

Эрнст  
Кассирер

Эрнст  
Кассирер

Индивид и космос  
в философии  
Возрождения



Книга Света

Эрнст Кассирер

**Индивид и космос в  
философии Возрождения**

«ЦГИ Принт»

### **Кассирер Э.**

Индивид и космос в философии Возрождения / Э. Кассирер — «ЦГИ Принт», — (Книга Света)

ISBN 978-5-98712-113-9

Эрнст Кассирер (1874–1945) – немецкий философ, представитель второго поколения неокантианцев марбургской школы. Занимает особое место среди наиболее известных мыслителей первой половины XX в. Обладая энциклопедическими знаниями, Кассирер сочетает в своих работах всестороннюю аргументированность и глубину мысли с ясностью изложения, широким, культурологическим взглядом на проблемы познания. В данное издание включена книга Э. Кассирера: «Индивид и космос в философии Возрождения» и приложение: Николай Кузанский. Простец об уме; Шарль де Бовель. Книга о мудреце. В формате a4.pdf сохранен издательский макет.

ББК 87

ISBN 978-5-98712-113-9

© Кассирер Э.  
© ЦГИ Принт

## Содержание

Индивид и космос в философии Возрождения	6
Предисловие	7
Глава первая. Николай Кузанский	11
1	11
2	23
Глава вторая. Николай Кузанский и Италия	41
1	41
Конец ознакомительного фрагмента.	42

# **Эрнст Кассирер**

## **Индивид и космос в философии Возрождения**

© С. Я. Левит, составление тома и серии, 2013

© А. Г. Гаджикурбанов, А. С. Клемешова, А. Ф. Лосев, О. Ф. Кудрявцев, В. Д. Савукова,  
Т. Д. Стецюра, Д. Н. Рябов, перевод, 2013

© Центр гуманитарных инициатив, 2013

## Индивид и космос в философии Возрождения

*К 60-летию ВАРБУРГА*

*13 июня 1926*

Дорогой и уважаемый друг!

Эта книга, которую я преподношу Вам к Вашему шестидесятилетию, должна была служить первоначально свидетельством выражения исключительно моих личных дружеских чувств и уважения к Вам. Но я не смог бы осуществить работу над ней, если бы мне не выпала радость ощущать постоянное побуждение и поддержку со стороны творческого содружества, соединившего свои духовные устремления в деятельности Вашей Библиотеки. Это обязывает меня говорить сегодня не только от своего имени, но и от имени нашего сообщества – от тех, кто уже давно видят в Вас инициатора изысканий в духовно-исторической сфере. Вот уже три десятилетия в сосредоточенном и упорном труде Библиотеки Варбурга осуществляется подготовка материалов для духовно-исторических и культурологических исследований. Но вместе с тем она способствовала и большему: с редкой убедительностью раскрыла она нам максимум требований, предъявляемых к подобного рода разработкам; в своей организации и в своей духовной структуре воплотила она идею методического единства и взаимосвязи всех областей и направлений истории духа. Сегодня, когда Библиотека вступает в новую фазу своего развития, когда с закладкой ее нового здания она также и расширяет круг своей деятельности, мы, ее сотрудники, можем искренне сказать о том значении, какое она имеет для нас, и о том, чем мы ей обязаны. Мы надеемся и уверены, что в перспективе решения конкретных задач, которые стоят сейчас перед Библиотекой, устоявшаяся традиция нашего совместного дружеского сотрудничества не будет предана забвению и личный духовный союз, связывающий всех нас, в будущем только еще более упрочится. И пусть Ваша Библиотека, ставшая подлинным Органом духовно-исторических исследований, будет и впредь еще долгое время открывать перед нами новые проблемы, а Вы, как и прежде, своим личным участием – способствовать их разрешению.

Гамбург, 13 июня 1926.

*Эрнст Кассирер.*

## Предисловие

Тезис *Гегеля*, что философия каждой эпохи включает в себе самосознание и духовную сущность ее бытия *в целом*, и что в ней, как в фокусе осознающего себя понятия, отражается вся эта многообразная целостность, не находит своего подтверждения в философии раннего Возрождения. Новая жизнь, утверждающаяся на рубеже XIII и XIV веков во всех областях духа и все настойчивее проявляющая себя в поэзии и изобразительном искусстве, в государственной и общественной сфере, все более осознающая и переживающая свое духовное обновление, по-видимому, не находит отзвука и отражения в современной ей мысли; ведь даже там, где мышление в отдельных его проявлениях начинает освобождаться от наследия схоластической философии, в общих формах оно сохраняет связь с этой философской традицией. Тот критический выпад против «школьной» философии, который позволяет себе *Петрарка* в своей книге «О невежестве своем и многих других» как раз и свидетельствует о той прочной власти, которую сохраняет эта философия над умами. Даже сам принцип, на котором основана его критика схоластики и аристотелевской философии, не является философским ни по своему происхождению, ни по своему содержанию. Петрарка противопоставляет схоластике не новый метод мышления, но новый идеал просвещенного «красноречия». В соответствии с ним Аристотель не может и не должен уже рассматриваться как авторитет в области знания, как выразитель идеи «образования» – в его произведениях в том виде, в котором они дошли до нас, по словам Петрарки, «нет и следа благозвучия». Таким образом, не содержание трудов Аристотеля, а именно их стилистическое несовершенство становится объектом гуманистической критики. Но эта критика постепенно сама устраняет собственные предпосылки – чем шире становится круг гуманистического знания, тем тоньше и изощреннее ее инструментарий, тем больше образ схоластического Аристотеля должен вытесняться представлением о подлинном Аристотеле, складывающемся на основе обращения к оригиналам его произведений. Как утверждает в это время первый переводчик аристотелевской «Политики» и «Никомаховой этики» Леонардо Бруни, сам Аристотель не смог бы узнать свои книги после того превращения, которое они претерпели в схоластической философии – подобно охотнику Актеону, не узнанному своими собаками после превращения в оленя<sup>1</sup>. В этом суждении гуманизм как новое духовное движение примиряется с Аристотелем и, отказавшись от борьбы с ним, выступает с требованием освоения духа и буквы его наследия. Но проблемы, выраставшие в связи с этим, носят скорее филологический, нежели философский характер. После появления переводов Леонардо Бруни предметом оживленного обсуждения становится смысл аристотелевского термина *τάυαθον* – передавать ли его как *sumtum bonum* («высшее благо») или же как *bonum ipsum* («благо само по себе»); виднейшие гуманисты, такие как Филельфо, Анджело Полициано и другие, включаются в спор о правильном написании аристотелевского понятия энтелехии (как «энтелихия» или «энделехия») и о различных смысловых толкованиях, которые из этого следуют<sup>2</sup>. Но даже вне узкого круга гуманистов, – там, где в новом союзе, заключенном между философией и филологией, первенство остается за философией, – это не приводит к действительному обновлению методических установок. Соперничество между платоновской и аристотелевской доктринами во второй половине XV века несколько не затрагивает фундаментальных основоположений этих учений во всей их глубине. Тот единый принцип, из которого исходят обе соперничающие партии, и в этом случае также лежит за пределами систематических философских построений – в сфере догматических определений и религиозных предпо-

---

<sup>1</sup> *Leonardi Aretini Libellus de disputationum usu* (1401). P. 25; ср. *Voigt G. Die Wiedererlebung des klass. Altertums*. 2. Aufl. II, 169 и *Fiorentino. Il risorgimento filosofico nel Quattrocento*. Napoli, 1885. P. 183 s.

<sup>2</sup> Более подробно об этом у Фиорентино в главе «L'umanismo nella filosofia». *Op. cit.* P. 184 ss.

