связано с кружком оксфордских гуманистов, участником которого был Джон Колет. Он состоял в переписке с Марсилио Фичино и был хорошо знаком с текстом его «Платоновской теологии». Между

¹ Л.М. Баткин говорит о «свободе „от“» (Баткин Л.М. Европейский человек наедине с собой. С. 257).

² Михайлов А.В. Время и безвремя в поэзии немецкого барокко // Михайлов А.В. Избранное. Завершение риторической эпохи. СПб., 2007. С. 13.

тем отдельные пассажи самого Марсилио Фичино почти дословно воспроизводят некоторые рассуждения Николая Кузанского¹.

Вернемся к Шекспиру. В утверждении “I am not, what I am” обращает на себя внимание форма апофатического высказывания. Апофатическая стратегия направлена на «определение» трансцендентного путем отрицания всех возможных ограничивающих предикатов. Подобная интеллектуальная процедура была известна уже в античной метафизике под именем ἀφαίρεσις (*abstractio*): к умопостижаемому, к «самому самому», к сущности можно прийти, отвлекаясь от всего чувственно воспринимаемого, к простейшему можно прийти путем отнятия от него сложного, без которого простое можно помыслить. Мышление, собственно, и состоит в том, чтобы, *отвлекая* от чувственно воспринимаемой вещи все лишнее, *извлечь* ее форму. В конце такого пути находится единственно познаваемое и достойное познания. В этом направлении предлагает двигаться Платон, например, в «Пире»: «Начав с отдельных проявлений прекрасного, надо все время, словно бы по ступенькам, подниматься ради самого прекрасного вверх — от одного прекрасного тела к двум, от двух — ко всем, а затем от прекрасных тел к прекрасным нравам, а от прекрасных нравов к прекрасным учениям, пока не поднимешься от этих учений к тому, которое и есть учение о самом прекрасном, и не *познаешь* наконец, *что* (курсив наш. — Е.А.) же это — прекрасное»². В результате неоплатонической реформы платоновской философии Благо оказалось за пределами мыслимого, что выразилось в способе говорить о нем. «Как же мы, однако, все-таки говорим о нем? Говорить-то говорим, но при этом мы не в состоянии выразить его самого, так как *не обладаем знанием* (курсив наш. — Е.А.) его, не имеем ясного о нем понятия. Но разве можно говорить о нем, не имея ясного о нем понятия? Можно, потому что если верховное существо не может быть нами познано, то это еще не значит, что оно для нас совсем не доступно. Мы можем возвыситься и приблизиться

¹ Невольно возникает вопрос о том, был ли Марсилио Фичино знаком с текстами Кузанца. Ответа на этот вопрос пока нет, но почти дословное совпадение некоторых пассажей в произведениях обоих философов очевидно (см.: Кудрявцев О.Ф. Флорентийская Платоновская Академия. М., 2008. С. 288, прим. 2).

² Платон. Пир 211 cd. См.: Пир 210 a — 212 a; Государство 508 e — 509 c (об идее Блага).

к нему своей мыслью по крайней мере настолько, чтобы скорее отрицать в нем то, что оно не есть, чем утверждать то, что оно есть»¹. Такой способ говорить о том, что превышает познание, в собственном смысле и является ἀλόφασις. Слово ἀλόφασις вместо ἀφαίρεσις использует Прокл. Классический образец апофатической теологии представляет собой сочинение Псевдо-Дионисия Ареопагита «Мистическая теология», сочинение, ставшее авторитетным для средневековых мыслителей и для ренессансного неоплатонизма. Апофатический дискурс оказывается единственно возможным для того, кто знает Бога «ученым незнанием». Заслуга обоснования науки «ученого незнания» принадлежит Николаю Кузанскому.

Бог предшествует действительности, которая отличается от возможности, и предшествует возможности, которая отличается от действительности. «Бог действительно есть все то, о чем можно сказать, что оно может быть»². Иначе говоря, Бог — это и действительность, и возможность, и связь действительности и возможности. Всякое же сущее действительно есть то, что оно есть, и не есть то, чем оно может быть. Сущее может быть тем, что оно есть³ — если бы оно не могло быть, оно и не было бы. Так, линия может быть плоскостной или объемной фигурой, однако та или иная реализованная возможность становится соответствующей действительностью: линия не может быть линией больше или меньше, действительность же иных конфигураций оказывается возможностью. То или иное действительно сущее есть оно само и есть не то, чем оно может быть: «Творение (...) не есть то, чем оно может быть»⁴. Иными словами, в творении действительность и возможность не совпадают. Всякое творение может быть тем, что оно не есть: так, линия может принять любую иную конфигурацию, и только Бог не может быть тем, что он не есть. Называя линию «линией», мы даем имя актуализированной возможности и никак не именуем то, чем линия может быть: треугольником, четырехугольником, многоугольником и т. д. Наше понятие всегда есть понятие-о-чем-то

¹ Плотин. Эннеады. V, 3, 14.

² Николай Кузанский. О возможности-бытии, 8–9 // Николай Кузанский. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1980. С. 141.

³ О возможности-бытии, 6–7. С. 139.

⁴ Там же. 14–15. С. 145.

и имеет разную степень совершенства. Понятие о Боге как о самом совершенстве должно охватывать в себе все понимаемое, а потому такое понятие не может быть понято нашим понятием: эти два понятия несоизмеримы, понятие Бога не охватывается мерой нашего понятия, а как таковое оно невыразимо. «Мы от него удаляем всякое имя всего постижимого, так как оно выше»¹, то есть отрицаем то, что Бог не есть, а потом отрицаем и само отрицание. Такой путь исследования, говорит Кузанец, самый верный. Наипервейшее из всех отрицаний — отрицание бытия. Однако отрицание бытия предполагает его утверждение: небытием бытие прежде всего полагается, и это предположенное бытие предшествует отрицанию. Более того, если всякое сотворенное сущее может быть тем, чем оно не является, то Бог, в котором возможность = бытие, не может быть тем, чем он не является. «Это ясно. Ведь если бы принцип мог не быть, он и не был бы, поскольку он есть то, чем он может быть (...) Он есть абсолютная необходимость, поскольку он не может не быть (...) Ведь как сам принцип мог бы не быть, если небытие в нем есть он сам?»². Что же отрицается? Отрицается, что то бытие, о котором говорится, есть то самое предположенное бытие, иначе говоря, отрицанием бытия утверждается иное. «С помощью простого умозрения ты видишь предполагаемую отрицанием и предшествующую небытию сущность всякого небытия, о которой ты отрицаешь все то, что следует за небытием»³.

Итак, «ни имя, ни вещь, ни вообще что-либо другое, что подходит к сотворенной величине, не может соответствующим образом быть высказано о боге, различаясь с ним до бесконечности»⁴. Простому максимуму — Богу — не может соответствовать никакое имя: «Ведь все имена налагаются, исходя из некоторой неповторимости смысла, благодаря которому одно отличается от другого, а там, где все вещи суть единое, никакое собственное имя невозможно»⁵, «действительно, этому началу не подходит ни имя единства или единичности, ни мно-

¹ Там же. 41–42. С. 159.

² Там же. 27–28. С. 153.

³ Там же. 67–68. С. 176.

⁴ Там же. 10–11. С. 142.

⁵ Николай Кузанский. Об ученом незнании. I, 24, 74–75 // Николай Кузанский. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1979. С. 88. Впрочем, «не важно, как ты назовешь Бога, —

жественности или множества, ни какое бы то ни было другое, которым мы могли бы назвать его и которое могли бы понять»¹. Максимум — это бесконечность, в которой свернутым образом пребывает все сущее, бесконечность, в которой «человек не отличен от льва, а небо не отлично от земли»². Утвердительные имена, приписываемые максимуму, умаляют его, так как он «не более нечто, чем все»³.

Бог как актуальность всего потенциально могущего быть⁴ — максимум — сворачивает в себе все: высшее по природе, низшее и то, что посередине. Серединное ближе к природе максимальной, так как причастно и высшему, и низшему. «Только срединная природа, связующее звено между низшей и высшей, подходит для возвышения к максимуму могуществом максимальной божественной бесконечности (...) Как высшая ступень низших и низшая ступень высших порядков она свернуто заключает в себе все природы (...) Именно человеческая природа (...) свертывает в себе и разумную и чувственную природы, сочетает внутри себя все в мире и за то справедливо именуется древними философами микрокосмом, малым миром. Как раз она, поднявшись до соединения с максимумом, оказалась бы поэтому полнотой всех совершенств и универсума в целом и каждой отдельной вещи, так что все через человека достигло бы своей высшей ступени»⁵.

Возвыситься до максимума возможно только одному человеку, воплотившему всю истину человека. Хотя конкретно существующий человек и не исчерпывает возможности быть, однако «каждый человек — свободное царство, как и царство универсума, содержащее в себе и небеса, и созвездия, которые в малом мире тоже содержатся, только сообразно человеку»⁶. *Homo universalis* может стать всем.

лишь бы ты понимал эти термины в переносном смысле, насколько возможно для ума» (О возможности-бытии, 11–12. С. 143).

¹ О возможности-бытии, 26–27. С. 152.

² Там же. 77–78. С. 89.

³ Там же. 78–79. С. 90. См.: Николай Кузанский. О сокрытом Боге // Николай Кузанский. Сочинения. Т. 1. С. 283–288.

⁴ Об ученом незнании, I, 5, 14–15. С. 56.

⁵ Об ученом незнании, III, 3, 197–199. С. 150–151.

⁶ Николай Кузанский. Игра в шар, 56–57 // Николай Кузанский. Сочинения. Т. 2. С. 279.

Квинтэссенция антропоцентрической парадигмы представлена в знаменитой «Речи о достоинстве человека» Джованни Пико делла Мирандолы. Бог, известный еще в предшествующую эпоху как *Summus Artifex* (Величайший Художник), творит мир как произведение искусства, смысл которого не может пребывать замкнутым в нем самом, но требует постоянной актуализации, иначе говоря, нужно, «чтобы был кто-то, кто оценил бы смысл такой большой работы, любил бы ее красоту, восхищался ее размахом»¹. И Бог сотворил человека, сотворил его адекватным зрителем произведения своего искусства. Чтобы созерцать все мироздание в целом, нужно занимать особое место, не связанное с определенными условиями той или иной природы, налагающими ограничениям на взор. Центр мира, в котором очутился человек, «творение неопределенного образа»², сосредоточивает все возможности, но это не геометрический центр. «Не даем мы тебе, о Адам, ни своего места, ни своего образа»³, но «я ставлю тебя в центре мира»⁴. Определить свой образ человек должен сам. Сам человек должен создать себя как произведение искусства. «О, высшее и восхитительное счастье человека, которому дано владеть тем, чем пожелает, и быть тем, чем хочет!»⁵. Удивительным образом с «Речью о достоинстве человека» перекликаются слова, которыми Яго поучает Родриго: «Быть таким или другим зависит от нас. Каждый из нас сад, а садовник в нем — воля. Расти ли в нас крапиве, салату, иссопу, тмину, чему-нибудь одному или многому, заглухнут ли без ухода или пышно разрастись — всему этому мы сами господа. Если бы не было разума, нас заездила бы чувственность. На то и ум, чтобы обуздывать ее нелепости. Твоя любовь — один из садовых видов, которые хочешь — можно возделывать, хочешь — нет»⁶. Кажется, что, следуя именно этим предписани-

¹ Джованни Пико делла Мирандола. Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса: в 2 т. М., 1981. Т. 1. С. 249.

² Там же. С. 249.

³ Там же. С. 249.

⁴ Там же. С. 249.

⁵ Там же. С. 249.

⁶ Шекспир У. Отелло, II, 3 // Шекспир У. Полное собрание сочинений: в 8 т. М., 1960. Т. 6. С. 304–305.

ям, создавал свою жизнь Отелло, этот self-made man. Однако образец уже устарел, знаком такого остранения в тексте трагедии является проза, в которую Шекспир облек эти наставления.

Универсальность человеческого существа раскрывается Николаем Кузанским в концепте человека как *humanus deus*: «Человек есть бог, только не абсолютно, раз он — человек (...). Человек есть также мир, но не конкретно все вещи (...) он — микрокосм, или человеческий мир (...) В человечности человеческим образом, как во Вселенной универсальным образом, развернуто все, раз она есть человеческий мир. В ней же человеческим образом и свернуто все, раз она есть человеческий бог. Человечность есть человечески определенным образом единство, оно же и бесконечность, и если свойство единства — развертывать из себя сущее, поскольку единство есть бытие, свертывающее в своей простоте все сущее, то человек обладает силой развертывать из себя все в круге своей области, все производить из потенции своего центра. Но единству свойственно еще и ставить конечной целью своих развертываний самого себя, раз оно есть бесконечность; соответственно у творческой деятельности человека нет другой конечной цели, кроме человека»¹. Человек человеческим образом есть максимум, с которым совпадает и минимум. Такого человека можно назвать только апофатически: «I am not, what I am».

В человеческом мире *posse* не совпадает с *esse*: «Возможность стать человеком актуально определилась в тебе именно таким вот образом, каков ты есть, и эта определенность есть твоя сущность»², то есть возможность человека всегда уже ограничена действительностью, но такой, которая включает в себе возможности больше, чем у любого другого сущего. Итак, актуализированная возможность ограничивает «возможность стать человека»³, но не исчерпывает ее, являясь модусом бытия и позволяя человеку быть тем или иным. В этой реализованной потенции человек свидетельствует о себе, обретает определенные черты, облик. Облик не утаивает подлинное, но фиксирует один из спосо-

¹ Там же. 143–145. С. 259–260.

² Николай Кузанский. Охота за мудростью, 88–89 // Николай Кузанский. Сочинения. Т. 2. С. 395.

³ Там же.

бов быть, не исключая при этом и другие. За обликом не лик — за ним неопределенная бесконечность возможности. *Homo universalis* по сути своей — неопределенность, и как таковая не может быть определена никаким именем.

Облик, который принимает человек, сродни театральному костюму или маске, а уподобление мира театру — вполне общее место. В конце XVI–XVII вв. топос театра оказывается ключом к истолкованию мира, причем и сам этот традиционный топос переосмысливается. Средневековые трактуют его в духе *scaena vitae*. Такую интерпретацию находим в «Поликратике» Иоанна Солсберийского (XII в.).¹ Автор цитирует Петрония:

grex agit in scaena mimum; pater ille vocatur,
filius hic, nomen divitis ille tenet.
mox ubi ridendas inclusit pagina partes,
vera redit facies, assimilata perit².

Мораль такова: маска — *assimulata facies*, личина, скрывающая то, что есть на самом деле — *vera facies*. Однако Иоанн Солсберийский преобразует топос *scaena vitae*, сначала расширяя границы сцены до пределов земного мира, а потом вовлекая в театральное пространство и Небо, где восседают зрители земной драмы. Таким образом *scaena vitae* превращается в *theatrum mundi*³. Радикальное переосмысление, пожалуй, впервые заявляет о себе в «Государе» Макиавелли. Речь идет уже не о *dissimulatio* — притворстве, лицемерии, сокрытии истинного лица, — но о способе быть. Маска дает возможность обозначить свое присутствие. Другого способа самообнаружения нет. «Маска не при-

¹ Сочинение приобрело широкое распространение в Европе, о чем свидетельствуют каталоги библиотек и многочисленные переиздания: 1476, 1513, 1595, 1622, 1639, 1664, 1674 г. Число переизданий в XVII в. говорит само за себя. Девиз открывшегося в 1599 году в Лондоне театра «Глобус» — *Totus mundus agit histrionem* (Весь мир играет роль) — восходит к «Поликратике».

² «Труппа дает представление: тот зовется отцом, этот — сыном, того называют богачом; Но вскоре, когда будет произнесена последняя реплика комических ролей, обнаружится истинное лицо, а притворное исчезнет» (Петроний. Сатирикон, 80. Перевод наш — Е.А.)

³ Ср.: «Великий Театр Мироздания» — так назвал главу своего «Критикона» Бальтасар Грасиан.

растает к лицу, хотя лицо ею закрыто: „я“ становится великой проблемой того *иного*, которое всякий раз и есть „я“ сам»¹.

В том модусе бытия, в котором человек существует актуально, он никогда не соизмерим с самим собой: он одновременно больше самого себя и меньше самого себя, так как «он всегда может сделать еще больше, будучи по-своему беспредельным пределом»². Итак, расширяя (актуализируя) свою человечность, человек ускользает от самого себя, от своей самотождественности. Имя должно было бы зафиксировать самотождественность Яго («Я — Яго, а не мавр»), но несколькими строчками ниже он говорит: “I am not, what I am”, упраздняя определенность своего Я, растождествляя его: Я не равно Я.

Если говорить о двух героях как о двух текстах³, то Яго как текст непрозрачен для Отелло, он требует иной экзегетической процедуры, нежели та, что известна и к которой привык человек:

(...) of free and open nature,
That thinks men honest that but seem to be so⁴.

Текст Яго, как барочное произведение, смысловая потенция которого не реализуется до конца, она бесконечна.

В трактате «О предположениях» Николай Кузанский указывает на конъектуры как на единственный доступный человеку способ утверждения об истине. Человеческий ум разворачивает из себя предположения, формой (действительностью) которых он является, и в этой развертке он созерцает себя, а созерцая себя таким образом, он «созерцает в себе самом как космографе творца мира», «узнает в себе (...) интеллектуальный знак — первый и совершенный знак основателя Вселенной»⁵ и понимает, что, как он сам, будучи

¹ Михайлов А.В. Поэтика барокко // Михайлов А.В. Избранное. Завершение риторической эпохи. СПб., 2007. С. 139.

² Там же. 82–83. С. 392.

³ Сделать это позволяет широко распространенный топос книги: мир как книга, лицо человека как книга. См.: *Curtius E.R. Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*. 1993. S. 306–353.

⁴ Othello, I, 3, vv. 394–395 («простодушен и открыт душой. / Он примет все за чистую монету»).

⁵ Николай Кузанский. Компендий, 23–24 // Николай Кузанский. Сочинения. Т. 2. С. 331.

формой бытия своих созданий, непостижимо присутствует в них, так и Бог непостижимо присутствует в мире, «в этом сладостнейшем раздумье созерцатель приходит к причине, началу и конечной цели и себя самого, и всех вещей»¹. Расширение границ человечности оборачивается отказом от всякой определенности «индивидуального»² и парадоксальным образом уводит от определенности человека как человека. Чтобы узнать самого себя, такому человеку нужно обратиться к Богу. Только в свете этого Другого человеческие «потемки» станут «как полдень»³.

Раз уж мы принялись говорить о философии, полагая в основание нефилософские тексты, то в заключении позволим одну нефилософскую иллюстрацию, раскрывающую вполне философский смысл. Зритель стоит перед картиной, созерцая ее, но в то же самое время испытывает на себе взгляд художника: он созерцающий и созерцаемый. Точка, на которой сфокусирован взгляд художника, не представлена наглядно в изображении, она дважды скрыта: во-первых, тем, что вынесена за пределы изображения, и, во-вторых, тем, что художник явно смотрит на свою модель, которую изображает на полотне, повернутом к зрителю тыльной стороной. Точка зрения зрителя конституируется направленностью взглядов. Зритель отдает себе отчет в своем взгляде только потому, что испытывает на себе взгляд художника. Иначе говоря, зритель в качестве зрителя создается Другим: зритель есть инобытие художника. Эту ситуацию, порожденную картиной Веласкеса

¹ Николай Кузанский. Компендий, 23–24 // Николай Кузанский. Сочинения. Т. 2. С. 331.

² Об этом же говорит и основатель неоплатонической традиции: «Кому удастся погрузиться своей мыслью в единое всеобъемлющее сущее (...) ничего более, кроме него не желая и не ища, он почувствует в себе присутствие не какой-либо его части, но его всего; в этом состоянии он даже себя самого не будет сознавать и представлять, как индивидуальное „я“, потому что, погрузившись в то всеобъемлющее сущее, и сам как бы станет таковым (...) Каждый из нас, становясь индивидуумом вследствие присоединения к первоначальной природе не-сущего, тем самым выделяется из области универсального бытия, и, наоборот, по мере того, как отрешается от не-сущего, он как бы увеличивает, расширяет свое бытие» (Плотин. Эннеады. VI, 5, 12 // Плотин. Эннеады. Киев, 1995.).

³ Августин. Исповедь, X, V, 7. «То, что я о себе знаю, я знаю, озаренный Твоим светом» (Там же).

«Менины»¹, М. Фуко описывает как фиксацию «существенного пробела», «исчезновение того, что обосновывает изображение», иначе говоря, отсутствие субъекта, который был бы одним и тем же². Это место зрителя — чистая возможность: оно может быть занято кем угодно, хотя отражение в зеркале на заднем плане картины намекает на то, что занимать его должен монарх.

¹ Фуко М. Слова и вещи. СПб, 1994. С. 41–53.

² Там же. С. 53.

Джанлука Куоццо

КАРТИНА И АВТОПОРТРЕТ У НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО, ЯНА ВАН ЭЙКА И АЛЬБРЕХТА ДЮРЕРА*

Антуан Мулонже и Пьер Буше обратили внимание на один эпизод, который, возможно, представляет собой не более чем легенду, но, тем не менее, имеет немаловажное значение. Речь идет о почти живом свидетельстве, касающемся определенного культурного климата и отношений между живописью и философией в пятнадцатом столетии: «Мы находимся в 1448 году. Николай Кузанский получил приглашение от гроссмейстерини бегиннок из Брюгге. Он — ученейший и самый уважаемый человек своего времени. Николай Кузанский обуреваем двумя страстями: философией и живописью.

Мир мысли, который его более всего восхищал, был миром человека, имя которого нельзя было произносить, ученого доминиканца предыдущего столетия, который был осужден за ересь и труды которого были запрещены. Николаю Кузанскому удалось сохранить в своей замечательной библиотеке несколько немецких проповедей и большую часть латинских сочинений этого мастера разрушения [...].

Итак, бегинка провела его в годы остававшуюся незаселенной келью. Она сняла покров с небольшой по размеру картины [...]. Перед ним был портрет мужчины зрелых лет. Кардинал приблизился к картине, чтобы прочесть надпись, на которую указала бегинка: „Портрет Майстера Экхарта, выполненный Яном ван Эйком“¹.

Правдив этот рассказ или нет, он, вне всякого сомнения, основывается на трех исторически задокументированных истинах.

Во-первых, отношение Кузанец–Экхарт может быть подтверждено различным образом, как о том свидетельствует среди прочего *Apologia doctae ignorantiae* (1449) — произведение, в котором Николай защищался от нападок философа-аристотелика Иоганнеса Венка, автора полемического сочинения *De ignota literatura* (1449), ко-

* Перевод с немецкого кандидата философских наук К.В. Лощевского.

¹ Moulounguet A., Bouche P. Maître Eckhart par Van Eyck; Paris: Editio due Regard, 2001. S. 8.

торое, несомненно, было направлено против сочинения Кузанца *De docta ignorantia*¹.

В своем сочинении Венк попытался обратить против Николая ту энергию враждебности, которая исходила от учения Майстера Экхарта, с помощью коварной и произвольной терминологической ассоциации: «docta ignorantia vulgariter, „отрешенная жизнь“»².

Николай, со своей стороны, даже отвергая эту понятийную ассимиляцию, пренебрегает всякой осторожностью и идет в своей апологии настолько далеко, что высоко оценивает творчество Экхарта во всей его совокупности. По мнению Кузанца, его единственный недостаток состоял в том, что он обряжал свои доктрины в эзотерические одежды, формулировал их в стиле, как иронично подчеркивал Николай, который может ввести в заблуждение людей простодушных и необразованных: «Обыватели не подготовлены к тем допущениям, которые Экхарт делает часто вопреки обыкновению других ученых, хотя люди понимающие и могут найти в них много

¹ Согласно Э. Ванстенберге, заглавие сочинения Венка отсылает к доктрине *docta ignorantia* Николая Кузанского, хотя и в противоположном смысле. Там, где Николай исходит из известного, чтобы путем сравнения достичь неизвестного, дабы его усвоить, для Венка, наоборот, процесс познания начинается с неизвестного, чтобы прийти к известному: “Ex proporcionali seu comparativa reduccione incerti, ignoti seu incogniti quod inquiritur, ad presuppositum seu propositum certum, notum, manifestum et cognitum, ut innotescat et manifestetur”. *Le “De ignota literatura” de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cues De ignota literatura*; in “Beiträge z. Geschichte d. Philosophie d. Mittelalters” VIII (1910), Heft 6, S. 22. “Vacate et videte quoniam ego sum Deus” (*Sal XLV*, 11), напоминает Венк в начале своего сочинения; а следовательно, необходимо, подобно Давиду, предварительно “se fateatur non cognovisse litteraturam” (cfr. *Sal LXX*, 15–16): ivi, S. 23. Стало быть, незнание, из которого следует исходить, чтобы достичь *ad notum*, и которое, таким образом, нужно использовать и приветствовать, по утверждению Венка, есть именно то, которое можно обнаружить в сочинении *De docta ignorantia* Николая Кузанского, чья ложная доктрина есть плод истинного невежества.

² Ivi S. 31. Об этом понятии Майстера Экхарта (отрешенности в смысле разрыва и дистанции) см. немецкий трактат «Об отрешенности»: «Совершенная отрешенность не может обойтись без смирения, ибо совершенное смирение направлено на самоугасание»; в самом деле, «оно ведет человека к величайшему сродству с Богом»: *Die deutsche und lateinische Werke, Die deutsche Werke, Band V (Meister Eckharts Traktate)*; hrsg. von J. Quint. 1963. S. 540–1.

тонкого и полезного»¹. Возможно, между строк Николай намекал на то, что Венк не относился к последним, то есть к кругу людей ученых и интеллигентных, что он был простым представителем той *vulgus*, которой лучше подальше держаться от философии. Из *coincidentia contradietorum* (а эта тема была особенно важна для Николая и еще раньше для Майстера Экхарта) «не вытекает этот яд заблуждения и неверия, разрушение корня наук», как, намеренно искажая суть дела, подчеркивает Венк². Напротив, напоминает Николай, речь идет о мистической теме, имеющей долгую историческую традицию, а своих наиболее значительных предшественников он видит в Псевдо-Дионисии, Августине, Марии Викторине, Иоанне Скоте Эриугене и Давиде Динантском: «В этом совпадении содержится вся непостижимая теология»³.

Во-вторых, известно, что в тридцатые годы XX в. некоторые из основополагающих сочинений Майстера Экхарта, в частности «Комментарий к Евангелию от Иоанна», были обнаружены как раз в библиотеке Бернкастл-Куза; сегодня они объединены в *Codices Cusanus* 21 и 25.

О глубокой осведомленности Николая Кузанского в вопросах искусства со всей очевидностью свидетельствуют его философские произведения. Доказательством тому служат его знания о новейших учениях о перспективе, обращение к художественной и религиозной теме так называемой *vera icon* (ставшей энигматическим центром тяжести трактата *De visione Dei*), его переписка с Леоном Баттистой Альберти (через его личного секретаря Джованни Андреа де' Бусси) и непосредственное знакомство с фламандскими художниками его эпохи (Рогир ван дер Вейден упоминается в *Praefatio* к *De visione Dei* как автор находящегося в Брюсселе превосходного портрета всевидящего).

Доказательство, пусть даже и косвенное, этих связей с так называемыми примитивными фламандскими живописцами, в том числе и с Яном ван Эйком, является целью и задачей нижеследующих рассуждений. В качестве отправной точки для рассмотрения отношения

«образ/идея» в эпоху Николая Кузанского мог бы послужить фрагмент из VII книги *De architectura* Леона Баттисты Альберти, в котором описывается своего рода переплетение истории, живописи и философии: «И я буду рассматривать картину, одну из лучших, как я полагаю [...], возможно, с не меньшим душевным удовольствием, чем если бы я читал хорошую историю; создатели и первой, и второй суть живописцы, один живописует словами, а другой кистью, все же прочее у них сходное и общее. Как одно, так и другое творение требует величайшего гения и невероятного усердия. Но я хотел бы, чтобы в храмах, на стенах и полах, не было бы ничего, кроме чистой философии»¹.

Приведем другой пример. Несколькими десятилетиями позднее, в 1493 г., Харманн Шедель (1440–1514) опубликовал в Нюрнберге у издателя Антона Кобергера (крестного отца Альбрехта Дюрера) свою импозантную мировую хронику, чтобы оправдать свое честолюбивое предприятие — и действительно, в течение долгого времени она будет оставаться единственной инкунабулой, снабженной иконографическим аппаратом из ни много, ни мало 645 гравюр, — в кратком *Commendatio*² обратился к читателям с несколькими весьма примечательными словами: «Я отваживаюсь, читатель, пообещать тебе, что чтение этой хроники доставит тебе столь большое удовольствие, ибо ты получишь впечатления не только от того, что ты прочтешь, но и — как только ты увидишь (*depicta videbis*) прежде никогда не печатавшиеся изображения императоров и пап, философов, поэтов и прочих знаменитых мужей, каждого в одеянии своей эпохи от того, что перед твоими глазами действительно проследует череда всех исторических эпизодов (*oculo intueri*) [...] от сотворения мира и до наших дней». Таким образом, с помощью «блестящих картинок» перед ним словно бы проходила череда портретов шести мировых эпох — читатель мог стать свидетелем кульминационных сцен истории, естествознания, философии, представленных *in figura*.

Но вернемся к нашей теме. Если бы существовал портрет, способный становиться все более и более похожим на свой первообраз, то,

¹ Apologia doctae ignorantiae XXXIX, 241.

² Apologia doctae ignorantiae XLIII, 245.

³ Apologia doctae ignorantiae XLVI, 249.

¹ Alberti L.B. L'architettura // Florentinische übersetz von C. Batoli; Venedig, bei F. Franceschi, 1565. Buch VII. 238, 31–38.

² Единственная сохранившаяся латинская копия, начинающаяся с *Commendatio*, находится в Баварской государственной библиотеке в Мюнхене (Rara 287).

вне всякого сомнения, он — как живое подобие модели — мог бы выразить свой статус как временное *imago*. Возможно, он даже умел бы говорить, смог бы порассуждать о своей экстраординарной ситуации как своего рода промежуточной схеме (*eikon methorion*) и рассказать об этом при помощи слов.

Живая картина — сознавая, что ей никогда не достичь совершенства первообраза — прежде всего сказала бы: я «как могу» похожа на первообраз. То есть она обладает способностью неопределенного стремления к первообразу, не имея возможности когда-нибудь с ним себя отождествить.

Если этот философско-теологический мотив выразить одной лаконичной формулой, то она, прочитанная по губам запечатленного на портрете человека, могла бы гласить: *als ich can* («как могу»).

О том, что портрет, так сказать, способный выразить себя подобным образом, существует, свидетельствует «Мужчина в тюрбане» Яна ван Эйка, *pictor doctus* и мастера в деле художественного использования зеркал. Полотно было завершено 21 октября 1433 г. Возможно, это автопортрет художника, погрудный портрет, отраженный в зеркале его собственный облик¹, а в двойной подписи на раме картины мы наблюдаем нашу философско-теологическую логофанию: наверху мы читаем: «Joahannes de Eyck me fecit anno 1433 — 21 oktobri»; в нижней части — процитированную нами формулу (греческими буквами, так что получается анаграмма имени художника), «как могу», — формулу, используемую в повседневном языке: «так получилось», «на большее я не способен», «лучшее, что я смог» — формулу, в которой (по словам Панофского) «оправданная гордость непостижимым образом смешивается с оправданным смирением»².

¹ «[...] В менее догматической и более анимистической перспективе эпохи детальное изображение какого-либо лица представляет собой также и обнаружение его души, его бытия. Картина — это зеркало души, отражающей Бога. Таким образом, картина также задумана как отражающий объект. Величина головы приблизительно соответствует габаритам человека, рассматривающего себя в зеркале. Художник, по своей сути *artifex*, с помощью света творит образ, подобно тому как Всемогущий создал человека по своему образу и подобию». *Vos D. De Vlaamse Primitieven. De meesterwerken.* Amsterdam: Amsterdam Univ. Press, 2002. S. 48.

² *Panofsky E. Early Netherlandish Painting.* Cambridge, Mass., 1953. P. 179.

В простоте этого притязания проявляются, с одной стороны, сознание собственного статуса отображения, а с другой, понимание своей ситуации недостаточности, свойственной любому творению. Целое, словно бы опосредованное примитивной верой в одушевленность отображения, формулируется от первого лица — художественный прием, благодаря которому отображение, кажется, живет почти автономной жизнью, однако, его единственная цель заключается в том, чтобы ухватить исходную модель, фигуру художника из плоти и крови и выразить ее в формуле, выявляющей онтологический статус искусства как такового.

С другой стороны, тот факт, что существует философия, соответствующая всему вышесказанному, выявил именно Николай Кузанский, труды которого в определенном отношении представляют собой гениальный компендиум учений, касающихся искусства живописи, знания перспективы, технических и производственных возможностей эпохи — учений, которые он мастерски переводил на язык философских рассуждений.

Дискурс о портрете, находящийся в центре трактата *De Idiota de mente*, представляет собой метафорическую сердцевину тайны творения человеческой души. В нем Бог сравнивается с величайшим художником, владеющим *infinita ars* и одаренным способностью создавать формы *ex nihilo* — почти как если бы они были живыми образами, увлекаемыми из его чрезвычайно сложно организованного ума: «Ум сотворен творческим искусством так, как будто это искусство хотело сотворить себя само; а так как бесконечное искусство неумножаемо, возникает его подобие, как это бывает и в том случае, когда художник хочет изобразить себя самого; так как сам он неумножаем, то, когда он изображает себя, возникает его подобие»¹.

Но о каком художественном образе говорит Николай? Речь идет не о статичном изображении, а — как мы уже говорили, рассуждая о ван Эйке — о *viva imago*, которое (как пишет Николай в *De idiota*) «обладает способностью делать себя без предела все более и более подобным» образцу, «даже если точность бесконечного искусства [т. е. Бога] всегда будет оставаться недостижимой». Подобие, пишет Николай, «даже сколь

¹ *De idiota. De mente* III 13, 148–9.

угодно совершенное, — раз оно не может быть совершеннее образца и более подобно ему, чем сам образец, — оно никогда не является столь совершенным, как какое-нибудь подобие, пусть несовершенное, однако обладающее способностью все больше и больше, без ограничения, уподоблять себя образцу, — ибо в этом случае оно, *насколько это возможно* [*quo potest*] для подобия [*imaginis modo*], уподобляется бесконечности»¹.

В этом тексте Кузанца (завершенном 23 августа 1450 г.) — написанном на латыни и от третьего лица — поразительным образом воспроизводится формула ван Эйка: *quo potest!* Стало быть, максимум мастерства художника, портретирующего самого себя, требуется для создания такого собственного изображения, которое окажется способным неопределенным образом стремиться к недостижимому совершенству своего первообраза, облика самого художника, отражающегося в произведении, как в зеркале. Лишь Бог как чистое *Posses* — умение на высшей ступени актуализации — актуализует все, что только может быть и является совершенной мерой самого себя и любого другого развернутого существа. Перед лицом Бога всякое человеческое искусство и способность актуализирует только определенное количество божественного *posse facere*, определенный *quantum* бесконечного и абсолютного умения (*posse esse*); иначе говоря, «большого они не могут».

Впрочем, необходимо отметить, что зафиксированная здесь ассимиляция протекает не без трудностей. Несомненно, Бог обладает могуществом, необходимым, чтобы создавать собственные подобию, наделенные свободой *sine figura* стремиться к своему собственному облику. Но каким образом художник может *in pictura* воспроизвести это состояние конститутивного несовершенства, то есть такое динамичное, живое несовершенство, сменяемое стремлением (*desiderium infiniti*) к своей модели? Художественное отображение, сколь бы реалистично и верно оно ни передавало бы портретное сходство, всегда остается статичным, неподвижным, неспособным самостоятельно преодолеть ту пропасть, которая отделяет его от совершенства. На какую тайну техники, композиции и перспективы намекает здесь Николай, говоря о *viva imago*?

Николаю был хорошо известен художественный прием, заключающийся в таком изображении *cuncta videns* человеческого лица, что

возникает впечатление, «будто бы оно смотрит сразу на все вокруг», так сказать, способно «словно тень преследовать» своим вездесущим и всевидящим взглядом каждого, кто к нему повернется — при обсуждении этой темы внимание Николая обращено к *maximus pictor* Рогериусу alias Рогиру ван дер Вейдену. Такую характеристику Николай дает фламандскому живописцу, современнику Яна ван Эйка, в *Praefatio* к трактату *De visione Dei* (в то время известном, и не случайно, как *Libellus iconae*)¹.

Возможно, речь идет здесь о живописи на поверхности стекла, в которой изображение и архетип вступают в игру взаимных преломлений, в которой ничто не может рассматриваться в качестве окончательно достигнутого результата. Игра взглядов и зеркал, рождающаяся в непрерывном движении взаимодополняющих преломлений между копией и моделью, открывает поле герменевтических возможностей, в котором нет ничего определенного и в котором нарисованное отображение само демонстрирует себя в некоем временном состоянии бесконечного совершенствования — состоянии, о котором убедительно свидетельствуют *quasi loquendo* рамы автопортрета ван Эйка: “Als ich can”.

Вернемся к уже упоминавшейся надписи на картинной раме: “Johannes de Eyck me fecit”, “als ich can”. Иными словами, художник — чья *viva* и *imago*, говорящее я, изображение — создал меня, а я, со своей стороны, в моем онтологическом статусе миметической деривации, не могу ничего другого, кроме того, что “als ich can” уподобляться подлинной фигуре моего творца. Если здесь речь, как и в чувственной загадке Николая, идет об автопортрете, то картина может рассматриваться как зеркало, в котором с определенной степенью приближения отражается запечатленная на портрете модель: погруженный в свою художественную дилемму живописец, осознающий конститутивные границы своей конечной креативности или *posse facere*. А стало быть, с помощью рамы своей картины художник словно бы хочет оправдать границы своего искусства. Неспособный достичь совершенства модели, он вкладывает свои рассуждения — тем самым удваиваясь — в уста своего *inventio* как *quasi* живого *alter ego* художника. Результатом художественной деятельности, которая никогда не сможет стать *infinita ars*

¹ Ibid.

¹ De visione Dei. Praefatio.

принципа, является, как пишет Николай в диалоге *De possest*, образ, который «не может найти в самом себе покоя, ибо он есть жизнь от жизни истины, а не собственная жизнь. Поэтому он движется к образцу как к истине своего собственного бытия», стремясь к ней «с самым сладостным желанием»¹.

Однако если портрет есть зеркало художника, то несовершенство отображения в определенной мере воспроизводит некое более изначальное несовершенство, а именно несовершенство архетипа, чело- века, сотворенного *ad Dei imaginem* всемогущим искусством перво- принципа, высшей *Possest*: возможностью-бытием, «в котором делать (*facere*) и делаться (*fieri*) суть одно и то же умение»².

Человек, как живое уподобление и отражение Слова, намного даль- ше от своего творца, чем портрет художника от своей модели. *Temporalia imagines sunt aeternorum*³, говорится в *De possest*: конечные вещи суть образы, откровения бесконечной и незримой истины, бесконечно превосходящей всякую земную форму. С другой стороны, отмечает Николай, всякий рассудок для размышления нуждается в фантазмах (*phantasmata*)⁴, и без связи с сотворенными образами — которые одно- временно являются и чувственными, и сверхчувственными порожде- ниями принципа — мы вообще ничего не смогли бы сказать о вечном.

В ту эпоху в лоне так называемого *devotio moderna* возник некий новый духовный опыт — новый культурный фермент, ставший пита- тельной почвой в том числе и для нового реализма примитивных фла- мандских живописцев, в котором «медитация пошла через конкретную и повседневную реальность, а евангельские события были спроеци- рованы на сферу приватного»⁵. Этот культурный климат порождает философскую глубину придуманных Николаем чувственных загадок (перечислим несколько замечательных учебных игр: *ludus globi*, *ludus trochi* и *ludus iconae* монахов из Тергензее, ставшую центральной темой трактата *De visione Dei*). Эти игры подготавливают приближение к божественному и его схематизацию, они предлагаются для созерцания

как *manuductio* для мистического пути: чувственные загадки «через упражнение в благочестии» способны подвести верующего «к таин- ственному богословию» (*symbolicae investigare*)¹. Это, как пишет Нико- лай в *De beryllo*, «загадочная наука» (*aenigmatica scientia*), которая, на- сколько это возможно, оценивает истину посредством образа².

Согласно Николаю, интеллект наряду с различными развернуты- ми сущностями всегда обладает некоей особенной силой, которая не- сравнима с силой прочих сотворенных и свернутых образов. Он есть «живое описание вечной и бесконечной мудрости»³. Интеллект как *viva descriptio* принципа есть образ в подлинном смысле слова, *quasi* портрет всемогущего, того — абсолютно непредставимого — *vultus sine figura*, которое, как в зеркале, отражается в человеческой душе (*speculum contractum mentis*). Николай замечает, что это интеллектуаль- ное описание, представляющее собой способность мыслить, «следует понимать как *resplendentia* первообраза всех вещей, подобно тому как истина отражается в своем отображении»⁴. Человеческий интеллект, сравнимый с отражающей поверхностью, подобно *acies diamantis*, аб- солютно прозрачен и обладает своего рода совершенством в воспро- изводстве скрытых образов первопричины: «И если бы простейшая и неделимая вершина угла идеально отшлифованного алмаза, в котором отражаются формы всех вещей, оказалась живой, она, созерцая себя самое, нашла бы подобие всех вещей и через эти подобия — и в этом эвристическая сила *ars coniecturalis* Николая — могла бы составить себе понятие обо всем»⁵, как в более или менее адекватном образе.

Как объясняет Николай в *De beryllo*, «это как если бы творящий ин- теллект был зрением и, желая явить свою силу видения, замыслил бы все видимое, чтобы в нем обнаружить себя. Тем самым он заранее обладал бы в себе всем видимым и образовывал бы все видимое сообразно каж- дому прообразу видимого»⁶. Таким образом, каждая развернутая сущ- ность зрима, порождена творческим зрением, исходящим от принципа

¹ De idiota. De sapientia I 17, 77.

² De possest, 267.

³ De possest, 281.

⁴ De possest, 241.

⁵ D. De Vos, S. 9.

¹ De visione Dei. Praefatio, 7.

² De beryllo VI, 389.

³ De idiota. De mente III 65, 133.

⁴ De idiota. De mente III 66, 133.

⁵ De idiota. De mente III 66, 135.

⁶ De berillo XVIII, 409.

(в абсолютном, пишет Николай, *esse, creare et videre convertuntur*), за исключением интеллекта, который есть «видящее видимое», так сказать, образ, обладающий способностью подражать *absoluta visio* принципа, поскольку он, со своей стороны, благодаря особой изобразительной и описательной способности оказывается в состоянии представить себе божественное творящее зрение.

Что здесь поразительно, так это постоянный переход метафоры образа и живописи от отношения живописец «художественное порождение» (произведение) к отношению между Богом-творцом и человеческим интеллектом (как живым ментальным зеркалом). Стало быть, Бог, часто сравниваемый Николаем с величайшим живописцем всей природы — от его мудрого использования красок зависит зримость творения, — творя человеческий интеллект, действует таким образом, словно он изображает самого себя, рассматривая свое собственное изображение, отраженное в зеркале бесконечного, наисовершеннейшего и *sine contractione* Слова. Согласно католической метафоре, на которой основывается трактат *De filiatione Dei*, всякий автопортрет абсолюта представляет собой своего рода зеркало (*speculum*), более или менее искривленное, изогнутое и чистое, которое отражает первопричину, видимую в перспективном ракурсе, соответствующем особой перспективе, которая есть не что иное как уникальный *modus intellectualis* всякого сотворенного духа, абсолютно индивидуальный и неповторимый. Верность живому отображению абсолюта в его значении частичного откровения на духовном уровне представляет собой желание быть самим собой как необходимое условие поиска истины: «Принадлежи себе и я буду принадлежать тебе (*sis tu tuus, et ergo ero tuus*) — говорит Господь — ты дал мне свободу принадлежать самому себе, если я захочу. Ты будешь моим, лишь когда я стану самим собой: ты требуешь моей свободы»¹. Быть самим собой означает здесь развешивать свою потенциальную способность в качестве живого ото-

¹ De visione Dei VII, 27. По словам К. Флаша, «этот принцип свободы выражает следующую проблематическую взаимосвязь: человек должен ориентироваться на интеллектуальный порядок, посредством которого ему открывается Бог; однако Бог открывается ему непосредственным образом во всей своей целостности»: *Nikolaus Cusanus. Vom Sehen Gottes // Micrologus* (1997), n. 5 (La visione e lo sguardo nel Medio Evo). S. 114.

бражения принципа; погружаться в собственную ситуацию как *viva imago*, как духовный автопортрет *ispum posse*, в его двойном значении — как копия (отображение) и как динамичный, не знающий покоя образ, как стремление и смотрение на свою модель с *gaudiosissimum desiderium*.

Повторим уже приводившуюся нами цитату из Николая Кузанского: «Ум сотворен творческим искусством так, как будто это искусство хотело сотворить себя самого; а так как бесконечное искусство неумножаемо, возникает его подобие, как это бывает и в том случае, когда художник хочет изобразить себя самого; так как сам он неумножаем, то, когда он изображает себя, возникает его подобие»¹. Всякий раз, когда Бог рассматривает себя самого в *Verbum-speculum* истины, возникает его собственное подобие, описание его самого (*quasi* автопортрет), которое, поскольку оно живо, становится описывающим описанием, формирующей формой, образующим образом. Этот образ в действительности есть дух, развернутая ментальная сущность, которая, со своей стороны, одновременно есть *res descripta* как автопортрет Бога и как живая и рассуждающая *viva et spiritualis descriptio* бесконечной мудрости.

Эту католическую модель преломления Николай теоретически трансформирует в доктрину, ядром которой является единство истины и плюральность ее возможных интерпретаций, многообразие герменевтических перспектив, которые всегда индивидуальным образом характеризуются тенденцией к неизменности, связанной с особенной конституцией каждого сотворенного духа. Бесконечное тождество, проявляющееся в отражательном отношении Отец/Сын, пишет Николай, «не может быть воспринято в ином, поскольку в ином оно и воспринимается по-иному. И так как оно может быть воспринято в ином только по-иному, то оно воспринимается лучшим способом, каким

¹ De idiota. De mente III 13, 148–9. Дж. Сантинелло пишет по этому поводу: «Бог, творящий человека, подобен живописцу, желающему написать свой автопортрет: он должен сначала посмотреться в безукоризненное зеркало (Слово) и только таким образом, отраженного в зеркале образа его самого, может возникнуть второй, нарисованный им на картине образ, человеческое существо»: *L'uomo "ad imaginem et similitudinem" nel Cusano // Bollettino d'informazione del Centro Studi Bonaventuriano. XXXVII (März 1990). S. 86.*

может; а бесконечность, не допускающая умножения, в многообразии восприятия развертывается лучше, ибо огромное многообразие лучше выражает невозможность умножения бесконечности»¹. Каждый элемент этого духовного многообразия как копия, живое отражение божественного *absoluta visio*, выражает некий частичный аспект, зависящий от «угла твоего зрения (*secundum angulum tui oculi*), иного, нежели угол зрения всех прочих живых существ»². Так, «разные деревья извлекают из одной и той же почвы различные питательные элементы, каждое — те, что пригодны для его собственной природы»³.

Когда несколько человек видят одну-единственную зримую вещь, она никогда не видится одинаковым образом, поскольку два человека не могут видеть совершенно одинаково. Каждый воспринимает и оценивает видимое под своим собственным и уникальным углом зрения и не думает, что видимое больше или меньше, чем он его видит своими глазами. Однако никогда не является в точности таким, каким оно видится, воспринимается глазом. То же самое относится и к интеллекту и к его объекту, то есть к истине Бога. Угол зрения, под которым видит глаз, есть та же способность, с помощью которой интеллект оценивает истину⁴.

На основании проблематического переплетения «визуальной проекции» определенной специфической индивидуальности и пассивности зрения, его тварной зависимости (как *imago*, копии или портрета) от трансцендентного архетипа, у сотворенного духа появляется своего рода «метафорическое и проективное ведение» единственного и простейшего бытийного принципа: *visus contractus*, выявляющий в теофании божественное в той мере, в какой он ассимилирует собственный специфический способ созерцания. Он оригинальным и неповторимым образом формирует свой *obiectum*, начиная с того особого *modus intelligendi mentis* (своеобразной «формы» интуиции истины, различным и неповторимым образом характеризующей всякую сотворенную интеллигенцию), в котором гармонично сосуществуют «исключительные границы» человеческого познания — причина плюральности ко-

нечных перспектив — и «теофаническая брешь», открывающая путь к единственной и необъяснимой истине. Таким образом, в акте человеческого видения, кульминацией которого является «эстетический опыт Бога», для Николая соединяются два равно существенных измерения: «видение как пассивная перцепция и видение как ко-интуитивное, онтологическое и символическое *ars*»¹, в котором видящий, так сказать, «продуцирует» объект своего созерцания, выражая себя самого и присущий ему совершенно специфический динамизм взгляда — даже если человек всегда созерцает «при помощи взгляда, не являющегося его собственным», его взгляд есть только отражение абсолютного и неограниченного взгляда, «с незапамятных времен вызывающий его к жизни и творящий его посредством своего созерцания»².

Познания, продолжает Николай, «разнообразно изменяются соответственно разнообразию органов, сил несущих духов [...]». Так, если прозрачная среда через которую инаковость света восходит в зрение, изменена красным или другим цветом, того же цвета окажется и видимая вещь, поскольку постигается не в простом единстве, каков чистый свет, а в свете, преломившемся, в прозрачной среде — скажем, в берилле, стекле, в пламени или в расцветенном или преломившемся луче»³. Отсюда изменчивая способность человеческого *posse videre*, которое, поскольку оно необходимым образом должно само себя проецировать на плоское и прозрачное зеркало истины, в конце концов, встречает Бога, надев все ту же «маску» (или *contractus visus*, присущий каждому человеку), и это — конкретный признак тварных границ человеческой способности зрения: «Кто глядит на тебя с любовью в лице, найдет, что и твое лицо неизменно обращено к нему с любовью. Чем любвнее будет он стремиться глядеть на тебя, тем больше найдет любви в твоем лице. Кто смотрит на тебя гневно, найдет и твое лицо таким же. Кто смотрит на тебя с весельем, и твое лицо найдет таким же веселым, как и лицо глядящего. Как наш телесный глаз, глядя на все через красное стекло (*per vitrum rubeum intuens*), считает красным все, что видит, а если через зеленое, то зеленым, так всякое око духа, замутнен-

¹ De idiota. De sapientia II 22, 83.

² De coniecturis I, 58.

³ Complementum theologicum VI, 12.

⁴ Complementum theologicum XI, 57.

¹ G. Santinello, cit., S. 147.

² G. Santinello, cit., S. 133.

³ De coniecturis II, 172.

ное ограниченностью и страстью, судит о тебе сообразно свойствам своей ограниченности и страстной одержимости (*secundum naturam contractionis et passionis*)¹.

Человек, продолжает Николай, «способен судить только по-человечески» (*homo non potest iudicare nisi humaniter homo non potest iudicare nisi humaniter*). Когда человек приписывает лицо Богу, «он не ищет его вне пределов человеческого вида, потому что его суждение ограничено рамками человеческой природы и не выходит за пределы его конкретного состояния. Так, если бы лев приписал тебе лицо, то считал бы его лицом льва, бык — лицом быка, орел — лицом орла»².

В любом случае для Николая очевидно: чем честнее и чище дух, тем скорее он увидит истину не скрытую под покровами и загороженную его собственными случайными чертами, а скорее расфигурованную тем одновременно и человеческим и божественным *imago*, в котором чудесным образом накладываются друг на друга (как в случае *De visione Dei*) его собственное лицо и лицо Христа, прообраза и совершенства всякого человека. Существование в качестве преднамеренного объекта абсолютного зрения и, со своей стороны, обладание способностью отражать взгляд — а именно в этом смысл того «*viva descriptio*», которым является интеллект — представляют собой нечто, имеющее дело прежде всего с богочеловеком, в познающем и отражающем отношении которого с человеческой зрительной способностью *sui cognitio* и *Dei cognitio* (в смысле того «христианского сократизма», о котором говорил Э. Жильсон) одно познание преобразуется в другое, в результате чего релятивируется проективная и антропоморфная сила человеческого *posse videre*.

«Экспрессивная» видимость (самого себя как человека) и «открывающее» видение (как эпифания самой истины) способны достичь совершенного равновесия, причем именно в смысле, подразумеваемом Кузанцем, о чем свидетельствует еще один художественный пример, который мы кратко проанализируем и обнаружим в «гуманистическом жесте» (автономии и проективной способности человеческого взгляда) точку экстраординарной образной симметрии.

Но вернемся ненадолго еще раз к аналогии между зеркалом и интеллектом, основывающейся на рассуждениях Николая Кузанского о конститутивных границах образа. В трактате *De apice theoriae* эта идея формулируется Николаем в терминах, возвращающих всю полноту смысла надписи, которую мы можем прочесть на раме картины ван Эйка. Соответствующий фрагмент отнюдь не случайно базируется на антиномических (тем не менее взаимодополняющих) терминах *divinum posse*, с одной стороны, и производное *imago* как ущербное *apparitio* этого *divinum posse*, с другой. Короче говоря, образ может быть онтологически определен как ограничение (*contractio*) бесконечного божественного *posse*, определенный квант *posse ipsum* — своего рода «образная конкреция» абсолютной власти, из которой рождается всякое человеческое *quo potest*: «Ум видит и сам себя. Когда он видит, что его возможность не есть возможность всякой возможности (*posse omnis posse*), поскольку многое для него невозможно, он понимает, что является не самой по себе возможностью (*posse ipsum*), а изображением самой по себе возможности (*ipsius posse imaginem*). Таким образом, видя в своей возможности саму по себе возможность и будучи лишь своей возможностью существовать, он видит в себе модус проявления самой по себе возможности (*modum apparitionis ipsius posse*)»¹.

Таким образом, автопортрет живописца, художественное *imago* или *sensibilis apparitio*, которое «как может» имитирует неограниченное умение принципа, становится тем символом изначального преломления, которое представляет собой онтологически фундаментальное отношение (*explicatio*), связующее Бога с миром. Искусство, демонстрируя свою образную девиацию, подтверждает и усиливает непреодолимую *disproportio* креатуры своему прототипическому принципу. Присущая ему своеобразная диалектика (усиленная динамической обоюдностью связи копия/живое *imago*) принципиально изоморфна той, которая царит в сотворенном мире, колеблясь между свертыванием и развертыванием, между происхождением от первообраза (от которого зависит и к которому стремится изображение) и тем фактом, что оно только копия (пусть и представляющая собой «живое отображение») первоисточка. Таким образом, рассматриваемое

¹ De visione Dei VI, 21.

² Ibid.

¹ Apex theoriae. Mem. Prop. VIII, 133.

нами произведение ван Эйка, quasi зеркало художника, на более высоком уровне обобщения превращается в метафору, зеркало отношения между Богом и миром в соответствии с совершенно определенными теологическими воззрениями эпохи. Та идея, что мир, со своей стороны, представляет собой зеркало божественной теофании — тот свет, который возникает в зеркальной игре между Богом-Отцом и Словом: *unum reflectens ardorem*, описанный в *Liber philosophorum* XXIV, — составляет метафорический центр философии Николая Кузанского. В этом специфическом контексте его учение может быть понято как герменевтическая экспликация краткой надписи на раме известного нам автопортрета. *Absolutum posse contra quo potest* — между этими полюсами виртуально располагается целая доктрина: *sapida scientia*, как сказал бы Николай, которую можно увидеть, попробовать на вкус, почти что потрогать. Эта мудрость действительно может быть осмыслена посредством предельно возможных для человека абстракций, по ту сторону всякого разума и всякого интеллекта (*ultra murum coincidentiae sive absurditatis*). По-другому — вдохновившись, как сказал бы Л.А. Альберти, *grassa Minerva*¹, а не богиней рационального знания — эту мудрость можно рассматривать и при помощи чувств, на «красноречивом» полотне, как теологический конденсат христианского *pietas*, но и как требование того *dignitas hominis*, которое превращает сотворенный дух (или *nexus universitatis entium*) в истинного и подлинного *deus incoautus*, способного с помощью своего мыслящего ума создавать пестрый мир художественных образов.

О том, что отношение автопортрет/философское мышление может быть и дальше осмыслено в вышеуказанном теоретическом направлении, свидетельствует другой впечатляющий автопортрет, на сей раз Альбрехта Дюрера — знаменитого художника, который отнюдь не случайно является автором философских трудов, которые, как мне кажется, представляют собой нечто большее, чем простой отзвук учений Кузанца (я постоянно ссылаюсь на «Четыре книги о человеческих пропорциях» и «Наставление по измерению»). Речь идет о написанном в 1500 г. автопортрете из Старой пинакотеки в Мюнхене, «единственном дюреровском портрете, на котором фигура располагается строго

фронтально и вертикально»¹. Живописец изобразил самого себя, добавив традиционные штрихи, характерные для иконы с ликом Иисуса Христа (*vera icon*), и, по словам Алексиса Штока, этот портрет «мог бы рассматриваться как почти точная иллюстрация к трактату *De visione Dei*: Бог, смотрящий на человека, это образ человека, взирающего на себя, как (на) Бог(а)»².

Это теологическое отождествление человеческого и божественного лиц находит свое подтверждение в более поздней гравюре «Плат святой Вероники» (1513), на которой «голова Христа в терновом венце [...] несет черты лица Дюрера; а следовательно, в страстях Христовых он воспроизводит свое собственное страдание. «Страдающий» автопортрет 1522 г. продолжает эту тенденцию»³.

Однако в этом случае к нам обращается не рама, а само живописное полотно. В его правом углу мы читаем: «Я, Альбрехт Дюрер из Нюрнберга, в возрасте 28 лет собственными красками изобразил себя самого» (*Albertus Durerus noricus ipsum me propriis sic effigebam coloribus aetatis anno XXVIII*)⁴. Кажется, что теологические, иконографические и философские мотивы здесь мастерски сплавлены в своего рода религиозную доктрину, центром которой является *Imitatio Christi*, программное ядро *Devotio moderna*. Дюрер изображает самого себя «по своему облику», с чертами лица, всевидящим взглядом и прической, типичными для изображающих Христа священных икон и даже с благословляющей рукой *Salvator mundi* (даже если позитур в якобы случайном движении руки секуляризуется сжатием меха между средним и указательным пальцами); поэтому «эффект этой

¹ Panofsky E. The Life and Art of Albrecht Dürer. Princeton: Princeton University Press. P. 58.

² De Santis. Metamorfosi dello sguardo. Il vedere fra mistica, filosofia ed arte. Roma: Studia Anselmiana, 1996. S. 151.

³ Stock A. Das Christusbild. Bildtheologische und bilddidaktische Aspekte // Stock A., Vichelhaus M. Bildtheologie und Bilddidaktik. Studien zur religiösen Bildwelt. Düsseldorf: Patmos, 1981. S. 88–90.

⁴ Эта представляется мне более многозначительной, чем надпись на автопортрете 1498 г., выставленном в мадридском Прадо: «Das malt ich nach meiner Gestalt / Ich war sex und zwanzig Jor alt / Albrecht Dürer» (Это я написал по собственному облику / мне было двадцать шесть лет / Альбрехт Дюрер).

¹ Alberti L.B. De pictura I, 1.

иератической находит параллели только в поясных изображениях Христа»¹.

Таким образом, Дюрер изображает себя как отражения в зеркале, проецируя свое отображение на *speculum infinitum* Слова. В этом напластовании черт лица, в котором человеческий и божественный лики, кажется, вглядываются друг в друга словно в зеркальное отражение, человек узнает себя самого как живое отображение богочеловека, «соединение творческой божественной природы и сотворенной человеческой природы»². С помощью этого приема Дюрер превращает свое искусство в «исповедь» и «проповедь», подчеркивающую продуктивную силу его недостижимой модели, то есть неисчерпаемое *ars creativa* первопричины — бесконечная мера которой, тайная мера бесконечной красоты, простой тенью или отражением живет во всякой человеческой художественной способности.

Этот одновременно и человеческий, и божественный образ (т. е. *imago crucifixi*), сказал бы Николай Кузанский, «даже если не вызывает благочестие, то пробуждает память, которая и влияет на благочестие»³ — а это означает, что мы сможем стать *christoform* и спастись: «Смилуйся, дай мне открыто видеть тебя — пишет Николай в *De visione Dei* — и спасется моя душа»⁴. О том, что этот процесс познания и спасения может быть систематизирован в одной картине, свидетельствует *icona Dei*, вокруг которой вращается весь мистический опыт, о котором «рассказывается» в *De visione Dei*, экспериментальная практика, как бы изображаемая многочисленными и плотными мыслеобразами (используя тонкую, рафинированную терминологию Вальтера Беньямина).

Но идей, лежащей в основании дюреровского автопортрета, поскольку он представляет собой истинное философское истолкование *ante litteram*, является следующее экстраординарное высказывание Николая об иконе Всевидящего, чувственно воспринимаемой фигуре *facies facierum*, лике всех ликов: «Так я начинаю понимать, что твой лик, Господи, предшествует любому и каждому лицу как прообраз и исти-

на всех лиц, и все лица — изображения твоего неопределимого и неприобщимого лица, так что всякое лицо, способное вглядеться в твое лицо, не видит ничего иного или отличного от себя [*nihil videt aliud aut diversum a se*], потому что видит свою истину; а истина прообраза не может быть другой или разной, ведь инаковость и различие привходят в изображение только потому, что оно не есть сам по себе прообраз», тогда как модель — как *praecisa mensura omnium facierum* — равна всем и каждому. Архетип, истина всех лиц, «не больше и не меньше любого лица»¹, поскольку в нем каждый, как в зеркале, может узнать свое точное изображение.