сылок. Так и этот спор не приносит в конечном счете заметных духовно-исторических плодов: вместо четкого различения обеих концепций по их предметному содержанию и по их основоположениям сразу же выявляется стремление к их синкретическому слиянию. И именно флорентийская Академия, считающая себя хранительницей подлинного наследия Платона, идет в этом направлении дальше всех. Здесь рядом с Фичино стоит Пико делла Мирандола, прозванный своими друзьями «князем согласия», – главной задачей мышления он считает соединение и примирение схоластической философии с платонизмом. Вовсе не как перебежчик, а как лазутчик появился он во флорентийской Академии, – пишет он о себе в письме к Эрмолао Барбаро, и результатом этой вылазки стало открытие того, что Платон и Аристотель столь же единодушны собой во всем по существу, сколь кажутся несогласными друг с другом на словах<sup>3</sup>. В консолидирующем стремлении две великие философские системы утрачивают в конце концов свой собственный образ, растворяясь в стихии единого исконного откровения христианско-философского духа, провозвестниками которого у Фичино являются Моисей и Платон, Зороастр и Гермес Трисмегист, Орфей и Пифагор, Вергилий и Плотин<sup>4</sup>. Создается впечатление, что неповторимый духовный порыв этой эпохи – тяга к резко очерченным границам и индивидуализированному формотворчеству, стремление к обособлению и различению – именно в философии и не нашел своего выражения, или же исчерпал себя раньше времени.

В этом, возможно, и заключается объяснение того факта, что историк культуры, привыкший в своих теоретических построениях опираться на ясно выраженные, четко выписанные образы эпохи, не замечает тех свидетельств философского духа, которые не соответствуют его критериям: достаточно сказать, что *Якоб Буркхардт* в своей грандиозной панораме культуры Возрождения не нашел места для философии Ренессанса. Не говоря уже о том, что при таком подходе философия лишается данных ей Гегелем характеристик «средоточия» и «субстанциального духа» своего времени – у Буркхардта она не включается в универсальное движение духа даже в качестве его отдельного момента. Мы могли бы, конечно, удовлетвориться допущением, что в споре между историком-ученым и философом истории решающее слово должно оставаться за первым, что всякое умозрительное построение должно соотноситься с простыми фактами и в них находить свои определения, но подобный методический трюизм не только не способствует преодолению возникшего противоречия, но даже и не постигает его. При более детальном рассмотрении проблемы обнаруживается, что Буркхардт, исключив философию Ренессанса из своего анализа, в то же время имплицитно ввел в него еще одно ограничение, необходимо связанное с предыдущим. Именно схоластические черты, в целом отличающие философскую мысль Возрождения, и не позволяют ясно и отчетливо различить в ней собственно философские и религиозные начала. В самых своих значительных и плодотворных достижениях философия Кватроченто есть и остается в сущности теологией, ее совокупное содержание можно свести к трем великим проблемам – Бога, свободы и бессмертия. Вокруг этих вопросов и разворачивается дискуссия между «александристами» и «аверроистами» в падуанской школе, они же составляют ядро всех умозрительных построений флорентийского платонического кружка. Буркхардт вполне сознательно опустил эти исторические свидетельства в своей всеобъемлющей картине нравов и религиозных верований Возрождения; возможно, они представлялись ему всего лишь отголоском по существу уже угасшей

<sup>3</sup> «Diverti nuper ab Aristotele in Academiam, sed non transfuga... verum explorator. Videor tamen (dicam tibi Hermolae quod sentio) duo in Platone agnoscere et Homericam illam eloquendi facultatem supra prosam orationem sese attolentem et sensuum si quis eos altius introspectat, cum Aristotele omnino communionem, ita ut si verba spectes, nihil pugnantius, si res nihil concordius.» *Ioann. Pici Mirandulae. Opera* I. P. 368 s. Basel, s.a. «Не так давно от Аристотеля обратился я к Академии, но не как перебежчик... а на самом деле как лазутчик. И, признаюсь тебе, Эрмолао, я нахожу в Платоне и гомеровское красноречие, возносящееся над прозаической речью, и мысли, роднящие его с Аристотелем; так что, сравнивая между собой эти две доктрины, можно сказать: насколько несовместимы они на словах, настолько же согласны друг с другом по существу». *Ioann. Pici Mirandulae. Opera* I. P. 368 s. Об отношении Мирандолы к схоластике см. там же, I. P. 351 s.

<sup>4</sup> См. письма Фичино: *Opera*, Basileae s.a., P. 866, 871; ср. особенно *Ficinus. De christiana religione*. Cap. XXII (*Opera*. P. 25).

традиции, некоторыми умозрительными маргинальными построениями, утратившими всякую живую связь с господствующими религиозными движениями этого времени. В соответствии с общими теоретическими установками Буркхардта, исследователь культуры должен раскрывать доминирующие начала эпохи не в теоретических положениях, не в философских заключениях относительно религии, но в непосредственных деяниях человека, в его практической обращенности к миру и к духовно-нравственной реальности. Однако в этом случае мы вправе задать вопрос: соответствует ли такое резкое разделение «теории» и «практики» религии характеру самого исследуемого объекта или же оно является произведением Буркхардта-философа? Разве самому духу Возрождения, каким его рисует нам Буркхардт, не было противопоставлено различие подобного рода, и разве те начала, которые противопоставлены друг другу в культурно-историческом исследовании Буркхардта, не относились к реальной действительности между собой, постоянно рефлектируя одно в другом? И не в догматическом ли оформлении выступает здесь простота веры, в то время как теоретический догматизм выявляет свою изначальную простоту, неразборчиво ассимилируя в себе различные элементы многочисленных «вер» и «суеверий»? Именно этот аспект буркхардтовской концепции Возрождения оказался наиболее уязвимым для критики, опирающейся на прогрессивные эмпирические методы исследования источников, на свидетельства истории искусств, политической истории, всеобщей истории духа. Вовсе не в пользу концепции Буркхардта говорит и все большее размывание хронологических и смысловых границ между Возрождением и средневековьем в современных исследованиях<sup>5</sup>. Мы отвлекаемся от попыток *Генри Тоде* отнести зарождение Возрождения в искусстве Италии к началу XIII века и представить Франциска Ассизского – вдохновителя нового идеала благочестия – также и основоположником того направления в искусстве, которое нашло совершенное выражение только в живописи и поэзии XV века. Этот тезис Тоде в той формулировке, которую он ему придал, едва ли в наши дни может быть научно обоснован и подтвержден<sup>6</sup>. Тем не менее, можно с уверенностью сказать: с чем большей настойчивостью мы стремимся *in concreto* обосновать противоположность между «средневековым человеком» и «человеком Ренессанса», все более углубляясь в детальное изучение *биографий отдельных художников, мыслителей, ученых и государственных деятелей эпохи Возрождения*, тем более зыбкой и неопределенной становится грань, их разделяющая. Новым подтверждением этому могут послужить слова одного из авторитетных исследователей этой эпохи: «Если встать на путь чисто индуктивного изучения жизни и образа мыслей ведущих личностей Квартроченто, таких как Колуччо Салютати, Поджо Браччолини, Леонардо Бруни, Лоренцо Валла, Лоренцо Великолепный или Луиджи Пульчи, то с непреложностью закона обнаружится то обстоятельство, что именно в отношении каждой из этих личностей странным образом утрачивают свою значимость все исходно заданные ей маркировки «индивидуализма» и «язычества», «сенсуализма» и «скепсиса». Если же мы попытаемся очертить эти характеристики в их тесной взаимосвязи с жизненными обстоятельствами интересующих нас индивидуальностей или же вписать их в контекст всей эпохи в целом, то они необходимо предстанут перед нами совсем в новом свете. В процессе систематизации результатов индуктивного анализа перед нами возникает новый образ эпохи Возрождения, в не меньшей степени, чем прежний сочетающий в себе начала набожности и безбожия, добра и зла, томления по небесному и вожделения к земному, но при этом и бесконечно более сложный»<sup>7</sup>.

История философии могла бы не без пользы для себя усвоить эти положения – чем сильнее будет обнаруживаться в ней неизбежное стремление к постижению всеобщего и всеобъем-

<sup>5</sup> Для понимания этого процесса, все стадии развития которого не могут быть здесь рассмотрены, я сошлюсь прежде всего на основополагающие труды Конрада Бурдаха: *Burdach K. Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung*. В. 1912; *Idem. Deutsche Renaissance*. 2. Aufl. В., 1918 и *Reformation, Renaissance und Humanismus*. В., 1918.

<sup>6</sup> Ср. *Thode H. Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien*. В., 1885.

<sup>7</sup> *Walser E. Studien zur Weltanschauung der Renaissance*. Basel, 1920. S. 5 f.

лющего, тем больше должна она проникнуться мыслью, что только погружение в конкретную индивидуальность, совершенное знание исторических деталей может обеспечить ей достижение необходимого уровня обобщения. Речь идет об истинной всеобщности – всеобщности систематического взгляда на мир и систематической связанности сознания, которую ни в коей мере нельзя отождествлять со всеобщностью тех чисто эмпирических родовых понятий, которые служат цели периодизации истории и конкретного различения отдельных ее эпох. Следующие размышления ставят перед собой именно эту цель – они не претендуют на участие в том споре о смысле и праве на существование «исторически соотносимых» понятий Возрождения и средневековья, который затронул в настоящее время политическую историографию, историю литературы и искусства<sup>8</sup>. Они остаются преимущественно в кругу *истории философских проблем* и уже в его пределах пытаются ответить на вопрос, насколько допустимо представлять интеллектуальные движения XV и XVI веков – при всем многообразии их подходов к тем или иным проблемам и различии ответов на них – как замкнутое в себе целое. Если удастся выявить это единство, обнаружить в сплетении проблем, поставленных перед нами философией Возрождения, некоторые смысловые сгущения системного порядка, то сам собой решится вопрос о связи между усилиями ренессансного ума и иными господствующими началами жизни, которые определяют духовный строй эпохи Возрождения. Мы увидим, что и здесь работа мысли не противостоит общему духовному процессу и его движущим силам как нечто обособленное от него и чуждое, и что она не следует за ним как простая абстракция, как его призрачная тень, но внедрена в этот процесс как его определяющий творческий момент. Деятельность мышления – не только часть целого, связанная с другими частями, но сама представляет некое целое и выражает его в понятийно-символической форме. Цель этой книги – показать, как из глубин новой, универсальной жизни, завоеванной для себя человеком Возрождения, рождается импульс к построению нового универсума мысли, в котором эта жизнь окончательно обретает себя и воплощается в адекватный себе образ.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Относительно истории возникновения и современного состояния этого спора можно указать, кроме названных уже работ *Коирада Бурдаха*, еще и на следующие произведения: *Goetz W. Renaissance und Antike // Histor. Zeitschr. Bd. 113, S. 237 ff.; Renaissance und Mittelalter // Histor. Zeitschr. Bd. 98, S. 30 ff.*; а также богатый содержанием материал – в книге: *Borinski K. Die Weltwieder-geburtsidee in den neueren Zeiten. I. Der Streit um die Renaissance und die Entstehungsgeschichte der historischen Beziehungsbegriffe Renaissance und Mittelalter // Sitzber. der Bayer. Akad. der Wissensch. Philosoph.-philol. Klasse, 1919.*

<sup>9</sup> Переводы латинских текстов из произведений Николая Кузанского даются по изданию: *Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1979; Т. 2. М., 1980*; переводы фрагментов Платона и Аристотеля приводятся по указанным в тексте изданиям. Все остальные тексты (в том числе не вошедшие в двухтомник Николая Кузанского) переведены А. Г. Гаджикурбановым. Указания на язык цитаты сделаны для всех иностранных языков кроме латыни.

## Глава первая. Николай Кузанский

### 1

Всякое рассмотрение философии Возрождения как систематического единства начинается с учения Николая Кузанского – своей отправной точки, ибо из всех философских школ и направлений философской мысли Кватроченто оно одно отвечает требованиям Гегеля относительно философии. В нем одном, «как в фокусе», соединяются разнообразные излучения духовной жизни его эпохи. Кузанец – единственный мыслитель того времени, который охватывает целокупность фундаментальных проблем современности, основываясь на одном методическом принципе и пользуясь им как инструментом освоения многообразного целого окружающего мира. Будучи наследницей средневекового идеала тотальности, мысль Кузанца сопрягает воедино духовный и физический космос и преодолевает границы любой обособленной индивидуальности. Кузанец – в той же мере спекулятивный теолог, в какой и спекулятивный математик. Его ум обращен к проблемам статики, всеобщей теории движения, астрономии и космографии, но также и к проблемам церковной истории, политической истории, истории права и всеобщей истории духа. Но именно потому, что как ученый и исследователь Николай Кузанский принадлежит всем этим сферам профессиональной деятельности, почти каждую из которых он обогатил своими открытиями, ему не нужно было опасаться распыления своих духовных сил, захваченных столь различными интересами. Ведь все, что является для него объектом осмысления и преобразования, не только включается в пространство единого интеллектуального универсума, сводящего в одно целое в заключительном синтезе все устремления этой многогранной личности, но представляет собой по существу лишь выражение и развитие основополагающей идеи той философской доктрины, которую Кузанец обосновал в своей первой философской работе «Об ученом незнании» («*De docta ignorantia*»). Противопоставление понятий *complicatio* и *explicatio*, на которое опирается Николай Кузанский в своем истолковании отношения Бога к миру и мира – к человеческому духу, может соответственно быть проецировано и на его собственное учение, которое точно так же вырастает из единого мыслительного ядра, непрерывно самораскрываясь и одновременно вбирая в себя всю проблемную область современного ему знания.

Принцип, лежащий в основании философии Николая Кузанского, представляется ее создателю как прорыв в его сознание новой истины, которая не может быть опосредствована фигурами силлогистики, но нисходит на него с внезапностью и непререкаемостью интуитивного озарения. Он рассказывает, что на пути из Константинополя его разум впервые как «божий дар» озарила эта идея<sup>10</sup>. Мы рискуем недооценить всю оригинальность и глубину этого нового опыта мысли, если попытаемся выразить его несравненное и уникальное содержание в абстрактных понятиях, вписать его в какую-либо системную взаимосвязь или историческую последовательность идей. Действительно, может показаться, что понятие «*docta ignorantia*» («ученого незнания») и основанное на нем учение о «совпадении противоположностей» являются только обновленными версиями тех идей, которые составляют устойчивое достояние

---

<sup>10</sup> De docta ignorantia III, 12: «Accipe nunc Pater metuende quae jam dudum attingere variis doctrinarum viis concupivi, sed prius non potui, quousque in mari ex Graecia rediens (credo superno dono a patre luminum, a quo omne datum optimum) ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer, in docta ignorantia, per transcensum veritatum incorruptibilium humaniter scibilium». – Об ученом незнании», III, 263: «Не отвергни, почтенный отец, то, к чему я уже давно двигался путями разнообразных учений, но так и не смог достичь, пока однажды, возвращаясь морем из Греции, я не пришел – думаю, это был мне дар свыше от Отца светов, чьи дары всегда совершенны, – к тому, чтобы попытаться объять непостижимое вместе с его непостижимостью в знающем незнании через восхождение (transcensum) к вечным истинам, как они познаваемы для человека». (Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. М., 1979. Т. 1. С. 184.)