Видеть себя в соответствии с истиной, говоря другими словами, означает изображать себя *christoform*, отраженным — по образу и подобию Христову — в образе Богочеловека *ex quo omnes facies id sunt quod sunt*². Эта архетипическая фигура, пишет Николай, являющаяся «sic imago quod veritas»³, «из которого льется все желанное и в природе, и в искусстве»⁴. *Speciosus forma prae filiis hominum* (Sal. 45,16), как можно прочесть на одной из прекраснейших копий изображения Христа кисти ван Эйка, оригинал которого, к сожалению, утрачен.

В своем автопортрете Дюрер, по всей видимости, воспринял этот принцип высокой спекуляции, впервые выдвинутый ван Эйком, а затем тематизированный Николаем Кузанским в его *sensibiles aenigmata*. Таким образом, изображение собственных человеческих черт трансфигурированными в фигуре Христа не воспринимается в данном случае как некий действительно прометеевский жест; еще менее оно кажется воспроизведением бессмысленного нарциссического жеста, из которого отнюдь не случайно Плиний и Альберти выводили любой художественный порыв как себялюбивую миметическую акцию. Скорее речь здесь идет о том, что это эмпатическое уподобление воплощенному Слову релятивизирует человеческий поиск истины — всегда отягощенный выразительностью собственной тварной и случайной конституции, — асинхронически растворив ее в абсолюте посредством живого образа богочеловека. Если невозможно мыслить истину без

¹ Panofsky E. Op. cit. P. 62.

² De visione Dei XX, 70.

³ De visione Dei XXIV, 85.

⁴ De visione Dei XXI, 74.

¹ De visione Dei VI, 21.

² De visione Dei VII, 24.

³ De visione Dei XV, 54.

⁴ De visione Dei XXV, 89.

оптического фильтра цветного берилла, если невозможно нарисовать лицо *sine figura* иначе, чем в человеческом и слишком человеческом смысле (*humaniter*), то, Богочеловек, в свою очередь, прообраз всякого человеческого лица, кажется растворенным в этом жестком противоречии между конечным и бесконечным, между отображением и моделью. Только его лик, поскольку он «есть как образ, так и истина», способен превратить неизбежную экспрессивность человеческого взгляда в необходимое условие обнаружения истины, причем именно с помощью зеркальной поверхности автопортрета, который в то же время и прежде всего представляет собой *icona Dei*.

Картина, простой «мыслящий» образ, в котором, как кажется, гармонично сосуществуют Богочеловечность Христа и человечность художника, возможно, способна изобразить все это с помощью пропитанной философией тайны — «написанная», процитируем еще раз Альберти, почти что «словами самой философии».

V. РЕЦЕПЦИИ ПРИНЦИПА «СОВПАДЕНИЯ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЕЙ» В ИСТОРИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ЛИТЕРАТУРЫ

Е. В. Малышкин

РАЗЛИЧИЕ *INFINITUM/INTERMINATUM* В ФИЛОСОФИИ КУЗАНЦА И ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС *RES COGITANS*

Для Николая Кузанского доктрина, полагаемая незнанием *De docta ignorantia*, вовсе не совпадает с понятием *scientia*, то есть с таким знанием, которое может быть накоплено и приумножено. Это различие, впрочем, «полезно»: не будучи сложной, доктрина является машинкой для постижения Бога¹. Как Фалес приносил в жертву Зевсу быка, глядя на веревочку и палочку, так Кузанец предлагает нам любоваться Богом, разглядывая соломинку. Собственно открытие состоит в простоте: принимая правила игры и зная несколько геометрических фигур, мы получаем возможность указания — но не прямого взгляда — на само совершенство. Первая философия оказывается разглядыванием созерцательных вещей, назовем их так, по аналогии с вещами памятными: соломинки, берилла, шара и т. д. И научает такое разглядывание одному и тому же: неведению в том, как эти различные предметы суть одно. Чем более опытен ты в своем невежестве, тем более сведущ в природе своего ума в его отношении к бесконечному. Доктрина устроена так, что, хотя речь идет о невежестве, созерцатель знакомится не с сотериологической функцией знания, а с самим знанием.

Декарт наследует Кузанцу в его отличении бесконечного и беспредельного. Не только в том, что различает их (в частности, в третьей

¹ Конечно же, «упражнением в благочестии», *praxis devotionis*. Но здесь нас будет интересовать акцент на «упражнении»: что именно делает это упражнение упражнением в благочестии?

медитации и в ответах на возражения), но и в том, что сама *res cogitans* получает определенность в отличности от *res extensa*, если под определенностью понимать уразумение всей конструкции Декарта, а не только ясность и отчетливость идеи *cogito*, эта отличность и указывает на идею бесконечного. Однако для Декарта знание имеет форму *scientia*, форму последовательного развертывания¹, знание растет и прибывает. Причем нарастает не только знание о протяженных вещах, но и знание о вещи мыслящей. Вопрос, попытку ответа на который мы здесь хотим представить, звучит следующим образом: что позволяет картезианской конструкции претендовать на последовательность, на развертываемость в структуру науки так, что наука, будучи выстроенная, может развиваться распределенным образом? Под распределенностью научного знания здесь понимаются сочинения Гоббса, Лейбница, Мальбранша, Локка, Беркли и Юма, коль скоро последние явным или скрытым образом содержат в себе критику картезианской позиции и/или ее развитие.

Вероятно, Декарт был знаком с трудами Кузанца², во всяком случае, даже если это знакомство было поверхностным, мне хотелось бы установить некоторые существенные параллели для моей конструкции.

1. Как отмечает К. А. Сергеев³, континуальность развертывания Бога (*explicatio Dei*) Декартом преобразуется в проблему континуального бытия, либо же бытия от момента к моменту. Понятие момента оказывается проблематичным, поскольку *cogito* не наделено временными характеристиками, но необходимость последовательности, постепенности задается тем требованием, которому *cogito* вполне соответствует: возвращаться к подуманному как образцовому предмету размышления.

2. Уразумение сущности вещи мыслящей происходит в отличии ее от вещи протяженной, собственно, само доказательство того, что мыслящая вещь есть субстанция, дается только по завершении всей

¹ Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Соч. в 2-х т. М., 1994. Т. 2. С. 39.

² Некоторые соображения по этому поводу можно встретить в статье: Цайер К. Прелиминарии к новому понятию знания у Кузанца и Декарта // Verbum. Вып. 9. СПб., 2007. С. 114–115, также прим. 1 на С. 121.

³ Сергеев К.А. Философия бесконечности Николая Кузанского // Verbum. Вып. 9. СПб., 2007. С. 107.

конструкции¹. Также и у Кузанца мы находим отличие *infinitum* от *indefinitum* (или *interminatum*) в качестве фундаментального для созерцания незнания.

3. Наконец, картезианское понятие протяженной вещи задействует понятие эминентной реальности, которое сам Декарт не определяет. Можно обратиться к истории этого понятия, «как о нем говорили в школах», но, на мой взгляд, понятнее оно становится благодаря тому, как ум определяется в работе Н. Кузанского: *mens* как *measure*. Начало измерения лежит в самом уме, это и есть «исключительность», которая присуща измеряющему, то есть имеющему дело с протяженным как только с протяженным, уму.

«Ум есть живая мера, которая путем измерения других вещей постигает свою собственную способность схватывания. Все это ум делает, чтобы познать себя самого. Но разыскивая собственную меру во всем, он находит ее только там, где все — едино. Именно там истина его точности, потому что там его адекватный первообраз» («Простец об уме»).

Все три пункта проясняют отношение между богом и человеком. Все они опираются на различие *infinitum/interminatum*, наконец, все они так или иначе сопряжены с идеей последовательности.

Дабы прояснить, что есть эта самая последовательность, нам придется обратиться к картезианскому понятию длительности, *duratio*. Но чтобы разобрать это, в общем, непростое и смутное в работах самого Декарта понятие, нам и потребует сопоставление Декарта и Кузанца.

1. Идея бесконечности как наиболее ясная и отчетливая

Дабы лучше понять различие между Декартовской позицией и позицией Кузанца, я предлагаю «окузанить» Декарта, то есть представить, что когда Декарт говорит «бесконечность», он имеет в виду то затруднение с идеей бесконечности, о котором толкует Кузанский. Об идее бесконечности Декарт пишет буквально следующее: «Я не должен считать, будто я не воспринимаю бесконечное с помощью истинной идеи, а воспринимаю его лишь путем отрицания конечного —

¹ Можно указать вкратце, таким образом: *cogito–extensio–Deus–veracitas–mens&corpus*.

как я воспринимаю покой и тьму через отрицание движения и света; ибо, напротив, я отчетливо понимаю, что в бесконечной субстанции содержится больше реальности, чем в конечной, и потому во мне некоторым образом более первично восприятие бесконечного, нежели конечного, или, иначе говоря, мое восприятие Бога более первично, нежели восприятие самого себя»¹.

Следовательно, идея бесконечности дана наиболее изначальным образом, она есть идея в высшей степени ясная и отчетливая, такая, которая должна бы предшествовать идее *cogito me cogitare*, но по каким-то обстоятельствам следует за ней. Правда, уже в следующем абзаце Декарт, по всей видимости, говорит нечто иное: «Этому не препятствует мое непонимание бесконечности или наличие у Бога бесчисленного множества других качеств, коих я не могу ни постичь, ни, быть может, попросту затронуть мыслью: ведь в понятии бесконечности для меня, существа конечного, заложено нечто непостижимое; но для того, чтобы моя идея Бога оказалась наиболее истинной, ясной и отчетливой из всех идей, коими я располагаю, мне достаточно понять и вынести суждение, что все, ясно мной воспринимаемое, и все, о чем я знаю, что оно несет в себе некое совершенство, а также, быть может, множество других качеств, мне неизвестных, — все это либо формально, либо по преимуществу присуще Богу».

Здесь уже бесконечное Декарт предлагает созерцать не непосредственно, а как *причину* той ясности и отчетливости, с которой мы встречаемся в ясных и отчетливых восприятиях конечных вещей. Созерцание не обманывается, тогда как созерцающий — несовершенен. Его несовершенство проявляется как конечность, то есть, во-первых, в том, что он понимает, что конечные восприятия есть ограничение бесконечного, но само бесконечное он не способен представлять отчетливо и, во-вторых, в том, что он имеет память (*recordor*) о собственных когда-то бывших и могущих вновь случиться ошибках. Таким образом, когда мы следуем за Декартом в его описании ясных и отчетливых идей, мы должны убеждаться и в том, что Бог содействует нам в каждой ясно и отчетливо воспринимаемой идее. Предшествовавшее цитируемому фрагменту доказательство божественной экзистенции само по себе, без этого

¹ Декарт Р. Указ. соч. С. 38.

указательного фона (который у Спинозы и Мальбранша получит имя и форму концепции видения вещей в Боге), лишено смысла: нет надобности демонстрировать первое, первое невозможно продемонстрировать неким дополнительным образом, оно всегда уже дано¹. Доказательство божественной экзистенции имеет смысл для несовершенного — того, кто размышляет, то есть для всякого, занимающегося наукой, а бытие Бога будет продемонстрировано в том случае, когда будет показано его содействие знанию. Таким образом, Бог занимает центральное место не только в метафизической конструкции Декарта, но и в его эпистемологии: наука есть развертывание такой длительности (*duratio*), которая в каждом своем акте может и должна быть возвращена своему началу, тому, что более ясно и отчетливо, чем *cogito*.

С тем обстоятельством в структуре картезианской метафизики, что несовершенный субъект имеет совершенные модусы, мы уже встречались, когда читали, что конечная субстанция, вещь мыслящая, имеет бесконечный модус, волю. Это обстоятельство лишь подчеркивает, что мы не совсем ясно понимаем, что имеем в виду, отличая себя от Бога, но это непонимание все же продуктивно, наукогенно. Демонстрация божественной экзистенции и обосновывает научную поступь. Следовательно, если мы рассмотрим каузальный аргумент Картезия, мы рассмотрим и основание «новой» науки. Но не только: если верно, что доказательство бытия Бога, во-первых, обосновывает возможность последовательного развертывания научного знания и, во-вторых, демонстрирует поддержку Бога в любом нашем ясном и отчетливом восприятии, то придется отказаться и от привычного истолкования Декарта как того, кто сначала всецело автономным образом, в процедуре радикального сомнения доказал бытие *cogito*, а потом еще и продемонстрировал бытие Бога, ведь увидеть в процедуре сомнения обретенную аподиктичность, независимую от бытия Бога, значит приписать Декарту обнаружение некоего трансцендентального субъекта — то есть описать проект картезианской науки как проект науки феноменологической². Однако если наука Декарта и Галилея имеет явную историю (заметим, новоевропейская

¹ Ср. возражение Декарта Гоббсу: «Если идея Бога нам дана (а данность такая очевидна), рушится все это возражение». Указ. изд. С. 144.

² Ср.: Слинин Я.А. Э. Гуссерль и его «Картезианские размышления» // Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 29.

наука — едва ли не единственный из реализованных проектов Нового времени, возможно, именно потому, что в новоевропейской науке мало чего исключительно новоевропейского), то гуссерлевский проект великого восстановления наук следует уже признать, по всей видимости, неудавшимся.

Еще один аспект смешения совершенного и несовершенного следует здесь отметить: декартовское каузальное доказательство, приведенное в третьей медитации, строится на отличении мыслящего, того, который помнит о собственном несовершенстве, и Бога. Но тот, кто ошибался — это субъект памяти, а не созерцания, мы о нем помним, но никогда о нем не думали, ведь в процедуре *cogito* мы знакомимся не с ним, напротив, мы с ним прощаемся, коль скоро обретаем образец совершенно истинного рассмотрения. Таким образом, в третьем размышлении задействован вовсе не тот субъект, для которого заблуждаться значит быть, но тот, для которого заблуждаться — значит помнить о когда-то совершенных ошибках, простым актом припоминания, но не актом созерцания, в котором мы можем устанавливать причины всякого рода заблуждений. Подобная контаминация созерцания и памяти неоднократно задействуется в работах Декарта. Мы постараемся двигаться последовательно: от указания на смутность обстоятельств понимания бесконечного к критике доказательств бытия Бога и к выяснению той позиции Декарта, которая все же остается доказанной и приводит к развертыванию науки и к тому в науке, что остается постижением Бога.

Само картезианское доказательство божественной экзистенции (каузальный аргумент) мы не будем здесь подробно разбирать: его недостаточность неоднократно обсуждалась и у современных нам исследователей¹ и современниками² Декарта. Отметим то, что часто обсуж-

¹ См., в частности, *Menn St.* The Problem of the Third Meditation // *American Catholic Philosophical Quarterly*. 1993. Vol. LXVII. No 4. *Wilson M.* Descartes. London, 1978. *Baier A.* The Idea of the True God in Descartes // *Essays on Descartes' Meditations* / ed. by Amélie Oksenberg Rorty. University of California Press, 1986. Особо в этом отношении следует отметить работу: *Williams B.* Descartes: the project of pure enquiry. The Harvester Press, 1978.

² В первую очередь Лейбницем. См. также *Adams R.* Leibniz: Determinist, Theist, Idealist. Oxford University Press, 1994. P. 135 ff.

дается: если иметь в виду первое доказательство, то слишком много посылок, смутен тезис о количестве реальностей, да и различие между формальной, объективной и эминентной реальностями тоже остается во тьме отсылки на «традицию». Что же касается онтологического аргумента, то томистская критика остается справедливой и для картезианской его версии, как и критика Лейбницем. Мы находим эту критику вполне справедливой. Это означает: отдать себе, читателю «Медитаций» отчет в том, что доказательства бытия Бога Декарту явно не удались. Не то чтобы мы тем самым отказываемся от фигуры Бога, но видим, что французский мыслитель, хотя и утверждает, что бесконечность постигается раньше созерцающего, все же демонстрация этой идеи бесконечности затруднена.

2. Картезианская конструкция без каузального аргумента

И теперь взглянем на получившуюся, ослабленную конструкцию Декарта, конструкцию, в которой Бог остается наиболее ясной и отчетливой идеей, но в которой продемонстрировать эту ясность и отчетливость Декарту не удастся.

Что мы утратим в картезианской позиции, если не согласимся с каузальным аргументом?

Во-первых, непосредственную поддержку Бога от одного момента, или от одного акта, к другому.

Во-вторых, собственную, впрочем, и без того смутную автономию — которая определялась в отношении вещей самих по себе отличием конечного бытия от бесконечного, а теперь, с ослаблением позиций Бога, мы перестаем понимать границы *res cogitans*:

— то ли она есть конечная субстанция, но при недоказанности бытия субстанции бесконечной понятие конечности утрачивает смысл;

— то ли она субстанция бесконечная, ведь наделена бесконечным атрибутом, волей;

— то ли она и вовсе не субстанция, поскольку а) не определено, что есть ясное восприятие, а без такого определения невозможно сопоставить один акт с другим, и б) если у *cogito* нет свидетеля (Бога), то в переходе от одного акта мышления к другому субъект не постигает, сохраняет ли мышление статус онтологического свидетельства о воспринятом

ясно и отчетливо. Другими словами, он вынужден, заставляя себя в последовательности актов мышления, полагаться не на данность вещи, а на описание мыслительного акта.

В-третьих, но это лишь развертывание предыдущего пункта, мы лишены той самой правдивости Бога, *veracitas*, то есть дополнительного к конечному уму свидетельства того, что воспринимаемое мною ясным и отчетливым образом и есть реальное. Эта лишенность обесмысливает и декартовскую импликацию: если есть мышление, то есть и мыслящий. Если мы лишены столь же твердого, как и само *cogito*, указания на Бога, то невозможно и указание на субъекта мышления как на что-то, отличное от сходного. Это самое «себя» в *cogito me cogitare* не имеет никакой определенности, оно обращено к любому, ко всякому, а не к конечному существу: *cogito*, утрачивая соотнесенность с Богом, утрачивает и структуру свидетельства о себе самом и как о вещи конечной, и как о собственно вещи.

Здесь нам приходит на ум замечание Лейбница: «Ведь что, если бы природа наша вдруг не была способна к восприятию реальных явлений? Тогда, наверное, Бог заслуживал бы не столько обвинения, сколько признательности; ибо, производя такие явления, которые, не будучи реальными, во всяком случае были бы согласованными, он гарантировал бы нам, что они в любом случае жизни равносильны реальным»¹. В нашем проекте «ослабления» позиции Декарта мы, выходит, попросту наследуем этому замечанию Лейбница. Является ли Бог обманщиком, если ни в одном из своих созерцаний, даже в самом ясном и отчетливом, мы не постигаем вещи? Обманывать — это выдавать *A* за *B*. В формуле *cogito sum* мы принимаем *sum* за *cogito*, то есть производим процедуру отождествления. Если условия этого отождествления описываются в процедуре радикального сомнения, когда мы принимаем, что все, что способно нас обманывать, мы будем принимать за ложное, то само это отождествление не завершается констатацией «я есть», но длится, поскольку длится описание самого мышления, способов отличия идей ложных от истинных, определения ясности, отчетливости, созерцания, в его отличности

¹ Лейбниц Г. О способе отличия явлений реальных от воображаемых // Лейбниц Г. Соч. в 4 т. Т. 3. С. 112.

от воображения и т. д. То есть мы последовательно выдаем *B* (или *A'*) за *A*. Чтобы произвести окончательное отождествление, Декарту необходимо показать, что мысля мышление, он мыслит только мышление и ничто другое, а такая демонстрация нуждается в демонстрации бытия Бога. Обманывает ли здесь Бог Декарта или же Декарт своим каузальным доказательством выявил фундаментальное затруднение, присущее всей традиции, ориентированной на понимание бытия как субстанции: бытие, имеющее смысл, есть бытие в определенном отношении, тогда как определить отношение, в котором Бог состоит со мной — значит описать его не иначе как тождество конечного субъекта? Бесконечное описать как конечное?

Во всяком случае, здесь Декарт рискует. Доказательство бытия Бога, проблему, традиционно считающуюся проблематичной, он не только берется доказать (здесь риск как раз невелик), но ставит всю свою конструкцию в зависимость от этого доказательства. Ведь он уже попрощался и с людьми, и с конфессией, и с телесными навыками, и с обаятельностью вещей, убедил себя, что он — не что иное как *res cogitans* (“*fatigor eadem frustra repetere, я уже устал себе это твердить*”¹). И все это — в подвешенном состоянии, еще до доказательства, до «возражений» ученых мужей, каковые, возможно, превосходят автора «Медитаций» и ученостью и умом. Если раньше можно было представлять всякое дело так: пусть я не знаю, как все обернется, всегда можно уповать на стороннее (благу судьбу, добрых людей, кураж etc.), то теперь стороннего уже нет, а «себя» еще нет, оно, это *cogito me cogitare*, длится в межвременье, то есть в незавершенном своем статусе, до тех пор, пока не доказано бытие Бога. Значит, и наше «предположение» не есть принижение Декарта, но развертывание этого риска, а, значит, и того, *ради* чего риск и *от* чего страх.

Без демонстрации того, что есть схватывание идеи бесконечного как бесконечного, мы вполне можем описывать идею Бога как «идеализацию», подобно тому как мы получаем понятие бесконечности в математике: мы задаем некий порядок действия, который может быть никогда не прекращен и говорим: «уходит в бесконечность». Никакой бесконеч-

¹ Декарт Р. Указ. соч. С. 23. Латинский оригинал цитируется по изданию: Декарт Р. Размышления о первоначальной философии. СПб.: Абрис-книга, 1995.

ности мы при этом, разумеется, не понимаем, ведь нет этого «никогда»: это лишь мнимый предмет ума, но не «актуальная» бесконечность. Актуальной она могла бы стать, например, в следующих случаях:

1. В аргументе Декарта, когда мы заключаем от наличия идеи бесконечного совершенства в конечной субстанции к формальной причине этой идеи.

2. В математике Паскаля и Лейбница — когда мы заключаем от мнимой величины к ее полезности¹.

В обоих случаях такой переход объявляется демонстрацией идеи бесконечности, это «Бог по результату»: если у нас получается при допущении бесконечной идеи то, что не может получиться без такого допущения, то допущенное существует и понимается на указанных примерах. Однако такое заключение поспешно. Так, если я, каждый раз ударяя по самолету, буду получать глухой звук, отличающийся от всех других известных звуков, из этого я смогу сделать вывод, что самолет есть производитель звуков. Ссылка на то, что Бог (самолет), конечно же, имеет и бесконечное количество других совершенств, не приблизит нас ни к пониманию имени самолета, ни к уяснению его сущности. Даже если мы научимся извлекать из самолета не только глухие, но и звонкие, и прерывистые, и даже мелодичные звуки, вовсе не следует, что у нас есть идея авиации.

Предположим, что мы действительно доказали бытие Бога. В таком случае нам стало понятно и то, что есть бесконечное совершенное бытие. Затруднение состоит не в том, чтобы доказать, что Бог существует, а в том, чтобы показать, что значит существовать совершенно (вроде бы мы находим такое понимание в *cogito sum*, при условии, что описание мышления завершено так, что показаны не только ясность и отчетливость атрибута мыслящей вещи, но и сама эта вещь отличена от вещи протяженной) и бесконечно (а такового в *cogito* нет. Намек на него — в том соображении, что с чем бы я ни столкнулся, я смогу одобрить это или отвергнуть, в бесконечности модуса конечной субстанции, в воле²). И либо мы *cogito* принимаем за бесконечное, то есть

¹ Подробнее см.: Катасонов В.Н. Метафизическая математика XVII в. М.: Наука, 1993. Главы II и III.

² В «Частных мыслях» Декарт делает очень короткое замечание, вне-конфессиональный смысл которого открывается только в пристальном чтении «Ме-

производим тот самый пресловутый акт идеализации, либо постигаем и еще что-то, имеющее отношение к бесконечности, помимо бесконечного интеллекта и безграничной протяженности, например, благодаря «колесам» Луллиева искусства, понимаем, как бесконечность становится беспредельностью, всемогуществом, всеблагостью и постигаем переход от одного бесконечного достоинства к любому другому. Сам Декарт, впрочем, называет искусство Луллия пустым: здесь понимание не случается, а лишь замещается искусностью¹.

Вывод, который позволяет нам сделать виртуализация картезиевой конструкции, следующий: если мы не мыслим бесконечность, то к тому, что мы мыслим в качестве того сущего, что есть мы сами, мы и не должны прибавлять бесконечности. Да, у нас есть воля как некоторое бесконечное стремление к совершенству, но к тому, что мы уже поняли, то есть к *cogito* как конечной субстанции, мы не должны примысливать некой бесконечной причины. Пускай даже такая причина и есть, мы не располагаем инструментами для ее адекватного описания. Тем самым мы не столько отказываем Декарту в том, что он доказал бытие Бога, сколько принимаем, что статус конечно-бесконечного сущего менее внятен, чем статус сущего конечного или бесконечного. В итоге, мы делаем то же предположение, которое совершает и Лейбниц, а именно: если наша природа такова, что мы неспособны постичь реальность саму по себе, но способны лишь распознавать ее «прожилки», подобно, тому как художник, воспользуемся метафорой того же Лейбница, оказавшись перед глыбой мрамора, видит будущую статую не только благодаря собственному замыслу, но и благодаря прожилкам, присутствующим в глыбе мрамора, тогда нам остается только вглядываться в эти прожилки, то есть составлять модели, объективировать то самое содействие в бытии, о котором говорит Декарт вслед за традицией.

Что же осталось, когда мы ослабили позиции Бога? Мы не утратили свидетельства бытия мыслящего и не утратили возможности

дитацей». Замечание таково: «Бог создал три чуда: вещь из ничего, свободную волю и Человека-Бога» (Декарт Р. Соч. в 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. I. С. 576). Но это не чудеса, на которые можно уповать или восторгаться: они описывают не что было, а что есть, если есть совершенное действие.

¹ Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. I. С. 260.

усматривать последовательность собственных актов мысли. И хотя онтологический статус вещи мыслящей с утратой трансцендентальной поддержки от *veracitas* стал не таким отчетливым, коль скоро отчетливость задается не через одно, а через два: *cogito, sum; res cogitans, perfectio* и т. д., все же этих двух условий — самоначальности и последовательности — достаточно, чтобы выстроить науку так, как она и была выстроена Декартом. При условии несмещения вещей мыслящих с вещами протяженными методическое исследование будет приносить свои плоды для всякого мыслящего субъекта — что бы мы уже ни называли мышлением — если он принимает отождествление себя и мыслящего «вообще», то есть, если он согласен с утратой индивидуальных черт. Если Бог есть не что иное, как совокупность всех возможных идеализаций конечных совершенств, тогда как безграничность есть невозможность обозначить предел протяженности, поскольку всякая протяженность есть сопряженность, то понятие длительности и является указанием на то, что есть переход от одного акта восприятия к другому. У Лейбница эта длительность получает наименование *sonatus*, тяги к совершенному, при том что само совершенное задается не в доказательстве божественной экзистенции, а в предпочтении (*potius*) вещи перед ничто. Но попробуем отыскать, что есть длительность для Декарта.

Кажется, что с ослаблением гипотезы бытия Бога мы лишились и того, что составляет центр философии Кузанца: возможности созерцания того, в ком противоположности совпадают. Принцип *coincidentia oppositorum* в картезианской метафизике не задействуется, скорее уж Декарт принадлежит противоположному, как выражается Кузанский в «Апологии ученого незнания», аристотелевскому отряду.

Но это только по видимости так, что нам предлагает производить Кузанец, когда зовет наблюдать соломинки? Наблюдать в собственном незнании указание на первую причину. Потому вовсе не знание составляет условие постижения начального, а, вполне по-декартовски, указание на то, что наше знание возможно лишь при некоторых посылах, положить которые сами мы не в состоянии. Назовем такое положение дел, когда прямо указать на что-то мы не можем, но вся конструкция указывает на первую причину каждым своим элементом, указательной силой доктрины.

Как мы уже отмечали, с примерами такого рода рассуждения мы встречаемся в математике XVII в., у Паскаля с его допущением того, что овал и парабола отличаются только конечностью/бесконечностью расстояния между фокусами этих фигур — и только в таком случае мы получаем единый принцип всех коник. У Лейбница, который предлагает принять за явную величину расстояние между двумя ближайшими точками на прямой (то есть принимает абсолютный минимум не как перспективу, а как данность) и получает свое счисление бесконечно малых. Другими словами, и Паскаль и Лейбниц производят ту же операцию ума, что и Кузанский: они усиливают, как выразился бы Лейбниц, до виртуальной бесконечности, автономную силу созерцания, применяя некий инструмент, и получают «фикции, но фикции полезные». В математике указательная сила этих фикций плохо заметна, а вот в метафизике — в понятии контингентности, в понятии свободы воли и телесного мира она действенна, не столько для развития науки, сколько для того, что составляло предмет риска Декарта: когда я отказываюсь от определенности чувственного, конфессионального и человеческого (содействия со стороны других, похожих на меня), я все еще сохраняю достоверность ясного и отчетливого.

В текстах Декарта содержится эта указательная сила, даже если мы выносим за скобки доказательство бытия Бога, принимая, впрочем, указание Декарта на то, что идея Бога наиболее ясна и отчетлива. Именно это указание дает возможность ближайшим последователям Декарта, Спинозе и Мальбраншу, указывать на такую конструкцию как «созерцание вещей в Боге» как на центральную — в этическом смысле для Спинозы и в сотериологическом для Мальбранша, в обоих случаях эта идея является не сторонним, а завершающим элементом всего построения.

В нашей же виртуальной конструкции вопрос, который задает Декарт, остается все еще актуальным: что действует, когда вещи сохраняют их тождественность? Ведь чтобы узнать порядок, нам нужно признать, что мы знаем вещи, тогда как сами по себе вещи нам не даны: с утратой *veracitas* у нас нет ни одного указания на вещи сами по себе. Ответ, который дает Лейбниц на этот вопрос (а именно: пусть мы не обладаем метафизической достоверностью отличения сна от яви, но у нас есть моральная достоверность, и ее достаточно, чтобы продемонстрировать

указательную силу метафизического замысла), так вот, этот ответ уходит в череду проектов, призванных как раз и доказать действенность моральной достоверности: проект универсальной характеристики, проект объединения всех церквей, оцифровки И-дзина и т. д. У Лейбница, как и у Спинозы, функцию *veracitas* берет на себя этика, то есть, в конечном счете, прагматика: мышление должно быть на шаг дальше себя самого, чтобы продемонстрировать собственное начало. Но наша, виртуальная конструкция, в которую я предлагаю еще раз погрузиться — конструкция указательной длительности, позволяет понять проективное не как наброшенное кем-то на что-то, но как возвращающее, в самом наброске, тот порядок, в котором набросок все же осуществляется как указание на отличие бесконечного совершенства и конечного существа.

Тем самым мы утверждаем, что картезианское доказательство бытия Бога, прежде чем быть понятым как начало *scientia*, должно быть понято как *dosta*, в том смысле, в каком оно представлено у Николая Кузанского. Более того, именно ослабленная позиция, в которой бытие Бога не доказано, а фигура Бога обозначается указательной силой последовательного рассуждения Декарта, написанного в жанре медитаций, и является условием распределенности знания: для новой физики того отличия, которое проводится между мышлением и протяженностью, достаточно, а в метафизике XVII–XVIII вв. доказательство божественной экзистенции становится маргинальной темой, важна не столько доказанность, сколько то доказательство, которое осуществляется последовательностью актов понимания. Метафизика Нового времени, таким образом — это не метафизика представления, но метафизика длительности, для которой противопоставление субъекта и объекта является всего лишь одним из приемов демонстрации того, что есть первоначальная взаимововлеченность предметов мышления и того, что постигает собственную неполноту в предметной мысли. М. Фуко отмечает, что новая философия, по видимости, не нуждается в заботе о себе, но не потому, что презрела ее, а потому, что желание непрерывности есть сердце распределенной *scientia cartesianum*. Лейбниц, которого если и можно назвать картезианцем, то именно по этой страсти к тому, чтобы *быть каждый раз*, критикует как раз положение, благодаря которому достигается очевидность *cogito sum*: все, что нас может обмануть, мы будем принимать за ложное. Но внимание к смут-

ным восприятиям не есть «открытие бессознательного», напротив, это призвание такого сознания, которое стремится усмотреть наилучшее во всяком акте, даже и в таком, которое не является пока или вообще не сможет стать адекватным либо же ясным или отчетливым.

3. *Cogito ut recordo*

Позиция *cogito* в этой конструкции есть позиция памяти: не столь важно, почему я помню, важно, что я помню, и этот факт — что я помню это, а не что-то иное, накладывает обязательства не только на меня, но и на обстоятельства, с которыми я встречаюсь, даже если я понимаю, что различие между фактичностью и реальностью может быть непреодолимым. Эта обязательность памятуемого более последовательна, нежели предположение о существовании вещи мыслящей. Но мы не предлагаем заменить одну конструкцию на другую, вместо *res cogitans* каждый раз подставляя *res recordans*: память не есть нечто автономное по отношению к вещам припоминаемым. Память и есть само указание, невыполнимое без «внешних» вещей. Они не являются внешними, память встречается с вещами в той мере, в какой они вовлечены в обстоятельность действительного указания на памятное. Память, о которой мы здесь говорим, порождена признанием того, что попытка показать автономии вещи мыслящей закончилась необходимостью говорить о вещах не как о предметах познания, но как о предметах, длящихся в том, что есть памятного в самом припоминании: о памятных вещах. Если мы всерьез принимаем попытку Декарта доказать бытие Бога и всерьез относимся к этой попытке как к неудачной, то к дистрибуции картезианства мы должны отнести не только упомянутых уже авторов «докантовского» периода, но и мыслителя, которого принято воспринимать как представителя неклассической философии, Анри Бергсона, трактат которого «Материя и память» следует рассматривать не как психологизацию¹ «классических» разработок, но как существенное рассмотрение аргументации, изложенной в *Meditationes*.

¹ Не разделяя позицию П.П. Гайденко в том, что мы понимаем, что говорим, когда произносим «психологическая трактовка», все же хочется процитировать пассаж из ее замечательной работы «Время. Длительность. Вечность. Пробле-

Замечание самого Декарта о памяти, которую следует усовершенствовать «сведением к причинам»¹ следует сопоставить с тем, что он говорит о памяти в конце четвертого размышления. Призывая себя не сетовать на Бога за то, что тот не запечатлел в его памяти правило, которого следует твердо придерживаться, «никогда не выносить суждения ни о какой вещи, коей я не понимаю ясно и отчетливо», этот недостижимый способ избежать ошибок Декарт противопоставляет другому, в котором роль отсутствующей врожденной идеи «не спешить» выполняет память:

Да и помимо этого, хотя я и не могу избежать ошибок первым из указанных способов, зависящим от предельно ясного восприятия всего того, что подлежит обдумыванию, я тем не менее могу избежать их вторым способом, зависящим лишь от моей памяти (*recordo*), долженствующей удерживать меня от суждений всякий раз, когда истина не ясна (*rei veritate non liquet*)².

Та причина, к которой следует восходить, упрочивая собственную память, это и есть наиболее ясное и отчетливое восприятие, восприятие Бога. Память есть та наша особенность, с которой мы имеем дело, когда знаем, что способны «промахнуться», вынести поспешное одобрение или отвергнуть, недостаточно взглядевшись в то, с чем имеем дело. Таким образом, всякий предмет знания, с каким бы мы ни столкнулись, есть памятная вещь, вещь, напоминающая об одном и том же: «не спеши» или, что то же самое: «Бог существует, и ты это уже знаешь».

ма времени в европейской философии и науке» (М.: Прогресс-Традиция, 2007. С. 315): «...взаимная внутренняя связь, отличающаяся от чисто внешней связи рядоположного, требует при определении времени ввести тот «средний член», который осуществлял бы такое взаимопроникновение моментов времени, чтобы они не рассыпались на отдельные ничем не связанные моменты «теперь». Таким посредником у Бергсона является память». Понятие «реального времени» в трактовке Бергсона вполне традиционно и совпадает с тем, как Декарт понимает длительность: как связность благодаря содействию, природу которого призвано прояснить и доказательство бытия Бога и методически значимое отличие памяти от мышления.

¹ Декарт Р. Частные мысли. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. I. С. 577.

² Декарт Р. Размышления о первой философии. Сочинения: в 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 50–51.

Памятное сущее описывается не только взаимными отсылками, но и способно принимать в круг памятного чужеродные элементы, яркое и броское только укрепляет память. Более того, чужеродное, то есть протяженное, как указывает Декарт, не имеющее ни одного общего определения с мыслящим, укрепляет память о самом мышлении. Более того, именно чужеродное порождает автономию мысли: утратив полноценную автономию, мы не утратили автономию указательную, такую, которая в развертывании беспредельного указывает каждым своим шагом на — теперь уже ослабленное, но обеспечивающее автономию конечной мыслящей вещи бесконечное. Припоминающий собственное начало нуждается в Боге, но это нужда особого рода, она дается не в недостатке, но в избытке автономии, в той автономии, которая утратила, как мы видели, собственные очертания.

Перед Богом, о котором Декарт говорит как о ясной и отчетливой идее, причем о самой ясной и самой отчетливой, действительно, нельзя встать на колени, ему нельзя помолиться или заплакать перед ним. Он не открывается в опыте молитвенного предстояния, но он дан в другом опыте: опыте разглядывания берилла, сгибания соломинки, к этому Богу, в конце концов, можно ехать на велосипеде, правда, велосипед должен быть хорош, а ехать нужно достаточно быстро, чтобы успевать разглядывать простор протяженности, в котором всякое элементарное действие показывает себя как всеохватное. Новоевропейский мир, таким образом, не столько закрывает путь благочестию, сколько открывает возможность создания все новых игрушек созерцания, которые предназначаются уже не столько для «братии», сколько для всех памятливых существ.

Подведем кратко итоги. Различие бесконечного/безграничного, оставаясь плохо проясненным, оставляет решенность родства ничем не ограниченного простирания и первой причины в наследство Новому времени. Но если для Кузанца отличие бесконечного от безграничного задается невозможностью выполнения особых, «пограничных» актов в беспредельном, то Декарт производит это отличие иначе: сначала отыскивая непротяженное, только мыслимое, затем он указывает на данность протяженного. Указание на отличие достигается не непосредственным актом, а всей конструкцией, как он и указывает в ответе Гоббсу: то, что я мыслящий, еще не делает меня непротяжен-

ным, поскольку еще не доказана истинность мыслящего, а последняя демонстрируется посредством доказательства Бога. Эта истинность носит характер континуальности, то есть последовательности, но не последовательности времени, а последовательности актов. Континуальность длительности, в отличие от континуальности времени, Декартом задается как держание нескольких вещей разом: пока я мыслю многое как одно и то же, есть длительность, как только я утрачиваю возможность удерживать предметы, связывать их, я вынужден вспоминать образец-*cogito*. Действительно, если бы этого не было, мы бы не могли в непосредственном созерцании переходить от одного акта к другому, скажем, если не дано разом *A* и *B*, то не установить и импликации между этими элементами. Таким образом, даже если мы и лишены непосредственного схватывания тождества, все же длительность нам позволяет указывать на связность вещей. Эта связность нуждается в тождестве, сущность которого — бесконечность, хотя, как мы видели, обеспечивается им не столько в созерцании, сколько в указательной силе памяти. Эта сила у последователей Декарта понимается или как ведение вещей в Боге или же как указание на длительность посредством обращения к телесным, грубым, твердым (*dure*) вещам, в «расколдовывании» которых, в делании их ясными (*liqueo*) ширится память о первом.

Веса Ойттинен

ОТ *DOCTA IGNORANTIA* К КРИТИЧЕСКОМУ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМУ*

Вопрос, который я намереваюсь обсудить, касается отношения между кантовским трансцендентализмом и старой традицией *docta ignorantia*. Кантовская трансцендентальная философия стремится — и на это указывает уже ее название — определить нетрансцендируемые границы человеческого познания и в качестве таковой, как это, по крайней мере, представляется, есть не что иное, как своего рода разновидность «ученого незнания». Поэтому кажется оправданным рассмотреть философию Канта в перспективе традиции *docta ignorantia*.

Для меня стало удивительным открытием, что в кантовской экзегезе (представители которой, как правило, прямо-таки отчаянно ищут оригинальные интерпретации, дабы добиться успеха в академической конкурентной борьбе) эта возможность истолкования до сих пор не привлекла к себе внимания. Так, просмотр ежегодников *Kant-Studien*, которые, как известно, дают превосходную картину исследования кантовской философии начиная с 20-х гг. XX в., дает в этом отношении почти нулевой результат. И представляется весьма симптоматичным, что сегодняшние дискуссии по проблематике незнания нередко полностью игнорируют философию Канта. Так, работающий с 1990-х гг. под эгидой университета Зигена «Институт прикладного незнания», который издает в целом интересный и прекрасно редактируемый Интернет-журнал *Ungewusst*, не только не занимается кантовской проблематикой границ познания, но и вообще не признает Канта своим «философским предшественником»¹. В этой ситуации исключение со-

* Перевод с немецкого кандидата философских наук К.В. Лощевского.

Данная статья отражает содержание доклада, прочитанного на Кантовском Конгрессе в Калининграде, состоявшемся 22–24 апреля 2009 года. Доклад был опубликован на немецком языке: X Кантовские чтения. Классический разум и вызовы современной цивилизации. Ч. 1, Калининград, 2010. С. 287–300.

¹ Журнал (с 1992 г. вышло 12 номеров) можно прочесть и скачать по адресу <http://www.ifan-online.de/ungewusst.htm> На домашней странице журнала помещен список «философских предшественников» исследователей тематики «приклад-

ставляет недавно вышедшее в свет исследование американского философа Николаса Решера *Ignorance — On the Wider Implications of Deficient Knowledge*, практически полностью посвященное обсуждению философии Канта. Но хотя в сноске в самом конце книги Решер как бы между прочим добавляет, что его рассуждения обладают «глубоким сходством с доктринами Николая Кузанского», учение о *docta ignorantia* не явилось в них предметом специального рассмотрения.

Но теперь *in medias res*. В какой мере трансцендентальная постановка вопроса может рассматриваться как вариация «ученого незнания»? Для ответа на этот вопрос я сначала обрисую краткую историю *docta ignorantia*, а затем попытаюсь обосновать, почему Кант, в конечном счете, не вписывается в эту традицию, либо же вписывается в столь модифицированной форме, что ее почти невозможно распознать.

1. Традиция «ученого незнания»

Понятие *docta ignorantia*, «ученого незнания», сегодня возводится к Николаю Кузанскому, но эта тема почти столь же стара, как и сама философия. Сам Кузанец в качестве своего предшественника называет Сократа с его *se nihil scire, nisi quod ignoraret* (*De docta ign.* I:1, 4). *Locus classicus* этого изречения является, пожалуй, одно место в «Апологии», в которой, как известно, Платон описывает защиту Сократа в суде. Сократ рассказывает о том, что дельфийский оракул возвестил, что нет никого мудрее него, Сократа; для разгадки этого «энigmatического изречения» Сократ обратился к человеку, которого он сам считал мудрым — «называть его по имени нет никакой надобности, скажу только, что он был одним из государственных людей», но его ждало разочарование: «Уходя отсюда, я рассуждал сам с собою, что этого-то человека я мудрее, потому что мы с ним, пожалуй, оба ничего в совершенстве не знаем, но он, не зная, думает, что что-то знает, а я коли уж не знаю, то и не думаю, что знаю. На такую-то малость, думается мне, я буду мудрее, чем он, раз я, не зная чего-то, и не воображаю, что знаю эту вещь» (*Apologia* 21 d–e).

ного незнания», среди которых упоминаются в частности Аристотель, Августин, Гоббс, Гегель и, естественно, Кузанец, но не Кант.

И в других местах платоновского корпуса Сократ говорит о «знающем незнании», например, в «Федоне» (96 а и сл.) и прежде всего в «Хармиде» (166 с), но этим местам не достает той едкой иронии, которой отмечена защитительная речь, а стало быть, и того обостренного сознания парадокса, которое на самом деле сопровождает любое знание.

И действительно, в античную эпоху и в Средние века этот парадокс эксплицитно практически не формулировался: это объясняется тем, что интерес к познанию как таковой возникает лишь в Новое время, то есть, начиная с XVII столетия. Прежние традиционные воззрения все еще предполагали онтологическую зависимость знания от его предмета, как, например, теория познания высокой схоластики, прежде всего Фомы Аквинского, которая «преодолеывает субъект-объектное разделение познающего и познаваемого с помощью тезиса о соответствии познающего духа предмету его познания (*adaequatio rei et intellectus*)»¹. С этой старой и «холистической» точки зрения объяснение характера знания субъекта о мире не представлялось особенно важным, ведь он сам был интегральной частью этого мира, был онтологически ему «консубстанциален». Поэтому не-знание или дефицит познания объективного мира основывались не на том, что субъект качественно отличается от объекта познания, а скорее на количественном различии, на том, что человеческий субъект конечен и потому не способен адекватно постичь бесконечность объекта. И Кузанец именно из невозможности до конца осмыслить божественную бесконечность выводит необходимость процедуры *docta ignorantia*.

Именно по той причине, что «теоретико-познавательная» постановка вопроса до рубежа Нового времени не занимала центрального места в философии и прочих науках, традиция *docta ignorantia*, начиная с Сократа, оставалась слабой, она словно бы представляла собой протянутую через столетия тонкую бисерную нить из следующих друг за другом световых точек субъективности. На закате античной эпохи Августин еще раз сформулировал тот же принцип, но теперь как бы между прочим, заметив в одном из писем: «В нас есть, так сказать, ученое незнание,

¹ Neuhaus P. An den Grenzen des Wissens. Die docta ignorantia des Nikolaus von Kues // Ungewusst — Die Zeitschrift für angewandtes Nichtwissen. 1997. Nr. 5 (Frühjahr). S. 10.

которое, однако, получено от духа Божьего» (Ер. 130). В Средние века термин *docta ignorantia* впервые появляется у Бонавентуры, на которого, по всей видимости, решающее влияние оказал Дионисий Ареопагит, пусть даже сам Дионисий не использовал этот термин¹. Называя первое и, пожалуй, самое знаменитое из своих основных сочинений *De docta ignorantia*, Николай Кузанский обратился к понятию, применявшемуся прежде всего в платонической традиции, и в этом отношении он полемически противопоставлял его все еще доминировавшей в то время аристотелевской традиции высокой схоластики. Кузанец полностью осознавал то обстоятельство, что придает понятию «ученого незнания» некое новое значение, и это явствует уже из того, что в предпосланном книге посвящении он просит своего покровителя кардинала Юлиана о понимании из-за *meum [...] fortassis ineptissimum conceptum tituli novitate* (*De doct. ign.* p. 3)².

Необходимость довольствоваться ученым незнанием Кузанец обосновывает прежде всего ограниченностью человеческой познавательной способности. Эта ограниченность проявляется в первую очередь при попытках постичь бесконечное. Поскольку всякое исследование (*inquisitio*) состоит из сравнения и обнаружения связей, а в бесконечности уже нет ничего, что можно было бы сравнивать, то из этого следует, что «по этой причине бесконечное... ускользая от всякой соразмерности (*cum omnem proportionem aufugiat*), остается неизвестным» (*De doct. ign.* 8, 9). А далее следует: «Но последняя точность в телесных вещах и однозначное приведение неизвестного к известному настолько выше человеческого разума, что Сократ убедился, что он знает только о своем незнании» (*De doct. ign.* 9; впрочем, в этом месте Кузанец ссылается на сократовское изречение в совершенно ином контексте, чем тот, в котором оно звучит у самого Сократа, для которого «знание незнания» относилось прежде всего к этико-политической области).

¹ См. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe, Bd. 2, sub verbo *Docta ignorantia*.

² Здесь и далее цитаты даются по изданию: *Nikolaus von Kues. Philosophisch-theologische Werke. Lateinisch — deutsch*, Bd. I, *De docta ignorantia — Die belehrte Unwissenheit*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2002.

Человеческий дух способен обладать истиной только асимптотически, в бесконечном приближении. Здесь Кузанец прибегает к образу многоугольника, количество углов которого может стремиться к бесконечности, но при этом он так никогда и не превратится в круг. Из этого следует парадоксальный вывод, что «суть (*quidditas*) вещей, истина сущего недостижима в своей чистоте, и, хоть философы ее разыскивают, никто не нашел ее как она есть. И чем глубже будет наша ученость в этом незнании, тем ближе мы приступим к истине (*quanto in hac ignorantia profundius docti fuerimus, tanto magis ipsam accedimus veritatem*)» (*De doct. ign.* I cap. III:10).

Кузанец выводил необходимость принципа или правила *docta ignorantia* из теоретико-познавательных оснований, однако наиболее возвышенное применение этого правила относится к области теологии. Ибо величие Бога «превосходит все наше мышление (*omnem nostrum intellectum transcendit*)» (*De doct. ign.* 18, 19) и «из этого очевиднейше явствует, что абсолютный максимум, понимаемый через непостижимость, именуется тоже через неименуемость (*incomprehensibiliter intelligibile pariter et innominabiliter nominabile esse*)» (*De doct. ign.* 20, 21). Таким образом, познание Бога становится возможным только *modo negativo*, то есть посредством выдвигания противоречащих друг другу предикатов, так чтобы Бог мыслился как то, что возвышается над всеми этими противоречиями — таково учение о *coincidentia oppositorum*, другая новаторская идея Кузанца.

Курт Флаш на сегодня, пожалуй, самый значительный специалист по философии Николая Кузанского, показывает, как из принципа *docta ignorantia* вырастает «новая космология»¹. А именно: если мы исходим из того, что «ни в каком роду сущего и ни в каком движении мы не обнаруживаем величайшего или наименьшего», то из этого строго теоретически (то есть не-эмпирически) вытекает невозможность того, чтобы «у мировой машины (*machina mundana*) эти чувственные земля, воздух... или что бы то ни было были фиксированным и неподвижным центром» (*De doct. ign.* II:11, 86, 87). Уже только в силу наличия у нас представления о том, что нам не-

¹ *Flasch K. Nikolaus von Kues in seiner Zeit. Ein Essay*, Stuttgart: Reclam, 2004. S. 32 ff.

известны размеры мира, а стало быть, в силу нашей приверженности *docta ignorantia*, распадается средневековая гелиоцентрическая картина мира!

Таким образом, как нам представляется, формулируя свое правило *docta ignorantia*, Кузанец предвосхищает некоторые основные моменты новоевропейской критики познания. Хотя он еще находится в русле средневековой традиции, он уже не является «типичным» средневековым мыслителем — он уже не излагает свои идеи в форме схоластических *quaestiones*, а провозглашает «новый пафос безграничности»¹. Безграничности Бога и мира противопоставляется ограниченность человеческого мышления. Поэтому не удивительно, что Эрнст Кассирер видел в Кузанце «основоположника и провозвестника новейшей философии»², а «науку незнания» интерпретирует как «снятие абсолютного притязания познания, как предел, поставленный человеческому опыту и человеческому понятию»³. А стало быть, Кузанец предвосхитил в том числе и кантовскую критику метафизики.

Некоторые другие исследователи, подчеркивая «современность» Николая Кузанского, идут еще дальше Кассирера. Например, С. Отто прямо приписывает Кузанцу «ноевропейское понимание истины»: «Знание уже не направлено на познаваемые вещи, но направляет вещи в сторону мышления, благодаря чему последнее вообще способно знать что-либо о вещах... Этим поворотом к мысляще-измеряющей субъективности Николай Кузанский намечает линию эпохального разрыва между Средневековьем и Новым временем, ведущую непосредственно к Декарту и Канту»⁴.

Однако здесь, я полагаю, требуется осторожность. Несмотря на свои новаторские идеи, Николай Кузанский еще отнюдь не современный мыслитель. И не только потому, что определение человека как *creatura*, а не как субъект, все еще целиком и полностью остается средневековым; Кузанец ни в коей мере не является эмпириком или пред-

¹ *Flasch*, a. A., S. 41.

² *Cassirer E.* Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd. I, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994. S. 21.

³ *Cassirer*, a. A., S. 25.

⁴ *Otto S.* Nikolaus von Kues, hier zit. nach Neuhaus, a. A. S. 10–11.

ставителем опытной науки в новоевропейском смысле. Его теологическая космология насквозь спекулятивна, а та «плодотворная глубина опыта», в которой так хорошо ощущал себя Кант¹, отнюдь не является местом пребывания Кузанца.

2. Знание и незнание в современную эпоху

В своих «Лекциях по истории философии» Гегель говорит, что в новейшую эпоху «Кант возвращается к точке зрения Сократа; мы видим у него свободу субъекта, как у стоиков, но задача... поставлена теперь более высокая. Теперь требуют, чтобы мышление бесконечно определялось к конкретному, наполнялось правилом совершенства»². Это справедливое замечание и оно относится также и к сократовскому «знанию незнания», а стало быть, и к учению о *docta ignorantia*. Не видел ли Кант свою важнейшую задачу в определении границ человеческого познания? Когда в § 46 «Пролегоменов» Кант четко разъясняет, что «специфическая природа нашего рассудка» состоит в том, что он «мыслит дискурсивно, то есть в понятиях или посредством одних предикатов, следовательно, абсолютный субъект никогда не может быть достигнут»³, то чем это принципиально отличается от слов Кузанца, писавшего, что человеческий рассудок (*intellectus*) не в состоянии постичь бесконечное, будь оно бесконечно малым или бесконечно большим, поскольку максимум и минимум оказываются абсолютно трансцендентными и всегда ускользают от конечного интеллекта?⁴

И главное: если абсолютная истина, согласно Кузанцу, непознаваема для человеческого ума и правило *docta ignorantia* представляет собой единственный способ обоснования возможности знания и науки, то есть «метод исследования, трансцендирующий рациональное и интел-

¹ *Kant I.* Prolegomena, Anhang; Akademie-Ausgabe, Bd. IV. S. 373 (Fussn.).

² *Hegel G.W.F.* Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Bd. III. Westberlin: DEB, 1984. S. 358.

³ *Akademie-Ausgabe*, Bd. IV, S. 333.

⁴ Ср. характерное место в *De doct. ign.* I:4, 18: “Hoc autem [то есть Бог “maxime hoc” и “minime” одновременно] omnem nostrum intellectum transcendit, qui nequit contradictoria in suo principio combinare via rationis [...] Maximum autem et minimum, ut in hoc libello sumuntur, transcendent absolute significationis termini existunt”.

лектуальное понимание»¹, то не вправе ли мы рассматривать его как не-посредственного предшественника кантовского трансцендентализма?

Однако прежде чем ответить на этот вопрос о близости между Кузанцем и Кантом, нам следует более подробно рассмотреть, в чем, собственно, заключается задача трансцендентальной философии, которая, в сходной с *docta ignorantia* форме, призвана очертить границы познания, и значение ее центрального понятия. Знаменитая кантовская дефиниция того, что следует понимать под понятием «трансцендентальное», сформулированная им во введении к первой «Критике», как известно, гласит: «Я называю трансцендентальным всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным *a priori*» (*KrV B 25*). В «Пролегоменах» он уточняет, что слово «трансцендентальный» у него «никогда [sic! — В.О.] не означает отношения познания нашего к вещам, а только к *познавательной способности*» (§ 13, прим. III)².

Итак, трансцендентальная философия не занимается непосредственно содержанием знания, а обращена к нашей способности получать знание. Как совершенно справедливо заметил италом-американский философ Эрманно Бендживенка, представитель аналитической традиции, кантовское понятие «трансцендентального познания» — кстати, встречающееся в «Критике чистого разума» всего лишь дважды³ — есть не что иное, как *contradictio in adjecto*⁴. Ведь познание для Канта всегда означает синтез «двух стволов» — (интеллектуальной) формы

¹ Bormann K. Einleitung // Nikolaus von Kues. Philosophisch-theologische Werke. Bd. 1. S. Xi.

² Akademie-Ausgabe, Bd. IV, S. 293.

³ Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Riga: Hartknoch, 1781 (далее: *KrV A*). S. 11, 16; Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Riga: Hartknoch, 1787 (далее: *KrV B*). S. 25, 80–81.

⁴ Bengivenca E. La rivoluzione copernicana di Kant. Torino: Bollati Boringhieri, 2000. S. 21. Бендживенка продолжает: «Più precisamente, l'espressione 'Erkenntnis trascendentale' è estremamente ingannevole, dal momento che è naturale pensare che essa si riferisca a qualche tipo di Erkenntnis, mentre un'Erkenntnis trascendentale è tanto poco un'Erkenntnis quanto un cerchio incompleto è un cerchio o una dimostrazione sbagliata è una dimostrazione!» (a.A., S. 21–22).

и (чувственного) содержания¹. «Всякое наше познание начинается с чувств, переходит к рассудку и завершается в разуме» (*KrV B 355*), а это, естественно, подразумевает, что ему должен быть присущ репрезентативный характер.

И здесь мы сталкиваемся с парадоксом трансцендентализма: а является ли познание границ нашего познания вообще познанием в традиционном смысле? Речь идет о познании, у которого нет никакого другого «предмета», кроме него самого; поэтому оно «репрезентирует» только само себя, а не внешние предметы. Инстанция самореференциальности продуцирует здесь, как и обычно, парадокс, бросающий в высшей степени серьезный вызов формальной логике (вспомним известный случай критянина, утверждавшего, что все критяне лжецы). Поскольку, согласно Канту, субъективная сторона познания состоит лишь из формального принципа, то в этом случае речь идет об определенной форме, содержанием которой является она сама, то есть опять-таки форма.

У Кузанца — и у его предшественников, например, у Сократа — мы не найдем подобного рефлексивного понимания проблемы познания. Это не удивительно, ведь такое понимание предполагает строгое различие (познающего) субъекта и объективного мира, ставшее возможным только в Новое время, начиная с картезианского *distinctio realis*². Сократ, не ставя при этом дальнейших проблем, еще мог утверждать, что осознание им того факта, что он *ничего не знает*, есть знание (познание); соответственно, и для Кузанца знание собственного незнания являлось *scientia*, а следовательно, познанием³.

¹ Ср., например, однозначную формулировку (*KrV B 75–76*): «Рассудок ничего не способен созерцать, а чувства не способны мыслить. Лишь из их соединения может возникнуть познание».

² Согласно Декарту, *distinctio realis* между двумя субстанциями — это максимально возможное различие; поэтому нет ничего более отличающегося друг от друга, чем субстанция мыслящая (душа, то есть субъект) и субстанция протяженная (объективный мир).

³ То, что под понятием *doctus* Кузанец подразумевает познание, пусть и не в точном кантовском смысле, но все-таки некое содержательное познание, явствует, на мой взгляд, например, из следующей формулировки: «Doctus enim litteras alphabeti videt et similiter indoctus; sed doctus ex varia illarum combinatione syllabas atque ex syllabis dictiones et de illis orationes componit, quod indoctus facere nequit ob

В новоевропейской философии, сфокусировавшейся на субъекте и его познавательной способности еще не ведомым Античности и Средневековью образом, уже невозможно столь беспроblemное восприятие *docta ignorantia*. Ибо, если познание понимается как нечто принципиально зависимое от субъекта, как результат деятельности человеческой познавательной способности, то оно основывается на самом себе, а не на объективном мире. Объективный мир предоставляет только «материал» для познания, дальнейшие свойства которого (такие как истина, адекватность, систематичность и т. д.) невозможно обнаружить в материале как таковом. Следовательно, всякое познание как бы «сопровождается» сознанием того, что оно принадлежит познающему субъекту. Классики раннего модерна описывали эту ситуацию как «знание знания», следующее за всяким актом знания или познания. Так, Спиноза, анализируя во второй части «Этики» познавательные процессы, писал, что сознание (*mens*) обладает идеей самого себя, и как следствие, из всех отдельных идей, которыми мы обладаем, возникают идеи идей; поэтому всякое знание одновременно является «знанием знания»: “*Simulac enim quis aliquid scit, eo ipso scit, se scire, & simul scit, se scire, quoid scit, & sic in infinitum*” (*Eth.* pars II prop. 21 schol.).

Впоследствии Кант добавил к этой мысли Спинозы необходимое уточнение, указав, что *idea mentis*, о которой говорил Спиноза, или сознание Я себя самого есть не что иное, как «простое и для себя самого содержательно совершенно пустое представление: Я, о котором даже нельзя сказать, что оно есть понятие, а только то, что оно — голое представление, сопровождающее все понятия». Ибо «благодаря этому „Я“... которое мыслит, не представляется ничего... кроме трансцендентального субъекта мыслей = X, который познается только благодаря мыслям, кои суть его предикаты, и из которого мы никогда не сможем выделить даже самого примитивного понятия» (*KrV* B 404).

Таким образом, для Канта «знание знания», якобы следующее за всяким актом знания, на самом деле не является знанием, а представляет собой лишь сигнатуру трансцендентального субъекта, который

defectum artis” (из рукописи, озаглавленной “Compendium”, 6 n. 18; здесь цитируется по комментарию к *De doct. ign.* I., S. 114.). Это означает, что *doctus* подразумевает способ соединения чувственных содержаний (в данном случае начерченных букв) с интеллектуальной формой.

«отдельно» может быть представлен только в качестве некоего X, тот есть как нечто неизвестное. Когда мы подвергаем рефлексии наше знание или наше познание как таковое (отметим: «как таковое», то есть безотносительно к тому или иному содержанию познания), то речь идет не о познании в собственном смысле слова, а об обращении познающего субъекта к самому себе. И то, что здесь говорится о невозможности (или, точнее, о неподлинности) «знания знания», естественно, относится и к знанию незнания. Это означает и то, что с кантовской точки зрения совершенно *beside the point* утверждать, что можно иметь знание о границах своего собственного знания или познания (как такового)¹. Поэтому учение о трансцендентальных предпосылках познания, как оно изложено в кантовской философии, отнюдь не является *docta ignorantia* в смысле Николая Кузанского.

3. Критический обзор

Но это еще не окончательный вывод. Напротив, даже если согласиться с тем, что кантовская трансцендентальная программа преследовала иные цели, чем правило *docta ignorantia* Николая Кузанского, тем не менее, можно сказать, что традиция Сократа и Кузанца находит свое продолжение и у Канта, пусть и в значительно измененном и «модернизированном» облике.