средневековой мистики. Сам Кузанец неоднократно ссылается на эти источники, особенно на произведения *Экхарта* и Псевдо-Дионисия, и, кажется, трудно провести принципиальную черту между ними и мыслями самого Кузанца. Если бы действительный смысл концепции Николая Кузанского сводился только к тому, что Бог, абсолютное бытие, находится за пределами любой возможности его позитивного определения, что к нему приложимы только негативные предикаты и что Он постигается только в превосхождении душой пределов бытия, в трансцендировании за границы всякой конечной меры, пропорции и сравнения, эта концепция не смогла бы проложить новые пути и задать человеческому разуму существенно новые цели. Ведь даже если это направление «мистической» теологии по своим фундаментальным основаниям и противостоит схоластическому мышлению, то, тем не менее, подобное противоречие само представляет собой характерный момент в духовном космосе схоластики. Последняя в лице своих ведущих мыслителей уже давно ассимилировала наследие Псевдо-Дионисия: к его произведениям обращается не только Иоанн Скот Эриугена; Альберт Великий и Фома Аквинский внимательно комментируют их, обеспечивая тем самым им прочное место в системе средневековой жизни и образования. С этой точки зрения идеи Кузанца не могли поколебать схоластической традиции – чтобы выйти за ее пределы, старая идея должна была получить по меньшей мере новое выражение или хотя бы новое звучание.

В чем выразился этот новый образ мысли, мы поймем только тогда, когда охватим единым взором всю структуру произведений Ареопагита в ее словесно-выразительном и духовно-смысловом аспектах. Сами заглавия книг этого корпуса указывают на наличие такой структуры, которая определяет их статус в общем пространстве представлений средневекового человека о Боге и мире. А именно – в них впервые во всей широте и метафизической заостренности, в своих теоретических предпосылках и во всем богатстве своих форм предстает перед нами проблема *иерархии*. Наряду с книгой «О божественных именах» (περί θεϊών ονομάτων) особой известностью в последующие времена пользовались трактаты о небесной и церковной иерархии (περί της ούρανίας Ἱεραρχίας, περί της εκκλησιαστικῆς Ἱεραρχίας). Значение этих произведений Дионисия определяется тем, что в них впервые встречаются и сливаются воедино два ведущих мотива и два определяющих начала средневековой веры и науки, осуществляется подлинный синтез христианской доктрины спасения и эллинского спекулятивного духа. То, что это умозрение и главным образом неоплатоническая философия оставили в наследство христианству, выражается прежде всего в понятии и в общей картине *ступеней космоса*. Мир разделяется на две сферы – высшую и низшую, чувственную и умопостигаемую, которые не просто противостоят друг другу, но сущность каждой из них раскрывается именно в их взаимном отрицании, в противоположности их определений. Однако через пропасть взаимоотрицания тянется между ними связующая духовная нить: путь непрерывного *опосредствования* ведет от одного полюса к другому, из области сверх-сущего и сверх-единого, от мира абсолютных форм – к материи как абсолютно бесформенному. Бесконечное претворяется на этом пути в конечное, по нему же конечное возвращается к бесконечному. Этот универсальный процесс раскрывает и тайну *искупления* как вочеловечения Бога и обожествления человека. Иерархический порядок бытия всегда оставляет между двумя мирами некоторое «между», то опосредствующее звено, которое нельзя преодолеть одним прыжком, но можно пройти ступень за ступенью в строгой последовательности. Лестница бытия, ведущая от небесного к земному и обратно, систематически развернута и описана в картине мира Дионисия. Между Богом и человеком располагается мир чистых интеллигенций и небесных сил, распадающийся на три сферы, каждая из которых, в свою очередь, сама разделяется на три круга. В одну из сфер входят Серафимы, Херувимы и Престолы, в другую – Господства, Силы и Власти, в третью – Начала, Архангелы и Ангелы и таким образом все бытие исходит из Бога в определенном порядке иерархии, чтобы потом снова окончательно собраться и соединиться в Боге. Как все лучи идут из центра круга, так и Бог есть источник и последняя цель всех вещей; и подобно тому, как

один радиус круга сближается с другими в своем движении к центру, так и объединяющее начало начинает превалировать в вещах над силой разъединения в той мере, в какой они приближаются к своему общему центру – источнику бытия и жизни. В этом движении получает свое назначение, осуществляет подлинную теодицею и церковная иерархия: ведь по существу своему она есть не что иное, как совершенное отображение духовно-космического порядка. Церковная иерархия отражает иерархию небесную, и в этом находит свое выражение непреложная необходимость ее собственного устройства. Средневековая космология и средневековая вера, образ мирового порядка и морально-религиозная идея спасения отливаются здесь в единое мировоззрение, складываясь в высшей степени четкую и внутренне связную картину.

Николай Кузанский никогда не ставил под сомнение этот образ мира, даже скорее внутренне полагался на него во всех своих умозрительных построениях, особенно в своем раннем творчестве; в то же время во вступлении к трактату «Об ученом незнании» мы встречаемся с мыслью, свидетельствующей о совершенно новой целокупной духовной *ориентации* его создателя. Для Кузанца остается в силе противоположность между абсолютным бытием и бытием эмпирически-обусловленным, между бесконечным и конечным, но эта противоположность уже не просто догматически утверждается, а должна быть постигнута в своей предельной глубине, выведена из общих предпосылок человеческого познания. Подобная *теоретико-познавательная установка* характеризует Кузанца как первого мыслителя Нового времени<sup>11</sup>. И первый шаг, который он делает как новый мыслитель, заключается в постановке вопроса не о Боге вообще, а о возможности знания о Боге. Такой взгляд на основную проблему философии уже не удовлетворяется ни одним из тех готовых ответов, которые имелись в распоряжении философии и спекулятивной теологии: все они утрачивают силу, как только мы обращаемся к определению простого понятия знания и заключенных в нем предпосылок. Всякое знание предполагает сравнение, которое при ближайшем рассмотрении оказывается не чем иным, как измерением. Если же мы соизмеряем между собой содержание двух понятий, то необходимым условием этого является их *однородность*: они должны быть соотнесены с одним и тем же масштабом измерения, мыслиться как величины одного порядка. Однако, когда целью и предметом оказывается не нечто конечное, обусловленное, единичное, а абсолютный объект, именно это условие будет невыполнимым. Абсолют по своему существу и по своему определению выходит за пределы любой возможности сравнения и измерения, а тем самым – и за пределы познания. Если всякое эмпирическое познание и измерение опирается на ряд последовательных операций, *посредством которых через конечное число мыслительных шагов* одна величина возводится к другой, один элемент – к другому, то относительно бесконечного от такой редукции придется отказаться: *finiti et infiniti nulla proportio* – «конечное и бесконечное несоизмеримы». Сколь многочисленными бы ни были ступени опосредствования при движении от бесконечного к конечному, расстояние между ними остается неизменным; никакой рациональный метод мышления, никакая «дискурсивная» деятельность ума, связывающая один за другим элементы мысленного ряда в обозримое целое, не в состоянии заполнить пропасть между двумя крайними точками бытия, соединить их между собой<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Более подробно эта проблема рассмотрена в моей книге: Erkenntnisproblem. 3. Aufl. I, S. 21 ff., которая имеет значение и в контексте наших рассуждений. Связь между учением о Боге у Николая Кузанского и его теорией познания подтверждается в одном из новейших проникновенных исследований учения Кузанца: Ванстенберге в своей работе (*Vansteenberghe. Le cardinal Nicolas de Cues. P., 1920. P. 279*) приходит к выводу, что «La clef de voûte du système philosophique de Nicolas de Cues – et en cela il est bien moderne, est sa théorie de la connaissance». – «Краеугольным камнем философской системы Николая Кузанского – и это придает ей вполне современное звучание – является его теория познания» (*франц.*).

<sup>12</sup> См. De doct. ignor. I, i: «Omnes... investigantes in comparatione praesuppositi certi proportionabiliter incertum judicant. Comparativa igitur est omnis inquisitio, medio proportionis utens, ut dum haec quae inquiruntur propinqua proportionali reductione praesupposito possint comparari, facile est apprehensionis iudicium; dum multis mediis opus habemus, difficultas et labor exoritur. Uti haec in Mathematicis nota sunt, ubi ad prima notissima principia priores propositiones facile reducuntur et posteriores, quoniam non nisi per medium priorum, difficilium. Omnis igitur inquisitio in comparativa proportione facili vel difficili existit, propter quid infinitum, ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est». «Об ученом незнании», I, I, 2: «Все... исследователи

В этих простых и сжатых тезисах, которыми открывается трактат «Об ученом незнании», обозначен решительный поворот мысли, одним ударом разрубающий тот узел, который до сих пор связывал схоластическую теологию и схоластическую логику. С этого момента традиционная логика перестает быть инструментом («органом») спекулятивного богопознания. Правда, развитие самой схоластической мысли подготовило выводы Кузанца. Уже в термине Уильяма Оккама и в примыкающих к нему «модернистских» направлениях схоластики заметно ослабла традиционная для классического реализма средневековой философии связь между логикой и грамматикой, с одной стороны, теологией и метафизикой – с другой<sup>13</sup>. В этом вопросе Николай Кузанский занимает более решительную позицию: логика Аристотеля, основанная на законе исключенного третьего, является тем самым логикой мира конечного; такая логика с необходимостью обнаруживает свое бессилие всякий раз, когда речь идет о созерцании бесконечного<sup>14</sup>. Все ее понятия суть понятия отношения, они предполагают синтез равного и сходного и исключают неравное и несходное. Этот путь сравнения и различения, обособления и разграничения ведет к разделению всего эмпирического бытия на определенные роды и виды, связанные между собой порядком иерархического соподчинения. Искусство логического мышления как раз и заключается в том, чтобы сделать ясным и очевидным это взаимопереплетение понятийных сфер. Чтобы определить одно понятие через другое, необходимо мысленно пробежать весь существующий между ними ряд опосредствований; если же какие-либо элементы этого ряда оказываются недоступными для непосредственного созерцания, мы прибегаем к помощи силлогистики и таким путем включаем в прочное здание нашего мышления все абстрактное и конкретное, всеобщее и особенное. Этот порядок мысли адекватен

---

судят о неизвестном путем соразмеряющего (*proportionabiliter*) сравнения с чем-то уже знакомым, так что все исследуется в сравнении и через посредство пропорции. Когда искомое сравнивается при этом с заранее известным путем краткой пропорциональной редукции, познающее суждение незатруднительно, и, наоборот, когда требуется много промежуточных звеньев, возникают трудности и неясности, как известно в математике, где начальные положения редуцировать к первым самоочевидным принципам проще, а последующие труднее, потому что надо проходить через те начальные. Итак, всякое разыскание состоит в более или менее трудном сравнивающем соразмерении. По этой причине бесконечное, как таковое, ускользая от всякой соразмерности, остается неизвестным».

<sup>13</sup> Фундаментальные исследования *Герхарда Риттера*, освещающие перипетии борьбы между сторонниками «*via antiqua*» («традиционного пути») и «*via moderna*» («нового пути»), заново подтвердили тот факт, что различение указанных моментов схоластических доктрин, обоснованное и реализованное в систематической форме и в определенных границах в концепции *Оккама*, все же не приводило к их взаимному обособлению. И даже в теоретических построениях «модернистов» – сторонников *Оккама*, которые господствовали в университетских учебных кругах, оригинальные дистинкции их учителя скоро утрачивают свое звучание (*Ritter G. Studien zur Spätscholastik: I. Marsilius von Inghen und die okkamistische Schule in Deutschland. II. Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des 15. Jahrhunderts // Sitzungsber. der Heidelb. Akad. der Wiss., Phil.-hist. Kl., 1921/22*). Риттер подытоживает свои наблюдения в следующих словах: «Мы проследили шаг за шагом, как радикальные теоретико-познавательные установки *Оккама* теряют присущую им остроту в трудах его приверженцев, хотя и *Иоанн (Жан) Жерсон* уже подходил к идее, составляющей лейтмотив оригинальных мыслительных построений *Оккама*, – к представлению о том, что религиозное познание укоренено не в естественном разуме, а в совсем иной сфере духа, и потому всякого рода теолого-метафизические спекуляции скорее могут повредить религиозному знанию, нежели быть ему полезными. Если бы эта мысль была реализована более энергично, это могло бы означать собой фактически конец схоластики. Но до этого было еще далеко. Сам *Жерсон* так и не смог полностью отказаться от представления о внутренней связи религиозно-догматического и логико-метафизического рассмотрения вещей, которая составляла ядро схоластического мышления в целом... Он не сомневался в реальном значении абстрактно-логического метода образования понятий. В то же время философские и теологические труды *Марсилиуса фон Ингена* дают нам образцовый пример целостной научной системы, возводящей на базисе номинализма существенные структуры метафизики и теологии высокой схоластики» (*Ritter G. Ibid., II 86 f.*). Выводы Риттера позволяют судить, насколько далеко выходит Николай Кузанский еще в самой своей ранней работе за пределы того круга идей, которые преподносились ему в Гейдельберге его учителями-оккамистами.

<sup>14</sup> Ср. особенно замечание Кузанца относительно его противника – схоластика *Иоанна Венки* из Гейдельберга: «*Cum nunc Aristotelis secta praevaleret, quae haeresim putat esse oppositorum coincidentiam, in cuius admissione est initium ascensus in mysticam Theologiam, in ea secta enutritis haec via ut penitus insipida quasi proposito contraria ab eis procul pellitur, ut sit miraculo simile, sicuti sectae mutatio, rejecto Aristotele eos altius transsilire*». *Apol. doct. ign. fol. 64f.* – «Теперь преобладает аристотелевская школа, которая считает совпадение противоположностей ересью, в то время как его допущение – начало восхождения и мистической теологии; вот представители этой школы и отбрасывают этот метод как совершенно нелепый и якобы противоположный своей собственной цели; и было бы похоже на чудо, как и изменение школы, если бы, отбросив Аристотеля, они смогли подняться на более высокую ступень» («Апология ученого незнания», 7).

порядку бытия – он представляет иерархию бытия в виде иерархической последовательности понятий. Но, как возражает Кузанец, если таким образом и можно постичь смысл тождественного и различного, гармонии и противоречия в мире конечных вещей, то само абсолютное и необусловленное, находящееся за пределами любого сравнения, ускользает из сети родовых понятий логики. Содержание схоластической мысли вступает в противоречие с ее формой: они взаимно исключают друг друга. И если для человека все же открыта возможность мыслить абсолютное и бесконечное, то такая мысль никак не может и не должна искать себе опору в традиционной «логике», которая ведет нас от одного конечного и органиченного – к другому, но никогда не выведет за пределы самого конечного и органиченного.

Так мы прощаемся с любой разновидностью «рациональной» теологии – ее место заступает «мистическая теология». Но, подобно тому, как перед этим Кузанец вышел за границы традиционного понятия логики, так и сейчас он преодолевает пределы традиционной мистики; с той же определенностью, с какой отрицал возможность постижения бесконечного в логических абстракциях и родовых понятиях, он отказывается в этой возможности и чистому вчувствованию. В мистической теологии XV века резко противостояли друг другу два направления – одно, опиравшееся на интеллект, другое – на волю как ведущую способность души и инструмент ее единения с Богом. В этом споре Николай Кузанский решительно становится на сторону интеллекта: истинная любовь к Богу есть amor Dei *intellectualis* («интеллектуальная любовь к Богу») – ее необходимым моментом и обязательным условием является познание. Ведь никто не может любить, не зная предмета своей любви, любовь как чистый аффект без малейшей примеси познания была бы противоречием в себе; все, что составляет предмет любви, всегда определяется идеей блага, постигается *sub ratione boni* («в идее блага»). Знание в свете добра должно побуждать и окрылять человеческую волю, даже если ей и остается недоступным познание сущности блага самого по себе. В нем снова совпадают знание с незнанием и вновь оправдывается принцип *docta ignorantia* как «знающего незнания»<sup>15</sup>. В этом заключении раскрывается еще один аспект концепции познания Николая Кузанского, который отделяет «знающее незнание» от любой разновидности скептицизма. Если его доктрина в своем негативном выражении настаивает на непостижимости Абсолюта для любой формы рационального, понятийно-логического познания, то в ней наряду с этим содержится и позитивный императив: необусловленное божественное бытие, ускользающее от понятий дискурсивного мышления, требует для себя новых методов и форм познания. Истинным инструментом богопознания оказывается интеллектуальное созерцание, *visio intellectualis*, в котором снимается вся противоречивость логического, родо-видового расчленения реальности; в нем мы возвышаемся над всеми эмпирическими различиями бытия и над всеми чисто понятийными определениями и оказываемся в его изначальном истоке, в том средоточии будущего, которое предшествует любому различению и противопоставлению. В этом роде созерцания и только в нем достижим тот идеал *filiatio Dei*, который схоластическая теология тщетно надеялась обрести или даже приспособить к своему духу на пути дискурсивно-понятийного Бого-