Я уже цитировал выше знаменитую кантовскую дефиницию трансцендентального (*KrV* B 25). Непосредственно после нее Кант указывает, что система «трансцендентальной философии», собственно, остается не более чем программой. Для ее реализации требуется возможность обнаружения и формулировки «принципов синтеза *a priori*» (то есть принципов одновременно образующих трансцендентальные границы познания). Но это невозможно без предваряющего исследования, представляющего собой анализ уже данного познания. Это аналитическое (расчлняющее) исследование мы можем назвать «не доктриной, а только трансцендентальной критикой», поскольку «оно имеет целью не расширение самих

¹ Естественно, всегда могут существовать конкретные препятствия или барьеры для познания, вроде, например, стены, мешающей мне видеть пейзаж, облаков, затрудняющих наблюдение звезд, и т. д.

знаний, а только исправление их и должно служить критерием достоинства или негодности всех априорных знаний» (*KrV B 26*).

Итак, это предшествующее подлинному познанию исследование называется *критикой*. Как таковая эта критика не является позитивной наукой (доктриной), а, следовательно, и познанием, ибо она не добавляет к нашему знанию ничего содержательно нового. Но как *docta ignorantia* Николая Кузанского ни в коей мере не являлась скептическим методом (ибо, как мы видели, человеческое познание, согласно Кузанцу, заключается не в *adaequatio rei et intellectus*, а в бесконечном приближении интеллекта к своим предметам¹), так и Кант отграничивает свой критический метод и от скептицизма, и от догматизма. Если скептицизм есть не что иное, как простая цензура, то критика «подобаает вполне зрелой способности суждения», которая подвергает оценке «не факты разума, а сам разум соответственно всем его способностям». Благодаря этому «на основе принципов доказываются не только пределы, но и определенные границы» способности суждения, «не одно лишь неведение в той или другой области, а неведение во всех возможных вопросах определенного рода» (*KrV B 789*).

Мы видим, что *docta ignorantia* Кузанца вырастает у Канта «во вполне зрелую способность суждения», не только доказывающую *ignorantia* (неведение) в отдельном («в той или другой области»), но интегрирующую его в качестве характеристики человеческой способности познания вообще. Если понимать *docta ignorantia* в этом новом, современном, так сказать, «самореферентном» смысле, то можно констатировать, что вся критическая философия Канта есть не что иное, как развитие программы Николая Кузанского, пусть и в модифицированной форме.

¹ Ср. уподобление познавательного процесса многоугольнику, асимптотически приближающегося к кругу в *De doct. ign.* I,3, 10 (S. 14): “Intellectus igitur [...] numquam veritatem adeo praecise comprehendit, quin per infinitum praecisius comprehendere possit [...] habens se ad veritatem sicut polygonia ad circulum, quae tanto inscripta plurium angulorum fuerit, tanto similior circulo, numquam tamen efficitur aequalis, etiam si angulos in infinitum multiplicaverint...” Курт Флаш следующим образом комментирует это место: «Это не означает скептицизма. Сравнение отношения человеческого познания к истине с отношением многоугольника к кругу подразумевает динамизацию познания: оно не может остановиться» (*Flasch K. Nicolaus Cusanus. München: Beck 2001, S. 85*).

Л. В. Цыпина

ДОЗВОЛЕННОЕ НЕЗНАНИЕ И НЕДОЗВОЛЕННОЕ ЗНАНИЕ: КУЗАНСКИЙ И КАНТ О ГРАНИЦАХ ПОЗНАНИЯ

Николай Кузанский и Иммануил Кант — мыслители столь же непохожие друг на друга, сколь и близкие. Их непохожесть обусловлена разностью многочисленных культурно-исторических реалий, близость — своеобычным «метафизическим темпераментом», в основании которого лежит настоятельная потребность осмыслить возможности и перспективы человеческого познания. Первый дерзко ввел в замкнутый, совершенный и литургически прекрасный универсум средневекового умозрения беспокойный дух бесконечности, смилив его аскезой «ученого незнания». Второй виртуозно ограничил притязания разума, согласовав *sapere aude* — «дерзай знать» — девиз мужества науки с запретом на дискурсивное постижение трансцендентного.

Проекты, предложенные Кузанцем и Кантом, можно расценить как эпохальные, меняющие оптику восприятия самих познавательных процедур. Кузанского принято рассматривать как «игрока мудростью» (*Ludus sapientiae*), «мыслителя, переходного», соединяющего «средневековый образ мысли с идеями, которым суждено было оказаться на виду в более позднее время»¹. Призмой такого рассмотрения может служить обратимость имеющей мистический коррелят «науки незнания» и тщательно разработанного Николаем «искусства предположений», эмансипирующего автономию человеческого познания. Кант с легкой руки М. Мендельсона получил прозвище «всесокрушителя» (*Alleszermahler*). При этом целью критического сокрушения догматики разума стало предоставление беспрецедентной свободы самоопределения в отношении всей совокупности существ воле, а смысловым горизонтом — возвратное движение, соединяющее идеи технически-теоретического и морально-практического разума в едином синтетическом познании.

На первый взгляд идея ученого незнания как высшей умудренности человека относительно возможностей собственного познания

¹ Колпстон Ф. Ч. История средневековой философии, М., 1997. С., 382.

применительно к Абсолюту наиболее «средневековая» в наследии Кузанца. Она помещена Николаем в сократический контекст развертывания знания в границах человеческой не-мудрости и подкреплена авторитетом библейских мужей духа — Соломона и Иова¹. В таком аспекте «высшее искусство незнания» приобретает мистический оттенок и традиционно отождествляется с апофатической теологией — *via remotionis* платонизирующей богословской традиции. Его сверхзадачей является уразумение последней и окончательной непостижимости Божественной сущности путем отбрасывания любого воспринимаемого предиката. В пользу такой интерпретации свидетельствует терминологическое заимствование Кузанским выражения *docta ignorantia* у Августина, который употребил его в письме к Пробе (ок. 412 г.) для противопоставления случайного, произвольного использования апофатических предложений в отношении предмета заведомого незнания водительство святого Духа. Опытное достижение знания собственного незнания понимается Николаем как переход к «духовному видению» и обнаруживает, что «найденное остается втайне и пребывает сокрытым и неприступным»². Оно есть дар видения невидимого Бога в некоем простейшем единстве. Утверждение о том, что чувственная кажимость (*apparentia*) во всесовершенном Боге есть совершенная истина, иллюстрируется рассуждением об абсолютном зрении, которое в отличие от конкретного видения «отрешено и освобождено» от привходящих обстоятельств. Такое видение относительно психо-физического состава человека есть вкушение, относительно его греховности — милосердие, относительно жизни — движение и действие. Коль скоро «видеть Бога значит все видеть Богом и Бога — всем»³, что невозможно и недостижимо для человека в его тварном обстоянии, сведущее незнание

¹ Ср. «Но последняя точность сочетаний в телесных вещах и однозначное приведение неизвестного к известному настолько выше человеческого разума, что Сократ убедился, что он знает только о своем незнании; премудрый Соломон утверждал, что все вещи сложны и неизъяснимы в словах; а еще один муж божественного духа сказал, что мудрость и место разума таятся от глаз всего живущего» // Н. Кузанский. Об ученом незнании. I, 1, 4. Сочинения. М., 1979. Т. 1. С. 51.

² Николай Кузанский. Апология ученого незнания, 5. Сочинения: в 2 т. М., 1980. Т. 2. С. 9.

³ Там же, 12. С. 13.

маркирует «интеллектуальный опыт бессилия, поражения мысли перед лицом того, что за пределами умопостигаемого»¹.

Между тем, мысль Кузанца отталкивается от традиционной для средневековой схоластики двоякой интерпретации самого понятия неведения (*ignorantia*). Во-первых, это тот недостижимый еще по признанию Аристотеля вид абсолютного незнания, когда отрицается всякая возможность какого-либо знания о вещах. Во-вторых, это искажение естественного расположения к знанию, то есть ошибка. Человеческому естеству «прирождена отвечающая задаче познания способность суждения, здравый свободный интеллект схватывает в любовных объятиях и познает истину, которую ненасытно стремится достичь, озирая весь мир в неустанном беге»². Нemoшь и ограниченность человеческого познания, которое есть не что иное, как «сравнивающее соразмерение», врачуетса научением Духа, когда ум, таинственно постигая свою удаленность от истины, отвергает все ей несоответствующее, проблематизируя имманентные возможности понимания и выражения понятого.

Свойственное человеческому уму стремление постичь Бога изначально антиномично — он максимально умопостигаем, но в силу предельности своей умопостигаемости непостижим. Его можно уподобить высшей полноте бытия или абсолютному единству, чуждому всякой инаковости. «... Ничто не существует от себя, кроме максимума просто, в котором “от себя”, “в себе”, “благодаря себе”, “для себя” суть одно, а именно само абсолютное бытие»³. Максимум — то, что лишено всяких градаций и мер, он «выше всякого противоположения» и, как абсолютная простота, в которой все различия находятся в свернутом виде, совпадает с абсолютным минимумом. Подчеркнем, максимум и минимум Кузанца являются не количественными, а исключительно качественными характеристиками. «Никакая количественная логика, никакая градация сущего не может заполнить пропасть между праосновой бытия и эмпирическим существованием. Любое измерение, любое

¹ Лосский В.Н. Апофаза и троическое богословие // Богословие и Боговидение. М., 2000. С. 9.

² Николай Кузанский. Об ученом незнании, I, 1, 2. Сочинения: в 2 т. М., 1979. Т. 1. С. 50.

³ Там же. II, 2, 98. Т. 1. С. 99.

сравнение, любое умозаключение, скользящее вдоль нити существования, ограничено его кругом; оно может быть продолжено в сфере эмпирического неопределенно долго, но это безграничное движение в неопределенность не постигает самого бесконечного»¹.

Постижение, как показывает Кузанский, замыкается на понятия. Но лишь абсолютное понятие — бесконечное, неопределяемое и непостижимое «понятие в-себе» способно понятийно охватить все доступное пониманию. Таким понятием может быть лишь понятие бесконечности. Как подчеркивает сам Кузанский, «По отрицательной теологии, бог не есть ни Отец, ни Сын, ни святой Дух, он только бесконечность, бесконечность же как таковая и не порождает, и не порождаема, и не имеет исхождений»². Понятие бесконечности оказывается не только универсальным именем Бога, обеспечивающим возможность размышления о трансцендентном как отличном от его собственных атрибутов и действий. Оно содержит в себе принцип познания любого конечного как измеряемого мерой бесконечного. «Но если такая скоординированность бесконечности и апофатизма должна быть схвачена в своей глубине, нам следует проанализировать эпистемологию, которую она предполагает. Для Кузанца знание структурировано посредством процедур сравнения и измерения с помощью пропорции. Выражаясь метафорически, язык и знание в понятиях требуют возможности о-пределения объектов, обозначения их пределов или границ по отношению к другим объектам познания. Где границы и пропорции не могут быть установлены, ничего не может быть познано»³.

Идея познания как измерения своим условием имеет однородность измеряемого, соотносимость его с масштабом измерения. Поэтому абсолютное (бесконечное) ускользает от дискурсивной деятельности ума, связывающей элементы мысленного ряда в обозримое целое, и постигается апофатически. Хотя, как настойчиво подчеркивает мыслитель, «корень знающего незнания — в понимании неуловимости точной истины»⁴, человек способен приближаться к ней через «инаковость»

понятий и символов. Именно процедура такого приближения к истине превращает незнание Кузанца в особо рода науку, которой можно научиться. То есть сведущее незнание остается в границах рационального и философски разрешает вопрос об отношении познания к истине. Утверждая, что достижение истины возможно путем прикидок, коньектур, Кузанский разрабатывает, особый вид (*formula*) исследования, которое пылкий ум не должен оставлять в небрежении. Если наука незнания шла путем отрицания возможности познания абсолютного методом соразмеряющего сравнения, то искусство предположений реализует противоположную стратегию. Любое положительное утверждение человека позволяет неисчерпаемо приумножать познание истины, но лишь в инаковости последней.

Искусство предположений проясняется с помощью математической символики (*mathematicae aenigmatizando*). Подобно разворачиванию неделимости точки, как во всех видах существования континуума — линии, плоскости, тела, так и во всех способах измерения — длине, ширине, высоте; универсальность и неделимость божественного интеллекта обнаруживает себя в универсуме творений — уподоблений. Геометрические интуиции «ученого незнания» трансформируются в космологическую арифметику сочинения «О предположениях». С помощью числа ум «улавливает» в единстве изначальную четверицу: простоту первоначала, декаду универсальных категорий как корень множественности, квадрат десятки, как плоскость рационального и куб десятки как объем чувственно-телесного. Тысяча появляется в трижды повторенном ряду из четырех чисел и считается универсальным числом вселенной. Перечисленные способы «улавливания» единства есть модусы существования ума. Ум существует четырьмя различными способами, созерцая собственную бытийность в простейшем единстве — Боге, единстве корня — разуме (*intelligentia*), квадратичном единстве — душе и кубическом единстве — теле. У каждого из этих единств имеется свой словесный знак — язык, используемый умом для их изображения. Первое единство отчетливо указывает на человечность как образ божий. Это родовое единство множества видов, мера всех мер, равенство равного и неравного, связь соединенного и разделенного. Второе единство возникает при продвижении первого в инаковость, а вместе с ним рождаются различие и сложность.

¹ Кассирер Э. Избранное: индивид и космос. М.; СПб., 2000. С. 25.

² Николай Кузанский. Об ученом незнании. I, 26. 87. С. 93–94.

³ Duclow D.F. Masters of Learned Ignorance: Eriugena, Eckhart, Cusanus. Cornwall, 2006. P. 277.

⁴ Николай Кузанский. Об ученом незнании. I, 2, 8. Т. 1. С. 53.

Но эти различие и сложность разумны, то есть состоят из противоположностей, которые нерасторжимо связываются в единство в простоте корня разума. На уровне третьего единства — рассудочной души — разворачиваемые из разума противоположности становятся несоединимыми. Для Николая душа синонимична рассудку, поэтому определение и именование — способы действия рассуждающей души (*animae rationem*) как «слова разума». Разум многократно конкретизируется и исчисляется в душе посредством категорий движения, покоя, субстанции, акциденции, формы, которые самому разуму не присущи. «Суждения души подобны числам, из которых одно четное, другое нечетное и никогда не может быть одновременно четным и нечетным»¹. «Квадратные различия» и противоположности рассуждающей души являются в свою очередь инструментом и корнем «кубического инакобразия» телесности. Последнее телесное или чувственное единство является разворачиванием всех предыдущих единств, оно ничего не свертывает внутри себя и изображается тысячей. Четвертому единству закрыт путь к дальнейшему разворачиванию, чувственное восприятие и его выражение в речи лишь затемняет бестелесные формы умопостигаемых единств. Чувство способно лишь утверждать, констатировать существование чувственной данности. Для различения белого от черного, теплого от холодного, одного тела от другого чувству необходимо возвращаться к рассудку, обладающему способностью отрицания.

Кузанский делает примечательный вывод, резюмирующий эвристическую новизну искусства предположений: «Области чувственных вещей чужды любое отрицание и любое небытие. От области же высшего единства, напротив, отдалено всякое утверждение. В области средних единств допускаются и утверждение, и отрицание; во втором — свернуто, в третьем — развернуто»². Искусство предположений производно от круговорота нисхождений — разворачиваний и возвращений — свертываний четырех единств ума. Единство истины переходит в ее инаковость через разум, душу и тело с тем, чтобы воз-

¹ Николай Кузанский. О предположениях. I, 7, 28. Сочинения: в 2 т. М., 1979. Т. 1. С. 200–201.

² Там же. I, 8, 33. С. 203.

вратиться к себе путем возврата чувства в рассудок, рассудка в разум, разума в божественное начало как цель описанного круговращения. Познание путем предположений, то есть постижение единства истины в ее инаковости представляется Кузанским как двунаправленное круговое движение, *regressiones progressionones*. Искусство предположений легитимирует незнание, делает его дозволенным, так как позволяет видеть «одно и то же в разных отражениях», причем каждое из «отражений» обладает своей мерой истины. Хрестоматийный образ многоугольника, вписанного в круг, символизирует не только недостижимость истины посредством *Via negationis*, но и рождение нового вида утверждения, связанного с выразительными возможностями человека как божественного вместилища (*capax Dei*). Зазор между познанием и истиной оказывается пространством самовыражения и познавательного творчества человеческого ума.

Автономия человеческой перспективы познавательного процесса в философии Нового времени привела к парадоксальному результату: «эгоистический мир» (*mundus egoisticus*)¹ замещает собой мир реальный, трактуется ли последний как мир вещей или как мир идей. Возникает потребность обращения к новому экспериментальному методу, призванному не столько к открытию философских истин, сколько к предохранению разума от заблуждений. «Разделение в предметах, дуализм чувственного и сверхчувственного мира заменяется разделением в функциях познания, которые обосновывают какую-либо „объективность“ или притязают на нее. Граница проходит не между *mundus intelligibilis* и *mundus sensibilis*, а между „чувственностью“ и „разумом“. И разум понимается в его самом широком, всеохватывающем смысле»². Таким образом, Кантом обнаруживается существо проблемы, определившей облик трансцендентальной философии, занимающейся не объектами разума, многообразии которых бесконечно, но единственно самим разумом, «задачами, возникающими из его недр и предлагаемыми его собственной природой, а не природой

¹ «Эгоистический мир» и его соотношение с «миром идеалистическим» рассмотрены в 438-м параграфе «Метафизики» А. Баумгартена. Этот параграф комментировался Кантом. Подробнее см. М. Васильева. Истоки и предпосылки кантовского понимания идеализма // Иммануил Кант: наследие и проект, М., 2007. С. 18.

² Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб., 1997. С. 111.

вещей, отличных от него»¹. «Величайшая и, быть может, единственная польза» такой философии только негативна, ибо она служит не органом для расширения нашего познания, а дисциплиной для определения его границ. Завершая «Критику чистого разума» учением о методе, Кант специально обсуждает в рамках этого учения вопрос о дисциплине чистого разума. Ее назначение в укрощении склонности разума к расширению за границы возможного опыта, это своего рода «система предосторожностей и самопроверки» для эффективного разоблачения всякой софистической видимости. В ходе этого обсуждения он кратко, но недвусмысленно резюмирует собственную версию науки незнания.

В первую очередь Кант указывает на возможность существования двух родов незнания. «Всякое неведение есть или незнание вещей, или незнание назначения и границ нашего познания»². Подчеркивая, что речь идет об осознанном неведении, Кант утверждает, что оба рода незнания могут иметь случайный или необходимый характер. «Если неведение случайно, то оно побуждает нас в первом случае к догматическому исследованию вещей (предметов), а во втором случае — к критическому исследованию границ нашего возможного познания. Если же наше неведение безусловно необходимо и потому освобождает нас от всякого дальнейшего исследования, то это можно установить не эмпирически, путем наблюдения, а только критически, путем отыскания первоисточников нашего познания»³. Это второе различие случайного, устанавливаемого апостериорно, и необходимого видов незнания может быть прояснено посредством различения пределов и границ разума. Установление пределов разума основывается на «неопределенном знании о никогда полностью не устранимом неведении». В качестве иллюстрации Кант предлагает представить поверхность земли как пространство, обнаруживающее возможность продвижения в любом направлении, сопряженное с неведением о том, как далеко она простирается. Установление границ разума исследует, расширяется ли содержание нашего знания посредством суждения или

¹ Кант И. Критика чистого разума. Сочинения: в 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 119.

² Там же. С. 630.

³ Там же. С. 630.

ограничивается им. Оно осуществляется только соответственно априорным основаниям. Так, исходя из знания о шарообразности Земли, можно точно и по априорным принципам из величины одного градуса рассчитать диаметр, а посредством него всю поверхность, то есть границы Земли. Устанавливая пределы разума с опорой на апостериорно устанавливаемое знание своего неведения, мы лишь воспринимаем и угадываем. Знание о своем неведении становится наукой только посредством критики самого разума, с помощью которой «не только угадываются, но доказываются на основе принципов не только пределы, а определенные границы разума, не одно лишь неведение в той или другой области, а неведение во всех возможных вопросах определенного рода»¹. Напомним, что «вопросы определенного рода» касаются конечной цели применения человеческого разума, то есть затрагивают проблемы свободы воли, бессмертия души и бытия Бога. Три эти знаменитых положения всегда трансцендентны для разума в его спекулятивном применении, более того, Кант считает их плодом его (разума) «совершенно праздных и, притом чрезвычайных, усилий».

Тем самым критика разума может быть рассмотрена как наука незнания. Она является наукой, поскольку доказывает, что чистым спекулятивным применением разума ничего не может быть познано. Интересно, что для усиления своей характеристики разума как полагающего собственные границы, Кант использует столь любимый Кузанцем образ шара. «Наш разум не есть неопределенно далеко простирающаяся равнина, пределы которой известны лишь в общих чертах; скорее его следует сравнивать с шаром, радиус которого можно вычислить из кривизны дуги на его поверхности (из природы априорных синтетических положений), и отсюда уже определить с точностью его содержание и границы. Вне этого шара (сферы опыта) для разума нет объектов; даже вопросы о такого рода предполагаемых предметах касаются только субъективных принципов полного определения отношений, которые бывают между рассудочными понятиями в пределах этого шара»². Попробуем развить этот образ применительно к науке незнания. В сфере опыта, то есть внутри границ нашего шара разум

¹ Кант И. Критика чистого разума. Сочинения: в 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 632.

² Там же. С. 632.

не находит полного удовлетворения. Устремившись к границам и сделав попытку их пересечь своим трансцендентальным притязанием, разум обнаруживает, что знание о существовании Бога и о посмертной участи души «никогда не может стать нашим достоянием», то есть остается предметом осознанного неведения. Граница шара отделяет возможное знание (опыт) от невозможного знания, от не-знания, которое является определением того, «что должно делать, если воля свободна, если существует Бог и если есть загробный мир»¹. Граница принадлежит миру знания и миру действия одновременно.

Соединение феноменально изменчивой и ноуменально постоянной сторон человеческой природы позволяет мыслить моральный закон как закон причинности через свободу и, следовательно, как возможность некоторой сверхчувственной природы (*natura archetypa*), подобие которой (*natura ectypa*) должно существовать в чувственно воспринимаемом мире, но, таким образом, чтобы не нарушать законы этого мира. Посредством морального закона наша воля способна дать форму чувственно воспринимаемому миру как совокупности разумных существ; разуму же, идеи которого всегда были запредельны, когда он хотел действовать спекулятивно, моральный закон впервые в состоянии дать объективную, хотя только практическую, реальность. Осуществляя идею «двойкой метафизики — метафизики природы и метафизики нравственности», каждая из которых опирается на собственные априорные принципы, Кант подчеркивает, что объективные законы свободы являются законами практическими и указывают, что должно происходить, хотя, может быть, никогда не происходит.

Иммунитет незнания сохраняется в сфере всякого философского познания до тех пор, пока философия остается лишь идеей возможной науки, «пока не будет открыта единственная сильно заросшая чувственностью тропинка и пока человеку не удастся, насколько это дозволено ему, сделать до сих пор неудавшуюся копию равной образцу»². Философ — всего лишь «виртуоз разума» (*Vernunftkünstler*), исследующий источники принципов рассуждения, с тем, чтобы подтвердить или опровергнуть их. Если даже рассматривать философию *concepti*

cosmico — согласно мировому понятию, как «науку о последних целях человеческого разума», а Кант не отвергает возможности такой *Welt*-философии, где философ мог бы расцениваться как «законодатель человеческого разума» действующий как «учитель в идеале», обнаруживается, что такого учителя нигде нет, тогда как идея его законодательства как морального встречается во всяком человеческом разуме. Идея философской критики как науки содержит «все (истинное и мнимое) философское знание, основанное на чистом разуме в систематической связи»¹. Мнимое знание, по сути, сохраняет статус незнания в силу того, что оно является не вымыслом, а скорее эвристической фикцией для обоснования регулятивных принципов в отношении рассудка. Это знание нельзя догматически отрицать, поскольку о его невозможности также ничего не известно.

Подведем некоторые итоги, отдавая себе отчет в их несомненной предварительности. Наука незнания может быть рассмотрена как устойчивый инвариант своеобразной эпистемологической стратегии, воспроизводящейся в различных историко-философских формах. Ее смысловым ядром является осознанное незнание (сократово знание о незнании) как результат обобщения познавательных процедур и способов описания содержаний опыта, сопротивляющегося представлению в ясных и отчетливых понятийных репрезентациях. Знание о незнании может стать наукой, то есть получить философское осмысление в рамках определенного понятийного и языкового протокола, посредством которого осуществляется префигурирование когнитивно проблематических сфер опыта.

Исторически «наука незнания» возникает в рамках платонизирующей апофатической теологии — *via remotionis* средневекового умозрительного мистицизма и, ни в коей мере, не является гносеомахией. Она не ограничивается установлением пределов ведения человеком чувственного или умопостигаемого многообразия существующего и не сводится, ни к спекулятивной технике апофазы, ни к эстетическому самопревосхождению ума в естественном созерцании. По справедливому замечанию С. Аверинцева «мистика в собственном смысле возникает лишь тогда, когда религиозное умозрение подходит к понятию

¹ Кант И. Критика чистого разума. Сочинения: в 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 658.

² Там же. С. 684.

¹ Кант И. Указ. соч. С. 686.

трансцендентного абсолюта, а развитие логики делает возможным сознательное отступление от логики в мистике»¹. Это отступление знаменуется торжеством незнания, а осознанность, отчетность, трезвость «истощившей» себя мысли само незнание делает «ведающим», ученым. Значимыми фигурами этой традиции являются Аврелий Августин — автор термина «ученое незнание», Дионисий Ареопагит, Иоанн Скот Эриугена, рейнские мистики. Завершителем средневековой традиции ученого незнания можно считать Николая Кузанского, предложившего оригинальную версию конъектурального платонизма на заре Нового времени.

Учение о конъектуральном характере процесса познания разворачивается Кузанским в антропологической перспективе. Истоком предположений является человеческий ум, поэтому любое положительное утверждение позволяет неисчерпаемо приумножать познание истины, но лишь в инаковости последней. Это связано с тем, что наука незнания реализуется путем отрицания возможности познания абсолютного методом соразмеряющего сравнения, а движущееся ей навстречу искусство предположений исходит из противоположной стратегии. В таком двунаправленном круговом движении истина божественного единства, его абсолютная простота, несложность, неисчислимость, согласно «правилу знающего незнания» рассматривается как источник соотносимых величин и сравниваемых вещей, как «противоположность противоположного» (*oppositorum oppositio*). Аподиктическое просвечивает в гипотетическом, обладающий разумом и познающий путем предположений человек вовлекается в бесконечный процесс колебательного движения между единством (*unitas*) и инаковостью (*alteritas*). Зазор между познанием и истиной, гипотетическим и аподиктическим оказывается пространством самовыражения и познавательного творчества человеческого ума. В конъектуральном процессе познания происходит анти-тетическая игра созидания предположительных миров, достоверность которых тем выше, чем больше в них сосредоточено (свернуто) единства (максимальности, божественности).

Гносеологический оптимизм философии Нового времени проблематизирует науку незнания и вытесняет ее на границы фило-

софского дискурса. «Рассудочная метафизика» с ее «деспотическим господством» (И. Кант) и претензией на абсолютную познаваемость реальности вырождается в догматизм, обратной стороной которого выступает методологический скепсис. В поисках стратегии преодоления «мнимого скандала разума с самим собой» (И. Кант) наука незнания возрождается в форме трансцендентальной философии. Экспериментальный метод Канта призван артикулировать конститутивные условия, обосновывающие возможность познания, и создать дисциплину для определения его границ. Границы теоретического познания возникают в горизонте вопроса о том, как возможна *causa noumenon*. Отвечая на этот вопрос, оно выходит за пределы эмпирического применения категорий, становится трансцендентным, то есть не признающим никакой демаркации и допускает расширение области нашего познания за пределы условий нашей чувственности. Смысл ограничения притязаний разума в том, чтобы предоставить беспрецедентную свободу самоопределения в отношении всей совокупности существ воле и в возвратном движении соединить идеи технически-теоретического и морально-практического разума в едином синтетическом познании. Поскольку «мыслящим мировым существом», человека делает способность суждения, трансцендентальная философия как «наука незнания» обнаруживает возможность сохранить собственное достоинство и статус «управительницы собственных законов» (И. Кант), не конфликтуя со здравым смыслом и в то же время не позволяя «разуму неистовствовать».

¹ Аверинцев С. София-Логос Словарь // Собрание сочинений. Киев, 2006. С. 315.

Харальд Шветцер

КУЗАНЕЦ ИЛИ НОЛАНЕЦ? «БРУНО» ШЕЛЛИНГА*

1. Введение

«Нет ничего более поучительного, чем возможность проследить возникновение гениальной мысли от самых ее истоков до ее совершенной формы»¹. К этому тезису Хуберт Беккерс, ученик Шеллинга, добавил, что в то же самое время нет ничего более сложного, чем это предприятие. Эти слова особенно кстати, когда возникает вопрос о том, на кого и на что опирается Шеллинг в своем сочинении 1802 г. «Бруно, или О божественном и естественном принципе вещей». Очевидно, что сочинение, как указывает само название, отсылает к Ноланцу. Можно считать несомненным, что как содержанием, так и наименованием «Бруно» это сочинение обязано чтению отрывков из работы Джордано Бруно *De la causa, principio et uno*, которые Фридрих Генрих Якоби² приложил в качестве дополнения ко второму изданию своего труда «Об учении Спинозы как оно изложено в письмах к господину Моисею Мендельсону» в 1789 г.³ Известно, что

* Перевод с немецкого кандидата философских наук Е.В. Алымовой. Данная статья отражает содержание доклада профессора Харальда Шветцера, прочитанного на российско-немецком семинаре «Рецепция Николая Кузанского в религиозной философии XIX–XX веков», состоявшемся 3–5 сентября 2010 г. в городе Бернкастл-Куз в Доме-музее Кузанского. В перспективе планируется отдельное издание материалов данного симпозиума.

¹ *Beckers H. Die Unsterblichkeitslehre Schelling's in ganzen Zusammenhange ihrer Entwicklung dargestellt. München, 1865.*

² Внимание Якоби к Бруно привлек Гаманн. В переписке, имевшей место между ними в 1781–1782 гг., обсуждается мысль о *coincidentia oppositorum*, которую Гаманн уже усвоил и использовал. Самостоятельно Якоби пришел к этой мысли в 1785 г. См.: *Beierwalter W. Identität und Differenz. Frankfurt: Klostermann, 1980. S. 222, Anm. 60.*

³ Неясно, когда Шеллинг познакомился с этими отрывками (и насколько он вообще был знаком с Бруно. См.: *Tillette X. Schelling Une philosophie en devenir. I. Le système vivant: Bibliothèque d'histoire de la Philosophie. Paris: Vrin, 1992. S. 167*). Определенно можно сказать, что Джордано Бруно не играл никакой роли в творчестве Шеллинга до написания одноименного сочинения. Х. Хольц (См.: *Holz H. Die Idee der Philosophie bei Schelling. Metaphysische Motive in seiner Frühphiloso-*

в этом сочинении автор обращается к тем пассажирам, в которых Бруно пересказывает Николая¹.

Можно ли различить вклад Ноланца и Кузанца? Ответ на этот вопрос будет дан в нашей статье, а исходить мы будем из нескольких методических соображений. Наименование сочинения носит программный характер, который впоследствии в XIX в. не остался забытым. Исходя из типологии рецепции, можно дать систематический ответ на вопрос, который не допускает точного генетического ответа. Таков тезис статьи².

phia. Freiburg–München, 1977. S. 80) указывает со ссылкой на книгу Ф. Коха (См.: *Koch F. Goethe und Plotin. Leipzig, 1925. S. 26, 28, 230ff*): «Не вызывает сомнений, что внимание Шеллинга было привлечено к этому (т. е. к философии Джордано Бруно. — Прим. перев.), по крайней мере, еще до лета–осени 1801 года». Возможно, чтение этих отрывков совпадает по времени с написанием Шеллингом письма Эшенмайеру от 30.07.1805 г., в котором Шеллинг пишет, что на него в 1801 г. снизошло озарение. По крайней мере, именно так некоторые исследователи интерпретировали идею создания «общей системы» путем объединения Спинозы и Фихте (См.: *Grün K.-J. Das Erwachen der Materie. Studie über die spinozistischen Gehalte der Naturphilosophie Schellings: Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie. Bd. 35. 1993*). Якоби в письмах подчеркивал, что Спиноза понимал бесконечное как необходимое для мышления, а с точки зрения Якоби, это означало — имманентность бесконечного. Именно в этом и заключается ядро пантеистического проекта. Это хорошо объяснено в работе Берга (*Berg R. J. Objektiver Idealismus und Voluntarismus in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003. S. 64*): «Подход Шеллинга к Спинозе и Фихте обусловлен Якоби (...) Даже когда Шеллинг, как и Якоби, исходит из безусловного, он решительно дистанцируется от Якоби в двух пунктах: 1. В отличие от Якоби он не полностью отклоняет систему разума, в которой безусловное может быть выражено. Для Шеллинга безусловное — это абсолютное, из которого обусловленное, то есть конечное, должно быть выведено систематически, как из субстанции Спинозы и самосознания Фихте. Безусловное ни в коем случае нельзя ограничивать сферой проникновенного предчувствия или веры. 2. Шеллинг отказывается идентифицировать безусловное с личным богом христианства».

¹ К вопросу о рецепции Кузанский–Шеллинг в целом см.: *Schwaetzer H. Ein unbekannter Bekannter — Die Rezeption des Nikolaus von Kues bei Schelling // Nicolaus Cusanus: ein bewundernswürdiger historischer Brennpunkt // Philosophische Tradition und wissenschaftliche Rezeption. Akten des Cusanus-Kongresses vom 20. bis 22. September 2006 in St. Petersburg / Hg. von Klaus Reinhardt und Harald Schwaetzer in Verbindung mit Oleg Dushin. Regensburg, 2008. 167–188.*

² За пределами нашего рассмотрения останется то, что поздний Шеллинг был знаком с Кузанцем. Также в его распоряжении было сочинение Клеменса, о ко-

2. Программа «Бруно»

Для чего в названии работы Шеллинга стоит «Бруно»? До 1800 г. этот идеалист, прежде всего, занимался созданием натурфилософии. В 1800 г. рядом с ней он ставит свою «Систему трансцендентального идеализма». Природа и дух, объект и субъект, реализм и идеализм описаны в ней как бесконечные противоположности или ряды, которые, будучи бесконечно различными, сливаются в точке неразличимости — вечности. В конце «Системы трансцендентального идеализма» Шеллинг впервые определяет искусство как то поле, в котором благодаря человеку осуществляется синтез этих двух планов. При этом достижение синтеза должно удовлетворять следующему условию: должно быть «тождество сознательного и бессознательного» (I/3, 612)². Этот процесс должен быть сознательным, так как синтез осуществляется из человеческого «Я», в этой мере он должен быть идеальным, субъективным и сознательным. Бессознательным он должен быть, так как одновременно он реален и объективен. Шеллинг описывает искомое как феномен совпадения: «Таким образом, должна быть точка, в которой оба, совпадая, становятся одним» (614).

Эта точка достигается в произведении искусства, поскольку здесь налицо бесконечная форма. Форма указывает на осознанный сотворенный образ, однако в то же самое время подлинное произведение искусства предлагает бесконечность содержания, которая всегда выходит за границы осознанных интенций своего творца. Такое произведение искусства — произведение гения (616). Гений соединяет в себе два элемента: сознательный элемент художественного формообразования, что Шеллинг называет искусством, и бессознательный элемент,

тором речь пойдет ниже. К вопросу о влиянии Кузанца на позднего Шеллинга. См.: Ziche P. Der Punkt sey der Kreis in seinem Chaos. Cusanische Kreisbildlichkeit und Schellingsche Möglichkeitsstrukturen // Nicolaus Cusanus und der deutsche Idealismus / K. Reinhardt, H. Schwaetzer (hgg.). Regensburg, 2007. S. 59–86.

¹ Вернер Байервальтерс основательно исследовал Бруно в контексте неоплатонической традиции и его отношение к Кузанцу. См.: *Beierwaltes W. Denken des Einen. Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte.* Frankfurt, 1985; *Identität und Differenz.* Frankfurt, 1980.

² Работы Шеллинга цитируются по изданию: F.W.J. von Schellings sämtliche Werke, Hg. v. Karl F. August Schelling. 1. Abt.: 10 Bde. (= I–X); 2. Abt.: 4 Bde. (= XI–XIV). Stuttgart/ Augsburg 1856–61.

который проявляется за границами намерений художника. Это присуще от рождения и этому нельзя научиться, оно случается как *pati Deum*¹ (617). Шеллинг называет это «поэзией в искусстве» (618).

В некотором смысле этот пункт тождества своеобразно определяет и «Бруно». С формальной позиции имя «Бруно» означает точку идентичности или неразличимости как вершину абсолютной системы и вместе с тем оно символизирует систему вообще. Такое положение дел находит свое выражение в полном названии работы — «Бруно, или О божественном и естественном принципе вещей».

3. Рецепция «Бруно»

В дальнейшей рецепции, особенно для рецепции Кузанца, программное наименование работы Шеллинга сыграло ключевую роль. После идеалистических систем Шеллинга и Гегеля — отчасти уже вместе с ними — твердую почву под собой обретает позитивная наука, подогнанная под образец естественных наук. В середине XIX в. она становится определяющим фактором. Перелом знаменуют появившиеся в 1840 году «Логические исследования» Тренделенбурга со своим требованием возвращения к «фактам науки». Невзирая на то обстоятельство, что «Логические исследования» заканчиваются доказательством бытия бога — факт удивительный для первой теории науки нашего времени — все вариации идеализма в силу ориентации на позитивную науку оказываются под определенным давлением, но каждая реагирует по-своему. Одна из форм при этом пользуется кодом «Бруно». Как было сказано, «Бруно» символизирует всю систему Шеллинга. Таким образом, возврат к историческому Бруно и его возрождение указывают на конфликт идеализма и позитивизма в рамках современной философии.

При этом в целом — если абстрагироваться от вопроса о пантеизме и сконцентрироваться исключительно на проблеме идеализма — выделяются три формы. Две важнейших из них дают о себе знать практически одновременно. В сороковые годы Франц Якоб Клеменс публикует свою работу под названием «Джордано Бруно и Николай Кузанский». В 1847 г. в виде монографии появляется то, что сначала частями было

¹ Лат. «претерпевать Бога» (Прим. перев.).

опубликовано в двух журнальных статьях¹. Клеменс, получивший образование во Фрайбурге, а потом в течение нескольких лет до 1839 г. учившийся в Берлине, был знаком лично с кругом идеалистов, в частности, он слушал Августа Шлегеля. После смерти Гегеля и до возвращения Шеллинга он слушал, прежде всего, лекции представителей гегелевской философии. Тем не менее, он не был ни гегельянцем, ни идеалистом в собственном смысле. Оставаясь верным своему католическому вероисповеданию и воспитанию, он служил в Бонне и Мюнстере профессором философии, которую преподавал в духе неотолизма.

Следовательно, Клеменс представлял позицию, согласно которой абсолютные системы немецкого идеализма утратили доверие. Однако он не мог приветствовать и их противника — позитивную философию и науку. Поэтому, прежде всего, он видел свою задачу в том, чтобы теологически скорректировать идеализм и тем самым до некоторой степени ограничить излишнюю самонадеянность абсолютного «Я». Если этому положению дел придать формулировку в духе идеи заимствования, то пришлось бы возводить «Бруно» как символ абсолютной системы к его христианским основаниям. Ввиду такого положения дел гениально простым приемом будет сравнение исторического «Бруно» с его вдохновителем «Николаем Кузанским», а именно: показать, что Кузанец стоит на христианских основаниях, а Ноланец придает одностороннюю остроту его наследию.

Сам Клеменс очень осторожен в выражении намерений подобного рода. Однако в предисловии он признается в своем желании, чтобы «немецкий философ получил подобающее ему признание» (II). Это признание выражается, в частности в том, что Кузанец объявляется предшественником Лейбница (там же), что особенно знаменательно в книге, которая посвящается сравнению Кузанца и Бруно. В конце Клеменс утверждает (254), что Германия могла бы гордиться многими мыслителями, кроме Кузанского, но никем не могла бы гордиться больше. Такие тезисы проясняют, как представитель католического неотолизма упорно способствует рецепции Кузанца, которая должна

¹ Clemens F. J. Giordano Bruno und Nicolaus Cusanus. Eine philosophische Abhandlung. Bonn, 1847.

поставить христианско-теологический идеализм под знаком «Кузанский» на место пошатнувшегося «Бруно» Шеллинга.

Такой демарш не остался без ответа со стороны идеализма. Речь идет не больше не меньше, как о главе мюнхенского позднего идеализма — Морице Каррьерере, который уже в своей ранней работе 1848 г. под названием «Философское мировоззрение эпохи Реформации в ее связи с современностью» бросает соответствующий вызов¹. Это двухтомное сочинение представляет Джордано Бруно и Якоба Бёме в качестве центральных фигур переходного времени. Само собой разумеется, Каррьерер высказывает свое мнение и о Кузанце, заслуживает особого внимания то, как он это делает. «Итак, в 1401 году, — пишет он, — дух Пифагора снизошел на одного немецкого винодела <...> в Кузе на Мозеле» (I, 15). Однако это столь поэтически звучащее высказывание, которое, как и позднее Отто Вильманна², превращает Кузанца в кого-то вроде неопифагорейца, никоим образом не мыслилось систематически. В конце этого пассажа говорится: «Итальянец Джордано Бруно называет Кузанца божественным мужем; ниже мы увидим, что он так же относится к нему, как Платон к пифагорейцам, при этом он развивает основополагающие идеи и избегает всех признаков противоречий, совершенно преодолевая схоластический элемент» (I, 25 слл.). Тем самым был поставлен вопрос: «Кузанец или Ноланец», и отныне стало возможным спорить об «аспектах порога эпох»³. В XIX в. этот спор перед лицом угрозы со стороны позитивных наук уступил свои позиции борьбе за правильную форму идеализма.

Дискуссии вокруг Кузанского и Бруно, пусть это будет еще одной вариацией, переходят в третью стадию, когда во второй половине XIX в. в дело вступает формирующаяся теория познания, особенно в ее идеа-

¹ Цитируется по второму изданию. Leipzig, 1887.

² Отто Вильманн начинает третий том своей очень известной на рубеже XIX–XX вв. книги «История идеализма» прославлением Ренессанса. Первой главе он дает название «Ренессансный пифагореизм». Под пифагореизмом Вильманн понимает сочетание возросшего интереса к наследию Платона и к математике. Он пишет: «Мыслителем, указывавшим путь в этой области, был гениальный человек, мистик с самого детства, знаток и покровитель математики и сердечный друг Античности, немецкий кардинал Николай Кузанский». См.: Willmann O. Geschichte des Idealismus. 2. Band. Braunschweig, 1897. S. 23.

³ Blumenberg H. Aspekte der Epochenschwelle. Cusaner und Nolaner. Frankfurt am Main, 1976.

листической форме. Неоидеалисты, такие как Рудольф Эйкен, берут на вооружение Кузанца. К примеру, ученик Эйкена Фалькенберг выделил у Кузанца теорию познания и представил очищенного от теологии мыслителя как подлинного Кузанца¹. В этом отношении типична «История новой философии»² Фалькенберга. В первых фразах ее введения подчеркивается связь философии с точной наукой и искусством — очевидный косвенный намек на «Бруно». Далее указывается на то, что у различных мыслителей того времени присутствует смешение нового и средневекового элементов (11 слл.). Представляя Кузанца, Фалькенберг выделяет *De mente* как его важнейшее сочинение. В аспекте философии духа и теории познания вполне можно согласиться с такой характеристикой, однако следует иметь в виду, что это сочинение без учета других диалогов Простеца несправедливо представляется вне теологического содержания. Фалькенберг, исходя из своей перспективы, выделяет в учении о Боге Николая Кузанского две противоборствующие тенденции: «христианскую дуалистическую» и «современную пантеистическую» (19). Достигая этим точно такого же определения, какое торжественно признавалось демаркационной линией в полемике между католицизмом и идеализмом во времена «культуркампа»³. В конце концов, таким образом истолкованный Кузанец обретает место в общем ходе развития истории философии: «Короче говоря, новое мировоззрение, проявляющееся у Кузанского, еще совершенно связано со Средневековьем. Должно было пройти полтора столетия, прежде чем от рук смелого Джордано Бруно пали поржавевшие к тому времени оковы» (20). Даже если коды «Бруно» и «Кузанец» появляются здесь уже в свете спора о пантеизме, то все же и эта вариация еще отсылает к прежнему идеалистическому спору. Освобожденный от средневекового балласта Кузанец предстает как предтеча Бруно, таким толкованием предпринимается попытка отвоевать место для католического лагеря.

¹ Falckenberg R. Grundzüge der Philosophie des Nicolai Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen. Breslau, 1880.

² Falckenberg R. Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig, 1886.

³ Kulturkampf — борьба между Бисмарком и католической церковью в 1872–1880 гг. (прим. перев.).

4. Кого воспринимает Шеллинг?

Ввиду очевидного в XIX в. влияния возникает вопрос, кто и что подвергается рецепции в «Бруно» Шеллинга с учетом интересов его собственной системы. Если в «Бруно» Шеллинга фактически заключен «Кузанец», то именно такой «Кузанец» был бы воплощением идеализма. Как тогда соотносится неосхоластический Кузанский с этим идеалистическим? Можно ли фактически противопоставить «Кузанца» и «Бруно», и относится ли рецепция исторического Бруно только к нему, а не к элементам философии Кузанского, которые Бруно воспроизводит?

Ответить на этот вопрос представляется делом достаточно трудным. Во-первых, нелегкой оказывается попытка проследить элементы, фактически заимствованные Шеллингом у Кузанского, так как исторический путь пролегал не только через Бруно, но и через парафразирующий пересказ Якоби, в котором даже само имя Кузанского отсутствует. А если к этому прибавить еще и то, что у Шеллинга имена имеют значение кодов, то положение дел становится еще сложнее, так как исторические имена одновременно оказываются позициями внутри системы.

Однако именно эта сложность предлагает решение проблемы, которое, следуя по пути системы, стремится проникнуть в контекст истории рецепций. Ведь определить точку различия, проясняющую в то же самое время и сходство, можно систематическим, а не генетическим путем. Конкретный вопрос звучит так: можно ли обнаружить в «Бруно» Шеллинга такой взгляд, который *de facto* аналогичен не историческому Бруно, а историческому Кузанцу.

Если посмотреть в эту перспективу, то в качестве *differentia specifica* бросаются в глаза определенные топосы «Бруно». Вводный вопрос по поводу совпадения истины и красоты, строго говоря, содержательно невозможно отнести ни к одному из них, тем более невозможно, если иметь в виду отрывки, приводимые Якоби. Обращение к проблеме истины и красоты по существу вызвано дискуссией, последовавшей за «Критикой способности суждения» Канта и позицией Шеллинга по отношению к этой Критике. Метод совпадения сам по себе Шеллинг обнаружил самостоятельно уже тогда, когда говорил о «совпадении»

в «Системе трансцендентального идеализма» в 1800 г., то есть еще до «Бруно». К тому же учение о совпадении не представляет собой ничего особенного: в этом отношении Кузанцу, пожалуй, принадлежит всего лишь исторический приоритет, а искать систематическое различие в методическом смысле между Кузанцем и Ноланцем было бы бесполезно. Идя только по пути соединения науки и мистики, в настоящий момент далеко не продвинуться¹. Предмет «Бруно» Шеллинга, как утверждается уже в первой беседе, — «учреждение мистерий» (I/4, 217). Конечно, все зависит от интерпретаторов, но все же, имея в виду такое толкование, можно легко связать его как с Кузанцем, так и с Бруно.

И все же эта предпосылка содержательного характера ведет к одному решающему пункту. Действительно, в самом конце снова возникает и дает себя почувствовать именно эта интенция «Бруно». В последней беседе утверждается, что «представления о судьбах и смерти Бога», «которые присутствуют во всех мистериях, страданиях Озириса и смерти Адониса», не «становятся мрачными» (329). Теперь очевидно, что Озирис переживает смерть и, как Адонис, воскресение. Таким образом, это выражение включает в себя все изобразительные формы и религии судьбы, страстей, смерти и воскресения бога. Данное утверждение имеет потому серьезное значение, что оно позволяет понять это выражение в целом на фоне христианства.

Напомним, что различие между философией и поэзией зафиксировано в аспекте произведения искусства. Предмет поэзии, по Шеллингу, — мифология. Мифология мистерий с именами Озириса, Адониса или позднее Диониса оказывается поэтическим явлением философской идеи бога, которая для Шеллинга обретает свое чистейшее выражение в христианстве.

В контексте процитированного пассажа это означает еще и то, что речь идет о моменте абсолютного единства, который распадается на два относительных, чтобы «в одном узнать источник реального и естественного, а

¹ Конечно, здесь возможен систематический путь через понятие *visio intellectualis*. См.: *Schwaetzer H. "Visio intellectualis" — Cusanus und Schelling // Nicolaus Cusanus und der deutsche Idealismus (Regensburg 2007), 87–101.* Русский перевод: Харальд Шветцер. «Visio intellectualis»: Кузанец и Шеллинг // *VERBUM*. Вып. 9. Наследие Николая Кузанского и традиции европейского философствования. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. С. 125–139.

в другом — идеального и божественного мира, и в первом возрадоваться вечному вочеловечению Бога, в последнем — неизбежному обожевлению человека, и, пока мы движемся свободно и беспрепятственно вверх и вниз по этой духовной лестнице, мы видим, как единство божественного и природного принципа то нисходит, то восходит, и все снова растворяется в Едином: природа — в Боге, Бог — в природе» (329).

Идея «вечного вочеловечения Бога», как и обожевления человека — теосиса, это средоточие христианской мысли. Откровенность формулировки не может обмануть. Это положение подтверждается еще более убедительно. Приведенный выше пассаж «Бруно» начинается обобщением, которое точно также вступает в игру, когда речь заходит о точке абсолютной неразличимости. Ее утрата приводит, как уже было сказано, с одной стороны, к идеализму, когда бытие подчиняется мышлению, а с другой — к реализму. Так как такой идеализм уже больше не заключается в абсолюте, то своему собеседнику идеалист может предложить в качестве принципа только явленный идеал. Иначе он оказался бы вне противоречия с реальным принципом (бытием). Но на стороне идеализма единство идеализма и реализма, субъекта и объекта, которое, конечно же, не абсолютно само по себе, но абсолютно только в аспекте идеала, познания. Эта сторона идеализма характеризуется следующим образом: «Однако чистый субъект-объект, то абсолютное познание, абсолютное Я, форма всех форм — едиnorodный сын абсолюта, совечный с ним, не отличающийся от него по сущности, но составляющий с ним единство. Следовательно, кто владеет им, тот владеет и Отцом, только через него можно достичь Отца, и учение, от него исходящее, то же самое, что и учение, исходящее от Отца» (327).

Отношение между абсолютной неразличимостью и абсолютным идеалом со всей выразительностью описано в словах, заимствованных из христианского учения о Троице и Библии. Вместе с тем и вечное вочеловечение Бога описано в духе христианской теологии. Так как оно связано с обожевлением человека, то, следовательно, ход мысли, определяющий «Бруно», включает все три рождения Логоса, известные традиции: вечное происхождение от Отца, временное — от Девы Марии и мистическое — в рождении души. То, что Шеллинг позже в «Философии мифологии» и «Философии Откровения» будет разви-

вать как позитивную философию, опирающуюся на греческие мистериологии, переосмысленные в христианском духе, сформулировано как заголовок программы в конце «Бруно»¹.

Кроме того, такая точка зрения — если рассуждать в аспекте генезиса произведений Шеллинга — впервые была зафиксирована в 1802 г. и с тех пор неизменно сохраняется в его трудах. Поскольку здесь в достаточной четкости эта точка зрения представляет собой нечто новое, это новое — рожденное из духа идеализма христианское учение о мистериях, то само собой напрашивается необходимость поставить систематический вопрос, исходя из этого нового. Генетически христианское учение о Троице невозможно извлечь из отрывков, представленных у Якоби. Так как Шеллинг верит, что может привести это учение в соответствие с тем, что он встретил в пассажах, которые воспроизводит Якоби, — возможно даже, что именно они и побудили его к этому — то есть основание дать ответ на вопрос, читал ли Шеллинг эти отрывки, исходя из Бруно или же исходя из Кузанца.

Акцент на учении о Троице, которое включает в себя теосис, находит свое эксплицитное выражение только у Николая Кузанского, но не у Бруно. Таким образом, «Бруно» Шеллинга, и таков вывод нашей статьи, по меньшей мере, может быть понят и истолкован в духе Кузанца, вне зависимости отдавал ли себе отчет в этом сам Шеллинг или нет.

Однако следует добавить, что идея Шеллинга соединить греческую и христианскую мистику идет вразрез с неотомистской линией истолкования. Таким образом, если система «Бруно» была впоследствии скорректирована посредством системы «Кузанец», как было сказано, то «Кузанец» Шеллинга отличается от того, как он представлялся в приведенных дискуссиях. Тот, кого Шеллинг понимает как «Кузанец», во многих отношениях определенно более «смелый», чем тот, что был по сердцу неотомизму, и в рассуждениях и в подчеркивании интеллектуального аспекта он более понятен, чем Бруно. Нет нужды подчеркивать, что следствия, извлеченные из философии Бруно, всецело обусловлены духом Кузанца. Для вопроса о рецепции Кузанского у Шеллинга имеет значение то, что задуманный им «Бруно», по край-

ней мере, в своей сердцевине, есть «Бруно», дополненный христологической мистикой Кузанца.

Результат анализ истории этой рецепции позволяет прояснить, что после «Бруно» Шеллинга он стал восприниматься как нечто большее, чем программная позиция одного из видов идеализма — он стал восприниматься как историческая форма философии. Этому «Бруно» противопоставлялся «Кузанец», участвовавший во всех философских распрях XIX в., хотя и неявно, лишь в качестве гносеологического инструмента. Функционирование различных философий позволяет понять, насколько проблематично, по крайней мере, в случае с «Бруно» Шеллинга, генетически точно установить ту или иную рецепцию. Однако именно на основании систематического заострения внимания на той или иной философии можно определить содержательные элементы, которые однозначно восходят к историческому Кузанцу или историческому Бруно. В этом смысле христология, впервые со всей ясностью как программное ядро сформулированная Шеллингом в «Бруно», доказывает, что его «Бруно», по крайней мере в этом пункте, согласуется не с историческим Бруно, а с историческим Кузанцем. Позиция Бруно, извлеченная Шеллингом из отрывков, приведенных у Якоби, если рассматривать ее в систематическом контексте, немыслима без Кузанского.

¹ Для христологии Шеллинга основополагающее значение имеет: *Danz C. Die philosophische Christologie F.W.J. Schellings. Frankfurt, 1996.*

А.И. Тимофеев

ГЕГЕЛЬ О РЕАЛЬНЫХ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЯХ САМОСОЗНАНИЯ

Проблему осмысления противоположностей в европейской философии можно исторически разделить на два этапа. Первый — осмысление на уровне сознания. Это период до Декарта. Второй — это осмысление противоречий самосознания, который начинается с Декарта.

В противоположностях самосознания присутствует в определенном смысле та же конфигурация, что и у Н. Кузанского. Речь идет о противоположностях абсолютного максимума и абсолютного минимума. Субъект выступает и как всеобщее (максимум), и как единичное (минимум). Декарт своим *Cogito ergo sum* по сути просто приравнивает единичное и всеобщее друг к другу и при этом все индивидуальное в субъекте трактуется как неистинное, как заблуждение. Субъект в своем отношении к себе мыслится абстрактно, а содержательная сторона проявляется в нем в виде врожденных идей.

Тотальная неистинность единичного не могла быть принята как нечто само собой разумеющееся потому, что свое самосознание в философской форме осмысливали действительные люди. Вопрос о совпадении реальных противоположностей самосознания проявляется в том случае, когда возникает понимание, что момент единичности самосознания не непосредственно совпадает с моментом его всеобщности.

Кант, критикуя Декарта, исходит из необходимости осмысливать именно действительный субъект, действительное самосознание. Эту действительность он видит в созерцании. Кант пишет: «Положение *я мыслю* есть, как уже сказано, эмпирическое суждение, содержащее в себе утверждение *я существую*. Но я не могу сказать *все мыслящее существует*, ведь в таком случае свойство мышления сделало бы все существа, обладающие им, необходимыми существами. Поэтому утверждение *я существую* не может считаться выводом из положения *я мыслю*, как это полагал Декарт, а представляет тождественное с ним суждение. Оно служит выражением неопределенного эмпирического созерцания, т. е. восприятия (стало быть, оно показывает, что в основе этого суждения о существовании уже лежит ощущение, которое,

следовательно, принадлежит чувственности), однако предшествует опыту, который должен определять объем восприятия посредством категории в отношении времени; поэтому существование есть еще не категория, так как категория относится не к неопределенно данному объекту, а только к такому объекту, о котором мы уже имеем понятие и хотим знать, существует ли он также вне этого понятия или нет. Неопределенное восприятие означает здесь только нечто реальное, данное лишь для мышления вообще, следовательно, не как явление и не как вещь в себе (ноумен), а только как нечто действительно существующее и обозначаемое в качестве такового в суждении *я мыслю*. Ибо следует заметить, что, называя положение *я мыслю* эмпирическим, я не хочу сказать, будто “Я” в этом суждении есть эмпирическое представление; скорее оно имеет чисто интеллектуальный характер, потому что принадлежит к мышлению вообще. Однако без всякого эмпирического представления, служащего материалом для мышления, акт *я мыслю* не мог бы иметь место, и эмпирическое служит лишь условием для приложения или применения чистой интеллектуальной способности»¹.

Таким образом, понимание действительного самосознания у Канта имеет необходимую связь с восприятием, то есть с осознаваемым ощущением. Исходя из этого, он ясно различает самосозерцание как непосредственное схватывание своего собственного существования и интеллектуальную составляющую самосознания, *cogito*. Кант проводит строгое различие между собирательным и разделительным смыслами понятия человек и тем, в чем действителен собирательный смысл, и тем, в чем действителен разделительный смысл. Собирательный смысл действителен в разуме, действителен как «моральный закон во мне», а разделительный — в чувственности, которая тоже есть во мне. Эти реальные противоположности наличны в человеке, но Кант не пытается ответить на вопрос о том, как они соотносятся.

Вместе с тем важно обратить внимание на то, что Кант трактует пространство и время как представляемое созерцание и поэтому первое понимается в облике рядоположенности, а второе как последовательность моментов. В результате противоположность сознания и самосознания — всеобщности представляемой объективности и отношения

¹ Кант И. Критика чистого разума. Сочинения: в 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 383.

к себе снять не удастся, ведь синтез представляемого созерцания уходит в количественную бесконечность, и единство самосознания оказывается трансцендентальным сознанию. Актуальная бесконечность оказывается лишь должествованием практического разума.

С точки зрения Гегеля, Кант понимал самосознание в целом абстрактно и в этом он видел серьезную проблему. При этом Гегель полагал, что «недостаток абстрактного самосознания состоит в том, что это абстрактное самосознание и сознание в отношении друг друга представляют собой еще две разные вещи, что они еще не уравнили взаимно друг друга. — В сознании мы видим громадное различие «я» — этого совершенно простого, с одной стороны, и бесконечного многообразия мира — с другой»¹.

У Гегеля противоположности самосознания и сознания имеют реальный характер и поэтому являются движущей пружиной в определении отношения человека к миру. Со стороны внутреннего момента самосознание представляет собой идеальность «я» = «я», со стороны — внешнего, существования — оно реальность единичного индивидуума, самости, имеющей сознание Универсума.

Таким образом, у Гегеля проблема действительности самосознания — это необходимость соотношения себя как единичного и себя как всеобщего, соотношения существования и сущности.

Гегель пытается понять самосознание конкретно и его конкретность состоит в том, что ее исходной точкой является действительная индивидуальность. Для Гегеля самосознание — это, прежде всего, противоречие. Однако, конечно, противоречие — это различия, полагаемые в единстве. Но само полагание есть деятельность, процесс, развитие. В «Философии духа» в этой связи отмечается: «...ни душа, ни дух не могут существовать, не имея внутри себя противоречия, не чувствуя или не зная его»². Можно сказать, что противоречия самосознания — это разновидность более фундаментального противоречия, в котором пребывает любое живое существо. В «Лекциях по эстетике» Гегель утверждает: «Ибо всякое отдельное живое существо застревает в следующем противоречии: оно представляет собою для самого себя

данную замкнутую единицу и, однако, зависит вместе с тем от другого; борьба за разрешение этого противоречия не выходит за пределы попыток и, в конце концов, остается состояние непрерывной войны»¹. Можно истолковать это противоречие в виде борьбы инстинкта самосохранения и продолжения рода. В первом случае животное чувствует себя как единичную самость, как некий атом, а во втором — имеется чувство всеобщности или рода. Человек в отличие от животного не только чувствует, но и знает себя. Он знает себя, с одной стороны, как это действительное единичное «Я», как самость, а с другой, он знает себя всеобщим образом, как «Я» вообще. Очевидно, что такое понимание «Я» изначально содержит в себе фундаментальное противоречие.

Николай Кузанский говорил о Боге в облике абсолютного максимума и, одновременно, в облике абсолютного минимума и их совпадении. Приблизительно то же можно сказать и о гегелевском понимании самосознания, «Я» представляет собой и абсолютный максимум, и абсолютный минимум. Однако совпадение противоположностей в нем не является непосредственным как в Боге, поскольку человек это конечное существо, а значит, обусловлен пространственно-временными моментами. Единство в-себе-и-для-себя-бытия тем самым может быть только результатом становления. Далее следует отметить, что чувствование себя и знание для-себя-бытия различаются как по своему содержанию, так и по своей форме. «Я» есть знание, точнее сознание, и это означает то, что оно полагает свои внешние определения в некотором единстве, оно имеет осознаваемую внутреннюю форму. Содержание же также поднято до всеобщего момента, ибо оно есть существенное содержание. Человек как разумное существо знает общие свойства и отношения вещей.

Только Гегель исследует противоположности и с точки зрения сознания, и с точки зрения самосознания, при этом он берет эти противоположности в их экстремальном значении как бытие и ничто.

В гегелевской логике ничто присутствует с самого начала. Основной анализ его дается в учении о сущности, где оно понимается как

¹ Гегель Г.В.Ф. Философия духа. Сочинения: в 14 т. М., 1956. Т. 3. С. 215.

² Гегель Г.В.Ф. Философия духа Т. 3. С. 217.

¹ Гегель Г. В.Ф. Лекции по эстетике. Сочинения: в 14 т. М., 1938. Т. 12. Кн. 1. С. 153.

основной элемент рефлексии, а значит и формы самосознания как базиса индивидуального самоопределения.

Чистая форма самосознания — это форма персонального самосознания, чистая форма персонального для-себя-бытия, в котором растворились все непосредственные бытийные определения. Ничто и является «растворителем» непосредственных бытийных определений сознания. Если вместо категории ничто использовать категорию небытие, то это будет не снятием бытийных определенностей, а их голым отрицанием. С точки зрения Гегеля ничто находится в фундаменте индивидуального, так как оно есть «абсолютное отличие от самого себя», а значит, соотносясь с тождеством, оно становится основанием самоопределения, и постольку определенность полагается внутри субъекта.

Констатация Гегелем необходимого перехода бытия в ничто и наоборот имела для всей его системы основополагающее значение. Важнейшим при этом является тот момент, что тождество мышления и созерцания полагается как в бытии, так и в ничто, это определяет, качественный, реальный характер противоположностей; таким образом появляется возможность мыслить единство мышления и существования.

Хотя субъект как живой индивид и существует на уровне чувственности, имея отношение к себе как самочувствие, но, по сути, это только, так сказать, «материальная рефлексия». Субъективность как идеальная рефлексия возникает только тогда, когда появляется созерцание, соответственно внутреннее и внешнее начинают существовать как идеальные моменты. Субъективность и объективность выступают здесь уже в форме идеализованных реальных противоположностей.

В совпадении созерцания и мышления в бытии и ничто становится возможным их взаимопереход, их чистая смена. Субъект, созерцая чистое бытие, чистый свет, созерцает одновременно с этим и отсутствие всякого содержания, то есть ничто или чистую тьму, точнее он созерцает чистую смену, которая есть одновременно и раздвоение на субъект и объект. Субъект, созерцающий время, и объект, то есть созерцаемое время, — это, по сути, одно и то же. Когда же эта чистая смена начинает мыслиться, то есть получать общее определение, то в ней определяется граница, а значит и попеременность, которой не было в созерцании. Вместе с тем созерцание продолжает оставаться

ся в основании единичности существующего субъекта и, несколько упрощая, можно сказать, становится носителем рефлексии, которая позволяет мыслимым противоположностям взаимодействовать или, иначе говоря, является способом взаимодействия мыслимых противоположностей.

Для Гегеля ничто представляет собой основу процесса рефлексии. Не рефлексии по какому-либо поводу, не моральной или научной рефлексии, а рефлексии как способа мышления вообще. Поэтому Гегель в «Большой логике» настаивает, что ничто — это положительное понятие в отличие от отрицательного понятия «небытие».

Важно отметить, что здесь дана логика самополагания действительного человека, характерная для эпохи духа, обладающего достоверностью самого себя, как он определен в «Феноменологии». Самополагание, а значит, и самоопределение возможно только через деятельность, но специфичность способа мышления определяет характер и способ действия. Гегель однозначно указывает на связь между способностью действовать и способностью образовывать рефлексивные определения и ими оперировать. Он пишет: «различие есть целое и его собственный момент, так же как тождество есть целое и свой момент. Это следует рассматривать как существенную природу рефлексии и как определенную причину всякой деятельности и самодвижения»¹.

Исходным пунктом здесь выступает деятель, его самосознание, отличающее себя от непосредственно данного, т. е. бытия. Содержательно различия могут быть самыми разными, но в наиболее абстрактном виде: различие бытия и ничто. Менее общие различия подчинены этому базисному различию. Однако это не только различие, но и удержание в единстве различенного. Это ничто полагает себя в движении к бытию, оно действует и в действии возвращается к ничто. Каким бы по содержанию ни было действие индивида, но если оно не имеет в себе этой формальной основы, оно не будет самостоятельным действием.

Прежде всего, поскольку речь идет о самосознании, постольку в основе находится единство субъективности, раздвоение же может быть лишь проходящим моментом. У Гегеля: «Различие — это отрицательность, присущая рефлексии в себя, ничто, высказанное ото-

¹ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Сочинения: в 3 т. М., 1971. Т. 2. С. 39.

ждествляющей речью; существенный момент самого тождества, которое как отрицательность самого себя в одно и то же время определяет себя и различено от различия»¹. Таким образом, тождество и различие должны стать моментами одного, полагать друг друга.

Другой важный момент состоит в том, что различие в самосознании может выступать как определенное различие. Это, прежде всего, касается различия бытия и ничто. То есть, если его мыслить как противоположность, то это будет контрарная, а не контрадикторная противоположность. Сам Гегель осознанно проводил различие между контрарностью и контрадикторностью и полагал, что в рефлексии речь может идти только о контрарности². Говоря же о различии как о разности одинакового и неодинакового, он замечает: «В положении о тождестве вместо А можно поставить любой другой субстрат, но А как неодинаковое уже нельзя заменить любым другим»³. В этом смысле отрицательное выступает в виде иного. Хотя, надо заметить, в мышлении на уровне понятия контрарность и контрадикторность должны дополнять друг друга, поскольку в конкретном тождестве моменты тождества не только иные, но и исключают друг друга.

Гегель выделяет три уровня схватывания различия в самосознании субъекта. Это — разность, противоположность и противоречие. Способ схватывания различия определяет и уровень развития самосознания. Этот уровень определяется не столько свободой лица, т. е. способностью абстрагироваться от обстоятельств, сколько его самостоятельностью, т. е. способностью в деятельности овладеть различием.

Итак, первый уровень постижения различия — это схватывание разности через сравнение и выявление одинаковости и неодинаковости как внешнего различия. Вместе с тем, это внешнее различие должно мыслиться, а значит, его требуется положить в единстве.

Основу этого единства Гегель понимает как отрицательное единство. Это понятие имеет важное значение, ибо в нем и благодаря ему, то, что представлялось как просто разное, начинает мыслиться, ибо

¹ Там же. С. 39.

² См. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Логика. Сочинения: в 3 т. Т. 1. § 119.

³ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Сочинения: в 3 т. Т. 2. С. 44.

появляется «точка совпадения всего». Если же положительное единство представляет собой простое тождество, то отрицательное существует благодаря движению различий. В «Науке логики» отмечается: «Наоборот, каждое определение, каждое конкретное, каждое понятие есть по своему существу единство различных и различимых моментов, которые *благодаря определенному и существенному различию* становятся противоречивыми. Это противоречие действительно разрешается в ничто, оно возвращается в свое отрицательное единство»¹.

Можно сказать, что рефлексия как чистая форма «Я» имеет и минимум содержания — оно состоит в том, чтобы отличать «Я» от всего другого. Гегель отмечал противоречивость полагания бытия как такового: «...когда мы полагаем бытие, то мышление, нечто весьма положительное, представляет собою *ничто бытия*»². И только в этом различии Я представляет для себя тождество. Чтобы понять свое тождество, надо отличить себя от иного, чтобы отличить себя от иного, надо понять свое тождество. Таким образом, ничто представляет собой «работающий мотор» в движении самосознания. Оно приводит в движение рефлексивные определения.

Гегель выделяет непосредственную и рефлексивную самостоятельность самосознания. Непосредственная самостоятельность исследуется, прежде всего, в «Феноменологии духа» как спор двух самосознаний, находящихся в модусе природного бытия. В ходе этого спора сила одного индивида отрицает силу другого, и в результате одно самосознание осознает себя как самостоятельное — оно господствует, а другое — как несамостоятельное — подчиняется. Таким образом, возникает антисимметричное отношение.

Нечто совершенно другое представляет собой рефлексивную самостоятельность. Здесь отношения сторон взаимодействия симметричны. Но важно понять, какие логические структуры мышления делают возможной такого рода симметрию.

Рефлексивную самостоятельность становится возможным мыслить, когда от понимания различий индивид начинает переходить

¹ Там же. Т. 2. С. 68–69.

² Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Сочинения: в 14 т. М., 1935. Т. 11. С. 27.

к мышлению противоположности, а затем и их противоречия. Благодаря этому появляется понимание всеобщей стороны самостоятельности, то есть необходимого единства каждой из сторон отношения.

Когда мыслится только разность, то неодинаковость понимается чисто внешним образом, как то, что в себе не имеет основы существования, как то, что вполне может и не быть. Но, когда начинает мыслиться противоположность, тогда начинает возникать понимание того, что каждая из сторон это только момент чего-то единого, а это единое представляет собой единство моментов.

Тем самым, начинает возникать рефлексивная самостоятельность. Самостоятельное рефлексивное определение исключает другое в том же отношении, в каком оно содержит это другое. При этом важно отметить, что с гегелевской точки зрения именно отрицательное играет конструктивную роль. У Гегеля это звучит следующим образом: «Отрицательное — это основывающаяся на себе *вся противоположность*, противоположная тождественной с собой положенности»¹.

Вместе с тем, если противоположности начинают мыслиться, то должна осознаваться и некая общая основа их взаимоперехода друг в друга, противоположность начинает мыслиться как противоречие. Эта общая основа противоречия осознается двояким образом. Гегель отмечает: «Это непрерывное исчезновение противоположных [моментов] в них самих есть *ближайшее единство*, возникающее благодаря противоречию; это единство есть *нуль*»². Но, поскольку противоречие содержательно, а не формально, постольку «результат противоречия не есть только нуль». Далее Гегель пишет: «Положительное и отрицательное составляют *положенность* самостоятельности; отрицание их ими же самими снимает положенность самостоятельности. Это и есть как раз то, что в противоречии поистине исчезает в основании (*zu Grunde geht*)... Они обрезают себя на исчезновение (*richten sich zu Grunde*) тем, что определяют себя как тождественные друг с другом, но в этом тождестве [определяют себя] скорее как отрицательное, как такое тождественное с собой, которое есть соотношение с иным»³.

¹ Гегель Г. В.Ф. Наука логики. Т. 2. С. 50.

² Там же. Т. 2. С. 57.

³ Там же. Т. 2. С. 57–58.

Это чисто отрицательное тождество может созерцаться как бездна (*Abgrund*), как бесосновность (*Ungrund*), но мыслиться это отрицательное тождество может в своей чистоте только как ничто. Здесь будет уместно привести следующую гегелевскую мысль: «Противоречие, выступающее в противоположении, — это лишь развитое ничто, содержащееся в тождестве и встречающееся в выражении, что положение о тождестве *ничего* не говорит»¹.

Ничто как некое внутреннее вместилище самосознания непосредственно переходящее в бытие как внешнее вместилище сознания позволяют не только созерцать или представлять противоречие, но и его понимать, т. е. для субъекта становится ясным способ, каким противоположные общие определения являются действительными в нем как субъекте. Здесь обнаруживается субъективная самостоятельность как действительность самоопределения.

Гегель же полагает, что если имеется нечто единичное, что нельзя определить, а оно существует как определенное, то это значит, что оно определяет само себя. Гегель показывает, как осуществляется переход от определения к самоопределению: «Вместе с контрарным определением, которое безразлично к противоположности позитивного и негативного, совершается переход к тому, *чтобы не быть определенным благодаря чему-то другому*, к тому, *чтобы быть определенным в себе и для себя*, вследствие чего общность сферы исчезла и налицо единичность, определения которой различны, не имеют всеобщей сферы и существуют внутри единичности как в себе и для себя определенные»².

Здесь определение представляет собой специфическое бесконечное суждение. Оно контрарно и одновременно безразлично к противоположности позитивного и негативного. Это определение представляет собой суждение «Бытие есть ничто». Только в нем определение переходит в парадигмальное самоопределение. Внешнее определение переходит во внутреннее и благодаря этому становится самоопределением. Тождество необходимое для этого перехода контрарных определений возникает только у бытия и ничто. Это делает возможным взаимосвязь

¹ Там же. Т. 2. С. 65.

² Гегель Г. В.Ф. Философская пропедевтика // Работы разных лет: в 2 т. М., 1973. Т. 2. С. 125.

сознания и самосознания индивида. Понятно, что бытие и ничто не имеют общей сферы, а значит выходят из отношений субординации. Таким образом, они не могут быть определены, а лишь самоопределены. Реальное самоопределение понимается Гегелем как выявление уже имеющейся внутренней определенности индивида, а она представляет собой способности, темперамент, характер, тренд. Это определения индивидуально-природной основы ничто, т. е. стороны самосознания индивида. Иначе будет иметь место движение по кругу от ничто к ничто — голая форма рефлексии, голой абсолютной свободы. Анализ этой определенности Гегель дает в «Феноменологии духа».

По-видимому, можно признать, что здесь уже используется категория «переживание», пусть и в неявной форме (Х.-Г. Гадамер в своей работе «Истина и метод» дает подробный анализ истории и значения термина «переживание» и показывает, что самое раннее свидетельство его употребления находится в одном из писем Гегеля). Именно переживание, то есть эмоция, связанная с определенным смыслом, образует наполненность противоположностей самосознания на уровне единичного существования.

Гегель исследует понятие абсолютного страха, и эта эмоция понимается как наполненная определенным смыслом. Индивид здесь постигает свой абсолютный предел — смерть, то есть возможность перехода в ничто.

Другая сторона противоположности — бытие — на уровне существования переживается как чувство жизни, вождление, и также как абстракция бытия наполняется смыслом. Таким образом, противоположности самосознания полагаются реальными не только на уровне всеобщности, но и на уровне единичного. Так мыслящий индивид становится действительным индивидом.

Оскар Федерико Баухвитуц

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР И НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ: О МЕТАФОРЕ*

У метафоры, о которой пойдет речь, долгая история, и нет смысла рассказывать о всех трансформациях, которым она подверглась в течение многих столетий в западной мысли. Собственно, этот выбор обусловлен ее удивительным и загадочным появлением в тексте Хайдеггера «Бедность» (*Die Armut*). Употребление этой метафоры будоражит любопытство тем, что она используется в попытке разоблачить мысль Гёльдерлина, а также тем, что Хайдеггер не дает читателю никакой ссылки на источник. Мы не имеем ни малейшего представления, из какого издания, прямо или косвенно, Хайдеггер ее заимствовал. С одной стороны, смысл метафоры указывает на провокационную тайну, загадку (*enigma*). Он указывает на нечто невообразимое, невыразимое с точки зрения метафизики. У нас возникает впечатление, что воскрешение этой метафоры, которая исторически связана со спекулятивной мистической мыслью, это не просто историческая случайность, не просто иллюстративный материал, но требование того, что является помысленным.

Этой метафорой выражается рубеж логической речи, указывающий на измерение того, что само себя скрывает от повседневного понимания, ведомого дискурсивной рациональностью. По этой причине, с учетом того, что исследуется, становится почти неважным когда и как Хайдеггер столкнулся с этой метафорой. Это тот самый случай, когда можно начиная с метафоры, сблизить Хайдеггера с Николаем Кузанским, при условии что оба мыслителя позволят нам внести свою лепту в ее объяснение. С этой целью мы выделили три момента в настоящей работе: (1) метафора в хайдеггеровском контексте; (2) метафора в контексте, предложенном Николаем Кузанским; и наконец (3) попытка сведения ее смысла у этих двух мыслителей, осуществленная нами.

* Перевод с английского В.Н. Морозова.

1. Метафора в хайдеггеровском контексте

В июне 1945 г. академическое сообщество философского факультета Фрайбургского университета находится в убежище в замке, ожидая оккупационные силы. Здесь, в ситуации неопределенности и опасности, Мартин Хайдеггер намеревается прокомментировать изречение поэта, который для него является воплощением самой поэзии, поэта вне времени, Гёльдерлина. Это небольшой текст «Бедность» (*Die Armut*). Само его название может создать впечатление предварительного осознания грядущего, будто бы речь идет о бедности в экстремальных условиях, когда и Германия, и Хайдеггер уже потерпели поражение, и составляет нечто излишнее или, что еще хуже, может возникнуть впечатление, что речь является безжизненным подтверждением исторической ошибки политического проекта, которая, в конце концов, затронула и людей, и мыслителя. Тем не менее, немецкая ошибка, исключая то, что история Германии и история Запада в равной мере разделяют судьбу «забвения бытия», не является предметом хайдеггеровского выступления. Тема бедности, помысленная как то, что неожиданно становится предметом рефлексии, уже не возникает из очевидности некоего наличного и ясного ответа.

Хайдеггеру, прежде всего, важно подчеркнуть, что странный выбор предмета разговора — бедность — достоин постановки вопроса: «по какой причине в этот момент мировой истории я вообще выбрал для комментария настоящее изречение (*Spruch*), должно стать очевидным из самого комментария».

Изречение Гёльдерлина гласит: «*все в нас сосредотачивается на духовном, мы должны стать бедными, чтобы обогатиться*». Однако искомое, согласно Хайдеггеру, не должно объяснить что есть бедность, о которой ведет речь Гёльдерлин (объяснение потребовало бы диалога с Майстером Экхартом, упоминаемом Хайдеггером в ряде работ), но оно должно сделать возможным понимание места метафоры в развитии текста, особенно в первой части изречения: «*все в нас сосредотачивается на духовном*».

Хайдеггер спрашивает: *что есть дух?* Ответ вновь захватывает критику Хайдеггером западной истории как метафизики, где дух понимается как мышление и антитеза материи. Согласно Хайдеггеру,

дух, мыслимый по-гречески как «*пневма*», есть нечто большее, нежели оппозиция материальному: «*дух — это движущая сила освещения и мудрости, по-гречески, Софии*».

Исходя из этого, Хайдеггер делает краткий экскурс в историю представлений о сущности духа. Тот факт, что дух есть такого рода сила, различным образом представлен на протяжении истории Западной традиции. В христианской мысли субстанциальность духа (в лоне Римской Церкви) связывалась с Троицей, а на Руси дух понимался мистически под влиянием трудов Якоба Бёме, согласно которому *акт мышления есть магия*. В Новое время, дух также понимался как совесть, субъект, интеллект, разум, понимание и жаждущая самое себя воля. Исторический обзор представлений о духе подготавливает читателя к раскрытию предъявляемого изречения поэта, в корне отличного от всякой интерпретации, что была до него. Поэтому необходимо поставить вопрос: что есть дух для Гёльдерлина?

Хайдеггер ссылается на философское эссе поэта, дабы объяснить, что он хочет сказать о нашей духовной решительности (О религии, 3): «*Ни одинокий человек, ни объекты, его окружающие, не могут заставить человека почувствовать, что существует нечто большее, чем механическое действие, что есть дух, бог в мире, куда более живая связь с тем, что его окружает, возвышенная связь, поднимающая его над потребностями (он может это испытать)*».

Но в чем заключается эта связь, и почему она столь возвышенная и живая, что преодолевает всякую нужду? Что бы это ни было, говорит Хайдеггер, именно в этой связи дан опыт духа, на который указывает нам Гёльдерлин: измерение, которое можно испытать, «*возращенное*» ни человеком, ни окружающими его объектами. Кажется, поэт требует преодоления человека, осуществить своего рода прыжок по ту сторону нужды, прыжок, преодолевающий связь субъекта с объектом, будучи, в этом смысле, всецело отличным от той связи, которая переживается метафизикой, где связь с вещами определяется через необходимость, в функции которой человек изобретает и использует свои объекты.

Тем не менее, прыжок в возвышенную связь не означает возвышение (*a state of elevation*). Связь потому возвышенна, что *присущее* (*the proper*) в себе определено так, что мы уже и всегда на нем «концентрируемся».

В этом смысле, можно сказать, что возвышенность этой связи есть также глубина, поскольку в ней человек не находит себя «сверху», но он в нее «погружается» (особенно поэт). Связь, не переживаемая большую часть времени, та связь, что поддерживает и управляет объектами и самим человеком.

Таким образом, согласно Хайдеггеру, поэт не разоблачает эту связь; это задача мыслителя — объяснить и донести то, что поэт, в деле воззвания к неизвестному, уже провозгласил. То, что нас окружает, объекты, прежде всего существующего, они суть то, что *есть*. Бытие есть бытие, так как остается *быть*, ибо оно *есть* в своем бытии. Эта инстанция бытия — это «есть» — тем не менее, не обладает характером сущего (*ens*), это бытие (*Sein*), и оно разоблачается, говорит Мартин Хайдеггер, в возвышенной связи — связи с бытием. Само бытие и есть связь, с которой согласуется сущность человека и он получает опыт духа (*Geist*), управляемый из и для бытия.

Связь бытия с человеком — тот самый контекст, в котором появляется исследуемая метафора. Хайдеггер продолжает: «Изречение Гёльдерлина гласит: „все в нас сосредотачивается на духовном“. Это значит: концентрация происходит соответствующим или присущим нам образом, а именно, возникает конгрегация вокруг связи бытия с нашей сущностью, связь — это **центр, середина, которая находится везде, как центр круга, чей периметр находится нигде**»¹.

Объявление метафоры объясняет связь, но делает это не дискурсивным путем. Как помыслить круг, чей центр — везде, а периметр — нигде? Кажется, Хайдеггер использует эту метафору с намерением сломить всякую попытку представить сущности духа и всякую готовность определить эту связь, о которой, в действительности, мы не в силах что-либо сказать.

¹ Настоящая метафора приписывается Гермесу Трисмегисту. Ср. перевод этой метафоры К.В. Лощевским из «Книги двадцати четырех философов»: «Бог есть бесконечный шар, центр которого всюду, а окружность нигде». Цит. по: *Слотердаик П.* Сферы II. Глобусы. СПб.: Наука, 2007. С. 541., а также перевод метафоры Г.А. Бутузовым в изложении Дионисия Андреаса Фрейера: «Центр Центров повсюду, периметр же нигде». Цит. по: *Фрейер Д.А.* Парадоксальные эмблемы // Герметическая космогония. СПб.: Азбука; Петербургское Востоковедение, 2001. С. 17. — *Прим. перев.*

В диалоге, появившемся в одно время с «Бедностью», Мартин Хайдеггер выдвигает трех парадигматических для сущности мышления персонажей: Эрудита, Исследователя и Мудреца. Мудрец рекомендует говорящим не пытаться представить эту сущность, но выждать и отвергнуть трансцендентально-горизонтальное представление, проникнуть в сущность мышления, которое не может быть испытано. С таким отречением горизонт — то поле зрения, которое позволяет нам схватывать аспекты всякого объекта, и которое переживается лишь исходя из этих самых объектов и из представления себя, — начинает мыслиться из того, что обладает большей степенью нам присущего — открытие, которое умиротворяет и не исходит из того, что «мы смотрим внутрь него». Горизонтальность понимается здесь всего лишь как сторона, повернутая к нам (обращенная к нашей силе представления), открывая то, что нас окружает. Это открытие подобно «краю» или «местности» (*Gegend*), через которую «волшебство» (*Zauber*) возвращает в точку покоя все, что ей принадлежит.

Этот диалог оказывается ключевым для хайдеггеровской философии техники. Его фрагменты составляют вторую часть издания, опубликованного в 1959 г. под названием «Невозмутимость» (*Gelassenheit*). В нем мы находим то же указание и волю изречения Гёльдерлина: связь куда более живую и возвышенную с вещами, что нас окружают.

Хайдеггер отмечает, что в высказывании нет указания на некое особое время, но через него, ныне истолкованное посредством метафорического образа, тайное Событие «в мышление и поэзии» обрело имя в своем бытии: это та связь, что делает человека попечителем истины.

2. Метафора у Николая Кузанского

Не будет преувеличением утверждение, что мысль Николая из Кузы представляет высшую ступень средневекового неоплатонизма. Примером тому служит обнаружение следов ключевых для мысли Кузанца идей — ученого незнания, совпадения противоположностей, учения о теофании, о человеке как втором боге, о неинном — у таких авторов как Прокл, псевдо-Дионисий Ареопагит и Иоанн Скот Эриугена. Все эти идеи в течение долгого времени связываются с Николаем Кузанским. Это вовсе не означает простого повторения идей предшественников,

но доведение возможностей этих идей до конца. Тем не менее, интеллектуальная энергия Кузанца, отмеченная теоретическими разработками, принадлежащими долгой неоплатонической традиции, пугала его современников и по сегодняшний день нуждается в интерпретации, избегающей очевидности и обольщения метафизической простотой.

Ученое незнание — это не просто наиболее известное заглавие работы Николая, это, прежде всего, образ мысли, который, с точки зрения истории метафизики, выталкивает наружу, поскольку не полагается на предпосылки и поскольку он рассматривает человека и его мир в связи с Богом. Мы не можем здесь глубоко вдаваться в эту связь, достаточно просто увидеть, что смысл богопознания, поиск божественных имен, который определяет ход мысли Кузанца, имеет место лишь в том случае, если поиск таких имен, человек и его мир наполняются смыслом.

Николай Кузанский несколько раз отсылает нас к метафоре круга в своем знаменитом трактате «Об ученом незнании». Он пишет: «Третьи, пытаясь представить в математической фигуре бесконечное единство, называли Бога бесконечным кругом. А созерцатели всецело актуального божественного бытия называли Бога как бы бесконечным шаром»¹. Еще одна цитата: «Окажется, что машина мира будет как бы иметь повсюду центр и нигде окружность. Ибо ее окружность и центр есть Бог, который всюду и нигде»². И третья: «Точной равноудаленности от разных мест вне Бога не найти, потому что только он один есть бесконечное равенство. Кто центр мира, то есть Бог благословенный, тот и центр Земли, всех сфер и всего в мире; он же одновременно — бесконечная окружность всего»³.

С метафоры бесконечного шара, чей центр находится всюду, а окружность нигде, Кузанец показывает божественный образ действия. Что это значит? Божественное присутствие связано с человеком и с миром таким образом, что где бы ни было нечто, в нем присутствует Бог. Другими словами, для Николая присутствие Бога одновременно проявлено и всецело сокрыто.

¹ Здесь и далее цит. по: Николай Кузанский. Об ученом незнании. Сочинения: в 2 т. / пер. В. В. Бибихина. М.: Мысль, 1979. Т. 1. С. 66–67. (I. XII).

² Там же. С. 134. (II. XII).

³ Там же. С. 133. (II. XI).

К примеру, в «Об ученом незнании» Николай пишет: «Бог свертывает и развертывает все вещи, а поскольку свертывает, все они суть в Нем Он сам, а поскольку развертывает, Он в каждой вещи есть все то, что она есть, как истина в изображении»¹.

Присутствие Бога, трансцендентное и имманентное своему творению, в действительности, порождает трудность и опрометчивость: стоит принять утверждение о том, что Бог развертывает Себя в тварную природу, как все творения становятся божественными проявлениями. Можно возразить Кузанцу, обвинив философа в пантеизме. Именно такое обвинение выдвинул Иоганн Венк, что повлекло за собой написание «Апологии ученого незнания». Далекий от того, чтобы обойти эти трудности, Николай усиливает свой аргумент, чтобы достичь понимания природы вещей, которые могут быть поняты только непостижимым путем. Трудность состоит в видимой несовместимости, которая возникает, когда становится понятным, что творение и Творец сохраняют нерушимую, внутреннюю связь с актом творения. Так все, что происходит из вечности, само является вечным. То есть все временное происходит из вечной вневременности, все, что обладает именем, начинается в безымянном и т. д. Впоследствии Кузанец скажет, что мир — это образ невообразимого, обозначение необозначаемого, изображение сверхчувственного мира, подлинный лик мира невообразимого. Эта видимая игра оппозиций открывает себя изнутри той логики, которая постигает реальность из перспективы, пресекающей (или преодолевающей) традиционную метафизику, основанную на бытии. Фундаментальным основанием здесь является идея Бога, раскрывающего, развертывающего Себя, где само мироздание является его самораскрытием, его развертыванием. Таким образом, мир понимается как божественное проявление, раскрытие, теофания.

Исторически метафизика в том, что касается мышления о бытии, уже всегда является онтологией. Если же обратиться к меонтологии, учению о мышлении, обращенном в небытие, то это не просто будет очевидным разрывом с традицией, и даже не просто подтвердит возможность существования последней в качестве отказа от онтологии. Меонтология — это такое видение реальности, которое, определенно,

¹ Там же. С. 106. (II. III).

управляется через отрицание, и, стало быть, оно годится для того, чтобы задаться вопросом, что же это значит с позиции самой меонтологии? Где же такое отрицание, переносимое нами, когда признается возможным то, что указывает на преодоление метафизики бытия?

Преодоление не означает отречение или неприятие. Прежде всего, преодоление распознает место, из которого и ради которого исходит онтология, со всеми достоинствами и дарами, которые она преподносит. Когда превосходство небытия признается по отношению к бытию, открывается новая перспектива реальности, позволяющая нам узреть невидимые аспекты той же реальности. Кузанец пишет («О начале», 34): «Отсутствие многого может быть понято лишь как единое. Стало быть, первично по отношению к этому миру и многому Начало, а не множество [начал]. Следовательно, как прежде многого есть отсутствие многого, так прежде бытия есть небытие, и прежде интеллекта есть неинтеллект, и в целом, прежде всего выразимого есть невыразимое. Начало всякого утверждения есть отрицание. Начало не есть всякая вещь, начинающаяся [с этого], но с того, что все, что имеет причину, существует в этой причине в большей мере истинно, нежели в себе самой, так утверждение существует лучшим образом в отрицании, когда отрицание есть его начало».

Явленный основной закон меонтологии, как если бы это был диалог с Хайдеггером, гласит: начало бытия вовсе не есть бытие, но небытие. Кузанец говорит (там же): «Но всякое творение есть бытие. Значит, отсутствие многого, кое есть Начало всех вещей, свертывает все вещи, точно так же как отрицание считается избыточным утверждением, т. е. так же как „небытие“ означает „не-существовать-способом-обозначенным-как-бытие“, но существовать лучшим способом».

3. Заключение

В 1951 г. Хорхе Луис Борхес в своей «Сфере Паскаля» размышлял о том, что всеобщая история была историей связки метафор, и что различным временам должны соответствовать разные интонации этих самых метафор. Допуская, что аргентинский писатель прав, мы могли бы предположить, что совпадение Николая из Кузы и Хайдеггера в метафоре сферы или бесконечного круга указывает на место, из которого

возможно мыслить метафору и из которой и один, и другой мыслитель извлекают свои тона и оттенки.

Критика Хайдеггером истории метафизики хорошо известна. Хайдеггеровское молчание в адрес неоплатонизма, для многих специалистов в этой области, является обличительным и плохо объяснимым. Однако это молчание, в сущности, не является таким уж молчаливым. Так, кроме курса 1921 г., посвященного метафизическим основаниям неоплатонизма, Хайдеггер довольно внятно сформулировал то, что он понимал под неоплатонизмом в 1941 г. в 66-м томе своих трудов «Сознание» (*Besinnung*). Во «Введении», озаглавленном «Мистика», он говорит: «Всякая мистика — это граница, поставленная метафизикой за и против себя. Мистика существует только внутри метафизики, то есть, в кругу пространства, внутренне ей присущего <...> Мистика проецирует себя из метафизики, чему соответствует историко-метафизическая роль неоплатонизма, мистика Средних веков, мистика в то время, когда развертывалась метафизика Нового времени, и вновь в Романтизме <...> Метафизика спасает себя посредством мышления, в соответствии с историей бытия как мистики <...> Это не очевидно, что в этом случае мистика превращается в разновидность метафизики и становится от нее зависимой».

Невнимательный читатель работ по неоплатонизму мог бы столкнуться с трудностями в диалоге с Хайдеггером. Возможно, здесь и сейчас, многие уже подумали о хайдеггеровской критике и набросали себе некий ответ. Это верно, что есть «мистические» элементы в неоплатонической мысли и что метафора сама по себе отсылает нас в порочное измерение метафизики. Но, является ли неоплатоническая мистика, даже в скрытой форме, источником самой истории метафизики? Является ли неоплатонизм, в действительности, границей, странным образом заложенной метафизикой против себя самой?

Эти вопросы не имеют ответа, если исходить из стремления опровергнуть Хайдеггера или даже попытаться превознести неоплатонизм. Ответ по-прежнему должен быть продуман изнутри неоплатонизма, и возможно, хайдеггеровское наблюдение указывает направление и место, из которого мы могли бы пролить свет на то, что же и впрямь присуще неоплатонизму, и рассмотреть, в какой мере неоплатонизм

является или все-таки не является метафизикой, и в каком смысле он (по-прежнему) подвержен, или нет, критике Хайдеггера.

Метафизика Николая Кузанского есть, в общепризнанном смысле, неоплатонизм. Это не объясняет его философию, если неоплатонизм мыслится как течение и детерминанта истории философии. Неоплатонизм, помимо исторической определенности, которую мы можем найти, есть интерпретация реальности. Как я говорил, эта интерпретация не онтологическая, и даже не онто-тео-логическая, в хайдеггеровском смысле. Генология и меонтология — это просто знаки этого пути мысли, но не более или менее явные определения этого пути.

Возвращаясь к нашей метафоре, мы открываем вместе с Николаем Кузанским, что Бог находится в странном месте: в Нем, противоположности сосуществуют таким образом, что языку следует учиться с ними работать. В Боге, в Едином, как в борхесовской истории о теологах, изображается «да» и «нет», еретик и инквизитор, обитаемое бесконечное равенство, где нет не того, и не другого, но всего лишь пример, где языку есть мало что сказать, или все на свете, и где сам человек и его мир применений и обычаев, находит свою меру (тезис Протагора). Это — то безымянное пространство, предшествующее множеству различий, которое позволяет нам приблизиться к хайдеггеровскому использованию метафоры, поскольку он также отсылает нас в странное измерение неизвестного, где бытие (экзистенция), человек (в особенности поэт) всегда уже находит истину связи, которая означает его собственный путь бытия, как попечителя бытия, как хранителя истины.

В «Письме о гуманизме» (1946) Хайдеггер говорит, что сохранение истины делает из человека человека, равно как в этой истине человек покидает бытие, чтобы быть. Тем не менее, это определение человека не дает указаний для претворения их в жизнь. Эта мысль касательно человека, которая удерживает истину в связи с бытием, для бытия, из бытия. Стало быть, она расположена до всякого возможного различия между теоретическим и практическим, вновь отсылая нас к действию для человека в подлинном смысле существенному: акт мысли, который не означает ожидания результатов, но «стойкость» (*Ausdauer*) человека в сохранении себя у истоков его собственной сущности, в пребывании уверенным в принадлежности тому месту. Та стойкость

в пребывании в начале его сущности, которую Хайдеггер называет «настойчивостью» (*Inständigkeit*), есть ясность пребывания и стойкости, которая открывает близость отдаленного.

Метафора опровергает язык с точки зрения языка как языка. Это означает, что в метафоре можно видеть силу проговаривания того, что перед неизвестным, действует как его пристанище. Николай Кузанский и Хайдеггер, разделенные веками, находят в метафоре могущественное указание, изображающее соответствующие им мысли. И один, и другой, одинаково пребывают в ожидании грядущего Бога.

Литература

- Heidegger M.* Gelassenheit. Pfullingen: Verlag Günter Neske, 1959.
Heidegger M. Meditación / Trad. Dina Picotti (ed.). Buenos Aires: Biblos, 2006.
Heidegger M. Serenidade. Lisboa: Inst. Piaget, s/data.
Heidegger M. La Pobreza. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2006.
Heidegger M. Sobre o Humanismo / Trad. E. Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.
Nicolau de Cusa. A Docta Ignorância / Trad. João Maria André. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2003.

С.В. Никоненко

К ВОПРОСУ О РАЦИОНАЛЬНОМ ПОЗНАНИИ АБСОЛЮТА В УЧЕНИИ НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО И В АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ Р. СУИНБЕРНА

Предметом настоящей статьи выступает сравнительный анализ гносеологических подходов в философии Николая Кузанского и Ричарда Суинберна как крупнейшего представителя английской аналитической философии религии. На первый план в познании выходят идеи разума, истины и Бога. Мы докажем, что эти два автора исходят из принципиально разных установок познания. Учитывая господство аналитического подхода в философии религии нашего времени, это затрудняет как прочтение, так и принятие наследия великого немецкого теолога и философа.

В своем учении о познании Кузанский как разделяет традиционные для платонизма положения, так и вносит много новых существенных черт. Нельзя забывать, что сам платонизм Кузанского на фоне официального аристотелизма приобретает яркие гуманистические черты, окрашивается в антропологические тона.

В основе системы Кузанского лежит учение Платона о бесконечности познания идеи. Он пишет: «Наш конечный разум, двигаясь путем уподоблений, не может поэтому в точности постичь истину вещей. Ведь истина не бывает больше или меньше, она заключается в чем-то неделимом и, кроме как самой же истиной, ничем в точности измерена быть не может... Не являясь истиной, наш разум тоже никогда не постигает истину так точно, чтобы уже не мог постигать ее все точнее без конца»¹. По Кузанскому, истина божественна; ее может постичь лишь абсолютный, божественный разум. Однако наш разум способен уподобиться этой истине, для чего необходимо развитие метода.

Свойственную Платону диалектику конечного и бесконечного разума ренессансный мыслитель разворачивает несколько иначе, чем античный классик и многие теологи до него. Кузанский учит о прин-

ципальной возможности преодоления конечности нашего рассудка путем определенной трансформации самого разума. Разум должен быть направлен только на вечное и бесконечное; он должен освободиться от связи с конечными вещами. «Только непостижимо поднявшись над всякой дискурсивной рассудка, мы видим, что абсолютный максимум есть бесконечность, которой ничего не противостоит и с которой совпадает минимум»¹, — отмечает философ. Оставив вне предмета настоящей статьи вопрос о максимуме, мы хотим отметить именно начало этого высказывания, утверждение возможности «подняться» над конечностью рассудка.

Кузанец предвосхищает кантовское деление познавательных способностей на три части, доказывая зависимость чувственности и рассудка от внешних, чувственно воспринимаемых вещей. Разум же мыслитель трактует как исключительно чистую способность, которая свободна от всякой связанности с местом и временем. Это очевидно из следующей мысли Кузанского: «Истина в своей временной определенности есть как бы знак и образ надвременной истины. Так, истина тела, ограниченная временной конкретностью, есть как бы тень надвременной конкретности тела. Конкретно ограниченная истина души есть как бы тень абсолютной свободной от времени души. Пока душа существует во времени, где ничего не воспринимает помимо воображения, она кажется скорее чувством и рассудком, чем интеллектом; но, поднявшаяся над временем, она — интеллект, свободный и отрешенный от ощущений и образов»².

Подобное освобождение разума от ощущений и образов возможно не только вследствие божественности разума, но и в силу божественности самой Истины. Поэтому достижение подобной истины возможно только в рамках теологии. «Чувство возвращается в рассудок, рассудок в разум, разум — в Бога; там начало и завершение, в полном круговороте... Значит, отдаляясь от единства рассудка, чувственная жизнь сбивается с пути возвращения к цели; точно так же сбивается с пути рассудок, если он отходит от единства разума, да и разум, если он уклонился в сторону от абсолютного единства, которое и есть

¹ Николай Кузанский. Сочинения: в 2 т. М., 1979. Т. 1. С. 53.

¹ Николай Кузанский. Сочинения: в 2 т. М., 1979. Т. 1. С. 55.

² Там же. С. 164.

истина»¹, — пишет Кузанский. Только разуму доступно божественное, поскольку именно разум роднит человека и Бога.

Нет никаких сомнений, что Кузанский принимал все свойственные средневековой теологии положения. Прежде всего, он был теологом; и было бы сомнительным занятием сближать его со светскими мыслителями Италии, его современниками. Божественная истина, по Кузанскому, уже открыта в учении Христа, а философия должна лишь доказать ее необходимость и соразмерность с нашим разумом.

Однако существенной новизной Кузанского в теологической теории познания того времени выступает, как представляется, учение о существенной необходимости всех трех познавательных способностей человека. Чувственность и рассудок необходимы, но не в своем естественном виде, а будучи преобразованы разумом. Преодоление несовершенной естественной природы человека Кузанский видел, прежде всего, в развитии чувственности и рассудка по направлению к разуму, а не в их изолированности, захваченности конечным. Поэтому он пишет: «Когда интеллект, отождествляя, стремится призвать к себе ощущаемый мир, поднимая его к уподоблению с собой, он стремится привлечь его через сферу рассудка. И вот, поскольку различающиеся по видам подразделения, или рациональные основания ощущаемых вещей, могут быть разными, так что ощущаемое может подняться к уподоблению интеллекту, скажем, или в модусе видимого, или в модусе слышимого, или вкушаемого, или обоняемого, или осязаемого, то возникает небо зрения, небо слуха и т. д. Чувственный мир подвергается различению, то есть поднимается к уподоблению с интеллектом, в модусе видения, что происходит благодаря общей способности различения, проявляющейся в зрении»².

Несмотря на определенный утопизм и даже догматизм подобной программы (нельзя также забывать, что в Ренессансе «возвышение» было неотделимо от крайнего мистицизма), Кузанский в своем учении предвосхитил гораздо более поздние представления о представлении способностей познания через идею развития. Да, Кузанский — не Шеллинг с его учением о трансцендентальных эпохах, но он с позиций диа-

лектического идеализма бросил вызов «официальному» воззрению, которое доказывало несовершенство конечных форм познания, их принципиальную ложность, бесполезность в познании. В этом смысле, подход Кузанского можно назвать диалектическим, а не аналитическим. Если брать двух мыслителей эпохи зарождения аналитического метода в современности, то Кузанский по своим гносеологическим воззрениям гораздо ближе к Ф. Брэдли, нежели к Дж. Муру.

Говоря о возвышении всех способностей к богоподобному разуму, Кузанский, вместе с тем, подчеркивает, что это лишь идеальный случай. В реальности же следует придерживаться платоновского учения о невозможности познания истины, о недостижимости знания. Отсюда возникает теория философа об ученом незнании. «И поскольку к одному устремляется всякое искание и в одном состоит исследование Писания — в обнаружении того, что найденное остается втайне и пребывает сокрытым и неприступным, — совершенно ясно, по его словам, что это есть не что иное, как *знающее незнание*»¹, — утверждает Кузанский. По всей видимости, философ попадает здесь в антиномию, что подчеркивает следующее положение: «Так Бог, который есть истина, как объект интеллекта максимально умопостигаем и в то же время не постигаем умом в силу своей наивысочайшей умопостигаемости. И только знающее незнание, или постигаемая непостижимость, есть самый истинный путь для восхождения к нему». Как видно, истина одновременно и умопостигаема, и не умопостигаема. Разрешить это противоречие без помощи веры и божественной помощи невозможно; рациональные методы тут исчерпаны.

Таким образом, можно сделать вывод, что метод Кузанского скорее противостоит, нежели соответствует аналитическому методу в эпистемологии, логике и философии религии. Кузанский выступает противником логического подхода к проблемам познания. Учение Кузанского противоречит также и современному реализму. Человеческие способности, взятые сами по себе, по Кузанскому, качественно недостаточны для познания божественной истины. В этой связи, современная аналитическая философия религии обращается преимущественно к аристотелизму, особенно к логическим выкладкам Фомы

¹ Николай Кузанский. Сочинения: в 2 т. М., 1979. Т. 1. С. 204.

² Там же. С. 357.

¹ Николай Кузанский. Сочинения в 2 т. М., 1979. Т. 2. С. 9.

Аквинского, Ансельма Кентерберийского, Уильяма Оккама, оставляя выдающиеся воззрения Николая Кузанского без особого внимания.

Однако мы должны поближе познакомиться с современной аналитической философией религии, чтобы наглядно доказать высказанный тезис. Как видится, для этого можно взять фигуру признанного лидера Оксфордской школы философии религии Ричарда Суинберна.

Профессор философии христианской религии Оксфордского университета Р. Суинберн (р. 1934) в своих многочисленных трудах выступает с позиций теизма, пытаясь обосновать его посредством современных методов аналитической философии. При этом Суинберн не отождествляет теизм с «христианской доктриной», полагая, что практически любая проблема христианской теологии дает возможность для оформления противоречивых позиций.

Суинберн называет «интеллектуальной трагедией» ситуацию, когда британская философия выработала стандарты ясного и четкого мышления, не оказав существенного влияния на теологическую мысль, подвергшуюся гораздо большему влиянию континентальной философии и, прежде всего, экзистенциализма. Эту ситуацию Суинберн пытается исправить. Его основная цель — это сближение аналитической философии и теологии, доказательство возможности ее использования при рассмотрении религиозных вопросов.

Целый ряд ключевых идей Суинберн формулирует, полемизируя с философией логического анализа, и в частности, с идеями А. Айера, который в последней главе книги «Язык, истина и логика» высказал тезис о неаудируемости положений теологии. Несмотря на популярность позиции Айера, Суинберн опровергает тезис о несовместимости религиозных догматов и законов природы, установленных в научном исследовании. Но устанавливает ли физика универсальную причину появления таких законов, вернее, процессов, которые обосновываются с их помощью? Теист, полагает Суинберн, утверждает, что все процессы в мире протекают при посредстве божественного вмешательства. «Теист верит, что все, что Бог осуществляет, он делает намеренно»¹, — пишет Суинберн. Бог является всезнающей личностью, и он знает обо всех действиях и процессах. Бог не может быть

«выведен» или «доказан» человеческим разумом, в него можно только верить. Необходимо изучить природу видимого мира и только затем выяснить, как Бог проявляет себя в нем. Такую позицию, полагает Суинберн, занимал Фома Аквинский, которого он считает главным апологетом теизма. «Существование нашего мира, с его способностью произвести разумную жизнь (и других таких миров, если они существуют), есть, следовательно, главное подтверждение достоверности существования Бога»¹, — считает английский философ. Позиция теизма в интерпретации Р. Суинберна вырисовывается таким образом: допускается доктрина «двойственной» истины, когда Бог определяет только общие причины существования мира. Природа Бога может постигаться только через изучение тварного мира, поскольку иным образом она не может быть постигнута человеческим разумом. Несмотря на необходимость доказательства существования Бога *a posteriori*, сфера «теологического» оказывается трансцендентной по отношению к реальности, и теологические суждения относятся к более высокому онтологическому уровню, чем суждения обыденного опыта, науки и философии.

Согласно Суинберну, теологические суждения относятся к другому онтологическому уровню по отношению к эмпирическим и не могут быть сопоставлены с ними. Поэтому верификационный принцип теряет свое всеобщее значение, превращаясь в одну из возможных доктрин. Например, теория тождества личности, стоящая в центре теистического учения, не может быть ни подтверждена, ни отвергнута посредством эмпирических критериев. Суинберн не видит причин, согласно которым Айер связывает «фактичность» и, тем самым, научность суждения с его верифицируемостью. При этом Айер вполне последовательно следует Канту, полагая теологические суждения вне сферы возможного доказательства или опровержения. Суинберн, в свою очередь, выступает против такого рода позиции: «Вопреки аргументу верификациониста, могут быть фактические суждения, для которых никакое свидетельство наблюдения не может сказать что-либо за или против»². Например, Бог, поскольку Он является всемогущей личностью, способен внести изменения в порядок

¹ Swinburne R. The Coherence of Theism. Oxford, 1989. P. 141.

¹ Ibid. P. 322.

² Ibid. P. 29.

вещей. Айер же считает человеческий разум верховным критерием, вводя в сферу абсурда все, что превосходит его возможности понимания.

Поскольку эмпирических критериев недостаточно для подтверждения теологических суждений, недостаточными оказываются и средства обыденного языка, в том числе и языка научных терминов. Для теиста наиболее актуальной является проблема выработки такого языка, на котором можно высказать суждения веры (*credal statements*). Необходимо наделение любого слова, употребляемого в теологическом словаре, смыслом, свидетельствующим о связности данного понятия. Для этого, по крайней мере, необходимо отвергнуть некоторые ложные подходы, например, позитивистскую веру в возможность «научного» рассмотрения теологических вопросов, или натуралистические позиции.

В системе Суинберна вводится абсолютно-идеалистическое различие между «видимым» и «реальным» порядками вещей (обоснованное еще Брэдди). При этом реальность является объяснимой только с позиции безусловной личности. Теизм в интерпретации Суинберна постулирует Бога как Абсолют, но Абсолют, наделенный личностной природой и способностью свободной деятельности, в том числе определения благого. Бог оказывается «завершенной рациональностью» и не делает ни одного действия вопреки разуму. Что же касается человеческого разума, то он способен только определять проявления божественной воли в мире. Любой сторонник теизма, тем не менее, убежден в существовании «аналогии» между человеческой и божественной природами, в частности, в желании Бога привести человека к совершенству.

Тем самым, для познания Абсолюта человек не должен выходить за пределы своих познавательных способностей. Возможно, человек имеет в себе божественный образ, но он не может быть реализован в нем. Все, что может человек, — это усвоить особый язык теологии, который в своих существенных чертах для разума неизбежно остается непонятным. В отличие от Кузанского, Суинберн не видит возможности наличия особой рациональности в богопознании.

В заключение следует отметить, что концепция Суинберна популярна в Англии, и его книги выдержали несколько изданий. Секрет популярности Суинберна заключается в том, что он осуществляет синтез наиболее актуальных теологических проблем с современными

методами аналитической философии. Суинберн не боится применять аналитический метод в области теологии; теизм у него предстает не просто в качестве традиционной версии обоснования христианских догматов, но и как определенное мировоззрение, во многих аспектах способное противостоять и гегемонии науки, и приоритету в современной культуре постмодернистского дискурса, как мировоззрение, способное дать новые познавательные и ценностные ориентиры для современного человека.

Таким образом, можно сделать вывод, что новейшая аналитическая философия религии остается верна, в целом, формальным методам, свойственным средневековым теологам, Канту, основоположникам аналитической философии. Такие идеи Кузанского, как учение о незнании, достижение бесконечного, возведение чувственности к разуму и т. д., глубоко чужды этой философии. Однако следует отметить, что это, с другой стороны, свидетельствует об определенной односторонности самой аналитической философии религии, ведь вопросы, поставленные Николаем Кузанским, в ней все же не решены. Кузанец сумел совместить строгую ортодоксальную теологию с оригинальным учением об активности разума в познании Абсолюта, что делает его наследие классическим, значимым и для современных философских школ. Вполне вероятно, что в будущем аналитическая философия осознает ошибочность невнимания к идеям немецкого мыслителя эпохи Ренессанса, но это, по всей видимости, привело бы к трансформации оснований самой аналитической философии религии.

П.М. Колычев

ПРИНЦИП *COINCIDENTIA OPPOSITORUM* С ПОЗИЦИИ РЕЛЯТИВНОЙ ОНТОЛОГИИ

Традиционно историко-философские исследования следуют принципу текстуальной целостности рассматриваемой проблемы, когда та или иная конкретная проблема анализируется в рамках одного произведения. И лишь затем на втором этапе, когда становится ясно решение исследуемой проблемы в каждом произведении, можно приступить к сравнительному анализу постановки проблемы в различных текстах. В данном случае мы остановимся на первом этапе, выбрав для рассмотрения принцип совпадения противоположностей в тексте Николая Кузанского «Об ученом незнании». При такой постановке проблемы возникает ряд следующих вопросов.

Во-первых, данная формулировка принципа является, по-видимому, лишь сокращенной. В коммуникативном аспекте сокращения вполне допустимы, но при этом следует помнить о том, что в кратком варианте должна быть отражена существенная сторона проблемы. С этих позиций формулировка «совпадение противоположностей» не совсем удачна. Дело в том, что у Николая Кузанского речь идет не просто о совпадении противоположностей, а о совпадении противоположностей в бесконечности. Присутствие здесь бесконечности имеет принципиальный характер.

В своем послании к высокопреосвященнейшему отцу господину Юлиану Николай Кузанский характеризует свой труд как «способ рассуждения о божественных вещах»¹, то есть «Об ученом незнании» есть произведение теологическое, а значит, оно не является произведением философским. Поэтому рассмотрение данного произведения философией требует пояснений в части терминов «теология» и «философия». Наше восприятие данного текста как текста философского связано с первым теологическим положением Николая Кузанского о том, что Бог есть бесконечность: «Поистине, одно и то же сказать: “Бог, то есть сама абсолютная максимальность, есть свет” и “Бог есть так же

максимальный свет, как минимальный свет”. Ведь не будь абсолютная максимальность бесконечной, не будь она всеобщим пределом, ничем в мире не определяемым, она не была бы и актуальностью всего возможного, как мы по божьей милости объясним ниже»¹. На протяжении всего произведения «Об ученом незнании» термины бесконечность, Абсолют и Бог будут синонимичны друг другу.

Принимая предыдущее замечание и заменяя принцип «совпадения противоположностей» на принцип «совпадения противоположностей в бесконечности», нам, тем не менее, не удастся избежать всех логических некорректностей. Связано это с тем, что в бесконечности, согласно Николаю Кузанскому, нет противоположностей, которые свойственны миру вещей: «Противоположности, притом в разной мере, свойственны только вещам, допускающим превышающее и превышаемое; абсолютному максимуму они никак не присущи, он выше всякого противоположения»². Причем именно этой особенностью (относительностью) вещи и отличаются от божественного (абсолютного). Данная некорректность, как и в первом замечании, есть следствие интерпретации. Ведь в тексте «Об ученом незнании» Николай Кузанский говорит преимущественно не о совпадении противоположностей в бесконечности, а о совпадении максимума и минимума в бесконечности. При этом максимум и минимум не являются противоположностями: «абсолютный максимум есть бесконечность, которой ничто не противостоит и с которой совпадает минимум»³.

Таким образом, принцип совпадения противоположностей у Николая Кузанского в более корректной формулировке выглядит как принцип совпадения максимума и минимума в бесконечности. В теологических рассуждениях Николая этот принцип играет центральную роль. С его помощью Кузанец делает важный шаг в развитии пифагорейской теологии. Пифагореизм и есть та философская (а в современной терминологии «натурфилософская») основа теологических рассуждений Николая Кузанского.

¹ Там же. С. 55.

² Николай Кузанский. Указ. соч. С. 54.

³ Там же. С. 55.

¹ Николай Кузанский. Об ученом незнании // Николай Кузанский. Сочинения: в 2 т. М., 1979. Т. 1. С. 49.

До Кузанского между миром вещей и миром первообразов лежала пропасть, которая преодолевалась через акт подражания (причастности). Это основной пункт критики противников такого взгляда на мироустройство. Вот что писал по этому поводу Аристотель: «пифагорейцы утверждают, что вещи существуют через подражание числам, а Платон, «изменив имя», — что через причастность. Но что такое причастность или подражание эйдосам, исследовать это они предоставили другим»¹. Спасти теологию пифагорейцев можно было только «перекинув мост» между миром вещей и миром первообразов. Именно это и сделал Николай Кузанский.

Как последовательный пифагореец, Николай Кузанский полагал, что всякая вещь есть сочетание четырех элементов: огня, воздуха, воды и земли: «Поистине Бог применил при сотворении мира арифметику, геометрию и музыку вместе с астрономией — искусства, которыми и мы пользуемся, исследуя пропорции вещей, элементов и движений. Арифметикой он их соединил; геометрией придал им фигуру, так что они приобрели крепость, устойчивость и подвижность сообразно своим устройствам; музыкой так соразмерил их, чтобы в земле было не больше земли, чем в воде — воды, в воздухе — воздуха и в огне — огня и ни один элемент не разлагался совершенно в другой...»² Согласно пифагорейцам эти элементы, образованные из одной и той же субстанции, различаются лишь внешним видом (эйдосом): огонь имеет эйдос правильного тетраэдра, воздух имеет эйдос правильного октаэдра, вода имеет эйдос правильного икосаэдра, земля имеет эйдос правильного куба.

К положению пифагорейцев о том, что вещи состоят только из таких четырех геометрических «атомов» Николай Кузанский, по-видимому, относится несколько скептически. Об этом свидетельствует фрагмент, где речь идет о единстве потенции, актуальности и связующего движения: «Поэтому невозможно, если рассмотреть различие движений сфер, чтобы у мировой машины (*machina mundana*) эти чувственные земля, воздух, огонь или что бы то ни было еще были фиксированным и неподвижным центром»³. Мы обратили внимание на то, что Нико-

¹ Аристотель. Метафизика. 987b 11–14. // Аристотель. Сочинения: в 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 79.

² Там же. С. 140.

³ Там же. С. 131.

лай Кузанский несколько пренебрежительно относится к перечислению первоэлементов. Об этом свидетельствует фраза «или что бы то ни было еще». Ведь после того как он указал три элемента: «земля, воздух, огонь», ему осталось упомянуть лишь четвертый элемент: воду. Вместо этого Кузанец пишет «или что бы то ни было еще», допуская тем самым возможность каких-то других элементов.

Однако этот нюанс не позволяет усомниться в геометрическом характере элементов, из которых состоят все вещи. При этом первоэлементом каждой из этих геометрических конструкций, согласно Кузанцу, является треугольник: «всякая многоугольная фигура своим простейшим первоэлементом имеет треугольник». Таким образом, построенные вещи могут испытывать лишь количественные изменения. В пифагореизме отсутствуют качества. В этом еще одно противоречие между пифагорейцами и Аристотелем, который активно использует качественные различия.

Изменение всякой вещи у пифагорейцев есть в конечном итоге изменение количественных характеристик треугольников, из которых и состоит данная вещь. Предельное изменение треугольника, путем увеличения (уменьшения) одной из его сторон, превращает его в максимум, который есть бесконечная прямая линия. Стало быть, конечная вещь путем постепенных изменений переходит в бесконечность. Справедливо и обратное: конечный треугольник возникает из бесконечной прямой. Принимая во внимание, что бесконечность есть Бог, получаем постепенный переход между вещью и Богом: «он (Бог — П.К.) и автор, и созерцатель своих произведений, и он же их конечная цель»¹. К пифагорейским треугольникам Николай Кузанский добавляет рассмотрение таких фигур как круг и шар. Но главным его вкладом является его рассуждение, связывающее бесконечность и Бога: «Божество есть бесконечное единство»².

Для Николая Кузанского обращение к геометрии является ни метафорой, ни частным примером, которым он поясняет свою главную и трудно выразимую мысль, подобно тому, как это делал Платон. Для него как последователя пифагорейцев рассуждения о геометрии это и есть существо дела, ибо все сводится к геометрии. Если у пифагорейцев гео-

¹ Там же. С. 141.

² Там же. С. 57.

метрия возведена в ранг онтологии, то у Николая Кузанского геометрия возведена в ранг теологии. Пожалуй, последним представителем такой традиции был Г. Кантор, поставивший своей целью познание бесконечности Бога через математику. Результатом такого познания явилось создание им теории множеств, которая лежит в основе всей новейшей математики. В современной философии к этой традиции следует отнести А. Бадью. Правда, у него речь идет не о теологии, а об онтологии, которую он обосновывает через обращение к математике.

У пифагорейцев исходным аргументом онтологичности геометрии является априорное положение, что существует лишь то, что не подвержено изменениям, и не существует то, что испытывает изменения. Вот как об этом говорит Тимей: «...должно разграничить вот какие две вещи: что есть вечное, не имеющее возникновения бытие и что есть вечно возникающее, но никогда не сущее. То, что постигается с помощью размышления и рассуждения, очевидно, и есть вечно тождественное бытие; а то, что подвластно мнению и неразумному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле»¹. Геометрические законы неизменны. Стало быть, бытие возможно только как геометрическое бытие. Сотворенные вещи изменчивы, поэтому они не существуют подлинным образом.

В этом вопросе Николай Кузанский также указывает на устойчивость математики и изменчивость чувственной вещи: «Но все чувственное пребывает в какой-то постоянной шаткости ввиду изобилия в нем материальной возможности. Самыми надежными и самыми для нас несомненными оказываются поэтому сущности более абстрактные, в которых мы отвлекаемся от чувственных вещей, — сущности, которые и не совсем лишены материальных опор, без чего их было бы нельзя вообразить, и не совсем подвержены текучей возможности. Таковы математические предметы»². Согласен он и в отношении бытия устойчивого: «Бог есть само бытие вещей, ведь он — форма их существования, а значит, их бытие. А равенство

¹ Платон. Тимей 27 d 5 — 28 a 5 / перевод С.С. Аверинцева // Платон. Собр. соч. в 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 432. Несколько иначе этот фрагмент переводится А.Ф. Лосевым: «Прежде всего, по моему мнению, надо различать: что всегда существует и никогда не происходит и что всегда происходит, но никогда не существует» (Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 576).

² Там же. С. 64–65.

единства есть как бы равенство бытия, то есть равное бытие, или существование. Это равенство бытия есть то, чего в вещи не больше и не меньше, ничуть не сверх и ничуть не в недостатке: если в вещи его больше, она противоестественна, если меньше — ее вовсе нет»¹.

Однако в отношении вещей сотворенных Николай Кузанский корректирует позицию пифагорейцев в отношении бытия чувственной сотворенной вещи. Смысл его поправки логически следует из основной концепции плавного перехода между неизменным, а потому абсолютным, Богом и сотворенной вещью, допускающей меньшую или большую степень. В соответствии с этим допускается и плавный переход между двумя крайностями: бытием и небытием. Сотворенная вещь находится между бытием и небытием: «Не будучи ни Богом, ни ничем, творение стоит как бы после Бога и прежде ничто, между Богом и ничто»². Учитывая, что Бог есть абсолютное бытие (или упрощая, бытие), а «ничто» есть абсолютное небытие, то получаем, что бытие творения, то есть сотворенной вещи, находится между абсолютным бытием и абсолютным небытием (или упрощая, между бытием и небытием).

Данные положения Николая Кузанского созвучны основным положениям релятивной онтологии³, которая исходит из того, что сущее может существовать лишь как определенное сущее. Но всякая определенность возможна только через акт различения. Следовательно, бытие возможно только как акт различения, а через неразличение, то есть равенство, реализуется небытие.