<sup>15</sup> См. особенно письмо Кузанца к Гаспару Айндорфферу от 22 сентября 1452 г.: «In sermone meo primo de spiritu sancto... reperietis quomodo scilicet in dilectione coincidit cognitio. Impossibile est enim affectum moveri nisi per dilectionem, et quicquid diligitur non potest nisi sub ratione boni diligi... Omne enim quod sub ratione boni diligitur seu eligitur, non diligitur sine omni cognitione boni, quoniam sub ratione boni diligitur. Inest igitur in omni tali dilectione, qua quis vehitur in Deum, cognitio, licet quid sit id quod diligit ignoret. Est igitur coincidentia scientiae et ignorantiae, seu doctae ignorantiae». – «В моем первом рассуждении о Святом Духе вы найдете ответ на вопрос, каким образом соединяется познание с любовью. Без любви чувства не могут быть побуждаемы к чему-либо, а все, что мы любим, мы любим не иначе, как в идее блага... Ведь все, что мы любим или что избираем в идее блага, вне познания блага любимо быть не может, ибо любим мы его в идее блага. Всякая любовь, которая ведет каждого из нас к Богу, включает в себя и знание, хотя и не знающее того, что оно любит. То есть в любви соединяются знание и незнание, или ученое незнание». Противоположные Кузанцу позиции аффективной и волюнтаривной мистики отстаивает в высшей степени характерной манере его противник *Винцент фон Агсбах*. Более подробно об этом споре см.: *Vansteenberghe E. Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle. Münster, 1915*, где приводятся и отдельные документы, касающиеся спора (приведенное письмо Николая Кузанского см. Op. cit. P. 111).

познания<sup>16</sup>. Но, кроме того, идея *filiatio* также связывает мысль Кузанца с определяющими темами средневековой мистики; и снова, в характерной для него манере, Кузанский придает ей именно тот смысл, который отвечает новому представлению в отношении абсолюта и конечного мира. Если Дионисий Ареопагит рассматривает обожение человека (*θέωδνς*) в соответствии с принципом иерархии как определенный *поступательный процесс* постепенного просветления человека и его конечного соединения с Богом, то для Кузанца это – единый акт, в котором человек вступает в непосредственное отношение к Богу. В то же время эта непосредственная связь обретается не в экстатическом восхищении души – *visio intellectualis* предполагает самодвижение духа, пробуждение изначально заложенных в нем сил и их актуализацию в непрерывном мыслительном процессе. Поэтому, раскрывая смысл и цель *visio intellectualis*, Кузанец обращается не столько к мистической форме пассивного созерцания, сколько, скорее, к математике – она становится для него подлинным, единственно достоверным и «точным» символом умозрительного мышления и спекулятивного созерцания единства противоположностей. «*Nihil certi habemus in nostra scientia, nisi nostram mathematicam*» – там, где нам отказывает язык математики, для человеческого духа нет уже ничего доступного и познаваемого<sup>17</sup>. Отказываясь в своем учении о Боге от схоластической логики – логики родовых понятий, опирающейся на законы противоречия и исключенного третьего, Кузанец возлагает свои надежды на новый тип логики – логики математики, не исключающей единства противоположностей, но полагающей этот принцип в основание своих законов. Именно идея единства противоположностей, совпадения абсолютного максимума и абсолютного минимума становится для Кузанца прочным основанием и необходимым средством прогрессирующего познания.

Тем самым теология действительно вступает на новый путь, выводящий человеческий разум за границы средневекового *образа мыслей*, и этим – и за пределы средневековой картины мира. Этот факт станет для нас очевидным, если мы попытаемся не только систематически проследить специфику метода Николая Кузанского, но и определить его место в универсально-исторической взаимосвязи мыслительных систем, в контексте взаимопроникновения истории философии и всеобщей истории духовной культуры. Подобно всей эпохе Кватроченто, к которой он принадлежал, Кузанец стоит на том рубеже времен, когда совершался великий выбор между *Платоном* и *Аристотелем*. Возможно, эта проблема стояла и перед ранними гуманистами: так, Петрарка в своем «Триумфе славы» представляет Платона первым из философов – Аристотель следует за ним на почтительном расстоянии<sup>18</sup>. Однако следует иметь в виду, что предпочтение, отдаваемое Платону, диктуется у Петрарки не столько идейными соображениями, сколько аргументами литературно-художественного порядка – «божественный поток речи» Платона, признание которого у Петрарки опосредствовано также свидетельствами Цицерона и Августина, служит надежным речательством превосходства платоновской фило-

<sup>16</sup> Ср. особенно работу «De filiatione Dei» (Opera fol. 119): «Ego autem... non aliud filiationem Dei quam Deificationem quae et *θέωδνς* graece dicitur, aestimandum iudico. Theosin vero tu ipse nosti ultimatam perfectionis existere, quae et notitia Dei et verbi seu visio intuitiva vocatur.» – «Я же думаю, что... богосыновством следует считать не что иное, как обожествление человека, или по-гречески *θέωδνς*. Теосис же, как сам ты знаешь, представляет собой предел совершенствования, который обозначается как знание Бога и слова, или как интуитивное созерцание.»

<sup>17</sup> S. Dial. de possest (Op. S. 259): «Omnium operum Dei nulla est praecisa cognitio, nisi apud eum, qui ipsa operatur et si quam de ipsis habemus notitiam, illam ex aenigmate et speculo cognito mathematicae elicimus... Si igitur recte consideraverimus, nihil certi habemus in nostra scientia, nisi nostram mathematicam, et illa est aenigma ad venationem operum Dei.» – См. «О возможности-бытии» 43: «Поэтому точное познание всех произведений божественного творчества может быть только у того, кто их произвел. И если мы что-нибудь знаем о них, то только с помощью отражений в зеркале и символическом намеке ведомой нам математики... Таким образом, если мы рассуждаем верно, то в нашем знании нет ничего достоверного, кроме нашей математики. И она есть символ, способствующий исследованию дел Божиих». Ср. особенно работу «De mathematica perfectione Opera», f. 1120 ss.

<sup>18</sup> Petrarca. Trionfo della fama. Cap. 3: Volsimi da man manca; e vidi Plato, Che in quella schiera andr piu presso al segno Al quale aggiunge, cui dal cielo и dato. Aristotele, poi, pien d'alto ingegno.