В отношении сотворенных вещей это положение совпадает с неотъемлемой противоречивостью (относительностью) всякой вещи: «...все состоящее из противоположностей располагается по ступе-

¹ Николай Кузанский. Об ученом незнании. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1979. 22. 8–14. С. 60.

² Николай Кузанский. Указ. соч. С. 100. В.В. Бибахин в своем примечании к данному фрагменту обращает внимание на то, что это положение схоже с утверждениями Гермеса Трисмегиста и Мейстера Экхарта: «Гермес Трисмегист. Книга XXIV философов 14. Ср. Экхарт. Толк. на Еванг. от Иоан. 220: “Вселенная в сравнении с Богом есть то же, что ничто в сравнении со вселенной, так что вселенная, совокупность сущего, есть как бы среднее между Богом и ничто”».

³ Колычев П.М. Релятивная онтология. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006.

ням различия, одного имея больше, другого меньше»¹. Однако нельзя утверждать, что у Николая Кузанского различие есть основание бытия вещи. Максимальное сближение с релятивной онтологией здесь, по видимому, в том, что различие есть неотъемлемый атрибут вещи.

Что же касается тезиса релятивной онтологии о неразличении как небытия, то позиция Николая Кузанского здесь прямо противоположна. Связано это с тем, что неразличение понято им как равенство, которое необходимым образом связано с Богом. Стало быть, признать за неразличением статус небытия означало бы признать небытие Бога, что не допустимо. Более того, в силу первичности (изначальности) Бога неразличение предшествует различению: «...равенство по природе предшествует неравенству, а стало быть, и различию; следовательно, равенство вечно»². Расхождения в этом пункте обусловлены различием методической установки. Релятивная онтология исходит из принципа, что не следует допускать бытие для того, что никак невозможно в нашем опыте. При этом имеется в виду не только чувственный, но и умственный опыт. Николай Кузанский хорошо знаком с первой частью этого принципа, то есть он понимает, что постичь Бога не удастся с помощью чувственного опыта. При этом бытие Бога есть его исходный онтологический принцип. Как же он выходит из положения. Николай Кузанский рассчитывает здесь на «умственное видение», причем это такое видение, которое может ускользать от возможности словесного выражения. Вначале он ищет поддержку в этом вопросе у авторитетных философов и пророков, в том числе у Соломона: «премудрый Соломон утверждал, что все вещи сложны и неизъяснимы в словах»³. Далее он пишет: «Желающий проникнуть в суть дела пусть не задерживается на буквальном значении отдельных выражений, которые не могут удовлетворительно соответствовать высшим духовным таинствам, а поднимается пониманием над смыслом слов»⁴. Смысл метода Николая Кузанского и заключен собственно в его фразе «ученое незнание».

¹ Николай Кузанский. Указ. соч. С. 98.

² Николай Кузанский. Указ. соч. С. 59.

³ Там же. С. 51.

⁴ Там же. С. 52.

Следующее положение релятивной онтологии состоит в том, что всякая определенность сущего есть результат сравнения¹ с другим сущим. Стало быть, бытие одного сущего всегда предполагает бытие другого сущего. Это означает, что проблема бытия сущего всегда есть проблема события одного и другого сущего, то есть проблема бытия есть всегда проблема со-бытия.

В акте сравнения подразумевается основание сравнения, которое есть нечто общее для участников сравнения. Но общность есть ничто иное как неразличение, то есть равенство. Значит, от различения (бытия) мы перешли к неразличению (небытию). Это обстоятельство приводит к необходимости отказаться от самой проблемы бытия и не бытия, и перейти к постановке и решению проблемы бытия-небытия. Мы видим, что это положение достаточно близко к положению Николая Кузанского о бытии вещи между абсолютным бытием (в лице Бога) и ничто (небытием).

Акт сравнения как различие по неразличимому основанию представлен как логически релятивное суждение, наиболее удачной формой которого является математическое вычитание. Это позволяет онтологически обосновать исходные понятия математики: понятия множества и числа, а так же онтологически правила оперирования с ними. В этом случае математика становится частью онтологии. В рассматриваемом произведении Николая Кузанского есть фрагмент о позиции Пифагора: «всякое разыскание состоит в более или менее трудном сравнивающем соразмерении. ... Соразмерность, означая вместе и сходство в чем-то общем и различие, не может быть понята помимо числа. Поэтому все соразмерное так или иначе охватывается числом. ... Наверное, ввиду этого Пифагор рассудил, что все и образуется и постигается благодаря силе числа». Правда, при этом Николай Кузанский имеет в виду не онтологический, а гносеологический (логический) принцип, о чем однозначно свидетельствует начало фрагмента: «всякое разыскание», то есть «всякое познание».

Определенность как результат различения есть ничто иное как идеальное (эйдос, образ, идея, форма, количество). Основание разли-

¹ Сравнение здесь понимается не как логическая, или в более широком смысле гносеологическая процедура, а как процедура онтологическая, по существу сравнение есть синоним различения.

чения есть материальное (материя, свойство, качество). Тогда сущее есть единство материального и идеального. Изменение сущего есть изменение его определенности. Изменение в релятивной онтологии может быть реализовано двумя способами: материальным и идеальным. При материальном способе причина изменения находится в области материального изменяющегося сущего. При идеальном способе — в области идеального другого изменяющегося сущего. Одному и тому же сущему могут быть присущи оба способа изменения.

Взаимоотношение между обоими способами изменения задает нам три основных вида сущих. Первый вид — соматическое сущее, для которого изменение преимущественно реализуется за счет материального способа. Второй вид — антропологическое сущее, для которого в равной степени доступны как материальный способ, так и идеальный способ изменения. Третий вид — теологическое сущее, которое использует преимущественно идеальный способ изменения. Такое теологическое сущее, в котором в наибольшей степени реализован идеальный способ изменения, есть Бог. Развитие мира идет от соматического через антропологическое к теологическому сущему и завершается в Боге.

Таким образом, изначальные онтологические принципы Николая Кузанского и релятивной онтологии достаточно близки. В обоих случаях бытие и небытие связано с различием и неразличием. Если у Николая Кузанского неразличие — это бытие, то в релятивной онтологии различие и неразличие — это условия бытия-небытия. Это первое. Во-вторых, в обоих случаях математика есть необходимая часть онтологии (или теологии, как у Николая Кузанского). Отличие в том, что у Николая Кузанского математика — это математика протяженности, в то время как в релятивной онтологии присутствует такая математика, которая не зависит от качеств сущего¹. В-третьих, в обеих концепциях онтология тесным образом связана с теологией, но характер связи принципиально различен. Если у Николая Кузанского Бог изначален, то в релятивной онтологии Бог есть результат развития мира. Но в обоих случаях Бог есть предел изменения.

¹ Современная математика совершенно необоснованно экстраполирует математику протяженности на описание количественности разных непротяженных качеств.

Норберт Вестхоф

МЫШЛЕНИЕ НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО И СОВРЕМЕННАЯ ПОЭЗИЯ (НА ПРИМЕРЕ ТВОРЧЕСТВА Р.М. РИЛЬКЕ)*

I

На могильном камне поэта Райнера Марии Рильке мы читаем точно воспроизведенное стихотворение из его рукописного завещания, датированное 27 октября 1925 года:

Rose, oh reiner Widerspruch,
Lust,
Niemandes Schlaf zu sein
unter soviel

Lidern

(Роза, о чистое противоречие, желание не быть
ничьим сном под столькими сомкнутыми
вёками)¹

До сих пор никто не смог объяснить, как Рильке пришел к формулировке «чистое противоречие» из первой строки своей эпита-

* Перевод с нем. кандидата филос. наук К.В. Лощевского.

¹ Хорошее изображение могильного камня можно найти в следующей работе Ингеборг Шнакс: *Schnacks I. Rilkes Leben und Werk im Bild*. Wiesbaden: Insel, 1956. S. 209 [без пагинации иллюстраций; № 358, подпись под изображением гласит: «Могила Рильке возле церкви»; там же приводится эпитафия и распоряжение Рильке на случай собственной смерти, которое я цитирую по И. Шнакс: «Может быть, раздобыть какой-нибудь старый камень (например, амфирный)... Если свети прежние надписи, то на нем должны быть: герб (семьи Рильке, происходившей из каринтийского дворянства)... имя и — на некотором расстоянии — стихотворные строчки: *Rose, oh reiner Widerspruch, Lust / Niemandes Schlaf zu sein unter soviel / Lidern*»]. Кстати, это мнение Рильке по поводу дворянского происхождения его семьи частично подтверждается. *Martens G., Post-Martens A. Rainer Maria Rilke (Rowohlts monographien, Bd. 50698)*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2008. S. 8: Ярослав Рильке, брат Йозефа Рильке, отца Райнера Марии, был возведен во дворянство как рыцарь фон Рюлиken.

фии¹. Это *contradictio in adjecto* отсылает нас к главной теме всего его творчества. Тем не менее, она встречается еще лишь однажды в сонете *Wann war ein Mensch je so wach*, написанном 23 февраля 1922 г. в глагольной форме. Терцеты этого сонета (из неопубликованных набросков к циклу «Сонеты к Орфею») гласят:

Alles atmet und dankt.
O ihr Nöte der Nacht,
wie ihr spurlos versankt.
Aus Scharen von Licht
war ihr Dunkel gemacht,
das sich rein widerspricht².

(Все дышит и благодарит.
О вы, беды ночи,
Как вы бесследно тонете.
Из сгустков света
Создана ее тьма,
Чисто противоречащая сама себе).

Однако, как было установлено, творчество Рильке следует принципу *ordres complémentaires*³, более того, его поэзия и жизнь под-

¹ Самым всеобъемлющим исследованием эпитафии Рильке все еще остается монография Вольфа: *Wolff J. Rilkes Grabschrift (Poesie und Wissenschaft, XXVI)*. Heidelberg: Lothar Stiehm, 1983. В ней мы обнаруживаем и ссылку на термин Кузанца *coincidentia oppositorum*; хотя, к сожалению, это понятие там только упоминается (S. 113). — Скорее полемична, чем содержательна последняя, насколько мне известно, публикация, посвященная эпитафии Рильке: *Selbmann R. Rainers Widersprüche. Zu Rilkes Grabspruch "Rose, oh reiner Widerspruch" // Blätter der Rilke-Gesellschaft, Bd. 24 / 2002. S. 165–175.*

² *Rilke R.M. Sämtliche Werke [in 6 Bänden nebst einem Zusatzband für "[d]ie Übertragungen"] / Hrsg. vom Rilke-Archiv in Verbindung mit Ruth Sieber-Rilke, besorgt durch Ernst Zinn. 1955–1966. Bd. VII. Frankfurt am Main: Insel, 1997 (далее: SW). SW II, 470.*

³ См. комментарий редактора в следующем собрании сочинений: *Rilke R.M.: Werke. Kommentierte Ausgabe in vier Bänden. Hrsg. von Manfred Engel, Ulrich Fülleborn, Horst Nalewski und August Stahl. Frankfurt am Main. Leipzig: Insel, 1996 (далее: KA). KA II, 771–777.*

чинены некоей идее, каковая, согласно нашему истолкованию¹, теснейше корреспондирует с характерным образом соответствующей как внутренним, так и внешним противоречиям интерпретацией одной знаменитой мыслительной фигуры, принадлежащей Николаю Кузанскому.

Поэтому тему моего доклада можно сформулировать и иначе: «Значение *coincidentia oppositorum* и других идей Николая Кузанского для Рильке».

Во избежание недоразумений хочу предпослать своим дальнейшим рассуждениям одно методическое указание: избранная мною методика сравнительного рассмотрения идей корреспондирует со скорее теологически детерминированным образом гуманитарной науки. Поэтому мои цели состоят не в демонстрации многообразия материальных связей в форме документированных доказательств имевшей место рецепции, а в — пока лишь эскизно намеченной — реконструкции *идейного* родства мышления Кузанца и поэтического творчества Рильке, исходящей из того предположения, что у духовной сферы, в том числе у человеческого духа, отсутствуют какие бы то ни было пространственно-временные границы. Мое внимание направлено, во-первых, на жизненную позицию поэта Рильке, а во-вторых, на жизненную позицию мыслителя Николая Кузанского; кроме того, я прибегну к методическим параллелям из современной эпохи. Мне кажется, что как раз рассмотрение послевоенного искусства, в данном случае, прежде всего, живописи, способно легитимировать новую постановку вопроса о *позиции*, а следовательно, о *габитусе* художника. Именно этот вопрос я и ставлю, впрочем, рассматривая творения и поэта, и философа как отражения обоих этих жизненных проектов, один из которых реализовывался в начале, а другой в конце — *возможно*, в конце — *via moderna*, и прихожу к — с моей точки зрения — поразительному результату.

¹ Насколько мне известно, эта тема до сих пор не обсуждалась. В декабре 2009 г. по приглашению Института Николая Кузанского в Трире я прочел общедоступный доклад на тему «Рильке и Кузанец». Кроме того, запланирована публикация в ежегоднике немецкого Общества Николая Кузанского.

II

Спустя столетия диалектический принцип *coincidentia oppositorum* в качестве как этической, так и художественной программы дал о себе знать в жизни и творчестве Рильке.

Проведение этих идейно-, а стало быть, образно-исторических параллелей, идущих через столетия и через границы двух основных способов духовного освоения мира, наталкивается на одно фундаментальное возражение. Со времен Платона эти способы, причем без достаточных оснований¹, были настолько отдалены друг от друга, что еще и сегодня мы должны специально оправдываться, говоря о поэзии как об адекватном языке выражения человеческого духа, о языке, образы и формы которого не подчинены непосредственно формулам и модусам научной модели мышления, ни в отношении способности высказывания именно этих экспрессивных конвенций, ни в отношении познавательной способности, связанной с поэтически сформулированными мыслительными операциями². Аргументация в пользу этого предполагаемого разрыва между поэзией и наукой черпается из уже давно преодоленной самоаффирмации односторонне ориентированной на субъекта, то есть антропоцентричной саморефлексии человеческого

¹ Сам Платон — по дидактическим и прочим причинам, которые здесь у нас нет возможности обсуждать — включал в свои диалоги такое количество мифов, что впервые осуществленная Платоном терминологическая дизъюнкция и дифференцирующая оценка мифического и логического не может в просвещенческом духе классифицироваться как девальвация мифического.

² Такие оправдания содержатся в следующих работах (перечисленных по степени их значимости для данного тематического контекста): *Schlaffer H.* Poesie und Wissen. Die Entstehung des ästhetischen Bewußtseins und der philologischen Erkenntnis. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990; *Falsche Gegensätze. Zeitgenössische Positionen zur philosophischen Ästhetik* / Hrsg. von Kern A., Sonderegger R. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002; *Sonderegger R.* Für eine Ästhetik des Spiels. Hermeneutik, Dekonstruktion und der Eigensinn der Kunst. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000. См. также: *Ideengeschichte der Bildwissenschaft. Siebzehn Porträts* (Dissertation 1998 Freie Universität Berlin) / Hrsg. von Probst J., Klenner J. Ph. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009; *Gloy K.* Denkanstöße zu einer Philosophie der Zukunft. Wien: Passagen Verlag, 2002. — Кроме того, следует назвать еще одну весьма содержательную работу: *Wörterbuch der philosophischen Metaphern* / Hrsg. von Konersmann R. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007.

духа, которая начиная с эпохи Просвещения ставит истинное выше благого, а это последнее выше прекрасного и видит в человеческом духе ментора всякой первичной логики, именуемой эпистемологией, а кроме того, ставит эту дисциплину в ее научно-гуманитарном варианте *выше* любого онтологического высказывания¹.

Эти предварительные рассуждения и последующий текст имеют чрезвычайно большое значение для изложения хода наших мыслей, причем по двум причинам: во-первых, поэтичная образность Рильке философична, а во-вторых, философская образность Кузанца поэтична². Впрочем, у обоих есть на то серьезные причины. Кузанец знает о коммуникативном дефиците человеческих познаний и поэтому разрабатывает совершенно оригинальную образную логику, позволяющую сделать наглядными его подчас в высшей степени абстрактные идеи. Рильке поэтически философствует³. Как для поэта, так и для философа,

¹ Мы диалектически-парадоксально, если допустимо столь смелое выражение, делаем ответственной эту идеалистически ориентированную новоевропейскую модификацию бегства от изобразительности за переформатирование уже ставшего искусственным жизненного мира, как представляется, в абсолютно непонятную виртуальность.

² См.: *Kandler K.-H.* Bilder und Gleichnisse in den Sermones des Nikolaus von Kues // *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (далее: MFCG) 31 (2006), 9–27. — Возможно, стоило бы продемонстрировать, что языковые образы, как философские, так и поэтические, не следует рассматривать только как метафоры, а необходимо возводить, во-первых, в область символического, а во-вторых, в область конкретно-наглядного или, соответственно, наглядно конкретного. Об этом см. следующие исследования: (a) *Rolf E.* Metaphertheorien. Typologie, Darstellung, Bibliographie. Berlin: Walter de Gruyter, 2005 и (b); *Rolf E.* Symboltheorien. Der Symbolbegriff im Theoriekontext. Berlin, N.Y.: Walter de Gruyter, 2006.

³ Хотя после выхода в свет исследования Экхарда Хефтриха (*Heft rich E.* Die Philosophie und Rilke. Freiburg–München: Karl Alber, 1962), в котором одноименная тема разрабатывалась с уже известной стороны, тематическому комплексу «Рильке и философия» было посвящено несколько новаторских работ, он все еще не был подвергнут всестороннему обсуждению. Самими ранними, но в то же время наиболее глубокими по своему содержанию являются, разумеется, работы Романо Гвардини (*Romano Guardini*), а именно: 1) *Zu Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins.* Berlin: Helmut Küpper 1941. 2) *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der Duineser Elegien.* München: Kösel, 1953 и 3) *„Laß dir, daß Kindheit war...“ Interpretation eines Elegienfragments R. M. Rilkes* // *Guardini R.* Sprache — Dichtung — Deutung. Würzburg: Werkbund-Verlag, 1962. Следует упомянуть еще

которым посвящены наши скромные размышления, означают совсем не то, что предполагает дескриптивный рационализм, слишком поспешно выходящий за границы рационалистического самоконструирования человеческого духа. Литературоведение также, по всей видимости, должно переосмыслить свою точку зрения¹.

одну довольно раннюю работу, разворачивающуюся в контексте более широкой постановки вопроса: *Hamburger K. Philosophie der Dichter*. Novalis, Schiller, Rilke. Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: W. Kohlhammer, 1966. Если Кэте Хамбургер связывает поэтическое творчество Рильке с феноменологической философией, то в одной из более современных работ речь идет об этико-эпистемологической проблематике, рассматриваемой в литературно-исторической перспективе: *Offenhäuser S. Reflexion und Freiheit. Zum Verhältnis von Philosophie und Poesie in Rilkes und Hölderlins Spätwerk*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1996, а также: *Dissertation 1996 Tübingen*. В другой работе эстетические аспекты связываются с фундаментальной этико-философской постановкой вопроса: *Kahl M. Lebensphilosophie und Ästhetik. Zu Rilkes Werk 1902–1910*. Freiburg im Breisgau: Rombach, 1999, а также: *Dissertation 1999 FU Berlin*. В исследовании Якоба Айдта в философской перспективе рассматривается реакция Рильке на проблему секуляризации в современную эпоху: *Eidt J.I. Deus Absconditus: Gnosticism, the Secularization Process, and Philosophical Modernity in the Works of Rainer Maria Rilke*. The University of Texas at Austin (Diss.), May 2004. О том большом значении, которое имело для Рильке творчество Ницше говорится в работе: *Brunkhorst K. "Verwandt — Verwandelt". Nietzsche's Presence in Rilke*. München: Iudicium, 2006. В ней превосходно показано, сколь мало значения придается словам Рильке о том, что его стихи не подвержены никаким влияниям. Эти слова можно гипотетически отнести как к Ницше, так и ко многим другим известным философам.

О том, что поэзия и философия в принципе и с давних пор представляют собой пересекающиеся множества, говорится в двух относительно недавних публикациях: 1) *Skilleas O.M. Philosophy and Literature. An Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001. 2) *Weier W. Idee und Wirklichkeit. Philosophie deutscher Dichtung*. Paderborn; München; Wien; Zürich: Ferdinand Schöningh, 2005 (на примере немецкой поэзии).

¹ История литературоведения периода после 1970 г., изложенная с критико-методической точки зрения, еще не написана. Она должна была бы обратиться к вопросу о возможности преодоления почти совершенно некритического признания литературоведением последних четырех десятилетий конструктивистской позиции современной специальной философской эпистемологии. Именно методология относительно нового направления, получившего название *нарратологии*, и исследование мифологических структур в новейшей повествовательной литературе оказались целиком и полностью подчинены этой конструктивист-

Если в дальнейшем я буду проводить образные сравнения, то они будут служить, скажем, не иллюстрации какого-либо частного мифа о предполагаемом совпадении двух умов (если я могу кратко так это назвать), а образцовой демонстрации того факта, что мы действительно можем говорить о некоей истории духа, об одной и той же истории духа, которая в поэзии и науке лишь использует различные языки¹.

Вернемся приблизительно на четыре десятилетия назад. «Выражение “история духа” уже звучит не слишком хорошо», говорил в 1967 г., то есть за год до студенческой революции, выступая по радио, Ханс Блюменберг², один из ведущих метафорологов, и пояснял: «Раздражает не тот факт, что у духа есть история. Кто бы мог это оспаривать? Но вот тот факт, что он получает свою историю целиком и полностью от себя самого, и что эта история якобы есть не только его история, но и история всего без исключения остального, уже утратил для нашего исторического сознания всякую правдоподобность».

То есть предполагается, что отныне вместо этой аварки духа должна воцариться материалистическая диалектика, а якобы идеологически мотивированное признание доминирования духа над материей следует заменить ничуть не менее идеологическим представлением о том, что дух есть эпифеномен материи или, как говорят сегодня, эмерджентный феномен.

кой парадигме. — О проблеме самопонимания конструктивистского литературоведения см. *Bogdal K.-M. Problematisierungen der Hermeneutik im Zeichen des Poststrukturalismus // Grundzüge der Literaturwissenschaft / Hrsg. von Arnold H. L., Detering H. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2005⁷. S. 137–156, в особенности S. 152–154.*

¹ В качестве особенно содержательного чтения, в частности в нашем тематическом контексте, я рекомендую следующую работу Романо Гвардини: *Guardini R. Die religiöse Sprache // Guardini R. Sprache — Dichtung — Deutung*. Würzburg: Werkbund-Verlag, 1962. S. 9–34. — Кроме того, я не могу не назвать таких видных, но уже, возможно, несколько подзабытых авторов, как Эрнесто Грасси и Курт Хюбнер, литературная деятельность которых посвящена исследованию, во-первых, отношения между мифом и наукой, а во-вторых, значения мифического для искусства.

² Копия записи этого выступления на компакт-диске прилагается к следующему изданию: *Blumenberg H. Geistesgeschichte der Technik*. Aus dem Nachlaß Herausgegeben von Alexander Schmitz und Bernd Stiegler. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009. Доклад озаглавлен “Die Maschinen und der Fortschritt. Gedanken zu einer Geistesgeschichte der Technik” и транслировался 12.12.1967 г. по радио земли Гессен.

«Кажется, что программный гегелевский тезис из „Лекций по философии истории“ внезапно прокрался вовнутрь всякого духовно-исторического усилия: [Блюменберг цитирует Гегеля] „Наконец, должен настать час для понимания и этой богатой продукции творческого разума, каковой является всемирная история. Прежде всего нам следует принять во внимание, что наш предмет, всемирная история, возрастает на духовной почве“»¹.

То, чего исходя из более или менее субъективистской перспективы требуют здесь Гегель и вместе с ним Блюменберг, должно стать для нас путеводной нитью в процессе идейно-исторического сравнения философских идей Николая Кузанского и поэта Райнера Марии Рильке, причем мы отнюдь не предполагаем, что отождествление духа исключительно с человеческим рассудком даст нам что-то большее, чем раздробление творческой силы на многочисленные индивидуальные, не связанные друг с другом точки на некоей временной или пространственной оси. Но следует предположить, что этот дух является творческим в высоком онтологическом смысле и, видимо, именно поэтому в течение столетий культурная коммуникация раз за разом обходилась без использования для подобного взаимопонимания индивидуальных коммуникативных актов между такими культуртрегерами, каковыми, бесспорно являются поэты и философы.

«С темой „история духа“ связано, по всей видимости, неустранимое без остатка представление о том, что история, в сущности, есть не что иное, как игра мысли, а идет ли речь об игре Бога или мирового духа, либо же утверждающих те или иные новые основания великих мыслителей, не имеет существенного значения»².

¹ См.: Blumenberg H. Geistesgeschichte der Technik. Aus dem Nachlaß Herausgegeben von Alexander Schmitz und Bernd Stiegler. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

² Цитата из текста моего доклада (ср. прим 13). — «Поэзия как игра» представляет собой столь же обширное мыслительное поле, как и вопрос о значении игры для строго философской работы человеческого рассудка. Благодаря сознательному обращению к шиллеровскому понятию специфически эстетической свободы человека или без него ставшая знаменитой формула человека как *homo ludens* уже более полувека (Йохан Хейзинга, Хуго Ранер) оказывает существенное воздействие на науки о культуре. Если отныне речь идет о человеке как о *homo creator*, то нередко всплывает также и именно эта характеристика.

III

Наше образное сопоставление мы начнем с картины игры у Кузанца и Рильке.

Не является ли действительное мышление игрой? — Для Кузанца, по всей видимости, является. Если оно хочет оставаться свободным мышлением, что, собственно представляет собой тавтологию, и вести к мудрости, то есть к формированию личности¹. В «Игре в шар» философ находит образ, который может претендовать на признание его философским, ибо он визуализирует философские идеи, и поэтическим, поскольку этот образ — игры — неоднозначен, нечеток. Однако в данном случае именно эта нечеткость характерна и для философского высказывания — а, следовательно, является не недостатком, а специфическим свойством². Эта — космическая — игра мудрости Кузанца, несомненно, содержит в себе нечто мистическое, поскольку игрок должен трансцендировать свою интенциональность (подобно тому, как осуществляется действие импульсной силы в эксперименте в области квантовой физики), ибо эта интенциональность затрудняет процесс поисков, когда речь идет о достижении цели познания³. Согласно моей интерпретации это-

¹ Об изложенных здесь аспектах в контексте описываемой Кузанцем игры в шар см. вступительную статью редактора и переводчика следующего издания: Nikolaus von Kues. Gespräch über das Globusspiel. Auf der Grundlage des Textes der kritischen Ausgabe neu übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Gerda von Bredow. Lateinisch-deutsch. Hamburg: Felix Meiner, 2000. S. IX–XV, в особенности. S. X. Краткое обозначение: Bredow 2000.

² Исходя из этого, можно найти способ показать, в сколь малой степени современный идеал так называемой «точной» науки, восходящий к естествознанию XIX и XX века, применим к духовно-историческим феноменам в узком смысле.

³ Медитация и молитва являются наиболее адекватными формами религиозного, а стало быть, в буквальном смысле собирательного мышления. Здесь мы касаемся значения слова *religio*. См. Günter S.: Meditation und Gebet bei Cusanus. (MFCG 10 / 1973, S. 152–154). Например, “De visione dei” по вышеназванной причине, несомненно, также сформулировано как огромная непрерывная молитва. Кузанец, бывший теологом не в меньшей степени, чем философом, ориентируется здесь на слова апостола Павла из Первого послания коринфянам: «Стану молиться духом, стану молиться и умом...» (1 Кор 14, 15). — Двойная метафорика слушания (*Hörens*) и принадлежности (*Gehörens*) привела бы нас — если бы мы располагали пространством для такого рода обсуждения — как к Рильке, так и к Гадамеру.

го образа, человеческий дух, по всей видимости, только тогда способен достичь цели, когда он позволяет свершиться обнаружению истины. Именно подобная отрешенность роднит такого философа, как Кузанец, с мистиками¹, а глубокое понимание восходящей к христианской теологии

В этой связи мы позволим себе процитировать три места из «Сонетов к Орфею», не занимаясь в данный момент их интерпретацией: в первом сонете говорится: «Там, в дебрях слуха их воздвиг ты храм»; еще яснее эта мысль выражена в двадцать четвертом сонете второй части: «Видите, мы вправе подслушивать того [Бога / Орфея], кто, в конце концов, будет выслушивать нас»; наконец, в предпоследнем сонете этой же части содержатся строки, отсылающие нас к первому сонету: «Ты [танцовщица] вся в движении с той поры и недоумевала, что дерево раздумывало долго, присоединиться ли к тебе, внимая звукам». — Частые ссылки Гадамера на значение слуха для успешного философствования общеизвестны. Людям более молодого возраста, в том числе нового поколения, на помощь приходит видеозапись интервью Гадамера Р. Сафрански. Видеозаписи 1996 и 2001 гг. доступны под ISBN 3-934102-81-6. «Die Kunst des verstehens.»

¹ Корректность этой интерпретация подтверждает опера «Cusanus». Следует обратить внимание на сцену II, в которой совершается удачный бросок (точное место: LC Bd. 7, N. 1, S. 47), а также на следующую сцену (интермеццо I), где символическое событие истолковывается в нашем смысле. И отнюдь не только потому, что в это мгновение протагонистка (девочка) признается в своей человеческой и, тем не менее, безадресной любви (впрочем, это — еще одна точка соприкосновения с Рильке и, более того, с Клопштоком); она не думает о возможном успехе броска, так что тот *может* удалиться по обоим вышеназванным причинам.

Герда фон Бредов во введении к своему новому переводу «De ludo globi» (см. примеч. 1, С. 439) объясняет оба этих персональных аспекта свободы через отрешенность, обращаясь к осознанию и признанию собственных границ как факторов неуверенности, признанию, достигаемому не в последнюю очередь благодаря терпению, которого требует упражнение в мышлении (Bredow 2000, S. X).

Мистические аспекты в философии и теологии Кузанца неоднократно обсуждались. Среди многих прочих я хотел бы назвать три работы, имеющих особенное значение для моих междисциплинарных исследовательских интересов: *McGinn B. The Harvest of Mysticism in Medieval Germany 1300–1500. A History of Western Christian Mysticism* [в четырех томах]. N. Y.: Crossroad / Herder & Herder, 1991, 1994, 1998 и 2005 (немецкое издание *Schellenberger B. Die Mystik im Abendland*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1994, 1996, 1999 и 2008; отдельное издание 2010 г., краткое обозначение: *McGinn 2008*); *Haas A. M. "Das Letzte unserer Sehnsüchte erlangen"*. Nikolaus von Kues als Mystiker // *Trierer Cusanus Lecture*, Heft 14. Trier: Paulinus-Verlag, 2008; *Hoye W. Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus // Forschungen zur Europäischen Geistesgeschichte*, Bd. 5. Freiburg im Breisgau: Herder, 2004). — В свою

логии творения фокусировки на правильно понимаемой инспирации позволяет ему сказать устами простеца из диалога «Idiota de sapientiae»: «Истинное знание (...) делает смиренным»¹.

Такую картину — адекватное высказывание мы обнаруживаем и у Рильке, в стихотворении, написанном в 1922 г.:

Solang du Selbstgeworfnes fängst, ist alles
Geschicklichkeit und läßlicher Gewinn —;
erst wenn du plötzlich Fänger wirst des Balles,
den eine ewige Mit-Spielerin
dir zuwarf, deiner Mitte, in genau
gekonntem Schwung, in einem jener Bögen
aus Gottes großem Brücken-Bau:
erst dann ist Fangen-Können ein Vermögen, —
nicht deines, einer Welt. Und wenn du gar
zurückzuwerfen Kraft und Mut besäßest,
nein, wunderbarer: Mut und Kraft vergäßest

очередь, благодаря японским исследованиям наследия Кузанца мы смогли понять интеркультурную ценность этих размышлений перед лицом требований нашего времени, поскольку выявились многочисленные аналогии между мистическими аспектами философии и теологии Кузанца с одной стороны, и мыслительными системами (а) ранней и (б) современной азиатской философии. Эти вопросы обсуждаются в нижеследующих работах японских исследователей мышления Кузанца, приведенных в хронологическом порядке: *Oide S. Über die Grundlagen der cusanischen Konjekturenlehre // MFCG 8*. 1970. S. 147–178; *Sakamoto P. T. Die theologische und anthropologische Fundierung der Ethik bei Nikolaus von Kues // MFCG 10*. 1973. S. 138–151; *Idem. Der christliche Humanismus bei Nikolaus von Kues in der Sicht des Japaners // MFCG 13*. 1978. S. 411–421; *Yamaki K. Die „manductio“ von der „ratio“ zur Intuition in „De visione Dei“ // MFCG 18*. 1989. S. 276–295; *Idem. Die cusanische Weisheitskonzeption im Vergleich zur ostasiatischen Weisheitstradition // MFCG 20*. 1992. S. 250–279 и *Buchmetaphorik als „Apparitus Dei“ in den Werken und Predigten des Nikolaus von Kues // MFCG 30*. 2004. S. 117–144; *Yamamoto K. „Dies sanctificatus“ und der Ursprung der Religionsphilosophie // MFCG 19*. 1991. S. 221–230; *Yusa M. Nishida Kitano and „Coincidentia oppositorum“ — an introduction // Cusanus-Rezeption in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Philosophie interdisziplinär*, Bd. 13 / Hrsg. von Reinhardt K., Schwaetzer H. Regensburg: S. Roderer-Verlag, 2005. S. 211–219. Более обширную библиографию см. там же и в: *Yamaki LC 1* (2001), S. 49–66.

¹ «Vera (...) scientia humiliat». De sap. I, n1.

und schon geworfen *hättest...* (wie das Jahr die Vögel wirft, die Wandervogelschwärme, die eine ältere einer jungen Wärme hinüberschleudert über Meere —) erst in diesem Wagnis spielst du gültig mit. Erleichterst dir den Wurf nicht mehr; erschwerst dir ihn nicht mehr. Aus deinen Händen tritt das Meteor und rast in seine Räume...

(Пока ты ловишь то, что бросил сам, — в том лишь ловкость, что свое опять вернешь; когда же станешь шара адресатом, который самой вечной из партнерш тебе, в твой центр был брошен с высоты пролетов тем размашистым движеньем, которым бог наводит к нам мосты: тогда лишь — хватка станет достиженьем, не нашим, мира. Если сверх того, шар бросить вспять, собрав весь дух и бодрость, нет, почудесней: бодрость, дух отбросить и этим самым бросить... (так — как год кидает вдаль птиц перелетных стаи, когда тепло убывшее бросает через моря — прибывшему — их) лишь подобный риск в игре имеет роль. Не облегчишь уже броска, не затруднишь. Метеор с твоей руки слетел, пронзив пространство...)¹

Здесь перед нами динамизация фигуры круга в индивидуализированном круговом движении «броска» в персонализированный космический центр («твой центр»), то есть метафорика бесконечности в обличье теологизированной идеи завершенности как индивида, так и пульсирующего космоса (Гераклит–Гёльдерлин–Рильке), в их взаимодействии друг с другом, а стало быть, в диалоге мира и человека и в дополняющем

¹ КА II. 195–196.

Святую Троицу диалоге Бога и человека, которая у Кузанца образует теонимическое своеобразие индивидуального (в человеке) и обретает наглядность в отклонении от присущей только Богу идеальной шарообразности. Как для философа, так и для поэта эти порожденные индивидуальностью специфические различия «бросков» отнюдь не являются чем-то злокачественным и не препятствующим возможному успеху, а представляют собой продуктивные факторы удающейся благодаря — в метафорическом смысле — «руке человека» космической игры, впервые пробуждающейся к «жизни» в силу совпадения как открытой, так и скрытой целостности и симметричной значимости индивидуального проявления этой целостности в отрешенном взаимодействии человека и космоса или человека и Бога. Как у Кузанца, так и у Рильке, человек не «заброшен», как гласит широко известная экзистенциалистская формула человеческого бытия (Сартр), а сам понимается как бросающий, то есть как со-творящее творение¹.

IV

Тот факт, что в рефлексии человек не только доходит до границ, за которыми находится нечто скрытое от его мышления, но и познает и признает эти границы как таковые и как свои собственные, превращает человека в *homo symbolicus*, а эти границы в своего рода *барьеры*. Особенное значение среди этих барьеров имеет тот, с помощью кото-

¹ О концептуальном значении *vis creativa* для образа человека в философии Кузанца см. *von Bredow G. Der Geist als lebendiges Bild Gottes (Mens viva dei imago) // MFCG 13. 1977. S. 58–67; Dupré W. Der Mensch als Mikrokosmos im Denken des Nikolaus von Kues // MFCG 13. 1977. S. 68–87; Alvarez-Gomez M. Der Mensch als Schöpfer seiner Welt - Überlegungen zu De conjecturis // MFCG 13. 1977. S. 160–166 и Steiger R. Die Lebendigkeit des erkennenden Geistes bei Nikolaus von Kues // MFCG 13. 1977. S. 167–181. О происхождении термина “secundum creator” и связанных с ним основных антропологических принципах Кузанца см. *Bormann K. Nikolaus von Kues: “Der Mensch als zweiter Gott”. Trierer Cusanus Lecture, Heft 5. Trier: Paulinus-Verlag, 1999. Учитывая нашу тему, нелишним будет отметить, что творческая сила человека может развернуться лишь благодаря дару речи, ведь и Бог, подавая пример человеку, творит своим словом. О значении слова для творческой силы человека у Кузанца см. Andre J. M. Nikolaus von Kues und die Kraft des Wortes. Trierer Cusanus Lecture, Heft 12. Trier: Paulinus-Verlag, 2006.**

рого Бог уклоняется от человеческого мышления и в этом уклонении утверждается в сознании как Бог. В *De visione Dei* Кузанец находит для этого барьера теолого-философский образ стены, за которой философ локализует райские кущи¹.

Поэтическим образом, который для этого *hortus conclusus* использует Рильке, является роза. Но «рай» Рильке — это будущее, которое для исторического, а, следовательно, незащищенного человека может присутствовать лишь в идеалистическом представлении как место уединения, защищенности и совершенства. У Рильке роза символизирует это «внутреннее пространство мира», как он называет мир духа², а потому можно предположить, что под «внутренним пространством мира» Рильке понимает рай.

Роза на могильном камне поэта — это поэтический символ увековечивания жизни искусством. Это позволяет нам понять, почему сам могильный камень представляет собой своего рода палимпсест. По

¹ Профессиональная дискуссия об образе стены у Кузанца продолжалась всего несколько лет, но она велась весьма основательно, благодаря чему мы сегодня можем сослаться на несколько весьма фундаментальных работ. Я хотел бы назвать (в хронологическом порядке) прежде всего следующие работы: *Haubst R. Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der „Mauer der Koinzidenz“ // MFCG 18. 1986. S. 167–191* и *Yamaki K. Die „manductio“ von der „ratio“ zur Intuition in „De visione Dei“ // MFCG 18. 1986. S. 276–295*, а также: *Haas A. M. Nikolaus' von Kues Auffassung von der Paradiesmauer. Konzeption und Herkunft eines Denkmotivs // Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft / Hrsg. von Hartmann S., Müller U. Bd. 9 (1996 / 1997), S. 293–308* и новейшая из известных мне работ на эту тему: *Euler W.A. Der Blick über die Mauer. Mystische Motive im Denken des Nikolaus von Kues // Die Realität des Inneren. Der Einfluß der deutschen Mystik auf die deutsche Philosophie / Hrsg. von Stamer G. Amsterdam; New York, 2001. S. 72–85.*

² См. Bullock-Kimball B. S. *The European heritage of rose symbolism and rose metaphors in view of Rilke's epitaph rose: American university studies: Series I: Germanic languages and literature, vol. 68. N. Y.: Peter Lang Publishing, 1987. S. 165.* В этой работе в одном, пусть и сделанном вскользь, но, тем не менее, чрезвычайно ценном замечании устанавливается связь между содержанием «Epitaph rose» Рильке и его поэтико-эпистемологической концепцией «внутреннего пространства мира». Единственным связующим звеном с этим выражением «внутреннее пространство мира» в *Oeuvre* Рильке является стихотворение «Es winkt zu Fühlung fast aus allen Dingen» [КА II, 113].

завещанию Рильке со старого камня были сведены прежние надписи и на него были нанесены эпитафия поэта и его фамильный герб¹.

Рассмотренная с культурно-исторической точки зрения символическая плотность образа розы² корреспондирует в эпитафии поэта со своеобразным напряжением различных антагонизмов и их распадом на конструктивные элементы иератических взаимодополняющих моделей, базирующихся на самом фундаментальном для поколения эпохи экзистенциализма антагонизме — антагонизме желаний и смерти. Палимпсест буквально останавливает время, как биологическое время поэта, так и историческое время различных поколений его семьи, и заключает действительное событие в языковой образ и, как говорит Рильке, в «художественную вещь», в данном случае реализованную в качестве могильного камня с эпитафией. Выражаясь в телеграфном стиле: искусство, а стало быть, дух преодолевает материю.

Рильке в сущности понимает человеческое существование как подчиненное духу бытие, которое в смыкании век, в стихотворении, посвященном уходу в мир иной, находит не конец, но, пожалуй, достойное завершение, если жизнь прожита творчески, а у Рильке это означает, если она прожита как жизнь ради искусства, ибо тогда, продолжая мысль Сократа, мы можем сказать, что эта жизнь направлена на то, чтобы учиться умиранию, и не захватываться этим умиранием врасплох. Мы не пытаемся критиковать этот сократовский или рилькевский идеализм, а только его реконструируем.

А теперь вернемся к нашему исходному пункту — вопросу о габитусе поэта и ученого, в данном случае философа — и сравним *via ars poetica* Рильке с *via scientia* Кузанца. Тем, чем для поэта было искусство, позволяющее человеку «превратить зримое в незримое»³ и взрастить

¹ См. прим. I. С. 431.

² См. *Heinz-Mohr G., Sommer V. Die Rose. Entfaltung eines Symbols. München: Eugen Diederichs, 1988; статью “Rosen” в Lexikon des Mittelalters [LdM] и статью “Rose” в Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens.*

³ Рильке видит задачу искусства в «превращении зримого в незримое». Мы не можем здесь в достаточной мере подробно рассмотреть происхождение и значение этого представления для концепции искусства и образа человека у Рильке. Поэтому мы ограничимся ссылкой на письмо Рильке своему польскому перевод-

в себе Бога¹, для Кузанца является наукой о пути к богопознанию в соответствии с требованием *imitatio Dei*. Ибо человек живет творчески в стихии обоих «языков духа» — для *cogitare et amare* Бога, пусть даже он никогда не в силах в полной мере достичь своей цели. Эту отличительную характеристику человека, *прошедшего через грехопадение*, Кузанец интегрирует в свое понимание (а) мира как непрерывно развертывающегося на практике и непрерывно свертывающегося в теории творения Бога (как *creatio continua*) и (б) человека как творческого создания (*homo creator*), которому вменяется эта непрерывность и который способен ее достичь как интерпретатор мира посредством науки и как творец — ремесленник и художник.

У Кузанца здесь прежде всего следует вспомнить о фигуре космографа в *Compendium* и о примере ложкореза из сочинения *Idiota de sapientia*.

В предвосхищающем эпоху Великих географических открытий образе космографа, который уже у Конрада Цельтиса символизирует деятельность поэта², философ создает типологическую икону творческого человека, сначала накапливающего чувственные впечатления, а затем отгораживающего свои чувства от внешнего мира и рисующего карту как духовное отображение чувственного мира. Наконец, он осмысляет свою деятельность и узнает в ней отраженное творчество Бога. В образе космографа Николай Кузанский выражает основную антропологическую идею ренессансной философии, согласно которой человек — это

чику Витольду фон Гулевичу. См. *Rilke R. M. Gesammelte Briefe in sechs Bänden / Hrsg. von Sieber-Rilke R., Sieber C. Leipzig: Insel, 1935–1940. Bd. 5, S. 369–377* [краткое обозначение: GB].

¹ См. предпоследний терцет из XXIV сонета из II части цикла «Сонеты к Орфею»: «Мы, род, протянувшийся через тысячелетия: матери и отцы, / все более полные грядущим дитем, / чтобы оно нас когда-нибудь позднее, нас превзойдя, потрясло» (КА II, 270). Сократически-этическая тематика Бога в нас (*daimonion*), пройдя через специфически неоплатоническую антропологию и различные средневековые мистические модификации, трансформировалась в ницшевскую философскую идею сверхчеловека, ставшую источником поэтического мифа Рильке о детстве Бога.

² *Wuttke D. Humanismus als integrative Kraft. Die Philosophia des deutschen Erzhumanisten' Conrad Celtis. Eine ikonologische Studie zu programmatischer Graphik Dürers und Burgkmairs. Nürnberg: Hans Carl, 1985. S. 7, Anm. 12, 13.*

*secundum creator*¹; но Кузанец осуществляет это самоистолкование человеческого духа, не впадая в антропоцентризм. Человек для Кузанца не автаркичен, а нуждается в связи с миром, более того, в чрезвычайно интенсивной связи, ибо, говоря современным языком, его информационный материал базируется исключительно на чувственных впечатлениях, а не на духовных конструкциях, и его мысли суть отображения, а не прототипы². В образе, предложенном Кузанцем, человек даже не автономен: то, чего способен достичь человек-творец, заранее предопределил его божественный творец, сотворивший мир и человека таким образом, что чувственно-духовное отображение мира человеком и познание Бога посредством именно этой творческой деятельности человека могут осуществиться и осуществляются только в том случае, если человек не прекращает осознавать своей тварной природы. Эта автокоррекция составляет этико-теологический фундамент научно-пропедевтической парадигмы *docta ignorantia*.

Рильке же в принципе рассматривает человека как художника, а в последнем видит творца, приносящего в дар Богу мир, «превращая зримое в незримое» и тем самым самоосуществляясь и самосовершенствуясь. Искусство у Рильке становится квазилитургическим действием, причем не его субститутотом, а именно им самим, как оно описывается на языке любой конфессиональной религии — а стало быть, каким оно предстает на ступени дологически-мифической *religio*.

Рассмотрим образ розы из эпитафии. В нем веки усопшего поэта символизируют цветочные лепестки, а дальнейшее развертывание первоначально флорального образа за счет третьего, кантиленного семантического аспекта слова *Lider*³ (нем. «веки») ведет нас в своего рода *rosarium*⁴ *mysticum*. «Совпадения» такого рода и такой плотности входят в арсенал поэтически-риторических стилистических средств Рильке и придают его *ordres complémentaires* картины мира адекватную

¹ Разумеется, эта идея человека древнее. См. *Bormann K. Nikolaus von Kues: "Der Mensch als zweiter Gott": Trierer Cusanus Lecture, Heft 5. Trier: Paulinus-Verlag, 1999.*

² Тем самым образ космографа мог бы стать одним из сюжетов в дискуссии о платонических и аристотелевских элементах у Кузанца.

³ V. 3 des Grabspruchs.

⁴ LdM, Bd. 7, Sp. 1028.

поэтическую форму, а нам дают представление о колоссальной образованности этого поэта нового внутреннего пространства.

Читатель эпитафии Рильке расширяет в ней то же, что в другом месте поэт, прибегнув к терминологической познавательной модели, говорит о технологическом состоянии техники связи своей исторической эпохи, используя образ «антенн»¹, которые позволяют занятому художественным творчеством человеку как «другу многих далей»² установить «связь»³ с миром, избегающим какого бы то ни было «обладания»⁴.

У Кузанца такого рода диалектическая модель связи именуется *docta ignorantia*. Эта, в другом месте именуемая также *via negativa*, модель теологической эпистемологии раннего Нового времени была прекрасно знакома Рильке, знатоку Ренессанса. Поэтическая антропология и поэтическая эпистемология Рильке также завершаются выводом о том, что человек не в состоянии непосредственно познать Бога. Впрочем, образно-творческая сила человека позволяет ему возрастить Бога в себе (эта параллель с мистическим строем мышления⁵ знакома нам и по работам Кузанца)⁶. Прежде всего, речь идет о неомифологии «будущего [божественного] ребенка»⁷,

¹ КА II, 246.

² КА II, 272.

³ КА II, 227.

⁴ См. VII и VIII «Дуинские элегии» (КА II, 220–226).

⁵ См. *Cognet L.* Introduction aux mystiques rhéno-flamands. Paris: Desclée et Cie, 1968; немецкое издание: Gottes Geburt in der Seele. Einführung in die Deutsche Mystik. Mit einem Geleitwort von Alois M. Haas / Übersetzt von Dr. August Berz. Freiburg im Breisgau: Herder, 1980.

⁶ См. главу *Die Mystik vom Sehen Gottes* в: McGinn 2008 [Nachweis: s. hier Anm. 19], S. 753–774. Поэтический миф о «будущем [божественном] ребенке» завершается у Рильке поэтическим образом розы в эпитафии поэта, иконе всевидящего см. Westhof N.: Das dichterische Bild der Rose in Rilkes Epitaph. Ca. Herbst 2010. Текст можно прочесть на www.westhof.org

⁷ КА II, 270. Об идейно-исторических истоках и развитии мистических смысловых параллелей между христианским божественным младенцем (как топосом западной духовной истории) и «мудростью» у Кузанца см. Haas A. M. "... das Letzte unserer Sehnsüchte erlangen." Nikolaus von Kues als Mystiker: Zugl. Trierer Cusanus Lecture, hrsg. v. Institut für Cusanus-Forschung i. Vbd. m. d. Universität zu Trier, Heft 14. Trier: Paulinus-Verlag, 2008. S. 58–59.

как автор «Сонетов к Орфею», ориентируясь в той же мере на миф¹, что и на христианскую традицию, называет возвращаемого в себе Бога, каковая неомифология поэтизирует эту антропологию «сверхчеловеческого человека» и трансформирует философско-теологический топос *creatio continua* с его очевидной сакральной метафорикой в поэтически-пойетологическую процедуру начала XX в.

В соответствии с этой трансформацией в вышеупомянутом сонете вместе с пойетологической метафорикой рождения содержится этическое предписание истинному, художественному человеку вести творческую, а не только созерцательную жизнь во всегда преимущественно активистском повседневном мире.

То обстоятельство, что именно остаточная пассивность — причем двойным образом, во-первых, в энергетическом, аффективно-этическом, а во-вторых, в эргональном, продуктивно-эстетическом смысле — должна играть существенную роль в художественном творческом процессе, позволяет включить рилькевское поэтическое истолкование человеческого бытия в традицию *devotio moderna* и дает еще одно основание проводить идейно-исторические параллели между Oeuvres поэта и философа.

¹ См. *Jung C. G., Kerényi K.* Das göttliche Kind. Eine Einführung in das Wesen der Mythologie. Düsseldorf: Patmos, 2006. Мы позволим себе три замечания: во-первых, миф Рильке о ребенке-Боге не есть миф о божественном младенце; во-вторых, в конце XIX — начале XX в. мистическая пролонгация этого фундаментального христианского догмата веры эпохи Таулера, Экхарта и Шписа привела к преобразованию этого основного христианского святочно-исторического тезиса о воочеловечении Бога в мистический аподейксис о предположительном обожествлении человека, а тем самым к трансформации до сих пор ориентированного на *вдохновение и одаренность (inseminatio)* понятия гения в нагруженное новой, лишенной всякой трансцендентности или сакральности понятие *предназначения и миссии*; и, наконец, на фоне идеологизированной эстетики гения начала XX в. это мутировавшее в главную вокабулу проскриптивно ориентированной поэтической риторики самоаффирмации, но первоначально исключительно религиозное понятие детства Бога политически и исторически пагубным образом было применено к реальным детям, так называемым вундеркиндам. См: *Deutsche Kinder. Siebzehn biographische Porträts* / Hrsg. von Schmölders C. [Заглавие в оригинале именно в таком написании]. Berlin: Rowohlt, 1997, и, в особенности: Martynkewicz W. Maxim, die Lichtgestalt. Stefan George und sein Abgott // *Ibid.*, S. 228–254.

V

Если проводить сравнение идей даже вне контекста свидетельств об их рецепции, то, тем не менее, следует, если это возможно, выявить существующие между ними материальные связи.

Прежде всего, обратим внимание на один эпизод из философских штудий Рильке. Поэт уже в молодости интенсивно занимался изучением искусства и художественных теорий эпохи Возрождения. Так, в качестве ординарного студента в Берлине и Мюнхене он изучал философию и историю искусства под руководством Георга Зиммеля¹ и в 1902 г. написал рецензию на посвященную Ренессансу книгу Уолтера Пэйтера (1839–1894) еще за полгода до выхода в свет ее немецкого перевода.

Кроме того, для нашего тематического контекста важна и переводческая деятельность Рильке. Седьмой том собрания сочинений, изданных архивом Рильке, содержит более тысячи двухсот страниц так называемых «Переложений». Речь идет о почти пятистах стихотворениях и прозаических произведениях пятидесяти одного автора, написанных на девяти языках, среди которых — назовем наиболее важных для нашего контекста авторов — латынь Овидия и Аврелия Августина и итальянский Данте, Петрарки и Микеланджело. — Рильке — полиглот².

¹ *Faath U.* Rainer Maria Rilke und Georg Simmel. Wechselwirkungen zwischen Philosophie und Literatur // BRG 23 / 2000, S. 53–64. Здесь можно назвать ряд произведений, посвященных философии искусства и культуры и тематически связанных с эпохой Ренессанса: «Микеланджело как поэт» (1889), «Тайная вечеря Леонардо да Винчи» (1905), «Флоренция» (1906), «Венеция» (1907). См. также библиографию на <http://socio.ch/sim/verschiedenes/index.htm> и http://socio.ch/sim/phil_kultur/index.htm [29.05.2010]. Сам Рильке отмечал: «С Георгом Зиммелем я соприкасался только в личном общении...» (GB V, 323), а стало быть, не был знаком с его трудами; в 1924 г. германист Герман Понгс по этому поводу спрашивал Рильке в письме, верны ли его воспоминания. См. переписку Рильке и Лу Андреас-Саломе, прежде всего цитату, приведенную Фаатом.

² По понятным причинам история образованности Рильке еще не написана. Тема «Рильке как рецензент» также еще ни разу не разрабатывалась в рамках комплексного систематического исследования. Лишь недавно вышла в свет работа, посвященная кругу чтения Рильке, сфокусированная в основном на периоде между 1912 и 1920 гг., работа, содержащая огромный массив данных, отлично систематически и хронологически структурированный, но, несомненно, далеко не полный, и к тому же слишком поздно опубликованная, чтобы уже сейчас способствовать удовлетво-

Катарина Киппенберг, жена издателя Рильке и его многолетняя близкая знакомая, послала поэту собрание рукописей пансофического лирика и члена «Космического кружка» Отто цур Линде (1873–1938)¹ с вопросом о целесообразности их публикации в качестве собрания сочинений в нескольких томах, поскольку с такой просьбой к ней обратился Рудольф Паннвитцен, друг Отто цур Линде². Рильке с энтузиазмом поддержал это предложение, однако просил учесть, что сначала он вынужден был научиться читать стихи Отто цур Линде. Между тем поэт предложил более тысячи стихотворений, по большей части написанных на напоминающем тайнопись немецком и идейно связанных с течением мысли ряда философов, поэтов и теологов западной истории духа от Ветхого завета и Гомера и до времени написания самих стихотворений, то есть первых двух десятилетий XX в. В этих рукописях есть и одна ссылка на Кузанца — в весьма примечательном месте, в предваряющем все прочие тексты эпиграфе; несколькими годами ранее, в 1909 году, вышедший в издательстве *Piper* сборник лирики цур Линде, озаглавленный «Шар. Философия в стихах», открывало стихотворение длиной в восемнадцать строк, первые четыре из которых гласят:

рению наших потребностей, работа, объем и плотность которой со всей ясностью демонстрируют, что написание «истории образованности» Рильке, несомненно, стало бы делом всей жизни исследователя, обратившегося к этой теме. См. Simon T. Rilke als Leser. Untersuchungen zum Rezeptionsverhalten. Ein Beitrag zur Zeitbegegnung des Dichters während des ersten Weltkriegs: Zugl. Diss. 2000 Univ. Leipzig. Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang, 2001. Еще одна опубликованная несколько ранее статья также не может быть признана достаточно полной, поскольку, даже не говоря об утрате множества книг вследствие номадического образа жизни Рильке, значительная часть изданий, принадлежавших поэту в поздний период его жизни, находится в собственности владельцев замка Мюзо и до сих пор не доступна исследователям. См. *Janssen H.* Rilkes Bibliothek // *Philobiblon. Eine Vierteljahrsschrift für Buch — und Graphiksammler.* Stuttgart Dez. 1989, Bd. 33, Heft 4, S. 293–319.

¹ Об Отто цур Линде см. самую обстоятельную на сегодняшний день работу: *Rottger H.* Otto zur Linde. Die Strukturen der Persönlichkeit und der geistigen Welt: Zugl. Beiträge zur westfälischen Literaturgeschichte / Hrsg. von Westf. Lit.-Archiv Hagen. Wuppertal: A. Henn, 1970.

² См. три письма из переписки Рильке и Катарини Киппенберг: KK Leipzig 6. April 1921 / (RMR) Schloß Berg am Irchel, Kanton Zürich, Schweiz 16. April 1921 / (KK) Marienbad 9. Mai 1921 // Rilke, Rainer Maria / Kippenberg Katharina: Briefwechsel. Wiesbaden: Insel, 1954. S. 413–426.

Kam uns aus Betlehem die Kunde
 von einer Lieb im Weltenrunde,
 in Cusa sprach ein weiser Mund:
 Lieb, Welt, und All und Eins ist rund¹.

Привычка Рильке следовать тем или иным указаниям, не ощущая себя находящимся под чьим-либо влиянием, ибо источником его творчества были потоки его собственного вдохновения, причем именно, казалось бы, не слишком важным, незначительным указанием, находит многократные подтверждения в его высказываниях и, вполне возможно, дает о себе знать и в этом случае. Я думаю, что я не буду слишком самонадеянным, если вспомню здесь, что поэт перевел для себя с латыни на немецкий двенадцатую главу первой книги *Confessiones* Августина и в течение более чем двадцати лет, по крайней мере начиная с 1902 г. (монография о Родене) и до своих последних лет занимался Августином², а стало быть, вполне мог обнаружить в какой-нибудь из крупнейших библиотек мира, в которых Рильке в течение всей своей жизни проводил огромное количество времени, сочинения Кузанца, тем более что в это время уже началась академическая рецепция его идей³ и соответствующие статьи о Кузанце появились

¹ Пришла к нам из Вифлеема весть
 о любви в мировом круге,
 говорил в Кузе один мудрец:
 любовь, мир, Вселенная и единое круглы.

Linde O. zur. Eine Philosophie in Versen. München: R. Piper, 1923². S. 11. Внушительная монография объемом почти в шестьсот страниц! — Было бы интересно отдельно проинтерпретировать толкование идей Кузанца, предложенное Отто цур Линде, в контексте библейской вести о рождении Сына Божьего. Однако здесь этому не место; но, пожалуй, стоит обратить внимание на то, что поэт Отто цур Линде, по всей видимости, был одним из тех, кто на рубеже XIX–XX вв. испытал глубокий интерес к идеям Николая Кузанского. Этот тезис имеет большое значение для нашего тематического контекста, ибо из того факта, что слова жившего в «Кузе мудреца» уже не составляли большой тайны, следует, что Кузанец был более известен, чем мы сегодня предполагаем.

² *Ferreiro J. Rilke u San Augustin: Cuadernos taurus 71. Madrid, 1966.*

³ В 1906 г. в Берлине (четырьмя годами позже там же вышло и второе издание) Эрнст Кассирер публикует свое четырехтомное сочинение «Проблема познания в философии и науке Нового времени», в первом томе которого рассматривает-

в некоторых авторитетных энциклопедиях на немецком, английском, французском и итальянском языках, изданиях, к которым Рильке регулярно и интенсивно обращался, чтобы *добраться до источников*. Не следует забывать, что, как писал в одноименной статье выдающийся германист Вальтер Рем, на рубеже XIX–XX вв. царил подлинный культ

ся вклад Кузанца в историю философской эпистемологии, а в качестве исходного пункта избирается обсуждение позиций нескольких ведущих ренессансных философов. В период с 1906 по 1910 г. Рильке многократно бывал в Берлине, пусть и реже, чем в Париже, а путешествуя, получал корреспонденцию со всего мира, письма знаменитых людей, ученых и художников, своевременно информировавших его о различных публикациях и о тех или иных как научных, так и художественных течениях. С вышедшей в свет в 1926 году книгой «Индивид и космос в философии Ренессанса» вышеназванного гамбургского профессора, в качестве приложения к которой, как известно, Йоахим Риттер издал осуществленный Кассирером перевод на немецкий «*Liber de mente[s]*», Рильке, в это время уже очень больной и вскоре как телесно, так и душевно побежденный своей болезнью и скончавшийся в Швейцарии (Валь-Мон), уже не успел познакомиться. Но, возможно, ему были знакомы переводы отдельных сочинений Кузанца на немецкий, французский или итальянский языки. Здесь следует отметить издание «*Die wichtigsten Schriften*» с переводами Франца Антона Шарпфа, перевод «*De pace fideis*» Иоганна Соломона Землера, изданный в 1787 г. под заглавием «*Von der Übereinstimmung oder Einheit des Glaubens*», вышедший в 1839 г. во Франкфурте-на-Майне перевод Алоиза Майра «*Die Auslegung des Vater Unsers*»; кроме того, уже имелось несколько исследовательских работ на трех вышеназванных языках, из которых назовем, прежде всего, наиболее известные в этот период сочинения на немецком: *Barth P. Zum Gedächtnis des Nicolaus Cusanus. Leipzig 1901; Clemens F.J. Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa. Bonn, 1846. Eucken R. Die Lebensanschauungen der großen Denker. Leipzig 1896. Falckenberg R. Friedrich Otto: Grundzüge der Philosophie des Nikolaus Cusanus. Breslau, 1880. Falckenberg R. Friedrich Otto: Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis z. Gegenwart. Leipzig, 1902. Lenz J. Die docta ignorantia oder die mystische Gotteserkenntnis des Nicolaus Cusanus in ihren philosophischen Grundlagen. Trier, 1921. Neumann P. Die Psychologie des Nicolaus Cusanus. München, 1912. Prantl C. von: Allgemeine deutsche Biographie. Leipzig, 1876 (S. 656–662). Ritter H. Geschichte der Philosophie. Hamburg, 1850. Stöckl A. Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Mainz, 1866. Uebinger J. Die Philosophie des Nicolaus Cusanus. Würzburg, 1881. Uebinger J. Die Gotteslehre des Nicolaus Cusanus. Münster i. W. 1888. Vansteenberghe E. Le Cardinal Nicolas de Cues. Paris, 1920.* Невозможно сказать с уверенностью, но весьма вероятно, что Рильке прямо или косвенно был знаком с некоторыми из этих работ.

Ренессанса¹. В любом случае, чтобы окончательно увериться в том, что Рильке был знаком с творчеством Кузанца, нам следовало бы не только прочесть все то, что было им написано, но и то, что было им прочитано. Знал ли Георг Зиммель Кузанца, знал ли его Ницше и т. д.? Эти вопросы кажутся мне неопределенными.

Если эти заключительные замечания не устраняют возможного сомнения в «материальной рецепции», то я предлагаю вспомнить о том, что такие поэты, как Отто цур Линде и гораздо более известный, чем он, Герман Гессе, обстоятельно занимались изучением философии Кузанца. И в рассматриваемый нами период они были в этом отнюдь не одиноки; а Рильке и Гессе были знакомы и читали произведения друг друга.

В любом случае продолжение исследований идейных связей между философией Кузанца и произведениями знаменитого поэта под рабочей рубрикой «Мышление Николая Кузанского и современная поэзия» представляется перспективным.

¹ *Rehm W.* Der Renaissancekult um 1900 und seine Überwindung // *Rehm W.* Der Dichter und die neue Einsamkeit. Aufsätze zur Literatur um 1900: Kleine Vandenhoeck-Reihe, Bd. 306. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969. S. 34–77. Первую публикацию см.: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 54 (1929). S. 296–328.

VI. ПРИНЦИП «СОВПАДЕНИЯ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЕЙ» В ТРАДИЦИИ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ

Сюзан Готтлёбер

ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ БЫТИЕ КАК *DEUS CREATUS*: БЕСКОНЕЧНОЕ КАК СРЕДОТОЧИЕ ЛИЧНОСТНОЙ СИСТЕМЫ ЦЕННОСТЕЙ (НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ И С.Л. ФРАНК)*

Никто не может более сказать, что есть человек, и, как мы видим, сегодня происходят такие удивительные изменения, что некоторые думают, что вообще нет такой вещи, как человеческая природа. Для одних эта идея трансформируется в принцип «все возможно для человека», в чем они обнаруживают определенную надежду, для других «все *допустимо* для человека», поэтому они отказываются от всяких ограничений, для третьих, наконец, «все *допустимо* против человека», и в этой связи мы приходим к Бухенвальду <...> Еще один XIV век, так сказать, разрушающийся на наших глазах, приближается время для «второго Ренессанса».

Э. Мунье. *Персонализм*¹

1. Введение

Традицию сводить человеческое бытие к личности можно проследить вплоть до стоиков; ее отличает подчеркивание индивидуальности человека и его ответственности за формирование собственной жизни. Не вдаваясь в разночтения, вызванные христианским пере-

* Перевод с немецкого кандидата философских наук К.В. Лощевского.

¹ *Mounier E.* Personalism // *Schneck S.F.* Person and Polis. Max Scheler's Personalism as Political Theory. Albany, 1987.

осмыслением (такие, в частности, как дуализм тела и духа), можно констатировать, что понимание человеческого бытия как личности всегда предполагало эту характеристику — индивидуальность и свободу проектирования себя, которая осуществляется только благодаря *логосу*¹. Со своего возникновения понятие «личности» определялось во многом открытостью чему-то. Так, философская постановка вопроса «Что такое человек?» (Кант) всякий раз вращалась вокруг того, как оценить и уловить суть человеческого бытия.

В подходах двух мыслителей, которым посвящено данное исследование, у Николая Кузанского и Семена Франка, это обстоятельство также сохраняет особую значимость. При этом наши рассуждения сосредоточатся на следующих вопросах:

Что характерно исключительно для (личностного) человеческого бытия, т. е. в чем состоит его особая система ценностей?

Как справляются оба мыслителя с трудностями, возникающими при попытке осмыслить и описать эту особую ситуацию?

Подобный анализ имеет смысл прежде всего потому, что благодаря ему становятся очевидны не только параллели, которые обнаруживаются при обращении русского мыслителя к Кузанцу, но и те различия, которые именно в русском восприятии зачастую оказываются сглаженными.

В своей рецензии (1939 г.) на работу Франка «Непостижимое» Бердяев отмечает, что Франк — который близок Соловьеву и Николаю Кузанскому — наталкивается на те же препятствия, что и прежде его предшественники, и это отражается на ряде параметров его теории. Так, по мнению Бердяева, это влечет за собой конкретные проблемы, например, требует разработки убедительного концепта личности или понимания свободы. В своем отзыве на увидевшее свет в 1939 г. сочинение Франка «Непостижимое» Бердяев приводит следующий комментарий: «Но в книге его обнаруживаются все слабые стороны и трудности этого типа философии. С. Франк — платоник-реалист, но он хотел бы также утвердить и индивидуальное <...> Между тем как Абсолютное есть

¹ Ср. в частности определения личности у Цицерона или Эпиктета. Что касается более поздних вариаций, то здесь показателен случай Боэция: *Боэций*. Против Евтихия и Нестория. См.: *Mohr G. Einleitung: Der Personbegriff in der Geschichte der Philosophie // Person. Philosophiegeschichte — Theoretische Philosophie — Praktische Philosophie / Hrsg. von D. Sturma. Paderborn, 2001. S. 25–36.*

предел отрешенной мысли, с Абсолютным невозможны никакие отношения <...> Границы мысли С. Франка суть границы мысли платонизирующей, границы монистической философии»¹.

Если проанализировать эту критику подробнее, станет понятно, что она носит эпистемологический характер: в глазах Бердяева комбинация абсолютной ценности всеединства и ненадуманной системы ценностей индивида чревата парадоксом, обладающим структурой наподобие той, что присуща несовместимости универсального и партикулярного. То, что такой парадокс не поддается рефлексивному решению, ведет, согласно Бердяеву, к неразрешимому противоречию: все те теоретические подходы, которые в своих философских попытках стремятся уловить непостижимое с помощью концептуально-логических методов (*incomprehensibiler intelligitur*)². Так что это критика не только Франка, но и Кузанца.

Для адекватного ответа Бердяеву, в первую очередь, имеет смысл еще раз основательно осмыслить саму сущность данной постановки проблемы. При этом можно констатировать, что теоретико-познавательный парадокс, указанный Бердяевым, как таковой вообще может возникнуть лишь постольку, поскольку в его основании лежит онтологический парадокс: парадокс полноценности индивидуума (отдельного) при одновременной абсолютной ценности всеединства, в конечном счете, может быть сведен к главному вопросу — вопросу о напряжении, существующем между единством и множественностью, который со времен Античности нисколько не утратил своей актуальности. Еще в эпоху позднего Средневековья, когда стало ясно, что идеал гомогенного монизма более не соответствует предъявляемым требованиям, предпринимались попытки разрешить эту дилемму, используя следующую постановку вопроса: существует ли мыслительная возможность представить множество не как угрозу единству, а как его утверждение?³

¹ *Бердяев Н.* О книге С. Л. Франка «Непостижимое». http://www.berdyayev.com/berdiaev/berd_lib/1939_446.html, [дата обращения 09.06.2010].

² *Николай Кузанский.* Об ученом незнании // *Philosophisch-Theologische Schriften. Band 1 / Hrsg. von L. Gabriel. Wien, 1964. S. 191–517, I, IV.*

³ То обстоятельство, что этот вопрос сохранял для Кузанца свою актуальность, имело под собой, как по всему видно, и исторические, и философские основания: вопрос о единстве и множестве обсуждался как в русле внутрирелигиозных

После такого первого решающего определения предмета исследования на втором этапе можно сузить обсуждаемую проблему онтологического напряжения до вопроса о системе ценностей индивидуального человеческого сущего с учетом его положения в бытии в целом (иначе говоря, творения в христианском контексте), поскольку это придаст еще больше остроты мыслительному вызову, причем в самых разных отношениях, ведь это касается человеческой жизни, в которой столкновения противоположностей — *finite* и *infinite*, материального и духовного принципов и т. д. — проступают особенно явно.

Таким образом, мы можем еще раз уточнить начальную постановку вопроса: как понимание Николаем Кузанским человеческого существа в качестве *Deus creatus*¹ способствует прояснению постановки вопроса применительно к теории личности (причем в той же мере относительно ее содержания, что и относительно ее эпистемологических параметров)? Какие отличия обнаруживаются при сравнении подхода Кузанца с теми его дальнейшими разработками, которые приняли парадигмальную форму в мышлении Франка и — конкретно — в его тезисе о Богочеловечестве?

2. Подход Николая Кузанского: бытие человека как открытость

Хотя мыслительная модель Николая Кузанского, в конечном счете, базируется на его анализе структур Универсума, имеет смысл проследить его спекулятивно-математические подходы к данной проблематике, поскольку он — по собственному признанию — смог отыскать на этом уровне истинные высказывания, вопреки собственным соображениям, что относительно конечных сущностей никакие точные высказывания невозможны². Квинтэссенция известна: несмотря на

и межконфессиональных проблем (папский Собор, восточная и западная церкви, вызов ислама), так и в круге философских. В частности, можно было бы упомянуть об усилении неоплатонических влияний, которые, придя из Византии, часто принимали антиаристотелевскую направленность и тем самым грозили ощутимо нарушить гармонию между идейным наследием Аристотеля и (нео)платонизмом *via* Августина, о чем свидетельствует пример Фомы Аквинского.

¹ Сотворенный Бог (*лат.*).

² См. об этом: Николай Кузанский. Об ученом незнании (I, I).

то, что на рациональном уровне — согласно знаменитому аристотелевскому кредо *tertium non datur*¹ — окружность не может совпасть с касательной к ней, а круг — со своим центром, тем не менее, это справедливо в случае круга с бесконечным радиусом. Не потому, что этот уровень якобы утрачивает свою тождественность, а потому что промежуточное, коль скоро оно опирается единственно на количество, в бесконечном (совершенно в гегелевском смысле) «снимается». После того как Кузанец сумел показать, что аристотелевская логика удерживается в сугубо рациональной области, разум же способен спекулятивно трансцендировать эти принципы, он смог перенести их на онтологию². Обнаруженное противоречие, которое, в конечном счете, представляет собой не что иное, как доведенное до крайности различие, оказывается тем самым хоть и реальным, однако не абсолютным.

До этого момента анализ Николая Кузанского касался всего сущего в целом³, человека, правда, особенным образом, поскольку тот в качестве носителя *intellectus* участвует в божественном *logose* и, стало быть, существенно превышает открытость всего сущего⁴. Так, Кузанец проводит аналогию между человеческим и божественным духом: «Как бог — творец реальных сущностей и природных форм, так человек — творец мысленных сущностей и форм искусства <...> Иначе говоря, человек обладает интеллектом, который в своем творчестве есть подобие божественного интеллекта»⁵. Человек тем самым становится *alter deus*⁶, но таким, — и это важно учесть для сравнения с рецепцией русского мыслителя, — который не разделяет качества *non-aliud*⁷, но может быть определен утвердительно, даже если — как в анализе всего сущего — возможны лишь приблизительные выска-

¹ Третьего не дано (*лат.*). Формулировка закона исключенного третьего. См.: Аристотель. Метафизика (IV, 4, 9).

² См. об этом подробнее: Николай Кузанский. Об ученом незнании (I, XIII ff).

³ См.: там же (II, III).

⁴ См.: Kather R. Human Identity and its Relation to the Finite and the Infinite Being // Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness / W. Euler, Y. Gustafsson, I. Wikiström (Hg.). Abo, 2010. S. 89–110, S. 91.

⁵ Николай Кузанский. Берилл // Philosophisch-Theologische Schriften / L. Gabriel (Hrsg.). Wien, 1967. S. 1–91, S. 8–9.

⁶ Второй бог (*лат.*).

⁷ Не-иное (*лат.*).

звания¹. Причем человеческий дух в своем произведении и воспроизведении этого (тоже онтологического) преимущества оказывается отображением творческого духа Бога; ведь создавая, он всецело остается собой, достигая потенциальной тождественности. Кузанец, естественно, знал о проблематичности такого возвышения человеческого бытия. Дабы зафиксировать разницу между человеческой и божественной креативностью, он не устает подчеркивать, что при развертывании творческого потенциала человека речь идет отнюдь не о *creatio ex nihilo*², а лишь о воспроизведении преимущества, которое было заложено в человеке его сотворенностью.

Структура божественного начала, стало быть, отражается в креативной силе интеллекта. Это — то основоположение, которое, по Платону, высказал Протагор: человек есть мера всех вещей³. Но хотя основанием для аналогии творческого бытия выступает *intellectus* (который потому и находится в фокусе последующего анализа), тем не менее, *intellectus* и *ratio* нужно рассматривать в единстве, и возражение на упомянутую ранее критику Бердяева следует искать в этом единстве. Ведь если в сфере человеческих взаимоотношений любое обращение содержит коммуникативный аспект, определение *ratio* оказывается существенным элементом в рассуждениях, касающихся межличностной области. *Ratio*, в свою очередь, может быть правильно определено в мышлении Кузанца только тогда, когда принимается во внимание его основание, *intellectus*, который в качестве отображения божественного действия (также имеющего интеллектуальную природу)⁴ выявляет подобие человека как его главный признак. Кузанец в этом отношении, без сомнения, должен толковаться в духе томистской традиции, т. е. *intellectus* и *ratio* следует считать подвидами одной и той же способности⁵. То обстоятельство, что этот творческий момент человеческого духа обнаруживается не только в искусстве,

¹ См.: Николай Кузанский. Об ученом незнании (I, III).

² Творение из ничего (*лат.*).

³ См.: Платон. Теэтет (152a).

⁴ Николай Кузанский. Берилл: «Следуя Анаксагору, его [первое начало] называют умом».

⁵ См.: Фома Аквинский. Сумма теологии (Ia 79, 8). Правда, Кузанец трактует способность *intellectus* как транс-рациональную, т. е. способную сочетать в себе противоречия.

но и в рациональных актах познания, облагораживает его в качестве дальнейшей демонстрации его богоподобия, поскольку кроме этого момента — в силу согласованности интеллектуального и рационального — может быть воспроизведено и отношение *complicatio-explicatio: similitudo divini intellectus in creando*¹. Но такое участие осознается человеком лишь при конкретном применении его синтетической и дискурсивной способностей, какими они предстают в рассудке. Разум и рассудок тем самым обоюдно раскрываются в тот момент, когда *ratio* вторгается в свое начало — *intellectus*.

В том, что Кузанец проводит сравнение человеческого с божественным посредством *intellectus*, он по существу следует антропологическому пониманию, разработанному еще Альбертом Великим и определяющему человека в основном через разум: «Разумное познание есть соразмерная ему [человеку] активность; ее свободное развертывание означает человеческое совершенство»².

Если разум и рассудок в таком свободном развертывании себя интенционально направлены на истинные данности действительности, то это свидетельствует о поиске их собственного начала, т. е., в конечном счете, о возвращении к своей самости путем полного развертывания своих возможностей. Напрашивающимся антропологическим выводам профессор Шветцер находит термин *semen universale*³; это значит, что человек понимается решительно как творческое существо. Стало быть, человек больше не определяется через устойчивую позицию в структуре мира, — скорее, он изначально ориентируется, согласно собственной сущности, на свою связь и поиск бесконечного, причем последнюю следует понимать как выражение первой, так как соотнесенность входит в сознание через интенциональность поиска. Такой установкой одновременно учреждается отношение с Абсолю-

¹ Свертывание–развертывание (*лат.*). В своем творчестве есть подобие божественного интеллекта (*лат.*). Цитата из «Берилла».

² Общее семя (*лат.*). См.: Wieland G. Zwischen Natur und Vernunft. Alberts des Großen Begriff vom Menschen. Münster, 1999. S. 9.

³ См.: Schwaetzer H. Semen universale. Die Anthropologie bei Nikolaus von Kues und Giovanni Pico della Mirandola // Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien / M. Thurner (Hrsg.). Band 48 von Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes. Berlin, 2002. S. 555–574.

том, которое раскрывает сущность человеческого существа в качестве существа трансцендирующего. Именно в этом постоянном самопревышении, в конце концов, достигается (*attingere*) божественное, а дух (*mens*) становится сотворенным бесконечным — сотворенным Богом: как *deus creatus* человек, таким образом, становится истинным образом *coincidentia oppositorum*¹.

3. Трансформация определения Николая Кузанского в образ Богочеловечества Семена Франка

Традицию русского понимания личности и отношения между всеединством и индивидуальной личностью, без сомнения, можно возводить к Владимиру Соловьеву, развившему эту идею, в частности, в своих «Чтениях о богочеловечестве»². Соловьев выдвигает тезис, согласно которому Абсолют и личность совпадают, из чего следует, что в личности *per se* нельзя делать сущностного различия между человеком и Богом. По Соловьеву, существенной ошибкой западной философии является то, что при всякой попытке приблизиться к Абсолюту, в конечном счете, ссылаются на основания дискурсивного мышления, не принимая во внимание, что вознаграждение смыслом предполагает его понимание в качестве универсального смысла³. Для диалектического же мышления, как считает русский мыслитель, остаются открытыми две возможности: во-первых, рационализм кантовского типа, сводящий абсолют к рациональному принципу и таким образом упускающий сущность абсолютного как трансрационального⁴; во-вторых,

¹ Совпадение противоположностей (*лат.*).

² См.: *Solovev V. Gesammelte Werke. Bd. 3. Sankt Peterburg, 2000. Соловьев В. Собрание сочинений в 3 т. СПб., 2000.*

³ *Evlampiev I. Die Auffassung vom Menschen in der russischen Philosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Phänomenologische Quellen und Parallelen / Diskurse der Personalität. Die Begriffsgeschichte der Person' aus deutscher und russischer Perspektive // A. Haardt, N. Plotnikov (Hg.). München, 2008. S. 225–240, S. 227. Чешский феноменолог Ян Паточка (1907–1977) со своим «феноменальным полем» как параметром получения смысла в известной степени идет по тому же пути, правда, не делает никаких религиозных выводов.*

⁴ Скажем, знаменитое кантовское изречение о «судилище разума», перед которым должен держать ответ сам Бог.

эмпиризм (как он представлен у Юма¹), ставящий под сомнение абсолют и тем самым уже *per definitionem*² оказывающийся на ложном пути. Такой подход в итоге приводит не только к ложному пониманию бытия, но и, как следствие, к извращенной антропологии, поскольку человек здесь рассматривается в виде *части бытия*. Соловьев показывает другой путь: коль скоро индивидуальное сознание, или личность, совпадает с абсолютным смыслом бытия, т. е. с самим абсолютным бытием, то понимание абсолюта может происходить лишь путем интуитивного понимания собственной личности. Человек, стало быть, должен рассматриваться не как часть, а «как *целое бытия*, или специфический способ бытия». «Главное <...> не в понимании человека *в бытии*, а в понимании бытия *в человеке*»³.

Семен Франк систематически развивает соловьевский подход, пожалуй, в наиболее детально разработанную в русской религиозной философии теорию личности. При этом характеристика внутреннего человеческого бытия как «для-себя-бытия непостижимого»⁴ представляется существенной для определения личности. Здесь параллели и расхождения с Кузанцем становятся особенно заметны как в плане замысла, так и в плане логической структуры.

Внутреннее как «непосредственное»⁵ есть не только очевидность присутствия абсолюта (всеединства), но это само всеединство. Стало быть, именно эта «часть» конкретного «Я» как его собственный центр, как живое личностное качество, реализуется через участие

¹ См. о выводах Юма среди прочего: *Hume D. Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Hamburg, 1993. S. 153.*

² По определению (*лат.*).

³ *Evlampiev I. Die Auffassung vom Menschen in der russischen Philosophie. S. 225.*

⁴ *Frank S. Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion. Freiburg; München, 1995. S. 186. Здесь и далее работа Франка «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии» цит. по изд.: *Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990.**

⁵ Франк обращает внимание на проблему уже самим использованием термина «внутреннее бытие», указывающим на дуализм, тогда как то, что обозначается таким образом, еще прежде всякого раздвоения (как оно выражается даже в привычно понимаемом самопознании, которое представляет собой анализ самости) является личностью, «форма или характер бытия которой совсем не имеет своим существенным определяющим признаком познание». *Ibid. S. 192.*

в *quale*¹ бесконечного — в совпадении конечного и бесконечного, множества и единства в живом осуществлении: «Всеединство в качестве истинного единства есть, напротив <...> единство единства и многообразия, — такое единство, которое не только объемлет в себе все свои части и точки, но так их внутренне пронизывает, что вместе с тем содержится как *целое* в каждой своей части и точке; так что каждая точка бытия, имея все остальное *вне* себя, вместе с тем на своем месте и на свой лад есть само целое, само всеединство»².

То, что такое всеединство в любом единичном присутствует полностью, — мысль, близкая Кузанцу с его аргументом, основывающемся на математических спекуляциях (центр бесконечного круга тоже должен находиться в бесконечном), на самом деле, свхватывается лишь трансрационально³. Вытекающее из этого отсутствие фиксации может быть трансформировано в раскрытие навстречу бесконечности, которое характеризуется постоянным трансцендированием. Открытость, будучи существенным аспектом человеческого бытия, у Кузанца, как и у Франка, нигде так отчетливо не актуализируется, как в свободной игре творческой деятельности. Тем самым достигается один немаловажный момент человеческого (личностного) бытия: связь свободы и креативности. Последняя хотя и нуждается в свободе, чтобы иметь возможность развернуться, однако одновременно снова и снова подтверждает своим осуществлением (в качестве, так сказать, условия ее возможности) свободу созидающего духа, который в этом, совершенно ему соразмерном акте полностью и непосредственно остается при самом себе⁴, причем, по меньшей мере, в абсолютной свободе как условие креативности совпадает с креативностью.

Но вместе с тем трансцендирование как существенная характеристика личностного бытия означает также, что личность в такой непосредственности не может быть определена ни в качестве само-

¹ Качество (*лат.*).

² См.: *ibid.* S. 206.

³ См.: Николай Кузанский. Об ученом незнании (I, 21:h I и II, XI).

⁴ Возможность непосредственного участия обнаруживает в обоих мыслительных подходах одни и те же мистические структуры, которые среди прочего использовал еще Дионисий Ареопагит в качестве доводов против неоплатонизма, что привело к повышению значимости индивидуального (интеллектуального) сущего.

достаточной, ни в качестве безусловной, поскольку потребность перешагивания сопровождается тягой к восполнению¹. Такое отрицательное определение вызывает вопрос о сущности и направлении перешагивающего акта. Сам Франк, следуя своей внутренней, т. е. глубиннейшей, и внешней установке, говорит о двух различных формах. Вновь главной мыслью оказывается *раскрытие навстречу чему-то* — причем не одной лишь «субъективной бесконечности души», но и чему-то *другому* — объективной действительности.

Что собой представляют выводы, касающиеся определения личности как «важнейшего и наивысшего определения внутреннего бытия»?² Поскольку она как всеединство, с одной стороны, сама имеет ценность абсолюта, а с другой — реализуется и познает себя принципиально в акте превышения, то, по сути, личность может быть определена как антиномичное единство: одновременно обладающее абсолютным качеством и укорененное в объективной бесконечности.

Этот тезис прояснится, если задаться вопросом, что именно отличает «объективную реальность», которая, на первый взгляд, кажется не более чем универсальным, а значит (согласно Гегелю), пустым концептом. По мысли Франка, она раскрывается в глубиннейшем существе трансцендирующего духовного акта в качестве «первоосновы»: «...совпадение противоположностей в безусловном бытии, как и найденная нами <...> трансрациональная антиномичность реальности в качестве непостижимого, есть лишь отражение и производное обнаружение совпадения противоположностей в первооснове. Ибо здесь, в первооснове, это совпадение еще гораздо глубже, имеет, так сказать, более «коренной» и абсолютный характер <...> единство совпадает с множественностью, качество с носителем качества, отношение к иному с внутренним существом, отрицательная связь с положительной, бытие с небытием. Все вопросы в отношении первоосновы сливаются в *один-единственный* вопрос; но и этот единственный вопрос таков, что он уже сам есть *ответ на себя самого*, ибо первооснова есть условие самого вопроса»³.

¹ См.: Frank S. Das Unergründliche. S. 213.

² См.: *Evlampiev*. Op. cit. S. 238.

³ Frank S. Op. cit. S. 341.

Именно благодаря этому синтезу, который одновременно выражает переплетение субъективности и объективности, личность становится обнаружением *coincidentia oppositorum* и идентифицируется с Богочеловеком, перешагивающим — в силу участия в *quale* бесконечного — последний предел, который у Кузанца еще сохраняется, потому что, согласно Николаю, даже глубиннейший центр человеческого бытия есть *deus creatus*, конечный Бог, т. е. сотворенный — *creatio ex nihilo*. Таким образом, и на примере этого финального совпадения, в котором разница между Кузанцем и Франком (а в конечном счете и русской религиозной философией в целом, если брать ее теорию всеединства) проступает максимально отчетливо, можно показать, что Франк в существенных моментах явно предпочитает мистические или неоплатонические установки тем, которых придерживался Кузанский.

Согласно Франку, «единственное, но вполне адекватное „доказательство бытия Бога“ есть *бытие самой человеческой личности*, осознанное во всей ее глубине и значительности, именно во всем ее значении как существа, *трансцендирующего само себя*»¹. Ее сущность можно вполне точно описать как соотношенность первоосновы и личности, представляющую собой в качестве двуединства «единственную в своем роде абсолютную очевидность Бога»². Однако этот аргумент сохраняет свою значимость, лишь если принять (нео)платоническую посылку о преимуществе Единого перед существованием³. Кузанец же, несмотря на усиление в его время неоплатонизма (византийского типа), придерживается томистской схоластики: толкуя Бога как чистую актуализацию, т. е. как действительность⁴ (даже притом, что

¹ Ders. Die Realität und der Mensch. Eine Metaphysik des menschlichen Seins. Freiburg–München, 2004. S. 251. — Цитата из книги Франка «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия» приводится по изд.: Франк С. Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997.

² Ders., Das Unergründliche, S. 370.

³ См.: Плотин. Эннеады (V, 4, 1–2): «В самом деле, необходимо допустить, что прежде и выше всего существующего есть начало, отличающееся от всего прочего, всегда пребывающее в самом себе и, в то же время, присущее всему; оно не смешивается ни с чем, но есть совершенное и абсолютное, а не относительное единство, которое принадлежит сущему, как его атрибут, которое выше самого бытия и сущности и которое и ум наш не может объять, и слово не способно выразить[sic!]».

⁴ См.: Николай Кузанский. Об ученом незнании (III, II).

в своей аргументации он иногда преступает определенные ограничения схоластического подхода), он следует томистскому пониманию, согласно которому в Боге сущность и существование совпадают¹.

Поскольку Франк в том, что касается потенции и определения трансрационального, т. е. интеллектуального принципа, по сути, возвращается к Кузанцу², то в этой сфере тоже имеются большие соответствия. Согласно обоим мыслителям, *intellectus* как основа *ratio* служит обоснованием тому, что точнейшее отображение божественного духа можно обнаружить в духе человеческом. Вместо бессознательного раскрытия Кузанец и Франк единодушно подчеркивают утвердительно (а значит, сознательно) осуществляемую связь с творческим, снова и снова реализуемым божественным потенциалом, которая, в свою очередь, отчетливо вскрывает значимость рационального, без коего интеллектуальное не способно осознать самого себя. Кроме того, определение «трансрациональный» уже предполагает предпонимание «рационального»³; с другой стороны, хотя благодаря такому рациональному процессу познания синтез и переход *осознаются задним числом*, но одновременно принадлежащая к нему способность раскрывается как *предварительная и фундирующая*, т. е. генезис осознания воспроизводит в обратной последовательности антропологическое преимущество.

Согласно обоим мыслителям, такое возвышение интеллекта над лежащим в основе рационального «либо-либо» есть «вместе с тем единственно адекватное *духовное состояние*, одно лишь соответствующее существу реальности, как всеобъемлющей полноты. Ибо это есть усмотрение совместности различного и разнородного, глубинного согласия и примиримости в полноте всеединства всего противоборствующего и эмпирически несовместимого — усмотрение *относительно* всякого противоборства, всякой дисгармонии в бытии»⁴.

¹ См.: Фома Аквинский. Сумма Теологии (prima pars, q. 3, a. 4).

² См.: Frank S. Das Unergründliche (Глава 4).

³ «Познавать — значит определять, улавливать как определенность; а форма определенности вырастает впервые из отрицания. В этом и заключается — употребляя выражение Гегеля — «огромная мощь отрицания», что оно есть универсальное орудие познания». — Ibid. S. 155.

⁴ Ibid. S. 166.

Но если Франк толкует укорененность в божественном творящем духе как Богочеловечество, выдавая его за общий принцип человеческого бытия¹, то Кузанец и в этом последнем понимании, т. е. в том, что касается интеллектуального, отстаивает «стену» совпадения противоположностей². Причем в образе стены (которая одновременно разделяет и связывает) значение соотнесения становится еще более явственным: хотя *intellectus* во время познавательного акта как бы *ad hoc*³, т. е. в одном единственном акте, непосредственно сравнивается с Богом⁴, но отношение между ними остается строго дифференцированным, в отличие от интерпретации Франка, в которой непостижимое, в конечном счете, обнаруживается для себя самого в акте познания личности⁵. Подобная интенсификация персонального акта познания до полного отождествления больше напоминает присущее *non-aliud* Кузанского, т. е. божественное отношение.

Исходя из этих двух моментов можно заключить, что Франк — как и его идейные вдохновители — в христианском контексте по своим антропологическим выводам ближе Майстеру Экхарту, чем Николаю Кузанскому. В некоторых проповедях Экхарта, где развивается мысль о рождении Бога в душе, различие между человеком и Христом в том, что касается *этой несотворенной части души*, тоже, по видимому, снимается: “Wir sin wohl ein ander an menscheit, aber da bin ich der selbe sun und niht ein ander <...> Also <...> gebirt [Gott] sinen einbornen sun in daz hoehste teil der sele”⁶. «Тем самым, понимаемый так чистый мыслительный акт — который, следуя растворению прообраза и отображения друг в друге, по сути своей, должен быть чем-то несотворенным — ведет к “таинственному отождествлению Бога и души

¹ См.: Ibid. S. 411.

² Понятие стены или порога Кузанец использует во многих местах своих сочинений. См. среди прочего: Николай Кузанский. О видении Бога // Philosophische Theologische Schriften / L. Gabriel (Hrsg.). S. 93–219, S. 137, 159.

³ Для данного случая (*лат.*).

⁴ См.: Cassirer E. Individuum und Kosmologie in der Renaissance. Leipzig–Berlin, 1927. S. 14–15.

⁵ См.: Frank S. Das Unergründliche. (Глава 5).

⁶ Eckhart M. Predigten Nr. 1–24. Band 1 von Deutsche Werke, Stuttgart, 1958. № 1. Франк сам ссылается в вопросе о *negatio negationis* не только на Кузанца, но и на Экхарта. См.: Frank S. Das Unergründliche. S. 159.

в сокровенной несотворенности в душе”¹. Хотя Франк не допускает совпадения Богочеловека как такового, т. е. Иисуса Христа, с человеческим богочеловечеством, однако он трактует, исходя из «рождения свыше» — совершенно в том же смысле, что и Экхарт в процитированном месте — истинное *humanum*² как тождественное с рождением Бога в человеке³.

4. Выводы

Согласно подходу как Франка, так и Кузанца, критика Бердяева, которая в отношении обсуждаемой постановки вопроса в основном базируется на том, что Франк аргументирует слишком рационалистично, представляется оправданной лишь в относительной степени, поскольку в такого рода возражении недооценивается ценность и функция интеллектуальной способности *mens*. При этом имеется в виду отнюдь не только трансрациональность, которая в соответствии с их синтетическим *methodos* может лишь в общих чертах охватывать аналитически-различающие, т. е. рациональные способности. По крайней мере, столь же центральное место занимает представление, согласно которому бесконечное невозможно (только) мыслить, но скорее к нему можно прикоснуться (*atingere*). Именно в прикосновении связующее, то «между», присущее всякому отношению, становится зримым как *сущностная черта* мышления и бытия. Такое основополагающее допущение выходит за пределы аристотелевского категориального мышления, относящего отношение на четвертое место и тем самым ставящего его как акциденцию в зависимость от субстанции⁴. Однако если следовать Кузанцу, то, как представляется, выкристаллизовывается подход, рассматривающий *relatio* как сущность не только абсолюта, но и человеческого бытия⁵. Таким образом,

¹ Zapf J. Die Funktion der Paradoxie im Denken und sprachlichen Ausdruck bei Meister Eckharts. Köln, 1966. S. 278.

² Свойственный человеку (*лат.*).

³ См.: Frank S. Das Unergründliche. S. 411 ff., здесь S. 412.

⁴ См.: Аристотель. Категории.

⁵ Его фокусировка на треугольнике *unitas-connexio-identitas*, пожалуй, подтверждает такую интерпретацию. Более подробно см. формулировки Кузанца в *docta igno-*

связь с бесконечным выражается именно в этой способности, точнее, она и *есть* эта способность, хотя и в первично интеллектуальной, то есть творческой области. Этот акцент на интеллектуальном во многих отношениях соответствует августианианско-томистской традиции и, более того, демонстрирует, насколько односторонне (или даже просто ошибочно) интерпретируется Кузанец, когда «вторую часть» этой традиции пытаются уравновесить неоплатонической или рассматривают его как предшественника антирационалистических подходов. Интерпретация мистически окрашенной русской философии, как представляется, движется именно в этом направлении, более того, и сам Франк, пусть даже он и подчеркивает, что сущностная интенция его работы состоит в систематической экспликации мышления Кузанца¹, в конечном счете фокусируется на созерцании, *visio Dei*.

В то же время напряжение между творением и творцом становится еще более очевидным: оно сглаживается в различных актах, однако никогда не устраняется, тогда как в русской традиции всеединства имеет место сущностное единение, которое если и не аннулирует полностью это последнее напряжение, то, по крайней мере, очевидным образом его ослабляет.

Однако оба подхода характеризуются тем², что в соотносении с абсолютным (и потому в открытости) они усматривают существенный признак личности. Но поскольку сущностная характеристика трансцендирования наилучшим образом актуализируется в креативной способности, которая, в свою очередь, может быть понята как дарование человеческого духа, то у Кузанца — и даже у Франка — интеллектуальное качество имеет существенно большее значение, чем в тех теориях личности, которые мы обнаруживаем, например, у таких видных представителей западноевропейского персонализма, как М. Шеллер или Э. Мунье. Но общей для них является способность, более того, стремление человека к самопроектированию, которое, однако,

rantia: doct. ign. I, VII–IX. Еще более ясной связь отношения с абсолютным становится в его рассуждениях о *non-aliud*. См. *Nikolaus von Kues. De non-aliud // Philosophisch-Theologische Schriften / L. Gabriel (Hrsg.)*. Band 2. Wien, 1966. S. 443–565.

¹ См.: *Frank S. Das Unergründliche*. S. 24 ff.

² Хотя желание обнаружить у Кузанца особую теорию личности, несомненно, свидетельствует о слишком широкой интерпретации его философии.

в отличие от концепций Ф. Ницше или М. Хайдеггера не полностью свободно, а как *imitatio Dei* в своей динамике всегда ориентировано на Бога. В этом взаимодействии бесконечности, креативности и ценности отдельной личности раскрывается специфическая характеристика человеческого бытия, непосредственно связанная с актуальной антропологической проблематикой. Ведь тот факт, что *свободное* развертывание присущего человеку бытия является специфически человеческим и — поскольку оно охватывает всю совокупность существования человека — может рассматриваться как личное качество, которое невозможно ни понять посредством одних лишь каузальных связей, ни дать ему точное и полное определение, растворяя человека в его составных частях, ведет к далеко идущим следствиям как на теоретико-познавательном, так и на антропологическом — и, стало быть, не в последнюю очередь на интерперсональном — уровнях: таким образом, благодаря связи с мета-эпистемическим уровнем не только выявляются и трансцендируются проблемы, инициированные бердяевской критикой, но благодаря обратной связи с антропологическими аргументами (свободное развертывание личности как принципиально необходимое для человеческого существования) обретают прочный базис и вопросы о таких ценностях, как, например, ценность свободы.

Литература

- Aristoteles. Metaphysik; Kategorien.*
- Berdyayev N. The Book of S. L. Frank "The Unfathomable ("Nepostizhimoe")*. URL: http://www.berdyayev.com/berdiav/berd_lib/1939_446.html, zuletzt eingesehen am 09.06.2010.
- Cassirer E. Individuum und Kosmologie in der Renaissance. Leipzig–Berlin, 1927.*
- Ders., Das Unergründliche. Ontologische Einführung in die Philosophie der Religion. Freiburg–München, 1995.*
- Diskurse der Personalität. Die Begriffsgeschichte der "Person" aus deutscher und russischer perspektive / Hrsg. von A. Haardt, N. Plotnikov. München, 2008.*
- Eckhart M. Predigten Nr. 1–24. Band 1 von Deutsche Werke. Stuttgart, 1958.*
- Frank S. Die Realität und der Mensch. Eine Metaphysik des menschlichen Seins. Freiburg–München. 2004.*
- Hume D. Eine Untersuchung Über den menschlichen Verstand. Hamburg, 1993.*

- Mounier E. Personalism. Notre Dame, Indiana, 2004.
- Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness / ed. by W. Euler, Y. Gustafsson, Wikiström. Abo, 2010.
- Nikolaus Cusanus. De beryllo // Philosophisch-Theologische Schriften / Hrsg. von L. Gabriel. Wien, 1967. S. 1–91.
- Nikolaus Cusanus. De docta ignorantia // Philosophisch-Theologische Schriften / Hrsg. von L. Gabriel. Band 1. Wien, 1964. S. 191–517.
- Nikolaus Cusanus. De non-aliud // Philosophisch-Theologische Schriften / Hrsg. von L. Gabriel. Band 2. Wien, 1966. S. 443–565.
- Nikolaus Cusanus. De visione Dei // Philosophisch-Theologische Schriften / Hrsg. von L. Gabriel. S. 93–219.
- Philosophiegeschichte — Theoretische Philosophie — Praktische Philosophie Person / Hrsg. von D. Sturma. Paderborn, 2001.
- Platon. Theaitetos.
- Plotin. Enneaden.
- Schneck S.F. Person and Polis. Max Scheler's Personalism as Political Theory. Albany, 1987.
- Schwaetzer H. Semen universale Die Anthropologie bei Nikolaus von Kues und Giovanni Pico della Mirandola // Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien, Band 48 von Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes / Hrsg. von M. Thurner. Berlin, 2002. S. 555–574.
- Solovev V. Gesammelte Werke. Band 3. Sankt Peterburg, 2000.
- Thomas von Aquin. Summa theologiae.
- Wieland G. Zwischen Natur und Vernunft. Alberts des Grossen Begriff vom Menschen. Münster, 1999.
- Zapf J. Die Funktion der Paradoxie im Denken und sprachlichen Ausdruck bei Meister Eckharts. Köln, 1966.

Эдриси Фернандес

**ПРИНЦИП COINCIDENTIA OPPOSITORUM
И ПРЕОДОЛЕНИЕ АНТИНОМИЙ
ПАВЛОМ ФЛОРЕНСКИМ***

На первый взгляд поиск свидетельств существенного влияния идеи *coincidentia oppositorum* Николая Кузанского на антиномическую мысль Павла Флоренского не выглядит многообещающим. В своем главном философском произведении «*Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах*»¹, опубликованном в 1914 г., но по большей мере написанном уже к концу его обучения в Славяно-греко-латинской академии, т. е. к 1908 г., Флоренский, что показательно, не забывает упомянуть в «Шестом письме», озаглавленном «Противоречие», Николая Кузанского с его учением о *coincidentia oppositorum*, т. е. о совпадении в Боге противоположных определений, среди «глубоких и творчески мощных представителей антиномизма» и добавляет, что это учение, нашедшее свое «своеобразное и многозначительное символическое выражение» в работе Кузанца «Приложение математики к богословию», надлежит хорошо изучить и знать.

В работе «Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях» (1925 г.) Флоренский не говорит подробно о *coincidentia oppositorum*, кроме того, что определяет этот принцип как «совмещение противоречий», возникающий как «ниспровержение закона тождества», что существенно для жизни образа в искусстве. Совпадение, совмещение, сходство противоположностей — это другое название для комплексного «специфического тождества»² между «несовместными противоположающимися терминами» («Третье письмо»). Тем не менее, мистическое и символическое

* Перевод с английского О.С. Воротниковой.

¹ Florensky P. The Pillar and Ground of the Truth: an Essay in Orthodox Theodicy in Twelve Letters. Princeton–Oxford: Princeton University Press, 1997 (перевод Б. Якимы с введением Ричарда Ф. Густафсона). Здесь и далее цит. по: Флоренский П. Столп и утверждение Истины. М.: Правда, 1990.

² Иные типы тождества, согласно Флоренскому, являются «нумерическим» по числу и «генетическим» по роду.

мышление, а также органичная реальность и динамизм Логоса (согласно учению Владимира Эрна, представленному в статье 1911 г. «Борьба за Логос»), утверждает не-дуальность вещей и «что бы ни сотворил Господь, Он благословен в единстве»¹.

Пренебрег ли Флоренский пронизательными словами Джордано Бруно и Куно Фишера о существенной важности принципа *coincidentia oppositorum* для философии и духовного поиска? Действительно ли Флоренский хотел, как утверждает Ю.Ю. Печурчик в своем докладе, озаглавленном «Совпадение противоположностей у Николая Кузанского» (2004 г.), «остановиться на антиномиях» и не добрался до примирения противоположностей? Или, как заметил Е.Н. Трубецкой в статье «Свет Фаворский и преображение ума. По поводу книги священника Павла Флоренского “Столп и утверждение истины”»³, не сбивает ли с толку в мысли Флоренского об антиномиях использование слов «антиномия» и «антиномичность» не в строгом смысле, не способном провести различие между несовершенным пониманием догмы и догматическим утверждением о вещах, выходящих за границы рационального понимания (*comprehensio incomprehensibilis* Кузанца)?⁴

В своем главном произведении «Столп и утверждение истины» Флоренский говорит о том, что противоречивость возникает из дробности бытия, включающей в себя и рациональность как часть бытия. Антиномии неизбежны, так как «если есть грех, то все наше существо, равно как и весь мир, раздроблены. ...Самый разум раздроблен

¹ *Florensky P. Iconostasis* / пер. Д. Шихана и О. Андреевой. Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1996. P. 42.

² «*Coincidentia oppositorum* — вот цель всякой философии, всякого мышления, всяких исканий духа», — сказал один из наиболее гениальных мыслителей — Джордано Бруно (*De Umbris Idearum*). Действительно, именно в уничтожении противоречий, в связывании их в единое целое, более высокое и дающее основание обоим крайностям, заключается цель истинного искателя» (Куно Фишер. История Новой Философии. СПб., 1906).

³ Свет Фаворский и преображение ума. По поводу книги священника П.А. Флоренского «Столп и утверждение Истины». М.: Путь, 1914. Год тридцать пятый, кн. V. С. 25–54.

⁴ Другими словами, «догматическое» утверждение истины основывается непосредственно на опыте, существующем помимо догмы.

и расколот»¹. Согласно Флоренскому, полнота в единстве противоположностей или совершенная полнота только в идеале постулируется в рациональности; рациональность же не может не ограничивать себя одной из сторон объекта. Ограниченность одной стороной является точным значением термина «ересь», еще в древнегреческом слово *airesis* означало «выбор, избрание, склонность или расположение к чему-нибудь»².

«Только в момент благодатного озарения эти противоречия в уме устраняются, но не — рассудочно, а сверх-рассудочным способом. Антиномичность вовсе не говорит: „или то, или другое не истинно“; не говорит также “ни то, ни другое не истинно”. Она говорит лишь „и то, и другое истинно, но каждое по-своему; примирение же и единство — выше рассудка“³. Флоренский отдает приоритет догмату, который собирает в целостность полноту фрагментов, в то время как простая разумность имеет естественную склонность выбирать лишь подходящие фрагменты, которые удовлетворяют индивида. Лишь ум, в котором есть Бог, может преодолеть «трещины и изломы», существующие в мире, и излечить «невыносимость бытия». Здесь необходимо заметить, что Флоренский в своем понимании ума, несущего в себе Бога, идет дальше Канта. Я полагаю, что влияние на Флоренского Канта в отношении антиномизма намного меньше, чем то, о чем говорит российская исследовательница С.Б. Егорова⁴.

В главе о Трансцендентальном идеале «Критики чистого разума» Кант обращает внимание на интеллектуальное осмысление Бога в аспекте его ценности по отношению к знанию о конечных вещах. Идея Бога, обязательная для того, чтобы сохранить тенденцию к целостности, кото-

¹ Флоренский П. Столп и утверждение Истины. С. 159.

² Там же. С. 161.

³ Там же. С. 160.

⁴ См.: Егорова С.Б. Павел Флоренский об антиномиях языка // Вестник Саратовского государственного технического университета. № 4 (16). Вып. 1. Саратов, 2006. С. 254–260; Она же. Антиномизм П. Флоренского и современные интерпретации антиномизма // Вестник Поволжской академии государственной службы им. П.А. Столыпина. № 1 (18). Саратов, 2009. С. 197–202; Она же. Понятие антиномичности в философии Павла Флоренского // Русская философия Серебряного века [Сборник научных статей аспирантов и соискателей]. Саратов: ПАГС, 2004. С. 18–22.

рая требуется для гарантии единства знания, распространяющегося за пределы чувственного опыта, является для Канта необходимо содержащейся в разуме, но не выступает в качестве живого религиозного опыта, не предстает «живой истиной» как для Флоренского, который, как бы то ни было, отдает должное мужеству Канта, преодолевшего приличия мнимого единства, чтобы провозгласить «великое слово „антиномия“¹», постулируя толерантным образом, что это не проблема, если собственные антиномии Канта являются неуспешными².

Наша позиция состоит в том, что Флоренский прекрасно осознавал, как и Кузанский, что понимание антиномии как противоречия — характеристика «плоского» мышления. Всеобщая (интегральная) разумность признает антиномии, но не сводится к ним. Согласно Дэвиду Паттерсону³, неоспоримо, что по мысли Флоренского «антиномия преодолевает тождество как отличительное свойство истины, как более жизненное, нежели спекулятивное».

Сочинения Флоренского следует читать очень внимательно, например, когда он говорит, что мысль Платона — «или это очень хороший антиномизм, или же — весьма неудачная философия цельного рассудка»⁴. По словам Флоренского, большинство диалогов Платона — «не что иное, как исполинские, со всею тщательностью развитые и художественно драматизированные антиномии»⁵. Склонность Платона к противопоставлению убеждений следует из антиномической природы его мышления, и это становится более ясным, если учесть, что практически в каждом диалоге Платона обостряются противоречия и все более глубокой становится бездна между возможно истинным тезисом и его антитезисом, и «ничуть не решает вопроса в пользу того или другого»⁶. Но Флоренский так же отмечает, что именно Платон упоминает жалобу

¹ См.: Флоренский П. Космологические антиномии Иммануила Канта. С приложением excursus об антиномической структуре разума. Сергиев Посад, 1909 [Богословский Вестник, 1 (4), Москва, 1909].

² См.: Флоренский П. Столп и утверждение Истины. С. 158–159.

³ Patterson D. Exile: the sense of alienation in modern Russian letters. Lexington: University Press of Kentucky, 1995. P. 79.

⁴ Флоренский П. Столп и утверждение Истины. С. 156.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

Гиппия Сократу о необходимости сохранять целостность ума: [Гиппий Сократу] «ты не рассматриваешь вещи в целом; так же поступают и те, с кем ты имеешь обыкновение рассуждать; вы выделяете прекрасное и каждую часть сущего и исследуете их, расчлняя их в своих рассуждениях. Потому-то и скрыты от вас столь великие и цельные по своей природе телесные сущности»¹. *Апорию* Платона, таким образом, нужно рассматривать в контексте менее универсальной человеческой рациональности².

Флоренский сумел сформулировать парадоксальную мысль в своем стремлении превозмочь границы гносеологии (см. заглавие одной из его работ 1913 г.), которое достигло апогея к 1922 г. с его окончательным обращением (начиная с набросков, датированных 1912 г. и ранее) к «философии культа» и «проблеме Иконостаса» (используя выражения Леонида Успенского), когда им были развернуты широкие следствия *coincidentia oppositorum*.

Действительно ли Флоренскому не доставало различия между несовершенным пониманием вероучения и догматическим утверждением вещей сверх рационального понимания, в чем обвиняет его Евгений Трубецкой? В философском труде «*Столп и утверждение истины*» Флоренский показывает, что тайны религии невыразимы, непроизносимы, неопишуты, что это — «переживания, которые не могут облечься в слово иначе, как в виде противоречия, которые зараз и „да“ и „нет“»³. Флоренский не останавливается на апофатике, он следует примеру Григория Паламы⁴ (1296–1359) и Николая Кузанского, когда полагает, что антиномия между негативной и позитивной теологией разрешается в Боге, подобно антиномии о единстве и Троице. Отношение между Богом и природой должно быть рассмотрено в логике антиномичности и совпадения противоположностей, как сформулировано у В.К. Виниченко⁵.

¹ Гиппий Большой, 301b. Платон. Сочинения: в 3 т. М.: Мысль, 1968. Т. 1. С. 180.

² См.: Jakim's note, P. 444–445 n. 38.

³ Флоренский П. Указ. соч. С. 158.

⁴ Patrologia Graeca, 150, 917D.

⁵ См.: Виниченко В.К. Психология Диалога: теоретико-методологическое исследование. Кировоград: РВЦ/КГПУ, 2006, С. 150–160; *Он же*. Антиномическая гносеология П. А. Флоренского как основа методологии духовно-онтологической

По словам Флоренского, хотя догма «необходимо содержит рациональную антиномию» — другими словами, это будет научное суждение, но не объект истины — ее необходимо воспринимать как совершенный предел, в котором противоречия сняты. Флоренский указывает два способа достичь точки снятия противоречия. Первый, касающийся разума, заключается в том, что догма должна быть воспринята как категорический императив, требующий: «Ты должен мыслить так, чтобы каждое нарушение догмата в одну сторону сейчас же приводилось к нулю соответственным нарушением в сторону прямо противоположную; все твои рассудочные операции над догматом должны производиться так, чтобы в них всегда сохранялась основная антиномия догмата»¹. Через второй способ, благодаря которому разум очищается в молитве и аскезе, догма представляет собой само-доказательную аксиому, свидетельствующую о своей истинности и внутренней необходимости как антиномичную в рациональности.

Для Флоренского, религиозная истина может осветить лучами молитвы несовершенный разум, чтобы привлечь его, но такая истина может быть доступна не всякому. Не каждый способен достичь Истины сверх разума и догмы, так как они функционируют на уровне антиномий, а *comprehensio incomprehensibilis* не может быть достигнуто без преодоления антиномий. В своем основном философском трактате, созвучно Кузанцу, Флоренский говорит о том, что Истина есть конечное бесконечного и бесконечное конечного или — используя математическое выражение — *актуальная бесконечность*, бесконечность постигается как цельное единство, как один Субъект, завершенный в себе. Флоренский в своем кратком анализе «точных понятий из теории

и диалогической психологии // История отечественной и мировой психологической мысли: Постигая прошлое, понимать настоящее, предвидеть будущее (матлы междунар. конф. по истории психологии «IV московские встречи», 26–29 июня 2006 г.). Отв. ред. А.Л. Журавлев, В.А. Кольцова, Ю.Н. Олейник. М.: Институт психологии РАН, 2006. С. 387–395. Виниченко принимает существование трех стадий знания реальности, олицетворяющих три идеологические парадигмы: 1) объективно-эмпирическое знание истины; 2) условно-предположительное рассуждение о необходимых свойствах истины; 3) просвещенное и духовно-религиозное откровение.

¹ Флоренский П. Указ. соч. С. 160.

бесконечности», в первом его примере «Уяснения и доказательства точных подробностей, которые могут быть доказаны в тексте» — приложение к его произведению «*Столы и утверждение истины*» — для того чтобы дать общее представление того, что имеется ввиду под выражением «действительная бесконечность» цитирует Псевдо-Дионисия («*О небесной иерархии*», 14), который полагает, что актуальная бесконечность «превосходит малый и недостаточный счет употребляемых нами чисел, и точно определяется одним премирным и небесным их разумением и ведением». Возвращаясь к мысли Кузанского об определении «актуальной бесконечности» (по Г. Кантору) как *Абсолюта*, Флоренский утверждает, что актуальная бесконечность — это *абсолютный максимум*. По мнению Флоренского, потенциальная бесконечность также не может быть легко доступна для понимания, так как она является *изменчивой конечной* величиной, *квантом*, поднимающимся над границами, или, напротив, опускающимся ниже любых конечных границ.

Флоренский полагает, что «с актуальной бесконечностью мы сталкиваемся или, по крайней мере, можем надеяться на столкновение в трех различных областях». Во-первых, в теологии, «актуально-бесконечное реализовано в высшем совершенстве, во вполне независимом, внемировом бытии; одним словом — *in Deo sive natura naturante* <...> Здесь бесконечное является абсолютным максимумом, и есть то самое, что ранее было названо [Кантором и другими] *Absolutum* или абсолютной бесконечностью». Во-вторых, в области креационизма, «актуально-бесконечное может быть предположено *in concreto*, в зависимом мире, в твари, *in natura naturata*» — по словам Кантора, в *transfinitum*. В-третьих, в области духовного, «актуально-бесконечное может быть *in abstracto*, в духе, поскольку он имеет возможность познавать *Transfinitum* в природе и, до известной степени, *Absolutum* в Боге»¹. В какой бы области мы не находились, по словам Флоренского, Истина — «законченная в себе, она несет с собою всю полноту бесконечного ряда своих оснований, глубину своей перспективы <...> Истина — движение неподвижное и неподвижность движущаяся. Она — единство противоположного. Она — *coincidentia oppositorum*»².

¹ Там же. Т. 2. С. 498–499.

² Там же. Т. 1. С. 48.

Все, что было сказано в предыдущем параграфе, относится только к уровню индивидуального эмпирического опыта. На всемирном уровне, только с приближением «великой неожиданной радости»¹ — следует сказать, величайшей радости, не имеющей прообраза в рациональности, — с пресуществлением всего, так что не будет больше противоречий, а значит, никакая рациональность от них не пострадает.

Как говорилось прежде, Флоренский смог сформулировать противоречивую мысль, достигшую своего наиболее глубокого выражения к 1922 г., когда он изложил все последствия *coincidentia oppositorum*, в своем завершенном подходе к «философии культа» и «проблеме иконостаса». С точки зрения христианской религиозной перспективы главный пример преодоления непреодолимых различий есть примирение в Христе божественной и человеческой природы. Важной предпосылкой для мысли Флоренского было понимание Феодором Студитом (759–826) того, что в ипостасях Христа две природы сохраняют соответствующие свойства, но при этом предполагается некий обмен свойств (*antídosis idiómátôn*), так как они встречаются в обыденной жизни, и ни одна из двух природ не отделена от другой². Вместе с Иоанном Дамаскином (665–749) и Патриархом Константинопольским Никифором (758–829), Феодор был одним из тех богословов, кто в значительной мере ответственен за разработку доктрины иконопочитателей в период «беспокойного перемирия» между двумя византийскими иконоборческими войнами (726–787 и 813–843)³.

Исходя из идеи обмена божественных и человеческих качеств у Христа, Флоренский утверждает, что среди людей так же для взаимообмена собственностью необходима некоторого вида общность; мистический союз двух есть условие для познания, т. е. для провозглашения знания духа истины. Истина, таким образом, не принадлежит никакой отдельной личности, но возникает между людьми и утверждает себя в общности, которая преодолевает индивидуальные различия и противоречия.

Дэвид Паттерсон утверждает, что «одним важным следствием данной позиции является отношение двух, заключающее *единственное*

¹ Преодоление «великой ожидаемой скорби» в состоянии мирового упадка.

² *Patrologia Graeca*, 99, 332B, I.3.

³ See: *Parry K. Depicting the Word: Byzantine iconophile thought of the eight and ninth centuries. Leiden–New York–Köln: E.J. Brill, 1996.*

настоящее. Одно не означает два; в то время как два требует наличия хотя бы одного. Это одно, его единичность создана двумя, и, более того, предполагается третий элемент для отношения»¹ В терминах Флоренского, *два* это не *один плюс один*, а нечто более значимое и мощное. Два есть новое соединение в химии духа, когда «одно добавляется к другому» (иносказательное воздействие), качественно трансформируется в третье. Истина, таким образом, открывается в созерцании себя через другого вместе с третьим. Истина есть суть работы по преодолению случайности и частности; истина может возникать благодаря «трансвергенции», — неологизм наш — что означает «выход».

Движение истины есть прибытие человеческого бытия к самому себе через бытие другого и через приближение «третьего» — другими словами, божественное — путем человеческого. Совпадение трех божественных ипостасей в единой сущности является, по Флоренскому, важнейшим примером того, что единичность не обязательно предполагает различие, являясь по большей части трансформацией их в неразличимость.

В своем трактате «*Иконостас*» Флоренский признает сущностно двойственную природу реальности, указывая на то, что с того времени, когда Бог создал Небеса и Землю, это деление всего созданного на два всегда считалось основополагающим. Но двойственное еще не значит дуалистическое, и Флоренский осознает человеческую способность перекинуть мостик через пропасть между небесным и земным через загадку (таинство) культа, и через природную способность человеческого интеллекта разглядеть небесную реальность, в то время как он все еще привязан к земному телу.

Примечательно, что Флоренский подготовил первые наброски своей книги «*Столп и утверждение истины*» в то время, когда читал курс (в 1908–1909 гг.) о *границах теории познания* в Духовной академии. Неудивительно, что он изучал мысль Кузанца для того, чтобы достичь и преодолеть границы гносеологии, основанные на принципах непротиворечивости и исключенного третьего (*ausgeschlossenen Dritten; tiers exclu*).

Флоренский полагает, что человеческий ум способен приблизиться к границам, где противоречие снято, и достичь всеобщей разумно-

¹ *Patterson D. Op. cit. P. 81.*

сти через бессознательный ум¹, который включает подсознательные и сверхсознательные составляющие. Подсознательные составляющие ума находят свой пример во снах, в то время как сверхсознательные проявляются в особой разумности, достигающейся благодаря интеллектуальному очищению или предвосхищающейся символами — как религиозными, так и математическими. Подводя итоги, чтобы поупражнять ум в преодолении антиномий через *conjunctio oppositorum*, это является одновременно и способом, и целью, меняющей человека и в то же время ведущей к божественному внутри нас.

О. Э. Душин

ИДЕЯ ТВОРЧЕСТВА В ХРИСТИАНСКОЙ ТЕОЛОГИИ НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО И В РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА

1. Идеи и образы двух Ренессансов: итальянское Возрождение XIV–XV вв. и русский религиозный Ренессанс XIX–XX вв.

Прежде всего, следует отметить, что Николай Кузанский жил в период между двух эпох: Средневековьем и Новым временем. В этой связи, с одной стороны, он был христианским мыслителем и последователем традиции средневековой немецкой мистики, но, с другой стороны, современником возрождения Античности и свидетелем ярких ренессансных преобразований. Кроме того, он, несомненно, являлся адептом платонизма, на чем настаивает А.Ф. Лосев¹. Однако это был особый христианский платонизм, главным принципом которого являлась негативная теология. Именно данный пункт философских и теологических воззрений Кузанца был воспринят российскими религиозными мыслителями Н.А. Бердяевым, С.Н. Булгаковым, Л.П. Карсавиным, С.Л. Франком и другими. При этом платонизм предстает в качестве своеобразного философского основания как для европейского Возрождения XIV–XV вв., так и для русского религиозного Ренессанса XIX–XX столетий. Гуманисты верили, что только философия Платона с ее приоритетом эстетического мировидения и особой практикой созерцания вечных эйдосов была способна открыть новые возможности на пути понимания Бога, мира и человеческой природы. В определенном смысле Платон являлся для них своего рода идолом, кумиром, самым авторитетным мыслителем. Тем самым, они находились в оппозиции по отношению к схоластической метафизике средневековых университетских профессоров, в рамках которой господствовал формально-логический дискурс Аристотеля. Необходимо также подчеркнуть, что, возрождая античные философские традиции, итальянские гуманисты стремились реанимировать и подлинные смыслы

¹ Богословский вестник. 1913. 1., С. 165, 169.

¹ А.Ф. Лосев. Эстетика Возрождения. М, 1978. С. 291.

христианской религиозности, вернуться к истинным апостольским идеям. Они искали новые практики религиозных переживаний. Примечательно и символично, что в среде флорентийских гуманистов был достаточно популярен религиозный мистик и политический деятель того времени Джироламо Савонарола.