софии<sup>19</sup>. В противоположность такому взгляду на платоновскую доктрину, Николаю Кузанскому, возможно, впервые в западноевропейской философии удалось выработать самостоятельный подход к основополагающим истокам платоновского учения. Этому способствовали и его жизненные обстоятельства – будучи главой миссии, посланной Базельским собором в Грецию, он возвратился в Италию, сопровождаемый выдающимися греческими философами и богословами этого времени. Легко представить, сколь много в смысле непосредственного живого созерцания и познания источников платонизма должен был почерпнуть Кузанец, владевший греческим языком со времен своего ученичества в Падуе, в общении с такими мыслителями, как Георгий Гемист Плифон, Виссарион и другие. И последующие произведения Кузанского говорят о его постоянном обращении к этим источникам и плодотворном общении с ними. Как свидетельствует третья книга его трактата «Простец» («Об уме»), особо значимыми для Кузанца были прежде всего центральные, методологически насыщенные книги платоновского «Государства»<sup>20</sup>. Если же учесть, что семена платоновской мысли попали на почву духа, который с самого начала был погружен в умозрительные построения неоплатоников, который питался идеями Псевдо-Дионисия, герметической литературой, философией Прокла, то становится понятным возникновение новых проблем, требующих незамедлительного разрешения. Неразборчивое смешение платонических и неоплатонических мыслительных построений, которое повсеместно обнаруживается в средневековой системе знания, не могло уже удовлетворить Кузанца. Для мыслителя его масштаба, который прошел не только школу философии и математики, но и школу гуманистически-философской критики, первые и наиболее значимые результаты которой он нашел и закрепил в своем собственном исследовании, уже недостаточно было определить *совзвучие* основных лейтмотивов мысли платонизма и неоплатонизма; значительно важнее была для него необходимость *различения* их. Он не проводил это различие в отчетливой литературной форме, подобно тому, как не высказал своего мнения в споре вокруг книги Плифона «В чем различаются Аристотель с Платоном», но вместо филологической критики дал более глубокую и плодотворную систематическую критику. Умозрительные построения Николая Кузанского становятся ареной столкновения различных стихий мысли, осознающих собственную значимость и соизмеряющихся между собой, в то время как в средневековой философии они просто перетекают одна в другую, как безразличные одна для другой. Именно в этой борьбе, а не в чисто литературных коллизиях между Плифоном и Виссарионом, Теодором Газским и Георгием Трапезундским и формируется новое методологическое истолкование исконного смысла платонизма и одновременно устанавливается граница между Платоном и Аристотелем, с одной стороны, и Платоном и неоплатонизмом – с другой.

Платоновская картина мира отмечена резким разделением двух сфер бытия – чувственной и умопостигаемой, области явлений и области идей. Обе реальности – «зримая» и «незримая» (ὄρατον и νοητον) находятся в разных измерениях и потому несравнимы между собой. Можно сказать, что каждая из них – прямая противоположность другой (ἑτερον) – предикаты, приписываемые одной реальности, отрицаются для другой; все качества «идей», таким образом, выводятся антитетически из характеристик явлений: если явлениям свойственна непрерывная текучесть, идея пребывает в устойчивости. Далее, явление по самой своей природе не может быть чем-то единым, представляя для взора, пытающегося его удержать, нечто многообразное, в каждый момент иное, идея же утверждается в чистом тождестве с самой собой. И если идея отвечает критериям устойчивости смысла и насквозь определена этим смыслом, то мир чувственных феноменов уходит от всякого определения, исключает даже возможность

<sup>19</sup> Более подробно об отношении Петрарки к Платону см. Voigt G. Die Wiederbelebung des klass. Altertums. 2. Aufl. I. S. 82 ff.

<sup>20</sup> В сохранившейся до наших дней библиотеке Кузанца кроме «Государства» мы найдем и другие диалоги Платона: «Федон», «Апологию Сократа», «Критон», «Менон» и «Федр». Но, кажется, больше всего обязан Николай Кузанский платоновскому «Пармениду», с которым он был знаком по комментарию Прокла. Подробнее у Ванстенберге (Op. cit. P. 429 ff).

его, в нем нет ничего истинно-сущего, истинно-единого, чего-то как-то определенного. На этом основано у Платона различие знания и мнения (ἐπιστήμη и δόξα): одно направлено на вечно сущее и всегда пребывающее в тождестве, другое – на простую смену восприятий, представлений, образов в нашей душе. Всякая философия, как теоретическая, так и практическая, как диалектика, так и этика, заключается в знании этой противоположности; пытаться упразднить ее или каким-либо образом примирить – значило бы упразднить и саму философию. Тот, кто отрицает эту двойственность, тем самым уничтожает предпосылки самого познания – он разрушает смысл и значение всякого суждения, и тем самым – и возможность любого научного «рассуждения» (διαφθερεῖ πάσαν τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν). Явление и идея, мир феноменов и мир ноуменов могут быть связаны между собой в мысли, один может и должен быть соизмерен с другим, но они никогда не могут выступать в каком-либо «смешении», сущность и природа одного из них никогда не может претвориться в природу и сущность другого таким образом, чтобы между ними появилось нечто вроде общей им границы, в пределах которой они сливались между собой. Разделение («χωρισμός») этих двух реальностей непреодолимо; ὄντως ὄν («истинно сущее») и ὄντα («существующее»), λόγοι («смыслы») и πράγματα («вещи») несовместимы в той же мере, в какой чистый «смысл» идеи не может выступать в образе некоего отдельного «сущего», а некоторое простое сущее – обладать само по себе идеальным значением, устойчивым смысловым или ценностным содержанием<sup>21</sup>.

Аристотель в своей критике платоновского учения об идеях высказывается против подобного разделения сферы «существования» и царства идеального «смысла». Действительность сама по себе *едина* – иначе как возможно было бы постижение ее двумя способами познания, при котором один из них является полной противоположностью другого? Каким бы резким ни было противоречие между «материей» и «формой», между «становлением» и «бытием», «чувственным» и «сверхчувственным», оно может быть воспринято как противоречие только тогда, когда существует наряду с ним и нечто опосредствующее, связывающее два его полюса. Таким образом понятие развития становится для Аристотеля фундаментальной категорией и сквозным принципом истолкования мира. То, что мы называем действительностью, является не чем иным, как единством одной и той же динамической системы, в пределах которой отдельное явление во всем своем многообразии рассматривается как определенная ступень и фаза единого процесса развития. С какими бы «гетерогенными» разновидностями бытия и формами его существования мы ни сталкивались, нам достаточно соотнести их с этим целостным динамическим процессом, чтобы соединить и примирить их в его целокупности. Грани между «явлением» и «идеей» в платоновском смысле стираются: «чувственное» и «умопостигаемое», «низшее» и «высшее», «земное» и «небесное» связаны между собой в единую цепь непрерывного взаимодействия. Мир представляет одну замкнутую в себе сферу, в которой существуют только градации реальностей. Энергия неподвижного божественного двигателя универсума передается на внешний небесный свод, чтобы отсюда разлиться по кругу бытия в непрерывной последовательности через концентрические небесные сферы – к нижнему, подлунному миру. Каким бы значительным ни было расстояние между исходной и завершающей точками этого движения, в нем нет никакого разрыва, абсолютной «остановки» или «паузы» – ведь обе эти крайние точки универсума включены в конечное, непрерывное, измеряемое в строго определенных масштабах пространство, которое разделяет их, чтобы тем самым вновь свести воедино.

*Плотин* и неоплатоники пытаются соединить лейтмотивы платоновской и аристотелевской доктрин, но, оценивая эту попытку с точки зрения возможности построения целостной системы, мы находим в ней только эклектическое смешение разных начал. Неоплатонизм про-

<sup>21</sup> Более детальное рассмотрение моих представлений о греческой философии см. в книге: Lehrbuch der Philosophie. Hrsg. von Max Dessoir. В., 1925. I. S. 89 ff.

низан платоновской мыслью о «трансценденции» – абсолютной противоположности между умопостигаемым и чувственным, которая описывается вполне в платоновских выражениях, но в значительно усиленной степени. Однако, ввиду того, что неоплатоники одновременно с этим заимствуют и усваивают аристотелевское понятие развития, им удается смягчить диалектическое напряжение противоположных начал, что было невозможно в рамках платоновской системы. Платоновская категория трансценденции и аристотелевское понятие развития порождают в неоплатонизме гибридное понятие «эманации». Абсолют, будучи сверх-конечным, сверх-единым и сверх-сущим, пребывает в чистоте собственного бытия, но, в то же время, в силу внутренней избыточности он выступает из самого себя и творит все многообразие миров, опускаясь вплоть до бесформенной материи как предельной границы не-бытия. Анализ произведений Псевдо-Дионисия показал нам, как христианское средневековье усвоило эти идеи неоплатонизма, преобразовав их в собственном духе. Оно взяло из неоплатоновской традиции фундаментальную категорию последовательного опосредствования, которая, с одной стороны, настаивает на трансцендентности Бога, с другой – теоретически и практически преодолевает ее в представлении об иерархии понятий и иерархии духовных сил. Чудо, явленное миру в церковных установлениях, направляющих человека к спасению, в самом порядке церковной жизни не только утверждает, но и снимает божественную трансцендентность, делая незримое – зримым, непостижимое – доступным человеку.