Общеизвестно, что основная задача ренессансной философии состояла в том, чтобы восстановить величие и достоинство человека. Гуманисты считали, что проблемы предшествующей средневековой мысли задавались приоритетом рассудочных схоластических методов, которые не адекватны для настоящего постижения Бога, мира и человека. Они полагали, что природу человека нельзя постичь путем рационально-логических процедур. Она сложнее, чем это представлялось средневековым университетским ученым. В этой связи они предлагали иные художественно-образные стратегии платонической традиции, в рамках которых Бог, мир и человек рассматривались через призму особого интеллектуального видения: в него были вовлечены самые разные способности человека, задействованного в полной мере как целостное существо. Особую роль здесь играет не только разум, но и эстетические переживания. В частности, Марсилио Фичино говорил о традиционной платонической метафоре света как своеобразном онтологическом принципе мироздания. Тем самым, в гуманистической философии Возрождения формируется такая интерпретация мира *ens creatum*, которая ориентирована не на каузальные и логические принципы схоластики, а на особое сверхрациональное видение и художественно-образное созерцание. Это и послужило причиной для того, что вопросы искусства и творчества приобрели столь широкую популярность в ренессансных дискуссиях. Несомненно, что акт сотворения мира как результат творческой потенции Бога не может быть объяснен с помощью законов формальной логики, также как творческая способность человека в художественной деятельности не есть только процесс работы ума, но требует привлечения воли и чувств. Таким образом, только в своей целостности человек может осуществить творческое действие, поэтому главная идея Возрождения и заключалась в том, чтобы восстановить человека в его целостности.

Возможно, это покажется странным, но подобные проблемы и идеи были значимы и для русского религиозного Ренессанса конца XIX —

начала XX вв. При обращении к истории русской философии обнаруживается, что по-настоящему оригинальная и интересная традиция мысли складывается в рамках движения славянофилов. Как известно, это были европейски образованные люди с широким философским кругозором и достаточно серьезными познаниями, например, Иван Киреевский, лидер этого течения, слушал лекции Гегеля в Берлине и Шеллинга в Мюнхене. Он не только имел четкое представление об основных тенденциях немецкого философствования, но и предложил свою концепцию понимания европейской мысли. Так, он считал, что тотально рациональная система Гегеля была своего рода вершиной европейской метафизики, в то время как учение Аристотеля было ее корневой системой. Таким образом, согласно его мнению, европейский рационализм разворачивается от Аристотеля с его принципами формальной логики через схоластику до протестантизма и диалектической философии Гегеля. Тем самым приоритет разума становится все более влиятельной и авторитетной тенденцией метафизики Запада. В противоположность к ней русские мыслители в целом и славянофилы в частности пытались найти некие новые возможности для объяснения человеческой природы, ибо в российской философской традиции человек воспринимался не только как носитель разума, но и в качестве целостной личности, состоящей из различных чувственных переживаний и склонностей. При этом русские мыслители считали, что истоки человеческой природы оживляются чувством религиозной веры, что для жизни в этом земном мире необходимо верить в истину Небес. Суть человека задается не столько разумом, сколько сердцем, и может быть второе является более важным для восприятия мира и других, чем первый. Сердце открыто для адаптации всего сущего в тотальности и единстве и в тоже время без дифференциаций и ограничений. Только таким путем возможно постижение гармонической красоты мира как целостности. В этой связи российские философы предпочитали учения Платона и Шеллинга. Так, славянофилы и Соловьев использовали многие идеи древнегреческого философа и немецкого мыслителя. Соловьев даже участвовал в подготовке третьего русскоязычного издания сочинений Платона, он лично переводил сочинения древнегреческого мудреца. Платоновская идея Эроса рассматривалась им в качестве принципа примирения между двумя сфе-

рами — этим земным миром и идеальной небесной красотой. Любовь в его понимании является не только постулатом морали и регулятивом социальных отношений, но онтологическим и эпистемологическим принципом взаимодействия мира. В свою очередь, А.Ф. Лосев в статье «Русская философия» говорит о том, что «она представляет собой чисто внутреннее, интуитивное, чисто мистическое познание сущего, его скрытых глубин, которые могут быть постигнуты не посредством сведения к логическим понятиям и определениям, а только в символе, в образе посредством силы воображения и внутренней жизненной подвижности (*Lebens Dynamik*)»¹. Примечательно, что русский мыслитель написал эту статью по-немецки в 1918 г., находясь на стажировке в Германии, и вплоть до 80-х гг. он не знал, что она была опубликована. В своей работе он также подчеркивает, что «русская философская мысль, развивавшаяся на основе греко-православных представлений, в свою очередь во многом заимствованных у античности, кладет в основание всего Логос»². В этой связи он считал, что оригинальная отечественная мысль была своеобразной борьбой между абстрактным западноевропейским *ratio* и конкретным греческим Логосом. По его мнению, главный принцип этой лого-центрической традиции есть ориентация на жизнь. Согласно его концепции, русская философия стремится найти не-логические и до-логические истоки мышления. Таким образом, отечественная религиозная философия развивалась в противоположность по отношению к западноевропейскому рационализму, который ассоциировался с длительной исторической традицией от Аристотеля до Гегеля.

Символично, что С.С. Аверинцев в публичной лекции, прочитанной в Риме в присутствии папы Иоанна Павла II, подчеркивает: «Человек Запада может никогда не читать Аристотеля, может никогда не слышать этого имени, может считать себя убежденным противником всего, что связано с этим именем. И все же он в некотором смысле является «аристотелианцем», ибо влияние аристотелевской схоластики за столетия определило слишком многое, вплоть до бессознательно

¹ А.Ф. Лосев. Русская философия // А.И. Введенский, А.Ф. Лосев, Э.Л. Радлов, Г.Г. Шпет. Русская философия: очерки истории. Свердловск, 1991. С. 71.

² Там же. С. 73.

употребляемых лексических оборотов. Поэтому человек современности хорошо сделает, если чаще будет думать об аристотелизме как внутренней форме западной цивилизации»¹. В данном контексте можно заключить, что для российской интеллектуальной культуры философские идеи Платона были более популярны и значимы, чем логические и метафизические постулаты Аристотеля. Так, например, в течение XVIII–XX в. корпус сочинений Платона переводился на русский язык несколько раз, тогда как русскоязычное издание трудов Аристотеля было осуществлено только в конце двадцатого столетия. Принципиально важно, что русская мысль была *par excellence* своеобразной версией христианского платонизма. Особенностью отечественной философской школы являлось признание того, что познание истины есть не только процесс размышления и логической аргументации, но предполагает и реальный жизненный опыт философского познания, включая практику интеллектуального видения и телесных чувственных переживаний. Суть дела состоит не только в адекватном восприятии внешнего мира, но также определяется перспективой трансформации человеческого существа, преобразования его тела и духа. Несмотря на различия философских взглядов, метафизических позиций, русские мыслители верили в единство теоретической и практической истины. Они были объединены одной общей пропозицией, что познание невозможно вне соответствующего нравственного опыта. При этом процесс достижения истины означал для них трансформацию личности. Это никоим образом не могло быть абстрактной процедурой нашего разума. Она определялась целостной природой человека. Они считали, что человек способен постичь истину только путем духовного преобразования. Забавно, что автор известной истории русской философии Н.О. Лосский отмечал, что даже представители русской школы позитивизма П.Л. Лавров и Н.К. Михайловский признавали единство теоретической и практической истины. Тем самым, понятно, что российские мыслители подобно гуманистам Ренессанса стремились найти новый путь объяснения человеческого бытия, но он, как известно, был направлен в сторону традиций метафизики до Декарта.

¹ С.С. Аверинцев. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996. С. 328.

2. Человек и идея творчества в ренессансной философии Николая из Кузы

А.Ф. Лосев в монографии «Эстетика Возрождения» отмечает, что немецкий мыслитель смог объединить в своей концепции три традиции — немецкую мистику (Мейстер Экхарт), средневековую схоластику (Альберт Великий, Фома Аквинский и Раймунд Луллий) и гуманизм итальянского Ренессанса. При этом он подчеркивает, что Кузанец довел средневековую мысль об абсолюте «до того предела, когда и все другое, и прежде всего человек, является творческим началом»¹. Тем самым, он оказывается близок эпохе Возрождения. Однако, прежде всего, Николай Кузанский был христианским богословом, поэтому идея творчества объяснялась им с позиции двух различных точек зрения. Во-первых, она была связана с пониманием Бога как Творца и Художника мира, поэтому Универсум в своей целостности есть символ этого великого Создателя. В определенном смысле это являлось философским и теологическим основанием для приоритета художественных и эстетических идей в эпоху Ренессанса. Возможно, что подобные интерпретации существовали и в рамках средневековой философии, при этом несомненно, что для схоластики, укорененной в формально-логический дискурс Аристотеля, более значимой была концепция каузальных взаимодействий. Кажется, что мыслители Ренессанса видели наш мир через особые цветные очки, и это была достаточно красивая картина, потому что для них мир был наполнен всевозможными художественными образами и христианско-платоническими символами. Конечно, даже в их видении Универсум все же оставался лишь блеклым отражением Творца, но главная особенность их позиции заключалась в том, что как философия Ренессанса в целом, так и учение Николая Кузанского в частности задавались символично-эстетическими мировоззренческими стратегиями. Так, в проповеди «Вся ты прекрасна, возлюбленная моя...» (Песнь Песней IV, 7) Кузанец говорит, что красота является основным моментом всякого существования и всякой жизни². Таким образом, мы можем воспринять Бога особым путем понимания красоты и через Его прекрасные образы. В каждом

¹ А.Ф. Лосев. Эстетика Возрождения. С. 308.

² Эстетика Ренессанса. М., 1981. Т. 1. С. 120.

простом семени мы можем обнаружить истину бытия, сотворенную Божественным Мастером. И это есть предмет нашего удивления и радости. Согласно немецкому мыслителю, каждая вещь в этом мире имела уникальную и неповторимую композицию и суть, и только через эту внутреннюю природу она может соучаствовать в единой Вселенной. Тем самым, уникальность всякого сущего отнюдь не отрицается метафизикой, объединяющей весь мир в целостность. Напротив единство всех вещей возможно только путем их единственности, потому что именно посредством такой позиции каждая вещь способна обрести ее место в мире как целом. Тем не менее, Николаус как христианский теолог определенно верил, что наше понимание мира не способно достичь полноты и совершенства. В этом контексте необходимо подчеркнуть, что интерпретация значения и роли учения Николая Кузанского как своего рода преддверия философии Нового времени не является вполне корректной. Действительно, ренессансный мыслитель был заинтересован в том, чтобы объяснить природу с помощью математики и искусства конъектур и экспериментов. Однако это был иной опыт, чем тот, который мы можем обнаружить в науке Нового времени. Кузанец прежде всего был христианским неоплатоником, поэтому природа представлялась ему в качестве символического дара Творца. Это была одна из главных особенностей ренессансного мировоззрения. В данной связи, согласно немецкому мыслителю, не только Бог являлся великим Художником, но также и человек призван к тому, чтобы творить, и эта способность творить и задает в определенном смысле наше подобие с Божественным Интеллектом¹. Отсюда, вторая позиция в интерпретации творчества у Николая Кузанского ассоциируется с пониманием природы человека и наших творческих способностей.

А.Ф. Лосев утверждал, что для немецкого мыслителя человеческая личность есть свободное творческое начало, и в этом плане он развивал традицию западноевропейского философского мышления, которая, в свою очередь, была продолжена в работах Канта, Фихте и Гегеля. В пику Эрнсту Кассиреру российский исследователь отмечал, что не стоит интерпретировать концепцию Кузанца о творческих способно-

¹ Николай Кузанский. Берилл (De beryllo 6(7)) // Николай Кузанский. Сочинения: в 2 т. Т. 2, М., 1980. С. 99.

стях человека исключительно в горизонте эпистемологии. Он считал, что Николаус поднял творчество на более высокий уровень, чем понимание в качестве способности познания¹. Творческая природа человека конституирует суть нашего существа. В данной перспективе человек есть в определенном смысле «человеческий бог» (*humanus deus*). Тем самым, человеческое существо не может быть редуцировано к феноменам времени. Наша душа измеряется временем, но она есть нечто большее, чем само время. Интеллектуальная жизнь души развертывается во времени, но душа превосходит его². В таком контексте открывается особый метафизический горизонт, который делает нас способными ассимилировать все значения бытия в тотальности. Человеческая душа имплицитно содержит все возможные понятийные компиляции. Тем самым, человек открыт для творчества. В этом плане не следует говорить только о разуме как исключительной способности человека, потому что это лишь одна из наших возможностей. Более того, с точки зрения Николая Кузанского многие принципиально важные вещи вообще невозможно постичь посредством обычного человеческого рассудка и с помощью логических процедур Аристотеля. Для того чтобы увидеть мир в качестве творения Божественного Художника, необходимо использовать иные способности (в частности, интеллектуальное видение, *visio intuitiva*) и различные искусства (например, математику). Созерцание в данной связи есть цель и подлинная жизнь нашего ума. Примечательно, что Николай Кузанский призывал бежать во имя обретения истинной мудрости, что является проявлением нашей изначальной склонности к бесконечности, тем самым мы не можем прервать наше интеллектуальное делание, потому что желаем постичь безграничную красоту Бога³. Согласно Кузанцу, эти особые контемплативные практики и медитативные возможности являлись наиболее адекватными для восприятия Универсума в качестве *explicatio Dei*. Только таким путем мы способны увидеть Божественный Свет,

¹ Там же.

² Николай Кузанский. Игра в шар (*De ludo globi* II, 94) // Николай Кузанский. Сочинения: в 2 т. М., 1980. Т. 2. С. 300.

³ Николай Кузанский. Охота за мудростью (*De Venatione Sapientiae* 15, 45) // Николай Кузанский. Сочинения: в 2 т. М., 1980. Т. 2. С. 370; Николай Кузанский. О вершине созерцания (*De apice theoriae* 11) // Там же. С. 424.

пронизывающий Вселенную. В данном контексте математика была для него своеобразным искусством видения гармонии и пропорциональности в мироздании. Определенно, что это была традиционная платоническая концепция, которая вновь приобрела широкую популярность в эпоху Ренессанса. Примечательно, что Леонардо да Винчи был не только художником, но также инженером и математиком. Все эти философские идеи и творческие практики были обусловлены желанием Кузанца возродить человеческую природу в ее целостности и полноте и открыть новые горизонты для интеллектуального видения Бога. В этой связи следует еще раз подчеркнуть, что он был христианским платоническим мыслителем эпохи Возрождения. Кроме того, символично, что он активно интересовался обычной жизнью и был талантливым организатором, что подтверждается созданием уникального богоугодного заведения. Он был разносторонним в своих интересах и достаточно деятельным в реализации собственных идей.

3. Идея творчества в религиозной философии Николая Бердяева

Во-первых, стоит заметить, что Николай Бердяев не написал особой монографии или специальных статей, посвященных Кузанцу, но как и многие другие отечественные мыслители, представлявшие традицию русского религиозного ренессанса конца XIX — начала XX вв., он так или иначе неоднократно обращался к его идеям. Платоническая философия Николая Кузанского характеризуется приоритетом диалектических процедур познания, основанных на том фундаментальном постулате, что наш ум не способен постичь пути Бога посредством традиционных правил логики, поэтому главный принцип учения немецкого богослова — *coincidentia oppositorum* — отрицает основной закон формально-логического мышления. В свою очередь, Н.А. Бердяев отождествляет данный принцип Кузанца с самим Богом¹. Он подчеркивает, что эта идея выражает сущность негативной теологии и означает, что познание Бога есть антиномия, противоречие. При этом, согласно русскому мыслителю, Николаус был, несомненно, одним из

¹ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 279.

лидеров данной традиции. Он причислял к такому направлению многих известных христианских богословов — Климента Александрийского, Оригена, Григория Нисского, а также выдающегося отечественного философа Владимира Соловьева. Кроме того, он подчеркивал, что основная позиция немецкого теолога состоит в духовной жизни, в реальной интеллектуально-мистической практике. В этой связи он упоминает о кузановской «науке незнания». Таким образом, Бердяев признает, что Николай Кузанский приобрел «огромное философское значение в судьбах апофатического богословия»¹.

Во-вторых, Бердяев не являлся христианским богословом, как, например, о. Сергей Булгаков или о. Павел Флоренский, он был свободным религиозным мыслителем и не был скован строгими догматическими правилами веры. Будучи философом, он достаточно вольно интерпретировал многие теологические постулаты, поэтому принципы его учения, его предложения и версии толкования христианства нельзя рассматривать с точки зрения их адекватности ортодоксии. Как известно, его традиционно ранжируют в качестве представителя религиозной ветви экзистенциализма. Отсюда, достаточно сложно сопоставить христианскую мистику Николая из Кузы и философию Н.А. Бердяева. Тем не менее, с другой стороны, он все же был религиозным мыслителем и прошел путь от марксизма до персонализма. Как марксист он даже попал в ссылку и провел три года в северной глуши в Вологодской губернии. К завершению его пребывания в ссылке он пережил весомую мировоззренческую трансформацию и, в конце концов, стал одним из лидеров религиозного Ренессанса XIX–XX вв., участвовал в известных сборниках статей русских интеллектуалов, символизовавших формирование нового сознания в среде интеллигенции. Символично, что, в свою очередь, данные философские увлечения и взгляды Бердяева послужили основанием для преследований и заключения в тюрьму, но уже в период после Октябрьской революции. Он не желал эмигрировать, но, по сути, у него не было выбора. В итоге, значительную часть жизни он провел в Париже, как и для многих других российских интеллектуалов, Франция стала для него второй Родиной. Если обратиться к Николаю Кузанскому, то в жизни мыслителей можно

¹ Там же. С. 432.

обнаружить определенные параллели. Кузанец являлся представителем эпохи Возрождения, Николай Александрович Бердяев был одним из лидеров русского религиозного Ренессанса. Оба жили во времена исторических и культурных трансформаций, которые обычно сопровождаются расцветом философской рефлексии. В этой связи перед ними стояли достаточно близкие по значению и содержанию проблемы и задачи. Они стремились восстановить смыслы христианской религиозности в период деструкции предшествующих традиций культуры. В частности, идея творческой потенции Бога и человека является одной из важнейших в рамках их философских концепций.

Хорошо известно, что в философии Бердяева есть две главные проблемы. Одна из них — это понимание свободы, вторая — концепция творчества, которые вполне определенно коррелируют друг с другом. Эти идеи задают сущность религиозного персонализма Н.А. Бердяева. Свобода и творчество, согласно его пониманию, конституируют суть человеческой природы. В этой связи человек близок к Богу, потому что он обладает способностью творить, хотя его возможности достаточно ограничены. Данная позитивная способность создавать была самой важной для Бердяева. Следуя его концепции, она является своего рода исходной активностью человека, она предстает в качестве первичного отношения к миру вокруг нас. Однако душа мира была детерминирована грехом. Эта универсальная душа имеет женственную природу, и она была открыта для всевозможных влияний. Таким образом, причина греха есть свобода воли мировой души. Многие исследователи подчеркивают, что такие интерпретации русского мыслителя базируются на гностических мотивах, тогда как сам философ утверждал, что «гностическая апология зла есть идеология слабых, пассивных, призрачных»¹. Напротив его философские взгляды предполагали, что мы должны действовать, что подразумевало, что мы должны творить. Задача человека есть творчество. В свою очередь, основанием для данной способности выступало наше особое чувство бытия.

Подобно другим русским философам Бердяев пытался найти новые возможности для объяснения природы человека. Отечественные мыслители вне зависимости от ранжирования по тем или иным направ-

¹ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 133.

лениям и течениям — от славянофилов и П.Я. Чаадаева до В.С. Соловьева и представителей религиозного Ренессанса — четко осознавали опасности и односторонности крайних форм классического западного рационализма и позитивизма. Для большинства из них было вполне понятно, что многие важнейшие практики человеческой жизни, сильные чувственные переживания, какие-то особые состояния захваченности и ощущения полноты существования, интуитивные прозрения и различного рода инсайты, которые реализуются в главные моменты нашей жизни, не исчерпываются и не измеряются исключительно научными и строго рациональными стратегиями познания. В этой связи Н.А. Бердяев говорил о восприятии бытия как о своеобразной первичной и неделимой интуиции нашего сознания, которая выходит за рамки дискурсивного мышления и находится вне пределов схоластического формализма. Российский мыслитель описывает такого рода переживания следующим образом: «Смотришь ли ты на звездное небо или в глаза близкого существа, просыпаешься ли ночью, охваченный каким-то неизъяснимым космическим чувством, припадаешь ли к земле, погружаешься ли в глубину своих неизреченных переживаний и испытаний, всегда знаешь, знаешь вопреки всей новой схоластике и формалистике, что бытие в тебе и ты в бытии, что дано каждому живому существу коснуться бытия безмерного и таинственного»¹. Возможно, именно в данной интерпретации обнаруживаются определенные корреляции между персоналистической философией Н.А. Бердяева и интеллектуальной мистикой Николая Кузанского. Немецкий мыслитель также стремился найти новые перспективы понимания и объяснения мира и Бога в противоположность к формально-логическому дискурсу средневековой схоластики. По мнению Бердяева, мы не способны постичь бытие только посредством принципов разума, потому что оно находится вне рациональных возможностей и вне логических дефиниций. Мы воспринимаем его исключительно через все наши чувства и все наши способности ума в единстве. Он подчеркивал, что не следует разделять данное переживание на какие-либо части, дифференцировать чувственные представления и логические умозаключения. Это есть некий изначальный опыт, который открывает уникальную

¹ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. С. 134.

возможность приближения к Богу. Таким образом, Н.А. Бердяев говорит не только об опыте бытия в его тотальности, но и о человеке как целом. И эти принципы взаимно определяют друг друга. Примечательно, что Бердяев называет именно сердце, а не разум, средоточием человеческого существа. Следовательно, для него, прежде всего, значима целостная природа человека, а не только наши интеллектуально-умственные способности. Он искал и предлагал путь понимания человеческого существа в перспективе единства разума и чувств. И это движение русского религиозного мыслителя Николая Бердяева, пусть и не в полной мере, но все же было достаточно близко по духу и устремлениям поискам выдающегося немецкого богослова Николая из Кузы.

А.В. Малинов

ПОНЯТИЕ ЕДИНСТВА У НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО И ЛЬВА КАРСАВИНА

Среди последователей философии всеединства Л.П. Карсавин занимает особое место. В работе, написанной до эмиграции, но опубликованной уже в Берлине в 1923 г. под названием «Философия истории», он дал последовательное и систематическое изложение данной концепции применительно к конкретной области знания — истории. «Философию истории», пожалуй, следует считать главным философским произведением русского мыслителя. Карсавин — историк-медиевист, поэтому в «Философии истории» он, так сказать, находится «у себя дома». Все казалось бы чисто метафизические спекуляции находят здесь соответствие в исторической действительности и исследовательской практике историка. Карсавин сознательно вписывает свою историософскую систему в философию всеединства.

Метафизика всеединства, или как поясняет Карсавин, «философия совершенства» представляет собой «религиозно ориентированную систему», примыкающую к давней традиции философской мысли, обозначенной учениями Платона, неоплатоников, отцов Восточной Церкви, Эриугены, Николая Кузанского, а также (правда с оговорками) Лейбница, Шеллинга и Гегеля. Кроме того, философское направление, охарактеризованное как метафизика всеединства, является, по мнению Карсавина, отличительной чертой национально-русской философской мысли, представленной именами Н.О. Лосского, С.Л. Франка и Б.П. Вышеславцева.

Указание на Николая Кузанского для Карсавина вовсе не случайно. Если основатель философии всеединства В.С. Соловьев среди разнообразных истоков своей концепции опирался, прежде всего, на античных неоплатоников и немецкий идеализм, то для Карсавина, как медиевиста, определяющее значение имели христианские неоплатоники, в том числе и Николай Кузанский. В первую очередь следует отметить понятие «единства», предложенное Николаем Кузанским. «Слово „единство“ — это как бы „естинство“ (*ωντας*) от греческого *ων*, что по-латински значит

„сущий“; единство есть как бы бытие (*entitas*)»¹. Карсавин развивает и уточняет это определение.

В теории всеединства, полагает Карсавин, необходимо различать четыре значения или «понятия» всеединства. Прежде всего, это понятие Божества, как *абсолютного совершенного всеединства*. Абсолютное Бытие, Абсолютное Всеединство, Бог (Искупитель, Утешитель) является собой совершеннейшее единство как в целом, так и в каждой из своих частей в возможности, в становлении и в действительности. Для понимания такого значения всеединства следует обратиться к теории Абсолютного, согласно которой в Абсолютном различаются моменты *в себе, для творимого Абсолютным субъекта (человека)* и момент *добровольного восстановления Абсолютного из небытия человека*.

Понимание Единства как троичности неоднократно встречается в текстах Николая Кузанского. «Единство есть ни что иное, как троичность, — писал Кузанский, — потому что означает нераздельность, различенность и связь: поистине нераздельность происходит от единства, так же как и различение, и равным образом единение, или связь. Соответственно максимальное единство есть не что иное, как нераздельность, различенность и связь: в качестве нераздельности оно есть вечность, или безначальность, потому что вечность ни от чего не отдельна; в качестве различенности оно происходит от вечности с ее непреходящим постоянством; а в качестве связи, или соединения, исходит от обоих»². В трактате «О возможности-бытии» Кузанский уточнял, что «абсолютная возможность, действительность и связь того и другого совечны»³. В.С. Соловьев, как известно, выделял три момента в бытии абсолютно сущего: в себе, для себя и у себя. Но и в области тварного бытия он усматривал три момента его бытийного становления: воля, представление, чувство. Эти три момента входили у В.С. Соловьева в определение самого бытия как отношения сущего к объективной сущности или содержанию. Карсавин же непосредственно соотносит учение Николая Кузанского с формулируемой им

¹ Николай Кузанский. Об ученом незнании // Николай Кузанский. Сочинения в 2 т. М., 1979. Т. 1. С. 60.

² Там же. С. 63.

³ Николай Кузанский. О возможности-бытии // Николай Кузанский. Сочинения в 2 т. М., 1980. Т. 2. С. 140.

философией истории. И здесь наибольшее значение идеи Кузанского имеют для понимания первого значения всеединства — абсолютного совершенного всеединства. Кузанский в данном случае использовал выражение «абсолютный максимум». «Абсолютный максимум есть то единое, — пояснял он, — которое есть все; в нем все, поскольку он максимум; а поскольку ему ничто не противоположно, с ним совпадает и минимум. Тем самым он пребывает во всем; в качестве абсолюта он есть актуально все возможное бытие и не определяется ничем вещественным, тогда как от него — все»¹. Абсолют как всеединство или в терминологии Кузанского «абсолютный максимум», «абсолютное единство» включает в себя всю полноту бытия: «Абсолютный максимум пребывает в полной актуальности, будучи всем, чем он может быть... он есть все то, что может существовать»², «абсолютный максимум есть абсолютная актуальность всего могущего быть»³.

В философии истории, в соответствии с теорией Абсолютного, отражен основной религиозный факт: отношение Абсолютного к «иному», тварному бытию, представленному, прежде всего, человечеством. Абсолютное, по выражению Карсавина, «релятивизирует» самого себя, то есть самоуменьшается в относительное, самоограничивает себя. «Иное» по отношению к Абсолютному или тварное и свободное бытие несовершенно, но оно становится из ничто в абсолютность, то есть усвершенствуется. Тварный мир не только не есть Абсолютное и не только есть Бог в силу Боговочеловечения, но и становится. Момент становления тварного мира выражается историческим процессом развития.

Другие понятия всеединства связаны уже с тварным бытием. Это *усовершенное тварное всеединство*, то есть обоженное или абсолютированное единство тварного мира. Под усовершенным Карсавин понимает «должное», «идеальное», «то, что может быть». Усовершенность — это максимальное, предельное совершенство твари. «Усовершенное тварное всеединство, — разъясняет Карсавин, — есть высшая действительность твари, предельная полнота ее бытия. Оно содержит в себе, как свой момент, и самоусовершенствие и становление твари»⁴. Тварный мир, возникая

¹ Николай Кузанский. Об ученом незнании. С. 51–52.

² Там же. С. 54.

³ Там же. С. 55.

⁴ Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., 1993. С. 331.

из ничто, противостоит Абсолютному, то есть совершенному всеединству, он отличен от Бога. По словам ученого: «когда оно есть, Бога нет, а оно само есть ставшее Богом ничто»¹. Понятие же усовершенного тварного всеединства говорит о возможности пребывания твари в Боге во всеединстве по обожению. Усовершенное тварное всеединство является идеалом или абсолютным заданием тварного бытия. В тварном мире процесс усвершенения не может быть завершен; он предполагает преодоление или смерть эмпирии и выход в надэмпирическую сферу.

Стремление к совершенному состоянию, то есть к усовершенности, максимальному приближению к Абсолютному или даже слияние с Богом закрепляется в понятии *завершенного или стяженного тварного всеединства*. Реально тварный мир несовершенно, но он совершенен стяженно, то есть в стремлении к совершенству. Усовершенность дана в тварном бытии лишь как идеал или „абсолютное задание“.

Возможное единство самого тварного мира поясняется понятием *незавершенного тварного всеединства*. Это относительное многоединство мира или «момент всеединства в его ограниченности»².

Философия всеединства полагает, что мир сотворен Богом, а человек как часть этого тварного мира свободно принимает Бога, прежде всего, познает его как абсолютную Благость. Творение Богом мира и принятие/признание миром Бога — двуединый акт — теофания. Однако принятие Абсолютного и степень единства мира не одинаковы в разных его частях. Всеединство имеет иерархическое строение. В каких-то индивидуумах всеединство выражается полнее, в каких-то стяженнее и потенциальнее. Высшая степень единства мира — усовершенное всеединство. В то же время, всякий момент всеединства неповторим и единственен. «В усовершенности своей или в идеале своем он один из необходимых аспектов или модусов всеединства, и нет всеединства без него. Поэтому, — считает Карсавин, — все моменты всеединства равноценны»³.

Теория всеединства говорит о единстве тварного бытия в его отношении к Абсолютному, понимает «мир как одно развивающееся

¹ Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., 1993. С. 55.

² Там же.

³ Там же. С. 248.

целое»¹. В тварном бытии теория всеединства сосредоточивается, прежде всего, на его духовно-душевно-телесном единстве, наиболее полно воплощенном в человеке. «Человек содержит в себе всю природу и всю историю. Полнее всего он индивидуализируется и осуществляется в некоторых своих качествах — в историческом бытии, в стяженно-всеедином субъекте истории. Меньшей степени выраженности достигает он в других своих качествах — в бытии природном и в качестве Природы», — утверждает Карсавин². Принципы всеединства полнее всего выражаются в историческом бытии. Историческое развитие есть процесс Богочеловеческий. История «обогащает» Божество посредством свободного и творческого приобщения к нему человека.

Тварное всеединство, согласно Карсавину, обусловлено абсолютным. Наиболее полным приближением к абсолютному всеединству является усовершенное тварное всеединство. Именно об этом говорит история. Точнее, процесс исторического развития — это раскрытие в пространстве и времени усовершенного тварного всеединства. Человечество определяется как личность через отношение к Богу. В противопоставлении Божеству «человечество достигает возможной для него эмпирической полноты»³. Поэтому Карсавин говорит о человечестве как о церкви, Втором Адаме, Христе. «Церковь есть тварное всеединство, и нет ничего вне Церкви», — постулирует он⁴. Отношение к Богу для Карсавина не только принцип исторического развития, но и главный религиозный факт. «Философия истории неизбежно конфессиональна», — заявляет мыслитель⁵.

История — фрагмент эмпирического, то есть умаленного бытия, становящегося из ничто в свою усовершенность. Умаленность эмпирии проявляется в погруженности в пространственно-временные рамки, непрерывном движении, возникновении и гибели в каждом из своих моментов и в целом, что приводит к разъединенности исключающих друг друга моментов и, в конце концов, к утрате единства

¹ Там же. С. 328.

² Там же.

³ Там же. С. 175.

⁴ Там же. С. 172.

⁵ Там же. С. 204.

и смерти. Однако пределы эмпирической усовершенности (пространственность, временность, разъединенность жизни и смерти) предполагает «запредельное», то есть высшую степень совершенства, которая для эмпирического бытия является идеалом. Эмпирическое бытие «трансцендирует» в «запредельное». Наименее умаленным и наиболее стяженным тварным всеединством является историческое бытие. Карсавин называет историю «областью наименьшего умаления свободы в эмпирии»¹. Итак, эмпирическая основа исторического бытия задает взгляд на исторический процесс как на движение или смену моментов истории.

Основными категориями исторической науки и исторического познания для Карсавина выступают категории соответствующей философской доктрины: всеединство, стяженное всеединство, идеал и развитие. К вспомогательным понятиям он причисляет: судьбу, случай, систему, изменение, функциональную и причинную взаимосвязь.

Познание истории возможно в силу того, что историческая наука неотделима от исторического бытия. Историческая действительность едина как в познании ее, так и в становлении. В терминологии Карсавина это два ее «качества». Однако необходимо помнить, что «историческое бытие есть умаленное всеединство»². В историческом бытии следует различать его как всеединство и как индивидуализацию всеединства. Единство в историческом бытии обнаруживается, прежде всего, как стяженное единство, в котором можно выделить лишь некоторые иерархически соотносящиеся индивидуализации и проявления высшего всеединства, высшей исторической индивидуальности. Единство в истории усматривается также в том, что каждый момент или индивидуализация исторической индивидуальности стяженно выражает эту историческую индивидуальность. Моменты различимы и отличимы лишь в сравнении друг с другом, но едины как проявления одной исторической индивидуальности. Признаком единства также является невозможность умаления исторической индивидуальности до небытия. У нее нет полноты бытия, но нет и небытия; она становится. «Становление, — поясняет Карсавин, — мыслимо как

¹ Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., 1993. С. 317.

² Там же. С. 198.

непрестанное, ничего не утрачивающее нарастание бытия»¹. Становление предполагает погибание. Для истории такой процесс погибания будет возвращением к Абсолютному.

Одним из центральных понятий философско-исторической концепции Карсавина является «развитие». При помощи него Карсавин пытается описать и разъяснить процесс становления всеединства в эмпирии, пространственно-временного осуществления всеединства. Развитие предполагает своего носителя, субъекта как целостность, развивающуюся изнутри. Поэтому понятие развития не нуждается в понятии причинности. Его также следует отличать от понятия изменения. Развитие предполагает цель или смысл, который не принадлежит самому процессу развития. «Развитие познается историей, — уточняет Карсавин, — как самораскрытие умаленного ее субъекта в необратимом временном движении: в становлении, погибании и взаимосмене его моментов»². В истории оно применимо, прежде всего, к отдельной личности, но и к человечеству в целом. Возможны два порядка в раскрытии исторического развития: сосуществования и последовательности, которым соответствуют два метода: статический и динамический.

Хронологические моменты исторического развития всеединого человечества видятся Карсавину следующим образом:

— *потенциальное единство*, то есть начало развития, первый момент бытия, в котором совершается переход от небытия к бытию. Этот момент един в себе самом, он неопределим и непознаваем;

— *первично-дифференцированное единство*, в котором моменты индивидуальности разделены, но не противопоставлены друг другу, легко переходят друг в друга и воспроизводят единство. Для этого периода характерно преобладание «надорганических индивидуальностей», синтетический и религиозный характер бытия, «интимная» связь с природой;

— *органическое единство*, представляющее собой дальнейшее умаление единства, отличающегося функциональной ограниченностью и относительной стойкостью индивидуализаций, органическим и систематическим их единством, разъединением и внешней систематизацией

¹ Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., 1993. С. 199.

² Там же. С. 334.

качественных. Большая дифференциация моментов приводит к самоопределению и самоограничению религиозности, противостоянию личностей друг другу, высшим личностям и природе;

— переход органического единства в *систематическое* и погибание исторической индивидуальности или социально-психического в распаде, то есть разъединенности и отрыве от высших индивидуальности и природы, а также борьбе с другими индивидуальностями.

Первые два момента развития являются религиозными; это означает, что «все стоит в связи с Абсолютным и пронизано отношением к нему»¹. В третьем периоде происходит определение религиозной догматики, культа и морали. Четвертый момент — уже а-религиозный.

В процессе развития Карсавин предполагает различать *моменты индивидуальности* и *моменты-качествования*. Качествования не существуют вне своих индивидуализаций, то есть моментов-индивидуальностей или личностей, качествами или проявлениями которых они являются. В то же время и личности, и индивидуализации не опознаются вне своих качествований. Но такая взаимосвязь не означает взаимовлияние. Качествование не может влиять ни на другие качества, ни на индивидуальность, а личность не способна определять качества. Поэтому они и могут быть умозрительно дифференцированы друг от друга. Индивидуализации и качества для Карсавина составляют своеобразную структуру субъекта развития. Для исторического развития это будет всеединый субъект, в конце концов, все человечество.

Различие качествований и индивидуаций, имея отношение к области исторического бытия, тем не менее, лишь дублирует диалектическую структуру всеединства, в частности, обнаруживается на уровне абсолютного совершенного всеединства. Николай Кузанский в связи с этим отмечал в «абсолютном единстве» совпадение максимума и минимума: «...если максимум таков, что и минимум в нем — тоже максимум, то значит, он поднимается бесконечно выше любого противоположения»². И далее Кузанский прозорливо замечал, что

¹ Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., 1993. С. 206.

² Николай Кузанский. Об ученом незнании. С. 73.

«из этого принципа о нем можно вывести столько отрицательных истин, насколько хватит книг или слов»¹.

Момент-индивидуальность или личность характеризуется, во-первых, сознанием себя качественно во всех своих моментах и признанием всех качественностей своими, а во вторых, отличием себя от «чужого». Личность не только есть всеединство, но и «безусловное многообразие», она, по замечанию Карсавина, «не содержит общего»².

Общее привносится моментом-качеством. Например, это может быть общее свойство, способность и т. п., не принадлежащие только этой конкретной личности. Качественности как общее в личности индивидуализируются, точнее, через них в личности индивидуализируется высшая индивидуальность. «Низшей», то есть последней личностью для историка будет человеческий индивид, а высшей личностью, проявляющейся в этом индивиде, может быть семья, социальная группа, народ, культура, человечество, космос, Абсолют. Иными словами, индивид может восприниматься как представитель определенной семьи, народа и т. п., или в нем, в его поведении могут проявляться качества, присущие группе или, в терминах Карсавина, «высшей индивидуальности», к которой он принадлежит. В одном индивиде могут проявляться качества различных «высших индивидуальностей», индивидуальностей разного уровня. Вот эти проявления и должны интересоваться, прежде всего, историка. Об исторической личности как таковой исследователь может говорить лишь тогда, когда он рассматривает ее как индивидуализацию качественностей высших индивидуальностей. В широком смысле качественности — это различные состояния субъекта (мышление, бодрствование, наблюдение над ними, то есть в том числе и над мышлением и т. п.). Качественность является общим, поскольку принадлежит высшей индивидуальности (например, свойство или способность, присущие определенной социальной группе, является общим для всех ее членов), но укоренено оно в личности. Момент-качество характеризуется как единообразие. Качественность предполагает направленность на «иное». «Качественность есть момент личности и сама личность, но в связи с иным», — уточняет

¹ Николай Кузанский. Об ученом незнании. С. 73.

² Карсавин Л.П. Философия истории. С. 74.

Карсавин¹. Для различных качественностей или проявлений личности таким иным может выступать, например, Абсолютное (в религиозном качественности), или внешний мир (в мышлении), или другие личности (в таких качественностях, как любовь, ненависть и т. п.). Историческими моментами-качеством одного всеединого субъекта будут также философия, наука, право, экономика, государственный строй и т. п.

Личность обладает многими качественностями, но некоторые из них являются для нее наиболее характерными, то есть часто индивидуальность легче познать, исходя из одного ее качественности. История не должна изучать качественность «в отрыве от индивидуальности». Качественность отсылает к высшей индивидуальности, значит, изучая одно какое-нибудь качество, мы можем «дойти» до Абсолютного, то есть признать его индивидуализацией Абсолютного. Большинство качественностей, замечает Карсавин, поддается рационализации или «систематическому конструированию», что позволяет раскрыть как «абсолютное задание» истории, так и ее фрагментарность, неполноту. Систематическая наука преимущественно сосредоточивается на таком конструировании, основанном на одном каком-нибудь качественности. Через это она, по словам Карсавина, «раскрывает высшую индивидуальность в одном из ее качественностей». Систематическая наука исследует всеединого субъекта в его завершенности, нормативная наука — «еще и в усовершенности»².

История, утверждает Карсавин, изучает не развитие общества, а лишь наиболее заметные проявления этого развития, наиболее полное ее обнаружение. Область исторических событий составляет как развитие отдельной личности, индивида, так и всего человечества. И личность, и человечество, рассматриваемые в качестве исторических индивидуальностей, стремятся к наибольшей полноте усовершенности, в конце концов, к наибольшей полноте выражения Абсолютного. В конкретных обстоятельствах историческая индивидуальность не всегда ориентируется на Абсолют или не всегда соотносит с ним свои действия, не всегда непосредственно его выражает, но обязатель-

¹ Карсавин Л.П. Философия истории. С. 105.

² Там же. С. 112.

но подразумевает определенный идеал, к которому и устремляет свои поступки, в движении к которому она проявляет себя именно как личность. Однако не все моменты развития в равной степени выражают этот идеал; все моменты к нему стремятся, но не все к нему одинаково приближаются. Историк должен найти, или по выражению Карсавина «оценить», момент такого наибольшего приближения. Этот момент он называет *апогеем*. Апогей следует понимать как расцвет, ясное обнаружение исторической индивидуальности в процессе ее развития. Апогей — это момент развития, выражающий индивидуальность лучше других; это наиболее полное раскрытие индивидуальности.

История имеет дело не с совершенными, а только со стремящимися к совершенству индивидуальностями, поэтому момент апогея — это момент наибольшего совершенства такой индивидуальности. Религиозный взгляд на исторический процесс позволяет установить момент апогея. Для религиозного сознания центральный момент истории пройден, максимальное совершенство явлено. Речь идет о боговоплощении или обожении человечества, совершившемся в личности Иисуса Христа. Личность Иисуса Христа имеет центральное значение для истории. Благодаря ей, то есть обозначенному ею апогею исторического процесса, возможна периодизация и познание истории. Благодаря ей в эмпирически несовершенном или умаленном человечестве дан предел приближения к совершенству. Другие моменты развития в большей или меньшей степени удалены от него, в них в большей или меньшей степени этот предел актуализован. Иисус Христос — совершенная личность, совершенство которой иерархически структурировано на основе религиозного качества. Личность Иисуса Христа наиболее полно в эмпирическом мире выражает Абсолютное. По словам Карсавина: «Она, личность Иисуса, есть необходимое условие и начало исторического знания. В ней дан иерархический принцип качественного отношения к Абсолютному»¹.

Предельное для эмпирии совершенство не только знаменуется личностью Иисуса Христа, но и реализуется в Церкви как всеедином человечестве. Иисус Христос и Церковь — два образа всеединого человечества. «Поэтому Церковь, — пишет Карсавин, — и раскрывается

¹ Карсавин Л.П. Философия истории. С. 202.

в полноте временно и пространственно определенных моментов, а само раскрытие ее не что иное, как процесс исторического развития»¹. Так формулируется историософское понимание исторического процесса как развития христовой Церкви.

В интерпретации Карсавина понятие развития наделяется смыслами, относимыми прежде всего к «живому». Не случайно, в качестве примера он указывает на «душевную жизнь». Понятие «душевной жизни» или социально-психического теснее всего приближает к пониманию исторического процесса. В душевной жизни лучше всего реализуется принцип единства. Душа — это стяженное единство своих качественностей, многоединство своих проявлений. По выражению Карсавина, «душа — всеединый в своих качествах субъект»². В социально-психическом индивидуализируются высшие индивидуальности и сам Абсолют.

История познает высшие индивидуальности и Абсолютное, прежде всего, посредством анализа душевной жизни. Наиболее адекватными формами исторического исследования поэтому будут автобиография и биография, то есть «история душевной жизни»³. К ним примыкает художественная литература, где историческое исследование принимает вид «психологического романа». Близость работы историка и художника неизбежна. Неполнота исторических данных вынуждает историка «измышлять» недостающие факты и «вычитывать» «из текста всегда более того, на что текст его уполномочивает»⁴. «Не видеть в истории «измышленного», — заключает Карсавин, — нельзя, и не может существовать история, как наука, без измышления»⁵. История в большей или меньшей степени познает прошлое через художественную конкретизацию.

В то же время социально-психическое предполагает некоторый субъект или личность. Так мы приходим к вопросу о субъекте и предмете истории. «Предмет истории, — поясняет мыслитель, — может быть ближайшим образом определен как *социально-психическое раз-*

¹ Карсавин Л.П. Философия истории. С. 273.

² Там же. С. 40.

³ Там же. С. 80.

⁴ Там же. С. 84.

⁵ Там же. С. 85.

витие всеединого человечества»¹. О социально-психическом можно говорить только соотнося его с определенной коллективной индивидуальностью, качествами которой и составляют содержание социально-психического. В него могут входить настроения, надежды, воля, разум, инстинкты масс, системы мировоззрения, этических и эстетических норм, система права, различные проявления государственной жизни, революции, войны, столкновения социальных групп и личностей, социальный, экономический строй и т. д.

Рассуждая о субъекте истории, Карсавин пользуется выражениями «историческая индивидуальность», «коллективная индивидуальность», «личность». Однако эти выражения не следует понимать в строгом смысле как синонимы. Каждое из них, сохраняя общую направленность карсавинской мысли, привносит особые смысловые оттенки. Опираясь на философскую интуицию всеединства, Карсавин рассматривает носителя исторического процесса как одно из проявлений всеединства. Ключевыми здесь являются представления о единстве, конкретности и проявлении (индивидуализации) в низших индивидуальностях высших. Таково определение личности: «Всякая личность — всеединство своих моментов, и всеединство конкретное, стяженно обнаруживающееся в каждом своем моменте, в каждом акте индивидуализации себя или качества высшей индивидуальности»². Личность указывает на многоуровневость исторического субъекта, на проявление высшего, более совершенного в низшем, умаленном. Исторический субъект в качестве личности связывается с Абсолютным, как бы встраивается во всеединый субъект. Благодаря личностному характеру исторического субъекта легче усматривается структура всеединства — нисходящая иерархия личностей. Высшую личность составляют индивидуализирующие ее низшие личности. Со стороны низшей на высшую личность указывают общие моменты-качества низшей личности. Однако «форма личности», по выражению Карсавина, «конституируется» не тем, что она входит в высшую личность, а Абсолютным. От него же зависит и личностная форма высшей личности. Личности в силу этой заданной Абсолютным «формы личности» представляют собой

¹ Карсавин Л.П. *Философия истории*. С. 98.

² Там же. С. 118.

всеединство своих качествований; в то же время это всеединство качествований надо отличать от самих качествований. У каждой личности свои определенные качества, через них она индивидуализирует высшую личность и благодаря им отличается от других низших личностей, составляющих ту же высшую личность. Каждая низшая личность по-своему, специфически раскрывает, индивидуализирует и дифференцирует высшую личность. Опознаются низшие личности в своей специфичности через противопоставление друг другу. Познавая низшую личность, мы познаем высшую личность, а через нее и всеединый субъект в особом аспекте или качествах. Последней значимой для историка личностью будет конкретный индивидуум.

Конкретный индивидуум выступает «условно-последней исторической индивидуальностью» постольку, поскольку его моменты являются только его качествами. Историческая индивидуальность ограничена в пространстве и времени. Она принадлежит эмпирии и как все эмпирическое находится в становлении, то есть переходит от небытия к бытию. Понятие становления характеризует тварный мир и подразумевает два момента: творение, «то есть созидание Абсолютным нечто из ничто»¹, и погибание, то есть «свободное принятие этим ничто Абсолютного»². Погибание — не аннигиляция, не бесследное исчезновение, а отдача, возвращение к Абсолютному. «Становление мыслимо как непрерывное, ничего не утрачивающее нарастание бытия», — разъясняет Карсавин³. Такова и историческая индивидуальность: «Всякая историческая индивидуальность возникает как нечто новое и единственное, становится и погибает в целостности своей и в каждом своем моменте»⁴. Свое представление об исторической индивидуальности Карсавин суммирует в следующем пространно-спекулятивном рассуждении: «Всякая историческая индивидуальность, как таковая, возникает из ничто, рождаясь в лоне высшей индивидуальности. Возникая в качестве неразличности и неразличимости, в качестве потенциального своего всеединства, историческая индивидуальность актуализируется или развивается в становлении и погибании своих

¹ Карсавин Л.П. *Философия истории*. С. 199.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 200.

моментов, частично сосуществующих (причем становление является упорядоченным — временным процессом нарастания) и, обуславливая возможность погибания, умалется в нем (тоже упорядоченном). Развитие индивидуальности есть, по содержанию своему, индивидуализация бескачественного нечто высшей индивидуальностью и, в конце концов, созидание его из ничто Абсолютным; но в то же время оно есть свободное приятие Абсолютного свободно возникающим нечто. Поэтому оно всегда направлено на «заданное» ему Абсолютное, как на свой идеал и свою цель»¹. Наиболее показателен для уяснения исторической индивидуальности отдельный человек, единичный индивидуум. Конкретная личность может быть «показательной», «типичной» для определенной эпохи, культуры, национальности; она способна их символизировать. Согласно замечанию Карсавина, «тип и есть яркая индивидуализация стяжено-всеединого»². В индивидуальной душе полнее раскрывается и яснее усматривается строение всеединства. В то же время соотнесенность и даже определенная соразмерность индивида и исторической индивидуальности позволяет установить подобие между периодизацией жизни индивида и порядком развития всякой индивидуальности. Не стремясь к оригинальности, Карсавин соотносит этот порядок с возрастом индивида, выделяя в нем этапы детства, отрочества, зрелости и старости.

Историческая индивидуальность эмпирически ограничена, по словам Карсавина «„преимущественным“ своим качеством»³. В отношении к внешнему миру, другим индивидуальностям, высшей личности историческая индивидуальность «сосредоточивается на определенном роде деятельности»⁴, на одной своей функции. Индивидуальность, ограниченная какой-либо качественностью, сосредоточивающаяся преимущественно на ней, из этой качественности воспринимает другие индивидуальности, в том числе и высшие, и на основе этой качественности выстраивает свою иерархию всеединства. Полнота всеединства в принципе достигаема из любой точки, из любой ограниченной качественности, изолированной специфичности. Она дана

¹ Карсавин Л.П. *Философия истории*. С. 200.

² Там же. С. 86.

³ Там же. С. 145.

⁴ Там же. С. 146.

или присутствует в стяженном виде в каждом отдельном моменте. Эти рассуждения приводят Карсавина к важному для его концепции различению собственно-всеединых или *надорганических индивидуально-стей* и умаленно-всеединых или *органических индивидуальностей*.

Ограничив себя определенной функцией, историческая индивидуальность может стать *органом*. Тогда включающую ее высшую индивидуальность можно назвать *организмом*. Индивидуальность-организм — иерархическая система ее индивидуальностей-органов. Например, определенная семья может взять на себя функцию управления в государстве. Здесь государство будет организмом, а конкретная семья — органом. Если же низшая индивидуальность, составляя высшие индивидуальности (например, семью, род, племя, общество), не специфицируется до органа этой индивидуальности, а «воспроизводит» в себе высшую индивидуальность, то она может быть названа *надорганической*. Органическое строение исторической индивидуальности связано с ее эмпирическим существованием, с потребностью преобразовать внешний мир. Карсавин приводит примеры органических индивидуальностей (дружина, правительство в бюрократическом и современном парламентском государстве, безбрачие католического клира, класс) и примеры исторических индивидуальностей переходного типа (правительство в феодальном и сословном государстве, женатое духовенство древней и восточно-православной церкви). Органичность исторической индивидуальности есть, конечно, ее недостаток, признак определенной метафизической слабости. «В силу немощи своей всеединое человечество умалется в организм», — пишет мыслитель¹. Различие органических и надорганических индивидуальностей позволяет наметить периодизацию жизни коллективной индивидуальности, начальные этапы которой характеризуются преобладанием надорганического начала. Органические индивидуальности, напротив, отмечены неустойчивостью, недостаточной выраженностью, что позволяет усматривать в них признаки завершения, конца.

В качестве исторически конкретной, то есть эмпирически определенной (ограниченной в пространстве и времени) коллективной индивидуальности можно указать на социальную группу. Социальная

¹ Карсавин Л.П. *Философия истории*. С. 158.

группа понимается как организм, то есть как некоторое целое, состоящее из конкретных индивидуумов, объединенных «специфическим социальным общением». Условие такого общения — высший субъект, индивидуализирующийся в конкретных личностях.

Рассуждая о субъекте истории необходимо иметь в виду, что он всегда, вне зависимости от степени общности (то есть приближенности к Абсолютному), реализуется в единичных личностях. Субъект истории как бы зажат между двумя полюсами, между двумя степенями всеединства: человечеством (совершенным всеединством) и эмпирически завершенным конкретным индивидуумом. Субъект истории — это единство человечества в несовершенстве, усовершенности и совершенстве. Исторический субъект находится в становлении, то есть будучи эмпирически завершенным определенным в пространстве и времени в каждый момент своего существования, стремится к совершенству, то есть к преодолению эмпирии, а значит усовершенствуется. Всеединое человечество как субъект истории — это конкретное всевременное и всепространственное единство всех своих моментов или индивидуализаций. Усовершенствующееся человечество выходит за пределы времени к всевременности, то есть вечности, в которой будущее столь же реально, как и настоящее.

Так из размышлений о всеедином человечестве как субъекте истории Карсавин приходит к идее Богочеловечества. «Усовершенное человечество, в отличие от эмпирического завершения его — есть процесс Богочеловеческий», — пишет он¹. Поэтому «исторический процесс есть процесс Богочеловеческий»². Богочеловеческий процесс отличается свободой и творчеством; он состоит в свободном приобщении тварного субъекта к Божеству, а значит, по словам Карсавина «обогашает» Божество.

В историческом познании мы постоянно переходим от познаваемой исторической личности к высшей, индивидуализирующейся в ней личности. Карсавин называет такой переход от индивидуальности к высшей личности или «непрерывное саморазворачивание субъекта» «диалектическим пониманием» или «исторической диалектикой».

¹ Карсавин Л.П. *Философия истории*. С. 89.

² Там же. С. 335.

Он отказывается подробнее пояснять эту диалектику, сославшись на ее недоступность рациональному пониманию. «Историческая диалектика, — пишет Карсавин, — нечто более широкое, чем рационалистическая. [...] она содержит в себе и логику сердца и логику ума, ибо обе только разные обнаружения единого необходимого и свободного становления. Природа исторической диалектики не поддается логической формулировке. Ее можно лишь показать на анализе конкретных примеров и пояснить путем обращения к индивидуальному душевному развитию. И для понимания ее необходимо основываться на субъекте исторического процесса, как на живой всеединой личности»¹. Диалектичность исторического познания — это, по словам Карсавина, «самораскрытие стяженности». Познавая конкретную историческую индивидуальность мы на самом деле познаем ее как один из моментов высшей личности, в ней и посредством нее актуализируем эту личность или стяженно-всеединое бытие. В историческом познании мы выходим за пределы эмпирической ограниченности и познаем идеал.

Идеал означает должное состояние человечества, заданность исторического процесса. Источником идеала, согласно системе всеединства, является Абсолютное. «Актуальность истории (и неотделимое от усовершенности иначе, как логически, усовершенующее, то есть Абсолютное), — рассуждает Карсавин, — является, с одной стороны, источником, с другой — целью исторического бытия. Усовершенное состояние человечества и каждой из индивидуализаций его, будучи для эмпирии целью и заданием, позволяет познавать смысл самой эмпирии, возможное и должное ее развитие. В Абсолютном и в усовершенном дана абсолютная ценность, дан абсолютный критерий, на основе которого можно, без впадения в субъективизм и релятивизм, оценивать все относительное»². Итак, идеал истории — это усовершенная историческая действительность, высшая реальность, бытие истории в Абсолютном и в качестве Абсолютного³.

История, как и само человечество, с одной стороны, связано или относится к Божеству, Абсолютному, а с другой, к пространственно-

¹ Карсавин Л.П. *Философия истории*. С. 272.

² Там же. С. 236.

³ Там же. С. 247.

временному миру, к природе. Разрабатывая свою философско-историческую концепцию Карсавин, безусловно, обращался к идеям Николая Кузанского. Значимыми для него, в частности, оказались представления ренессансного мыслителя о Боге как бесконечном и едином, а также вносящим единство в мир. Творение в этом контексте понимается как развертывание, *explicatio*, как ограничение абсолютного максимума. Двойственность истории лишь подчеркивает единство творца и творения, раскрывает это единство на уровне исторического познания. В то же время, мир, принявший принцип единства, стремящийся к единству, сам предстает уже не как множественность конкретно существ, а как единое целое, подобное организму — тема, привлекавшая внимание уже другого русского мыслителя, Н.О. Лосского.

Л. Г. Тоноян

**COINCIDENTIA OPPOSITORUM:
ОТ НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО
К НИКОЛАЮ КАЗАНСКОМУ (Н.А. ВАСИЛЬЕВУ)**

«Целый ряд мыслителей (назову только некоторых) — Николай Кузанский с его *coincidentia oppositorum*, Гаман, Гегель, Банзен и множество других — видели в мире осуществленное противоречие. Разве, думая так, отбрасывая абсолютное значение закона противоречия, переставали они мыслить логически? И что знаем мы, в сущности, об основе мира, чтобы отрицать, что она есть реализация противоречия?»

Н.А. Васильев.

Воображаемая (неаристотелева) логика

Сто лет назад, 18 мая 1910 г., в Казанском университете Николай Александрович Васильев (1880–1940) предложил научному сообществу идею новой, неаристотелевской логики, названной им позже воображаемой.

2010 г. был юбилейным для Н.А. Васильева. Кроме столетия первой работы по воображаемой логике, в этом году 29 июня исполнилось 130 лет со дня его рождения, а 31 декабря — 70 лет со дня его смерти.

Смелость замысла Васильева состоит, прежде всего, в том, что он решил внести в логику и в науку идею бесконечного. В связи с этим он вспоминает несколько раз Николая Кузанского. Продолжая указанную традицию, Н.А. Васильев предлагает новую логику для осмысления и внесения в науку идеи бесконечности. «Судя по всему, новая логика будет новой формальной логикой... Мы должны внести и в логику идею бесконечности, великую идею Нового времени... В логике всегда не хватало бесконечности... Нужно расширить ее пределы, удостоверить в бесконечности возможных логических систем»¹.

¹ Васильев Н.А. Логика и металогика // Логос. 1912–1913. Кн.1–2. С. 80–81.

1. Биография Н.А. Васильева

Учение Н.А. Васильева глубоко укоренено как в западной, так и в российской логико-философской традиции.

Николай Александрович Васильев родился в Казани в 1880 г. Вся его жизнь была связана с Казанским университетом. Это был третий — основанный в 1804 г. — российский университет, а сам Н.А. Васильев стал в своей семье третьим представителем профессуры Казанского университета. Его дед, Василий Павлович Васильев — известный русский китаевед, академик Петербургской Академии наук. Его отец, Александр Васильевич (1853–1929), был известным российским математиком. Магистерскую диссертацию Васильев-отец готовил в Германии, в Берлине под руководством именитых математиков Л. Кронекера и К. Вейерштрасса. Многие годы А.В. Васильев был профессором математики Казанского университета. Именно здесь, на математическом факультете, в 1828 г. Николай Иванович Лобачевский выступил с докладом «Воображаемая геометрия». В неевклидовой геометрии Лобачевского, в которой он отбросил пятый постулат Евклида о параллельных прямых, сумма углов треугольника оказывается меньше двух прямых. В свете этих результатов геометрические представления Николая Кузанского о превращении треугольника в бесконечную прямую и др. уже не выглядят совсем невозможными.

С 1827 г. на протяжении 19 лет Николай Иванович Лобачевский был ректором Казанского университета. Васильев-отец преподавал уже после смерти Н.И. Лобачевского и внес большой вклад в популяризацию неклассических идей Лобачевского: он был одним из издателей трудов выдающегося казанского математика. Без всякого сомнения, идеи Лобачевского оказали заметное влияние на мировоззрение Н.А. Васильева.

Николай Васильев закончил два факультета Казанского университета — медицинский (1904) и историко-филологический (1906). Важную роль в становлении новых взглядов Васильева сыграло его пребывание в Германии, куда он был направлен в 1908 г. в качестве профессорского стипендиата. В Берлине, во время шахматной игры с русским логиком Г. Ительсоном у него родилась идея воображаемой логики. 18 мая 1910 г. Васильев делает в Казанском университете свой

первый доклад с изложением идей воображаемой логики. Текст этого доклада опубликован¹. В том же 1910 году он вместе с женой и маленьким сыном Юлианом выезжает в научную командировку в Германию для подготовки обстоятельного труда по воображаемой логике. В 1912–1913 гг. он публикует две большие статьи², в которых излагает итоги своих размышлений.

В 1914 г. Н.А. Васильев был мобилизован на войну в качестве врача. Под влиянием тяжелых впечатлений он впал в депрессию и был уволен по болезни со службы. Восстановить здоровье полностью ему не удалось. Во время Октябрьской революции он был в Москве, приняв происходящие события как неизбежность. Вернулся в конце 1917 г. в Казань, где продолжал преподавать на кафедре философии. С 1919 г. — профессор кафедры философии. В 1921 г. историко-филологический факультет был присоединен к факультету общественных наук, а в 1922 г. и этот факультет был упразднен. В связи с этими событиями у Васильева снова наступил душевный кризис. В возрасте 42 лет он был отправлен на пенсию.

В 1924 г. Н.А. Васильев отослал доклад «Воображаемая (неаристотелева) логика» на Пятый международный философский конгресс в Неаполе. Тезисы доклада были опубликованы в материалах конгресса и стали последней публикацией ученого. В материалах конгресса — тезисы лишь двух представителей СССР — сына и отца Васильевых. Последующие годы Н.А. Васильев вынужден был много времени проводить в больнице, где не оставлял свои научные занятия. Умер 31 декабря 1940 г.

Отметим, что в 1920–1930-е гг. не только публикация работ Н.А. Васильева, но и в целом исследования по формальной логике в Советском Союзе прекратились, также как прекратилось и преподавание логики. Формальная логика была объявлена буржуазной наукой. Если и вспоминали о Н.А. Васильеве и его воображаемой логике, то в от-

¹ Васильев Н.А. О частных суждениях, о треугольнике противоположностей, о законе исключенного четвертого // Ученые записки императорского Казанского университета, 1910. Октябрь. С.1–47.

² Васильев Н.А. Воображаемая (неаристотелева) логика // Журнал Министерства народного просвещения. 1912. Август. С. 207–246.

Васильев Н.А. Логика и металогика // Логос, 1912–1913, кн. 1–2. С. 53–81.

рицательном смысле. Отношение к формальной логике изменилось в 40-х гг. после указов об учреждении кафедр логики при МГУ, ЛГУ и КГУ и Постановления ЦК ВКП (б) «О преподавании логики и психологии в средней школе» 1946 г.

А в 1950-х гг. в связи с развитием на Западе идей неклассической логики и у нас были воскрешены идеи неаристотелевской логики Н.А. Васильева. Первые публикации о логике Н.А. Васильева появляются в начале 1950-х гг., — их автором стал П.В. Копнин¹. Пропаганду идей Н.А. Васильева продолжил известный советский логик В.А. Смирнов, опубликовавший в 1962 г. статью о логике Н.А. Васильева². С 1970-х гг. к идеям Н.А. Васильева обращались и постоянно обращаются многие исследователи. В частности, для ознакомления с идеями Н.А. Васильева много делает В.А. Бажанов.³

2. Основные идеи Н. Васильева

В первой работе «О частных суждениях, о треугольнике противоположностей, о законе исключенного четвертого» Н.А. Васильев пересматривает классификацию суждений в традиционной логике. Напомним, что видов простых суждений всего четыре: общеутвердительные — *A*, общеотрицательные — *E*, частноутвердительные — *I*, частноотрицательные — *O*. Неопределенные (по количеству) суждения Аристотеля («человек справедлив») комментаторы Аристотеля, например, Боэций, приравнивали к частным («некоторые люди — справедливы»).

Н.А. Васильев выступает против такого отождествления, считая, что не правильно ставить суждение неопределенное («некоторые, а может быть, все *S* есть *P*») в один ряд с общими и частными, поскольку оно выражает наше колебание между общим и частным суждениями.

¹ Копнин П.В. О логических воззрениях Н.А. Васильева (из истории русской логики) // Труды Томского государственного университета им. В.В. Куйбышева. 1950. Т. 112. С. 221–310.

² Смирнов В.А. Логические взгляды Н.А. Васильева // Очерки по истории логики в России. М.: Изд-во МГУ, 1962. С. 242–257.

³ См.: Бажанов В.А. Н.А. Васильев и его воображаемая логика. Воскрешение одной забытой идеи. М., 2009.

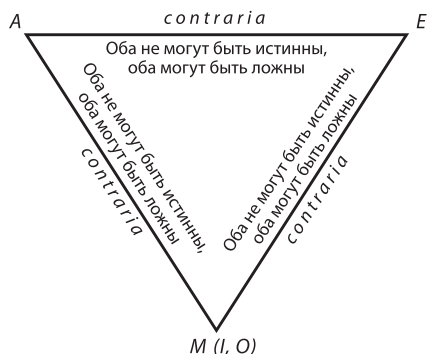
Неопределенные суждения надо, по его мнению, отнести к проблематическим, так как они сразу высказывают две гипотезы, например, предложение «люди справедливы» дает две гипотезы: «некоторые, но не все люди справедливы» и «некоторые, а может быть и все люди справедливы». Логический квадрат выражает отношения между общими и неопределенными суждениями. Частное же суждение, считает Н.В. Васильев и в обыденной жизни, и в науке употребляют в другом и притом однозначном смысле: «некоторые, но не все *S* есть *P*», например, «некоторые люди (не все) справедливы», «некоторые треугольники — равнобедренные». Если принять такую трактовку частных суждений, то некоторые (но не все) отношения логического квадрата не имеют места. Например, два суждения «все треугольники имеют сумму углов 360 градусов» и «некоторые треугольники не имеют сумму углов 360 градусов» — находятся в отношении противоречия, и согласно закону исключенного третьего не могут быть оба ложными, но они оба ложны. Второе суждение ложно, ибо подразумевает, что существуют треугольники с суммой углов 360 градусов, что «явная нелепость». Этот пример с учетом васильевской трактовки частного суждения опровергает закон исключенного третьего.

Н.А. Васильев предлагает другое деление для суждений: на суждения о факте и суждения о понятиях. Суждения о факте всегда подразумевают определенный момент времени и место в пространстве, субъектом в них является эмпирический факт. «Лампа горит» — эта конкретная лампа здесь и сейчас горит. Суждения о факте делятся на утвердительные и отрицательные суждения, и к ним применим закон исключенного третьего и логический квадрат. Суждения о понятии — это правила, они сохраняют свою силу *в любое время в любом месте*, субъектом в суждении о понятии выступает класс или общее понятие. «Человек может падать» высказывается о классе людей и выполняется в разное время и в разных местах.

Суждения о понятии делятся не на четыре, а на три вида: 1) **A** — суждения, в которых предикат необходим для данного понятия, «все *S* есть *P*» — «все люди смертны», 2) **E** — предикат невозможен для данного понятия, «ни одно *S* не есть *P*» — «ни один человек не есть камень», 3) **M** — акцидентальное суждение, представляющее собой соединение частноутвердительного и частноотрицательного суж-

дений в одно — дизъюнктивное: «все S есть или P , или не P », или « S может быть P » — «человек может быть справедлив». Все три суждения — общие, в том числе последнее. Вместо двузначной логики мы получаем трехзначную логику.

К суждениям о понятиях закон исключенного третьего не применим. К ним применим закон исключенного четвертого — только одно из этих суждений истинно и четвертого образовать нельзя. Для таких суждений имеет место логический треугольник.



Таким образом, законы непротиворечия и исключенного третьего не носят универсального, абсолютного характера.

В законе непротиворечия Н. Васильев различает две формулировки: закон абсолютного различия истины и лжи (или закон несамопротиворечия) и закон противоречия, запрещающий мыслить в одной вещи противоречивые предикаты. Первый закон относится к области мысли и не может быть нарушен. Второй закон можно отбросить.

В том, что Н.А. Васильев отбрасывает закон исключенного третьего, и допускает мыслить в одной вещи противоречивые предикаты, мы видим следование принципу совпадения противоположностей Николая Кузанского. Вот как Н.А. Васильев доказывает философскую обоснованность такого шага: «Объекты логики суть двоякого рода: реальности (восприятия и представления) и понятия. Если реальности (восприятия) суть материя логического мира, то понятия являются его духом, его познающими душами. Между реальностями и понятиями такой же таинственный параллелизм существует в мире

логическом, какой существует во Вселенной между материей и духом. Понятия символизируют, познают реальности, как дух познает и символизирует материю. Кроме реальности (восприятий) и понятий, логика ни с чем другим не оперирует. Единственный логический процесс есть суждение, вся логическая жизнь его только прояснение, полное раскрытие суждений»¹.

Далее в статье Н.А. Васильев рассматривает закон исключенного третьего в его историческом контексте: от формулировки этого закона у Аристотеля и ее господстве вплоть до Логики Пор-Рояля и далее И. Канта и Хр. Вольфа и до переформулировки его в логике XIX в. в трудах У. Гамильтона, В. Вундта, В. Минто, Г. Лотце, А. Шопенгауэра, критики закона в трудах Г. Гегеля, Дж. Ст. Милля, Хр. Зигварта и др. Исторический обзор служит для Н.А. Васильева подтверждением того, что в формальной логике произошла реформа, которая привела также и к переформулировке традиционного философского спора об универсалиях: «То, что для одних суждений действителен один закон мысли, а для других — прямо противоположный, проливает очень яркий и своеобразный свет на сущность так называемых законов мысли, на модный спор о психологизме, логизме и нормативизме в логике, на старинный спор между номинализмом, концептуализмом и реализмом в логике»².

Во второй работе «Воображаемая (неаристотелева) логика» мы встречаем уже непосредственное обращение к принципу совпадения противоположностей Николая Кузанского. «Вещь же в себе, божество мы можем рассматривать, как соединение противоречащих предикатов, как *coincidentia oppositorum*», — пишет Н. Васильев³.

В этой работе Н.А. Васильев называет предложенные им идеи воображаемой логикой и предпринимает попытку найти место новой логики в истории логики и философии в целом. В этой связи он пишет: «Наша (аристотелевская — Л.Т.) логика есть логика реальности в том смысле, что она является орудием для познания этой реальности и благодаря этому находится в самом тесном отношении к реальности. Новая логика лишена этого отношения к нашей реальности, она является чи-

¹ Васильев Н.А. Воображаемая логика. М., 1989. С. 48.

² Там же. С. 51–52.

³ Там же. С. 65.

сто идеальным построением. Только в ином мире, чем наш, в воображаемом мире (основные свойства которого, впрочем, мы можем точно определить) воображаемая логика могла бы стать орудием познания. Нетрудно видеть, что эти обозначения аналогичны обозначениям той «новой геометрии», которую создал Лобачевский. Он назвал ее воображаемой геометрией, впоследствии за ней утвердилось наименование неевклидовой. Этой аналогии наименований соответствует и внутренняя аналогия между неаристотелевой логикой и неевклидовой геометрией, логическое тождество метода в обеих. Неевклидова геометрия есть геометрия без 5-го постулата Евклида, без так называемой аксиомы о параллельных линиях. Неаристотелева логика есть логика без закона противоречия. Здесь нелишним будет добавить, что именно неевклидова геометрия и послужила нам образцом для построения неаристотелевой логики»¹. Далее он говорит о том, что «наша цель больше, наша цель — показать познаваемость этой «иной логики». Мы можем признавать, указывает Н.А. Васильев, что логика божества, например, совершенно иная, чем наша, но в то же время можем быть уверены, что для человеческого ума эта божественная логика совершенно непознаваема. Наша цель показать, что и средствами человеческого рассудка можно построить логику иную, чем наша, и дать систему или хотя бы основания системы воображаемой логики»².

Мы видим, насколько смелую задачу ставит перед собой Н.А. Васильев — задачу «средствами человеческого рассудка» (а не разума, как пытались многие до него) построить иную логику. В этой логике можно мыслить противоречие. Т. е. в вещи не могут быть несовместимые признаки, а в понятии все предикаты могут совместиться. По поводу присущности признака вещи мы можем либо его утверждать, либо отрицать. Но поскольку отрицательных признаков не существует (мы не можем непосредственно воспринимать не-белое, а видим синее или другой цвет), любое отрицательное суждение — *выводное* (предмет — синий, синее — не белое, значит, предмет не белый). В нашем мире непосредственное восприятие дает только один вид самостоятельного суждения — утвердительное суждение S есть P , а в воображаемом

¹ Васильев Н.А. Воображаемая логика. М., 1989. С. 54.

² Там же. С. 58.

мире, в воображаемой логике непосредственное восприятие порождает два вида суждения: утвердительное и отрицательное. «Но тогда возможно, что в каком-нибудь объекте совпадут зараз основания и для утвердительного, и для отрицательного суждений. Это невозможно для нашей аристотелевой логики в силу связи между отрицанием и несовместимостью, связи, которая разрывается для воображаемой логики», — утверждает Н.А. Васильев¹. Воображаемая логика строится на другом типе отрицания.

«Иное отрицание» ... есть суждение, объявляющее ложным утвердительное, но не основанное на несовместимости. Введение такого «иного отрицания» и равносильно отбрасыванию закона противоречия». Это отрицание не влечет неизбежно истинность утвердительного суждения (как в законе исключенного третьего), а может допускать и истинность отрицательного суждения (закон исключенного четвертого). В случае воображаемой логики, при введении иного отрицания, чем наше, суждения по качеству делятся не на две формы, как у нас, на утвердительную и отрицательную, а на три: утвердительную « S есть A », отрицательную « S не есть A » и индифферентную « S есть и не есть A зараз»². Васильев пишет: «Эту третью форму суждения, выражающую наличность в объекте S противоречия, совпадения в нем оснований для утвердительного и отрицательного суждения, мы будем называть суждением противоречия, или лучше суждением индифферентным, и будем обозначать так: S есть и не есть A зараз»³. Далее он отмечает: «Как у нас в каждом случае истинно или утвердительное, или отрицательное суждение, так и в воображаемой логике в каждом данном случае истинна одна из 3-х форм: или утвердительная, или отрицательная, или индифферентная. Это и есть главнейшая особенность воображаемой логики. Она сводится к тройному делению суждений по качеству и к введению, наряду с утвердительным и отрицательным, нового суждения — суждения индифферентного»⁴.

В третьей работе «Логика и металогика» Н.А. Васильев более подробно разбирает вопрос о неизменности и абсолютности логических

¹ Васильев Н.А. Воображаемая логика. М., 1989. С. 63.

² Там же. С. 66.

³ Там же. С. 66.

⁴ Там же. С. 66–67.

принципов, обосновывает возможность исключения некоторых из основных законов логики, без которых мышление все равно останется логическим.

Н.А. Васильев с большим знанием дела воспроизводит спор между психологистами и антипсихологистами, развернувшийся в Европе, особенно в Германии, в конце XIX — начале XX вв. Сам он, обучаясь в Берлине, изучал основательно не только логику, но и психологию. В связи с этим он испытал сильное влияние психологистов. Психологи (Хр. Зигварт, Б. Эрдманн и др.) считали, что законы логики можно обосновать законами психологии, которую они стали считать эмпирической наукой. Антипсихологи (здесь Н.А. Васильев ссылается на раннего Гуссерля) полагали, что логические законы — это идеальные истины, обязательные для всех, кто выносит суждения, и независимые от условий мышления того или иного существа.

Позиция самого Васильева является серединой по отношению к двум этим крайностям и заключается в следующем положении: «Некоторые истины логики абсолютны, некоторые — нет»¹. А именно, два из четырех основных законов — закон тождества и закон достаточного основания являются абсолютными законами логики. Закон противоречия и закон исключенного третьего таковыми не являются.

К примеру, выполнение закона противоречия зависит от природы познаваемых объектов. В таком случае он распадается на два закона: закон самонепротиворечия (абсолютного различения истины и лжи) относится к области мысли, а закон противоречия, запрещающий одновременно утверждать какой-либо признак у субъекта и отрицать его наличие, относится к эмпирическим законам.

Воображаемые науки нарушают только законы нашей действительности, но не законы ума, они противоречат действительности, но не самим себе. Несовместимость признаков мы можем наблюдать лишь в опыте. «Факт существования несовместимых предикатов, несоединимых признаков, как всякий факт, есть эмпирический элемент нашего познания»². В области мысли мы можем не наблюдать такого факта.

¹ Васильев Н.А. Воображаемая логика. М., 1989. С. 98.

² Там же. С. 111.

«Разве не логическим было мышление Гегеля, его великая диалектика противоречий? Целый ряд мыслителей (назову только некоторых) — Николай Кузанский с его *coincidentia oppositorum*, Гаман, Гегель, Банзен и множество других — видели в мире осуществленное противоречие. Разве, думая так, отбрасывая абсолютное значение закона противоречия, переставали они мыслить логически? И что знаем мы, в сущности, об основе мира, чтобы отрицать, что она есть реализация противоречия? Закон противоречия есть закон земной логики; при его помощи мы хорошо разбираемся в наших земных отношениях, и мы не находим нигде противоречивых вещей. Но почему не предположить во Вселенной, беспредельной в пространстве, безграничной в своем разнообразии, такие миры, где бы реально существовали противоречивые вещи? Как можно знать что-нибудь о непознаваемом, знать, например, что там нет противоречия?»¹

После устранения из нашей логики всего эмпирического останется металогика. Н.А. Васильев проводит аналогию между парами: метафизика — физика и металогика — логика. «Метафизика есть познание бытия вне условий опыта, бытия подлинного и единого в отвлечении от эмпирического разнообразия вещей. Металогика есть познание мысли вне условий опыта, чистой мысли в отвлечении от всякого разнообразия содержания мысли»². И в качестве примера Н.А. Васильев вновь приводит логику божества: «Божественная логика — металогика — для соприкосновения с реальностью, с тварностью, нуждается в посреднике, в Логосе, в материальной логике. Поэтому металогика — чисто теоретическая наука; она не имеет практического значения, отношения к реальности. Напротив того, эмпирическая логика имеет такое практическое значение»³.

Контекст упоминания о Логосе свидетельствует о том, что Н.А. Васильев имеет в виду учения о Логосе, в которых воплотились представления от античного логоса вплоть до учения об Иисусе Христе как Логосе, то есть учения, с которыми Н.А. Васильев не мог быть незнаком.

¹ Васильев Н.А. Воображаемая логика. М., 1989. С. 99.

² Там же. С. 115.

³ Там же. С. 116.

Металогика — это тот логический минимум, без которого невозможна вообще логика. Она есть логика метафизики и гносеологии. «Металогика есть «первая философия»¹, указывает Н.А. Васильев, вспоминая Аристотеля. Наша аристотелева логика и любая из воображаемых логик содержат металогика как основу, базис и добавляет к ней свои специфические особенности. Таким образом, логику без закона противоречия, в том числе воображаемую логику, можно отнести к числу неаристотелевских формальных логик.

3. О соотношении идей Николая Кузанского и Николая Казанского (Н.А. Васильева)

Как видно из вышеприведенного обзора основных работ Н.А. Васильева (которого мы можем по примеру Николая Кузанского называть по месту рождения Николаем Казанским), русский мыслитель считает свои идеи развитием идей немецких философов, и непосредственно идеи Николая Кузанского о совпадении противоположностей. Как и средневековый спор об универсалиях, в Новое время спор об антиномичности мышления был связан с истолкованием догмата о Троице и догмата о Богочеловечестве Христа. Выход в свет работ Н.А. Васильева совпал с религиозно-философским подъемом, который произошел в России в начале XX в. Без сомнения, Н.А. Васильев знал о тех спорах, которые велись на заседаниях религиозно-философских обществ в Петербурге, Москве, Киеве и, возможно, в Казани.

Он был знаком с работами Г. Франка, Н. Бердяева и других представителей религиозной мысли Серебряного века². П. Флоренский в работе «Столп и утверждение истины» (1914), рассматривая антиномичность мышления, пришел к идеям, близким к воображаемой логике Н.А. Васильева, идеям, которые к концу XX в. оформились в т. н. «паранепротиворечивую логику»³. Н.А. Васильев, по всей видимости,

¹ Там же. С. 120.

² См.: Прядко И.П. Историкофилософские воззрения Н.А. Васильева в контексте Серебряного века и в свете традиции восточно-христианской философии: Диссертация на соискание степени кандидата культурологических наук: 24.00.01: Москва, 2004.

³ Сидоренко Е.А. Идеи немонотонной и паранепротиворечивой логики у Павла Флоренского // Логические исследования. Вып. 4. М.: Наука, 1997. С. 290–303.

не участвовал в этих спорах, так как находился на позициях позитивизма, главенствующего в науке начала XX в., а по своим религиозным взглядам был, вероятно, скептиком. Это видно из его стихов, например, из таких строк:

Любовь лишь отблеск вечной тайны;
В любви мы любим целый мир,
А вовсе не тебя, случайно,
Нам подвернувшийся кумир.
Когда в тоске пред алтарями
Хочу я жертвы приносить,
Не все ль равно, в каком я храме
Хочу молиться и любить?¹

Воображаемую логику Н.А. Васильев предлагал, прежде всего, для научных целей. Но при этом для ее интерпретации он привлекал непознаваемое, то, с чем мы не имеем дела в эмпирической реальности, то, что традиционно связывалось с идеей Бога (это признает и сам Н.А. Васильев), и, наконец, то, что Николай Кузанский назвал «ученым незнанием». И, хотя работы Н.А. Васильева никак нельзя назвать богословскими, он при интерпретации воображаемой логики пытается решить именно ту богословскую умозрительную проблему, которую Николай Кузанский стремился постичь при помощи принципа совпадения противоположностей, а именно — рационального осмысления догмата о Троице и догмата о Богочеловечестве Христа. Следующий пример Н.А. Васильева можно считать попыткой постижения того, как в Иисусе Христе соединились противоречащие предикаты: «Если я буду утверждать, что этот NN есть зараз и человек и не-человек, то я, конечно, нарушу закон противоречия, но если я это всегда буду утверждать и буду твердо стоять на своем, не противореча самому себе, то я отнюдь не нарушу закона абсолютного различия истины и лжи. Поэтому воображаемая логика, вся построенная на отрицании закона противоречия, нигде не нарушает закона абсолютного различия истины и лжи. Она нигде не противоречит себе и представляет

¹ См.: Бажанов В.А. Н.А. Васильев и его воображаемая логика. Воскрешение одной забытой идеи. С. 231.

из себя систему, лишённую самопротиворечий»¹. Трудно представить, чтобы Н.А. Васильев имел в виду под *NN* какого-либо иного человека, кроме Богочеловека. «В Боге могут быть соединены противоречащие предикаты, но в наших утверждениях относительно бога не может быть самопротиворечия. Если я раз сказал: „верно, что к божеству неприменим закон противоречия“, я не могу потом сказать: „ложно, что к божеству неприменим закон противоречия“»².

Если применить воображаемую логику Н.А. Васильева к интерпретации догмата о Богочеловечестве Иисуса Христа, то из трех возможных суждений окажется истинным индифферентное суждение «Он и человек, и не-человек» и ложными окажутся два других: суждение «Он необходимо человек» и суждение «Ему невозможно быть человеком».

В возникновении идей воображаемой логики надо отметить и роль русских неокантианцев, в особенности А.И. Введенского. На него ссылается для подтверждения своих взглядов и Н.А. Васильев, говоря, что согласно учению А.И. Введенского противоречие нельзя представить, но можно мыслить, поэтому закон противоречия — это естественный закон, т. е. закон для преставлений. Из этой теории А.И. Введенского, которая кажется Н.А. Васильеву правильной, идея воображаемой логики должна вытекать как неминуемое следствие. «Этот автор (А.И. Введенский) учит, что закон противоречия есть естественный закон наших представлений, так как противоречие непредставимо. Мышление само по себе свободно от подчинения этому закону, потому что мыслить противоречие мы в состоянии. Так, мы в состоянии мыслить, хотя и не в состоянии представить круглый квадрат, триедного бога»³. Как видим, Н.А. Васильев не смог избежать и упоминания основного догмата христианства, догмата о троичности Бога.

Стоит отметить, что треугольник противоположностей Н.А. Васильева и вообще трехзначная логика⁴ более соответствует христианской

¹ Васильев Н.А. Воображаемая логика. С. 51–52.

² Там же. С. 65.

³ Там же. С. 68–69.

⁴ Логика Н.А. Васильева была системой трехзначной логики, которую он, правда, не формализовал в стандартах математической логики. Первые формализованные системы трехзначной логики были построены Я. Лукасевичем и Э. Постом через 10 лет после выхода в свет работ Н.А. Васильева.

гносеологии, где троичность играет смыслообразующую роль. Напомним, что Николай Кузанский считал треугольник элементарной структурой всех многоугольников и видел в нем совпадение минимума и максимума. В трехзначной логике антиномичность мышления преодолевается третьим значением, соединяющим противоположности в одно целое. Известный логик, томист по своим философским и богословским взглядам, Ян Лукаевич полагал, что предложенная им в 1920 г. система трехзначной логики будет иметь весьма широкое поле применения.

Говоря об общности идей Николая Кузанского и Николая Казанского (Н.А. Васильева), необходимо обратиться к еще одному вопросу: как соотносятся идеи неевклидовой геометрии, которые послужили толчком и образцом для создания воображаемой логики, с принципом «совпадения противоположностей» Николая Кузанского? Ответ на этот вопрос далеко не прост. Не только во времена Кузанского, но и во времена Канта, учившего об антиномиях в мышлении, идеи неевклидовой геометрии казались совершенно неприемлемыми. А в рамках евклидовой геометрии никакая окружность, а также треугольник никогда не превратятся в прямую, как это предполагал Кузанец, так как при этом нарушаются постулаты Евклида. Прямая линия обладает абсолютной прямизной и нулевой кривизной, поэтому в рамках геометрии Евклида Кузанский и не мог иллюстрировать свои идеи. С созданием и применением неевклидовой геометрии идеи Кузанского могут быть прочитаны совершенно по-новому.

Для решения философских и богословских проблем наука XX в. создала и создает в XXI в. все более совершенный логический и математический аппарат, создает, в том числе, и для осмысления той проблемы, которую Николай Кузанский обозначил как принцип «совпадения противоположностей».

АВТОРЫ ВЫПУСКА

- Альфсвог Кнут* — профессор Школы миссионерства и теологии, г. Ставангер, Норвегия
- Базулева Татьяна Леонтьевна* — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета
- Баухвитц Оскар Федерико* — профессор Федерального университета г. Натал, Бразилия
- Вестхоф Норберт* — член Немецкого общества Николая Кузанского
- Викстрём Айрис* — доцент Академического университета Або, г. Турку, Финляндия
- Готтлэбер Сюзан* — преподаватель университета г. Дублина, Северная Ирландия
- Душин Олег Эрнестович* — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета
- Евлампиев Игорь Иванович* — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета
- Иванов Сергей Юрьевич* — аспирант кафедры истории философии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета
- Кауфман Игорь Самуилович* — кандидат философских наук, преподаватель кафедры философии науки и техники философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета
- Киевска Агнешка* — профессор, заведующая кафедрой античной и средневековой философии Люблинского католического университета Иоанна Павла II, Польша
- Кольчев Петр Михайлович* — доктор философских наук, профессор кафедры философии Санкт-Петербургского государственного университета информационных технологий, механики и оптики
- Куоццо Джанлука* — доктор философии, преподаватель Университета г. Турина, Италия

- Малинов Алексей Валерьевич* — доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета
- Мальшкин Евгений Витальевич* — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета
- Морозов Виталий Николаевич* — аспирант кафедры философской антропологии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета
- Нечипоренко Александр Валерьевич* — ассистент философского факультета Новосибирского государственного университета
- Николь Жан-Мари* — профессор, преподаватель философии в Университетском центре теологии, г. Руан
- Никоненко Сергей Витальевич* — доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета
- Ойлер Вальтер Андреас* — профессор, директор Института Николая Кузанского при Теологическом факультете Университета г. Трира, Германия
- Ойттинен Веса* — доктор философии, профессор Александр Института, Университет Хельсинки, Финляндия
- Погоняйло Александр Григорьевич* — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета
- Светлов Роман Викторович* — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета
- Тимофеев Александр Иванович* — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой гуманитарных наук Санкт-Петербургского государственного университета кино и телевидения
- Титаренко Ольга Алексеевна* — студентка кафедры религиоведения философского факультета Киевского национального университета имени Тараса Шевченко

- Толстенко Андрей Михайлович* — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета
- Тоноян Лариса Грачиговна* — кандидат философских наук, доцент кафедры логики философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета
- Труш Татьяна Васильевна* — кандидат философских наук, ассистент кафедры истории философии философского факультета Киевского национального университета имени Тараса Шевченко
- Хан Анета* — член исследовательской группы профессора Харальда Шветцера, Дюссельдорф, Германия
- Хопкинс Джаспер* — профессор Университета Миннесоты, США
- Хорьков Михаил Львович* — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Российского университета дружбы народов, г. Москва
- Цыпина Лада Витальевна* — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета
- Шветцер Харальд* — профессор Института философского образования Исследовательского центра междисциплинарных гуманитарных наук, Высшая школа Аланус, Альфтер, Германия, один из руководителей Академии Кузы, Бернкастл-Куз, Германия
- Шморага Константин Александрович* — преподаватель кафедры истории и философии Псковского государственного политехнического института
- Эдриси Фернандес* — доктор философии, преподаватель Федерального университета г. Натал, Бразилия

INFORMATION ABOUT THE AUTHORS

- Alfsvåg Knut* — Professor of Systematic Theology, School of Mission and Theology, Stavanger, Norway
- Alymova Elena V.* — Associate Professor at the Department of History of Philosophy, Faculty of Philosophy, Saint-Petersburg State University, Russia
- Bazuleva Tatjyana L.* — Associate Professor at the Department of History of Philosophy, Faculty of Philosophy, Saint-Petersburg State University; Saint-Petersburg Cusanus Society, Russia
- Bauchwitz Oscar Federico* — Professor at the Department of Philosophy, Federal University of Rio Grande do Norte, Natal, Brazil
- Cuozzo Gianluca* — Professor at the Faculty of Arts and Humanities, University of Torino, Italy
- Dushin Oleg E.* — Professor at the Department of History of Philosophy, Faculty of Philosophy, Saint-Petersburg State University; Saint-Petersburg Cusanus Society, Russia
- Edrisi Fernandes* — Lecturer at the Department of Philosophy, Federal University of Rio Grande do Norte, Natal, Brazil
- Euler Walter Andreas* — Professor at the Faculty of Theology, Director of Institut für Cusanus-Forschung, Trier University, Germany
- Gottlöber Susan* — Lecturer at the Department of Philosophy, National University of Ireland Maynooth County Kildare, Ireland
- Hahn Annette* — The Cusian Academy of European History, Bernkastel-Kues; member of Professor Harald Schwätzer Research group, Düsseldorf, Germany
- Hopkins Jasper* — Professor of Philosophy at the University of Minnesota in Minneapolis, Minnesota, USA
- Ivanov Sergey Yu.* — Postgraduate Student at the Department of History of Philosophy, Faculty of Philosophy, Saint-Petersburg State University; Saint-Petersburg Cusanus Society, Russia
- Kaufman Igor S.* — Lecturer at the Department of Philosophy of Science and Technique, Faculty of Philosophy, Saint-Petersburg State University, Russia
- Khorkov Mikhail L.* — Associate Professor at the Department of History of Philosophy, Faculty for Humanities and Social Sciences, Peoples' Friendship University of Russia, Moscow, Russia

- Kijewska Agnieszka* — Professor, Head of the Department of the History of Ancient and Mediaeval Philosophy, Faculty of Philosophy, John Paul II Lublin Catholic University, Poland
- Kolychev Petr M.* — Professor at the Department of Philosophy, Saint-Petersburg State University of Information Technologies, Mechanics and Optics, Russia
- Malinov Alexey V.* — Professor at the Department of Russian Philosophy, Faculty of Philosophy, Saint-Petersburg State University, Russia
- Malyshkin Eugene V.* — Associate Professor at the Department of History of Philosophy, Faculty of Philosophy, Saint-Petersburg State University; Saint-Petersburg Cusanus Society, Russia
- Morozov Vitalij N.* — Postgraduate Student at the Department of Philosophical Anthropology, Faculty of Philosophy, Saint-Petersburg State University; Saint-Petersburg Cusanus Society, Russia
- Nichiporenko Alexander V.* — Lecturer at the Department of History of Philosophy, Faculty of Philosophy, Novosibirsk State University, Russia
- Nicolle Jean-Marie* — Professor of Philosophy at University Center of Theology, Rouen, France
- Nikonenko Sergey V.* — Professor at the Department of Ontology and Theory of Knowledge, Faculty of Philosophy, Saint-Petersburg State University; Saint-Petersburg Cusanus Society, Russia
- Oittinen Vesa* — Professor at the Aleksanteri Institute of the University of Helsinki, Finland
- Pogoniailo Aleksander G.* — Professor at the Department of History of Philosophy, Faculty of Philosophy, Saint-Petersburg State University; Saint-Petersburg Cusanus Society, Russia
- Schwätzer Harald* — Professor of Institut für philosophische Bildung, Forschungsstelle für Interdisziplinäre Geisteswissenschaft, Alanus Hochschule für Kunst und Gesellschaft, Alfter; The Cusian Academy of European History, Bernkastel-Kues, Germany
- Shmoraga Konstantin A.* — Senior Lecturer at the Department of History and Philosophy, Pskov State Polytechnic Institute, Russia
- Svetlov Roman V.* — Professor at the Department of History of Philosophy, Faculty of Philosophy, Saint-Petersburg State University; Chief of Saint-Petersburg Plato Philosophical Society, Russia

- Timofeev Alexander I.* — Professor, Head of the Department of the Humanities, Saint-Petersburg State University for Film Industry and Television; Saint-Petersburg Cusanus Society, Russia
- Titarenko Olga A.* — Student at the Department of Religious Studies, Faculty of Philosophy, Kiev National University Taras Shevchenko, Ukraine
- Tolstenko Andrew M.* — Associate Professor at the Department of History of Philosophy, Faculty of Philosophy, Saint-Petersburg State University, Russia
- Tonoyan Larisa G.* — Associate Professor at the Department of Logic, Faculty of Philosophy, Saint-Petersburg State University; Saint-Petersburg Cusanus Society, Russia
- Trush Tatjyana V.* — Lecturer at the Department of History of Philosophy, Faculty of Philosophy, Kyiv National University Taras Shevchenko, Ukraine
- Tsipina Lada V.* — Associate Professor at the Department of History of Philosophy, Faculty of Philosophy, Saint-Petersburg State University; Saint-Petersburg Cusanus Society, Russia
- Westhof Norbert* — Cusanus-Gesellschaft, Bernkastel-Kues, Germany
- Wikström Iris* — Associate Professor, Researcher at Åbo Akademi University, Turku, Finland
- Yevlampiev Igor I.* — Professor at the Department of History of Philosophy, Faculty of Philosophy, Saint-Petersburg State University; Saint-Petersburg Cusanus Society, Russia

ABSTRACTS

Roman V. Svetlov. On the Productivity of the Aporetical. Aporetical was the one of the most important moments of the philosophical discourse — from Classical Antiquity to Nicholas of Cusa. This led to the analysis of a linguistic expressibility of the aporias, associated with the “origins” and “causes” of the being. In late Antiquity, we find the reflection of the expression technique that does not belong to the sphere of the standard “platonic” ontology. This echoes the contemporary problems of a “language games” of Ludwig Wittgenstein and ontology of Nicolas of Cusa.

Key words: aporetical, Aristotle, dialectical method, Neoplatonism, Wittgenstein, Damascius

Sergey Yu. Ivanov. *Coincidentia oppositorum* as the Result of the skeptical and sophistic ἐποχή. The existing which is already exposed in its form is subordinated to Aristotle’s law of contradiction, but in the situation ἀπορῆν it is presented before explosion: exactly this situation is used within the bounds of sophistic as well as of skepticism. In spite of strategical differences both skepticism and sophistic offer the technique of abstention (ἐποχή) from exposure which opens for the existing the possibility to come true as itself. And in Cusanus’ *coincidentia oppositorum* the connection to this problem can be seen as well.

Key words: ἀπορία, ἐποχή, θιγῆν καὶ φάναι

Konstantin A. Shmoraga. *Coincidentia oppositorum* and Difference between Sacred and Profane: Aurelius Augustinus and Nicholas of Cusa. I propose to consider one of the substantial problems of the Middle Ages: correlation of sacred and profane. In Saint Augustine’s system the necessity to combine the incompatible is solved through sanctification of profane while Nicholas of Cusa finds way out of this difficulty blending borders between two spheres. Both in the first case and in the second one it resulted in paradoxical consequences.

Key words: *coincidentia oppositorum*, sacred and profane, Church, state, mission, predetermination, Creator, creation.

Andrew M. Tolstenko. Eriugena and Nicholas of Cusa: A Metaphysical Interpretation of the Divine. I speak about principles and procedures of Eriugena’s transformation of Aristotelian teaching about categories according with basis theological and ontological principles of Christian world-view and “grammar of thinking” which has been elaborated by him. On the contrary Cusanus creates metaphysical outlook, rejecting the need for knowledge of Aristotelian logic, and thus forestalling tendency of later speculative metaphysics (Spinoza, Mendelssohn, Jacobi, Schelling, Hegel). Although Cusanus appeals to the theological reasoning, he desires to substantiate the freedom of the knowing subject and the possibility of knowing the natural world by means of mathematical and geometrical representations. He considers only measurable phenomena which can be describe mathematically to be true and real.

Key words: grammatical principle, metaphysics, pantheism, ontotheology

Mikhail L. Khorkov. Meister Eckhart’s German Texts in the Work *De ignota litteratura* by John Wenck of Herrenberg as a Source of Arguments against Nicholas of Cusa’s Doctrine of *coincidentia oppositorum*. In work *De ignota litteratura* polemicizing with *De docta ignorantia*, John Wenck of Herrenberg, a professor of theology at the university of Heidelberg, cites three excerpts from three German works of Meister Eckhart: *Liber benedictus* and German sermons 2 and 6. Comparing the cited passages from these Eckhart’s texts used in the treatise by John Wenck with a Latin version of the German sermon *Intravit Iesus in quoddam castellum*, the author of this paper comes to conclusion that the whole point of John Wenck’s polemics with Nicolas of Cusa lies ultimately in dealing with formulations and ideas from the German texts of Meister Eckhart. Cusanus, who surely knew German Eckhartian and pseudo-Eckhartian tradition, would not surprisingly like remember and analyze them in *De docta ignorantia* and *Apologia doctae ignorantiae*. Unfortunately, Wenck doesn’t hesitate not to forget these controversial texts condemned in the bulla *In agro dominico* and by the theologians at the university of Heidelberg in 1430. In his critics on Nicolas of Cusa he can find no better parallel to the doctrines of *docta ignorantia* and *coincidentia oppositorum* of Cusanus than the teachings on the detachment, the birth of God in the intimate depths of the human soul, and the unity of the soul with Godhead advocated by the German Dominican friar Meister Eckhart.

The main object of the critics in *De ignota litteratura* was not only Cusanus and his theories of *docta ignorantia* and *coincidentia oppositorum*, but also an attempt to rehabilitate some teachings of Meister Eckhart in the Latin translations of his German sermons made during the Late Middle Ages.

Key words: Meister Eckhart, Nicolas of Cusa, John Wenck of Herrenberg, *De docta ignorantia*

Igor I. Yevlampiev. Correlation of Rational and Mystical Cognition in Philosophy of Nicholas of Cusa. Nicholas of Cusa proves that the rational cognition is limited in the possibilities as it operates only with final relations of final things. The correct, full knowledge of things and God should connect rational cognition to the mystical cognition comprehending actual infinity and integrity of the world and God. The European science and positivism philosophy have torn away rational knowledge from its mystical basis, it conducts a modern science to inevitable crisis.

Key words: rational cognition, mystical cognition, pantheism, conception of Creation

Jean-Marie Nicolle. The *coincidentia oppositorum* in the Mathematical Writings of Nicholas of Cusa. I propose to explain some applications of the principle of *coincidentia oppositorum* in the Cusanus' mathematical demonstrations, and I propose to show the change of these applications during his research on the quadrature of the circle. He gradually reduces his ambition and changes the meaning of some mathematical terms. He first gives up resolving the problem with numbers; then, he tries to find a proportional ratio between a curved line and a straight one, and, finally, he recurses to a *visio intellectualis* to find the solution.

Key words: *coincidentia oppositorum*, intellectual vision, mathematics, metaphysics, quadrature of the circle, theology

Igor S. Kaufman. Nicholas of Cusa and History of Mathematics. In the paper I briefly outline some issues related to the historiography of Renaissance mathematics. Popular historiographical position, which was once dominant in the studies of the Renaissance mathematics and is sometimes recapitulated in present day works, consider Platonism as a main momentum for development of the Renaissance mathematics. On contrary, if we

advert to the evidences collected by Crombie, Clagett, Høyrup, we'll find out much more significant influence of Archimedean tradition (including the presence of "Archimedism" in debates concerning justification of the mathematics's aims and content).

Key words: historiography of Renaissance mathematics, mathematics and philosophy, Platonism, Archimedism

Alexander V. Nechiporenko. On Making of the Principle of *coincidentia oppositorum* within the Limits of Nicholas of Cusa's Method of *docta ignorantia*. Author considers the hypothesis that sources and content of the principle of *coincidentia oppositorum* as well as peculiarity of his method of *docta ignorantia* can be explained on the basis of following statements: 1. As early as in Neoplatonism have already been a requirement of overcoming of Aristotelian logic's laws; 2. Method of *docta ignorantia* owes his existence to contemplation of Pseudo-Dionysian writings on the basis of Augustine's conception of reflective thought; 3. The mathematics is used as a "reflective mirror" for modeling of knowledge and thinking; 4. *coincidentia oppositorum* is a part of the method of *docta ignorantia* and a principle which ties different spheres of knowledge (theology, epistemology, ontology, mathematics) logically and intentionally.

Key words: Neoplatonism, Pseudo-Dionysius the Areopagite, Aurelius Augustinus, reflection, theology, epistemology, ontology, mathematics, principle

Annette Hahn. Coincidence and Infinity: Coincidental Structure of the Universe in *De docta ignorantia* of Nicholas of Cusa. Based on the quote from Nicholas of Cusa that the Earth is not in the center of the Universe but located nearby to it as well as to the pole, I propose to discuss this apparent opposite as well as privative and negative infinity. Both infinities can speak to a different degree of coincidence that leads to different conclusions about center and pole. Just as in the infinite sphere, with which the negative infinity to be brought closer, coincide the center and the pole and thus are found everywhere, their location in the privative infinity is genuinely determined by privation. The afflicted with a lack of infinity, which is the Universe, has, therefore, a coincidental structure in which the exact location of the center as well as the pole cannot be accurately determined.

Key words: Nicholas of Cusa, *docta ignorantia*, *coincidentia oppositorum*, coincidence, infinity, privative and negative infinity, maximum and minimum

Jasper Hopkins. *Coincidentia oppositorum* in Nicholas of Cusa's Sermons. The doctrine of the coincidence of opposites as it appears in Nicholas of Cusa's treatises and dialogues has been studied extensively though not exhaustively. The present paper seeks to bring into perspective the various respects in which this doctrine of *coincidentia oppositorum* undergoes modifications in the sermons. These respects are identified, clarified, and assessed. Along the way, Nicholas's terminology is elucidated. The paper concludes that if we are accurately to assess this Cusan doctrine, we must not be blind to its richness and multi-dimensionality. Indeed, it is this richness that makes the doctrine so intriguing and so exciting to those who study it. The paper is divided into five sections. Section I cites, briefly, the key aspects of Nicholas's doctrine as the doctrine appears in his treatises and dialogues. Section II distinguishes different senses of the word *coincidentia* as they are gleaned from the sermons. Section III cites examples of the coincidence of opposites as these examples occur in the sermons. Section IV shows that, nonetheless, Nicholas does not abandon anything that is taught in the treatises and dialogues. Section V recapitulates the main conclusions reached.

Key words: faith, *complicatio* (enfolding)/*explicatio* (unfolding), *coincidentia appropriatorum*, God-man, correlation, *coincidentia contradictorium*, *coincidentia extremorum*, identity, justice, mercy, pantheism

Knut Alfsvåg. *Explicatio* and *complicatio* in Cusanus's Understanding of the Relationship between God and Human. *Coincidentia oppositorum* is the rejection of the principle of non-contradiction by which Cusanus opens a room beyond the conceptually unambiguous for the exploration of the world's relation to the absolute. Nicholas follows Neoplatonism in suggesting the concept of participation, which he explores through the twin concepts of *explicatio* (unfolding) and *complicatio* (enfolding). In this way, he is able to establish the relationship between the infinite and the finite in a way that neither severs the relationship between the two by absolutizing the unknowability of the infinite, nor identifies the two in a way that justifies the accusation of pantheism.

For Cusanus, the biblical emphasis on the oneness of God justifies the application of his approach in a religious context. This implies that the dialectics of *explicatio* and *complicatio* even applies as an alternative to cause-and-effect interpretations even concerning the relationship between God and human.

Three areas of thought seem to be particularly relevant in this context: 1) the relation between divine providence and human freedom; 2) the problem of worship and idolatry; 3) Christ as unfolded divinity and enfolded humanity.

Key words: Nicholas Cusanus, understanding of God and world, participation, idolatry, Christology

Walter Andreas Euler. The one God and the many Religions. The author asserts that Cusanus's theology goes beyond the boundaries of its negative as well as affirmative modes and using some sermons and such treatises as *De pace fidei* and *Cribratio Alkorani* demonstrates, how the cardinal tries to link the negative with the affirmative approach to God in context of the dispute with non-Christian religions. From meditations on the nature of God Cusanus transfers to the problem of the innumerable names of God and broaches the issue of their significance for God Himself. While for Nicholas the negative theology as a method has priority, he is able to see a limited positive sense in the different names of God given to Him by different peoples and religions; but he doesn't stop on that stage and proceeds with thoughts on divine trinity and on mystery of incarnation. Although man is not able to recognize God actually, God is able to disclose himself via his incarnation in Jesus Christ. The one name Jesus Christ thus takes the place of the many innumerable divine names and ever since the incarnation God's concealment has been overcome through Jesus's revelation.

Key words: negative theology, positive theology, Christology, names of the God, diversity of religions

Aleksander G. Pogoniailo. Mirrors and looks (*De visione Dei*). Being included in the tradition (going back to Plato and Augustine) Cusanus's thought fixes the crossing from "hierarchy of perfections" as the difference differentiating the other, to the coincidence of the opposites in God as not-other. God appears to be an "endless mirror" in which each finite existing which exists so far as it reflects the God is reflected.

Key words: *coincidentia oppositorum*, not-other, absolute look.

Tatjana L. Bazuleva. Nicholas of Cusa's Angelology and Medieval Theology. In the article Nicholas of Cusa's philosophical creativity is considered from quite unusual point of view — his representations about angels. At first sight it seems that angels are a minor and insignificant theme.

In many respects it is true but for Nicholas of Cusa the theological metaphysics of angels becomes the burning issue which disclosed the internal contradiction between fundamental principles of his doctrine. This contradiction isn't only his personal failure but lays in the basis of all history of Christian angelology, always keeping an ineradicable gap between logic of metaphysical and strictly religious thought. Article is divided into two parts: in the first one the main phases of history of angelology are described, while in the second Cusanus's approach to "angelic" problem is considered.

Key words: angels, an antique paradigm of formation, Platonism, gnosticism, Origen, Augustine, Thomas Aquinas

Vitalij N. Morozov, Olga A. Titarenko. ABYSSUS ABYSSUM INVOCAT: The Dialectical Nature of Evil in Writings of Nicholas of Cusa and Jacob Boehme. The paper considers the problem of dialectical nature of evil in Cusanus's and Boehme's writings in the light of the principle of *coincidentia oppositorum*. The article demonstrates that Nicholas of Cusa was very close to the idea of coincidence between evil and goodness in God, but refused to accept it and came to Neoplatonic decision. The further development of the principle of *coincidentia oppositorum* as well as rethinking of dialectical nature of evil sub specie philosophiae naturalis in Paracelsus's works brings researchers to the theosophy of Jacob Boehme, who understands evil and goodness as two persistent powers, which are coeternal to God and existing without any distinction and any difference in Abyss, which Boehme calls *Abgrund* and later *Ungrund*. Finally, the paper considers a connection of Boehme's doctrine with some Lutheran interpretations of Psalm 41, 8: "Abyssus abyssum invocat in voce cataractarum tuarum; omnes gurgites tui et fluctus tui super me transierunt", - first of all those given by Lutheran theologian Daniel Cramer and poet Cunrad Bachmann. On the ground of these examples is demonstrated how Boehme's *Ungrund* belongs to Lutheran tradition, and how this tradition intensifies the problem of human choice between goodness and evil.

Key words: pietism, alchemy, Nicholas of Cusa, Jacob Boehme, dialectic of good and evil, German mysticism

Agnieszka Kijewska. Nicholas of Cusa as a Renaissance Philosopher. The aim of this paper is to show the originality of Cusanus's thought against the background of the discussion whether he could be labelled as a representa-

tive of Renaissance philosophy. The article puts emphasis upon those elements of Cusanus' philosophy which appeared highly original and inspiring to the next generation of thinkers. His exposure of the so-called Constantine donation as a forgery antedated that by Lorenzo Valla, his cosmology inspired the 15th century criticism of Aristotle's philosophy of nature and he introduced in his treatises the concept of "value" (*valor*) as a transcendental quality.

Key words: Renaissance humanism, scholasticism, cosmology, gnosiology, axiology

Iris Wikström. Nicholas of Cusa on Justice and Human Value in His Work *Idiota de sapientia*. The essay concerns the concept of justice (*iustitia*) in one of the main works of Nicholas of Cusa, *Idiota de sapientia*, where he refers to the grammar of language. It is concluded that "justice" is used in an absolute sense, which implies that it can be considered the real, total and unrestricted offer of humanity given as a possibility to the individual. This concept could be related to the essential discourse on human value presented in one of the later works, *De ludo globi*.

Key words: justice, equality, human value, rules of language

Tatjana V. Trush. Ontological Basis of Making up of Person's Creative Potential in Nicholas of Cusa's Dialectic. In the article is made an attempt to track influence of Absolute personality back to the process of making up of human personality through the dialectic comprehension of finite and endless in Nicholas's works. As a result personality (regarded as creativity) becomes a central ontological element of the world and by means of creative work brings it closer to harmony.

Key words: *coincidentia oppositorum*, theology, person, Absolute Person, Christian anthropology, creativity, synergy

Elena V. Alymova. On the Eve of the Birth of Subject: the Renaissance Idea of *humanitas* from Nicholas of Cusa to William Shakespeare. The intention of the author is to demonstrate the transformations of the Renaissance idea of human being conceived as *homo universalis* and *copula mundi*. The pivotal point of the exposition is fixed in the sentence of Iago: *I am not, what I am*, which is interpreted in the context of those consequences, which arise from the conception of *humanus deus* (Nicholas of Cusa). This apo-

phatic definition of himself – *I am not, what I am* — marks not the problem of “to be” and “to seem”, but the problem of broken identity as the natural result of the conception of *humanus deus*.

Key words: Nicholas of Cusa, W. Shakespeare, *humanitas*, subjectivity, identity, “to be” and “to seem”

Gianluca Cuzzo. *Als ich kann. The doctrine of viva imago in Nicholas of Cusa, Jan van Eyck and Albrecht Dürer.* There are images that seem to look at the viewers, and others that seem to follow them “like a shadow”, others that seem to speak, to state their status of mimetic copy. What do these living images mean to philosophy and to art? Nicholas of Cusa, keen connoisseur of the art of his time, transforms the Flemish technique of the self portrait into a philosophical-theological principle: to look at oneself onto the reflective surface of one’s portrait, is to know oneself in truth! Dürer, for its part, picks up on this pictorial technique of Nicholas’s in harmony with the theme Christ’s divine-humanity: whoever sees His holy face, *nihil aliud aut videt diversum a se*.

Key words: Art, picture, image, *imitatio*, imaginal thinking

Eugene V. Malyshkin. *The infinitum/interminatum Distinction and the Ontological Status of res cogitans.* In the paper I try to demonstrate that *infinitum/interminatum* difference, which we can find in Cusanus, is also important for Descartes. There are two (at least) types of evidence for him: evidence of cogito and evidence of infinite being. The last one should be explained in the terms of duration/time difference, which is succeeded to *infinitum/interminatum* and this difference points out to the memory rather than to the reflection.

Key words: memory, *recordo*, duration/time difference

Vesa Oittinen. *From the docta ignorantia to the Critical Transcendentalism.* Many scholars of the history of philosophy have, with good reason, stressed the significance of Nicholas of Cusa as a precursor of modern philosophy. Some will go even further and try to interpret his theory of *docta ignorantia* as foreshadowing Kant’s doctrine of the transcendental limits of human thought. However, a more detailed investigation soon reveals considerable differences between Cusanus and Kant, which ultimately revert to the fact that Cusanus did not yet have a concept of independent subjectivity of the

kind envisaged by modern theories of cognition. Despite that, it can be argued that Kant’s general idea of a *critique* of our cognitive faculties continues with Cusanus’ original ideas, albeit in a much modified and “modernized” form.

Key words: Kant, Nicholas of Cusa, transcendentalism, *docta ignorantia*, critique

Lada V. Tsipina. *Allowable Ignorance and Unallowed Knowledge: Cusanus and Kant on Measures of Cognition.* The author substantiates the thesis that Learned Ignorance is a stable invariant of original epistemological strategy reproduced in different philosophical doctrines. The correlation between two modes of Learned Ignorance: Nicholas of Cusa’s “art of conjectures” and Kant’s discipline of reason, - is analyzed in the article. The article also describes how Conjectural Neoplatonism and transcendental idealism ground the limitation of human cognition.

Key words: Learned Ignorance, Conjectures, Conjectural neoplatonism, discipline of reason, negative legislation

Harald Schwätzer. *Cusanus or Nolanus? “Bruno” of Schelling.* The author of the paper makes an attempt to follow the genesis of the ideas, which were set forth by Schelling in his dialog “Bruno” and argues that the position as represented in “Bruno”, though tagged with the name of Nolanus, really comes from Cusanus and couldn’t be understood without him.

Key words: Cusanus, Nolanus, Schelling, idealism, pantheism

Alexander I. Timofeev. *Hegel on Real Oppositions of Self-consciousness.* From Hegel’s point of view oppositions of self-consciousness and consciousness possess real existence and so they are momenta of man’s relationship towards the world. Hegel explores initial oppositions from the positions of self-consciousness and at the same time consciousness. This interpretation will be true if oppositions are taken in their utmost sense, i. e. as being and nothingness. Sheer form of self-consciousness is form of personal being-for-itself in which all the immediately existing determinabilities (unmittelbaren seienden Bestimmbarkeiten) have been dissolved. nothingness is the medium of dissolving of all the immediately existing determinabilities of consciousness. Hegel’s statement that transition from being to nothingness and vice versa is essential underlies his philosophical conception. It is important indeed that Hegel established the iden-

tity of thought and contemplation in being as well as in nothingness. This identity underlies the genuine state of oppositions and the concrete unity of thought and existence. It is possible to say that it is precisely the identity of thought and contemplation makes their mutual transition, their sheer alternation.

Key words: opposition, self-consciousness, being, nothingness, thought, contemplation

Oscar Federico Bauchwitz. Martin Heidegger and Nicholas of Cusa: On Metaphor. In “The Poverty” (*Die Armut*), a lecture given in 1945, Heidegger employs an image that only metaphorically can be understood. In his attempt to clarify a sentence from Hölderlin — “among us, everything is concentrated on the spiritual; we become poor in order to enrich ourselves” — Heidegger mentions “the center, the core, that is everywhere as the center of a circle whose periphery is nowhere”. In the context provided by Hölderlin’s poetry, the metaphor appears an explanation and, at the same time, as the discovering of the essential relation between man and Being. The image by itself is difficult to assimilate, but nevertheless carries a long history and variations about which Heidegger makes no explicit mention. We propose an exposition about how such image is presented in the philosophy of Nicholas of Cusa, considering the specificities of his thought and its relation to the idea of *coincidentia oppositorum*, and evaluate the use Heidegger makes of that image, considering differences in time and context proper to each of the authors.

Key words: Heidegger, Nicholas of Cusa, metaphor, *coincidentia oppositorum*

Sergey V. Nikonenko. On Rational Knowledge of Absolute in Nicolas of Cusa’s Doctrine and Richard Swinburne’s Analytical Philosophy of Religion. The matter of the paper is the contemporary analysis of theory of knowledge by Nicolas of Cusa and Richard Swinburne. The main ideas in their theories are God, Reason and truth. It is proved that these philosophers have opposite theoretical grounds. Swinburne’s analytical theology is much more closer to scholastics and Aristotle than Nicholas of Cusa’s Platonic theology. This is the main reason of denying Nicholas of Cusa’s theory of knowledge in contemporary analytical philosophy of religion.

Key words: Nicolas of Cusa, Richard Swinburne, knowledge, God, analysis

Petr M. Kolychev. The Principle of coincidentia oppositorum in the Light of Relative Ontology. Initial ontological principles of Nicholas of Cusa and relative ontology are really close. In both cases existence and a non-existence is connected with an inequality and equality. According to Nicholas of Cusa equality is existence. Firstly, in relative ontology the inequality and equality are criteria of existence-nonexistence. Secondly, in both cases of the mathematician there is a necessary part of ontology (or theology according to Nicholas). The difference is that Cusanus’s mathematics is mathematics of extent. In relative ontology the mathematics does not depend on qualities of the thing. In the third, in both philosophical concepts ontology is narrowly connected with theology. Character of communication is distinguished. According to Cusanus God is initial one. In relative ontology God is a result of development of the world. In both cases God is a change limit.

Key words: Ontology, science, logic, mathematics, being, non-being, distinction, relation, set, number, idea, matter, interaction

Norbert Westhof. Nicholas of Cusa’s Thought and Modern Poetry (on Example of R. M. Rilke’s works). *Coincidentia oppositorum* is not only one of the keywords of the Cusanian philosophy but the essential idea which dominates Rilke’s life and work. In his epitaph we find the dialectical expression “reiner Widerspruch” which gives Rilke’s lifetime-programme a precise and topological name. Nowadays we would use terms like: “equilibrium” or “ordres complémentaires”. In one of Rilke’s late French poems we read the words “la sainte loi du contraste” and “avec ce mouvant équilibre”. Having a look at three selected philosophical images of Cusanus and at the poetic ones of Rilke’s works we find it amazing how close the philosopher’s and the poet’s ideas are to one another (e. g. while discussing notion of game, symbol of rose or cosmology). From our point of view there is a chance but no need to prove Rilke’s philosophical knowledge of Cusanus’s works. The other way round we insist that ideas are historically turned into poetical and philosophical images as well and it is true not only in this case.

Key words: Reiner Maria Rilke, Nicholas of Cusa, poetry, coincidentia oppositorum, game, symbol

Susan Gottlöber. The Human Being as the *Deus creatus* — the Infinite as the Core of the Value of the Person. This paper seeks to point out both

the influence of Cusanus's thought on Frank and Frank's departure from Cusa in his concept of God-manhood from Cusa's *dues creatus*: in arguing that the intellect precedes the dialectical operating ratio, both thinkers agree that even though being is defined essentially through its finiteness, the human mind is able to reveal that the *quale* of the infinite belongs essentially to human nature. But while for Cusa man as *dues creatus* remains a not-yet-fully-actualized image of the *coincidentia oppositorum* (with the result that man is infinitely valuable in himself) for Frank this characteristic affirms the quality of God-manhood.

Key words: Nicholas of Cusa, Semyon L. Frank, *intellectus*, *ratio*, *deus creatus*, *coincidentia oppositorum*, God-manhood, theory of personality

Edrisi Fernandes. The Principle of *coincidentia oppositorum* and Pavel Florensky's Overcoming of Antinomies. This work investigates the influence of Nicholas of Cusa's idea of *coincidentia oppositorum* on the antinomistic thought of Pavel A. Florensky. "The Pillar and Ground of the Truth" (1914) apparently doesn't go much beyond mentioning Cusanus's doctrine of *coincidentia oppositorum* among representations of antinomism and commenting that this doctrine deserved to be better studied and known. "Analysis of spatiality and time in figurative works of art" (1925) qualifies *coincidentia oppositorum* as a combination of contradictions appearing as an overthrow of the law of identity, and which is essential to the image's life in the work of art. Coincidence of opposites is another name for the complex "specific" identity between apparently "incompatible, mutually opposed terms"; mystic and symbolic thinking, and also organic reality and the dynamism of Logos, assert the non-duality of things. Florensky perceived that the understanding of antinomy as contradiction is a characteristic of "flat" reason, and was able to formulate a paradoxical thought that reached its full expression in 1922 with his completed approach to the "philosophy of cult" and the "problem of the Iconostasis", when the full implications of *coincidentia oppositorum* were communicated by him.

Keywords: antinomism, *coincidentia oppositorum*, Nicholas of Cusa, Pavel A. Florensky, paradox

Oleg E. Dushin. The Idea of Creativity in Christian Theology of Nicholas of Cusa and Religious Philosophy of Nicholas Berdyaev. The author

emphasizes the importance of Nicholas of Cusa's theology for the development of Russian philosophy in 19th-20th centuries. He pays special attention to the comprehension of human nature: the problem which was very important both for Renaissance thinkers and representatives of Russian Religious philosophy. The core is that the Platonic ideas and conception of artistic creativity became the more popular in these traditions than Aristotelian logical principles and postulates of abstract cognition. Nicholas Berdyaev expresses these tendencies in Russian philosophy. These prospects of thought have opened new horizons for European philosophy.

Key words: theology, philosophy, creativity, intellectual vision, artistic abilities, human nature, tradition, Platonic philosophy

Alexey V. Malinov. The Concept of Unity in Nicholas of Cusa's and Lev P. Karsavin's Works. The aim of this paper is to show the parallel between Cusanus's concept of unity and Karsavin's interpretation of the same idea. Karsavin continues and develops Cusanus's understanding of unity. He clarifies concept of unity and introduces such concepts as Absolute, absolutely perfect created total-unity, completed or contracted created total-unity, uncompleted created total-unity, potential unity, organic unity. The paper concerns firstly Karsavin's book "The Philosophy of History" (1923).

Key words: Absolute, total-unity, created world, history

Larisa G. Tonoyan. *Coincidentia oppositorum*: from Nicholas of Cusa to Nicholas of Kazan (N. A. Vasiliev). I describe the interrelation between the imaginary logic of N. A. Vasiliev (1880 — 1940) and ideas of Nicholas of Cusa. In 1910 Nicholas Vasiliev, a logician from Kazan, proposed the imaginary (non-aristotelian) logic. He presumed that the idea of imaginary logic is developing the *coincidentia oppositorum* principle of Nicholas of Cusa. N. A. Vasiliev believed that imaginary logic can be applied not only to Christian epistemology but also to the 20th century science.

Key words: *coincidentia oppositorum*, Nicholas of Cusa, Nicholas Vasiliev, imaginary logic, meta-logic, theology, non-classical logic

Научное издание

VERBUM

Выпуск 13

**Принцип «совпадения противоположностей»
в истории европейской мысли**

Под редакцией *О.Э. Душина, М.В. Семиколенных*

Выпускающий редактор *М.В. Беглецова*
Корректор *О.А. Афанасьева*
Оригинал макет *Л.А. Философова*

Подписано в печать 18.08.2011
Формат 60x84 ¹/₁₆. Бумага офсетная.
Усл.-печ. л. 34,5
Тираж 50 экз. Заказ № 1918

Издательство «Нестор-История»
197110 СПб., Петрозаводская ул., д. 7
Тел. (812)235-15-86
e-mail: nestor_historia@list.ru
www.rossica.su

Отпечатано в типографии «Нестор-История»
198095, СПб., ул. Розенштейна, д. 21. Тел. (812)622-01-23