Николай Кузанский всем своим мышлением и творчеством еще глубочайшим образом укоренен в этих мировоззренческих основаниях средневекового духа и средневековой жизни. Слишком прочным был союз, связывающий теоретическое содержание аристотелевской и неоплатонической систем с содержанием христианской веры столетиями духовного творчества, чтобы его одним ударом смог разрушить мыслитель, который сам устойчиво опирался на начала христианской веры. К указанным обстоятельствам присоединяется еще один момент, не только выявляющий связь Николая Кузанского с великими схоластическими системами прошлого, но и представляющий ее почти неизбежной. Эти системы определили не только содержание философского мышления, но и его форму; они создали исключительный в своей неповторимости *язык*, на котором оно могло выразить себя. Гуманисты, правда, попытались поразить схоластику и в этом пункте – они надеялись сокрушить дух схоластики, указав ей на погрешности ее «варварской» латыни с позиции высокого вкуса. Но, как бы ни были близки Кузанцу установки гуманистов, он не пошел по этому пути. И как немец он в этом вопросе чувствовал свою изначальную отчужденность от виртуозов стилистики, профессионалов гуманистического красноречия; его духовный склад и присущий ему способ выражения не позволяли состязаться в данной сфере ни с Энеа Сильвио Пикколомини, ни с Лоренцо Валлой, ни со всеми теми, кто были «латинянами от природы». Николай Кузанский не стыдится этого недостатка – ведь и самая скромная и приземленная речь (*humiliori eloquio*) способна выразить яснейший и чистейший смысл<sup>22</sup>. Но именно эта привязанность к схоластическому «стилю» и таила в себе внутреннюю проблему и ставила перед ним новую содержательную задачу: в рамках господствующего философского языка понятий, схоластической термино-

<sup>22</sup> «Verum et eloquio et stilo ac forma litterarum antiqua videmus omnes delectari, maxime quidem Italos, qui non satiatuntur disertissimo (ut natura Latini sunt) huius generis latiali eloquio, sed primorum vestigia repetentes Graecis litteris maximum etiam studium impendunt. Nos vero Alemanni, etsi non longe aliis ingenio minores ex discrepanti stellarum situ essemus effecti: tamen in ipso suavissimo eloquii usu, aliis plerumque non nostro cedimus vitio, cum non nisi labore maximo, tamquam resistenti naturae vim facientes, Latinum recte fari valeamus.» – «Действительно, что красноречием, стилем и слогом древних услаждаются все, но в особенности – италики, которые, будучи сами от природы латинянами, не удовлетворяются изобильным богатством латинского слова, а, следуя по стопам предков, с величайшим рвением занимаются и греческими древностями. Мы же, германцы, не намного уступая другим по своим способностям, родились под иными созвездиями. И не наша, по большей части, вина в том, что мы уступаем другим народам в сладчайшем искусстве красноречия, когда овладеваем правильной латинской речью не иначе, как с величайшими усилиями, словно преодолевая сопротивление своей природы» (из предисловия к книге Кузанца «De concordantia catholica». Op., fol. 683 s.).

логии необходимо было выразить мысли, которые и по своему существенному содержанию, и по своей направленности выходили за пределы схоластики. Своеобразная латынь Кузанца, которая, с одной стороны, кажется темной, загадочной и тяжеловесной, а с другой – заключает в себе целое богатство лексических новообразований и способна одним лишь словом, одним удачно найденным термином как вспышкой молнии осветить всю умозрительную глубину захватившей его фундаментальной проблемы – эта латынь объяснима только из того духовного контекста, который отражал позицию мыслителя по отношению к средневековью. Постоянный поиск новых выразительных средств, определяющий характер всего его творчества, является лишь симптомом того сдвига, который захватил в это время весь грандиозный *массив мысли*, сформированный схоластической философией, и который выводил ее из догматического оцепенения; при этом наследие схоластики не отбрасывалось, но вовлекалось в совершенно новое мыслительное движение. Собственную цель этого движения, которую Кузанец выражает в своих произведениях то намеком, а то и с поразительной отчетливостью, можно отныне видеть в формировании новой диспозиции между миром «чувственным» и «сверхчувственным», миром «эмпирическим» и «разумным»; эта проблема при систематическом постижении и истолковании ее снова выводит нас к исконно платоновским категориям «разделения» и «причастности» (μέθεξις и χωρισμός)<sup>23</sup>. Вступительные предложения трактата «Об ученом незнании» сразу же указывают, что этот срез бытия, который осуществляет здесь мысль, рассматривается в ином духе и с иной точки зрения, чем это делают классические системы схоластики. Николай Кузанский вновь восстанавливает платоновскую мысль о «сверхсущем» статусе Блага (ἐτέκεννα της ουσίας) во всей ее значимости: никакая последовательность выводов, берущая свое начало в исходных эмпирически-данных посылах и последовательно проходящая по цепи эмпирических реальностей, не способна привести нас к этому «запредельному» началу, поскольку всякое подобного рода мышление остается в круге сравнения «меньшего» с «большим». Но разве может такая аналогия реальностей коснуться того начала, которое лежит выше любого сравнения, которое является не относительно большим или большим, но есть наибольшее как таковое – «Максимум»? *Выражение* «максимум» не должно вводить нас в заблуждение – речь идет не о превосходной степени относительно предшествующей ей степени сравнительной; наоборот, в нем скорее должна быть установлена полная противоположность максимума каждому возможному сравнению, каждому методу количественной градации. Максимум является не количественным, а исключительно качественным понятием, он есть абсолютное основание бытия, так же как и абсолютный фундамент всякого познания<sup>24</sup>. Никакая количественная логика, никакая градация сущего не может заполнить пропасть между праосновой бытия и эмпирическим существованием. Любое измерение, любое сравнение, любое

<sup>23</sup> Эрнст Хоффман в своей недавней превосходной статье показал, почему эти понятия в своем первоначальном, исконно-платоновском значении должны были быть и оставались чуждыми всему строю средневекового мышления, и мне достаточно здесь просто сослаться на его статью (Platonismus und Mittelalter // Vorträge der Bibliothek Warburg III. S. 17).

<sup>24</sup> В связи с этим можно вспомнить, что у Платона идея блага, будучи одновременно высшим основанием реальности и нашего познания, определяется как «величайшее» (μέγιστον μάθημα, *Repub.* VI. 505a). Мы оставляем в стороне вопрос о том, заимствовал ли Кузанец характеристики эмпирического бытия как сферы «большого и меньшего» (μάλλον τε και ἥττον) непосредственно из Платона – я не нашел в его произведениях непосредственных указаний на то, что он знал платоновский диалог «Филеб», где систематически обоснованы эти определения. Но как раз допустив, что эта идея и форма ее выражения принадлежит самому Кузанцу, мы тем самым еще ярче отгнем ту методическую связь, о которой у нас идет речь. В целом Николай Кузанский восхваляет Платона как единственного мыслителя, который искал Бога на истинном пути «ученого незнания»: «Nemo ad cognitionem veritatis magis propinquat, quam qui intelligit in rebus divinis, etiam si multum proficiat, semper sibi superesse, quod quaerat. Vides nunc venatores Philosophos... fecisse labores inutiles: quoniam campum doctae ignorantiae non intrarunt. Solus autem Plato, aliquid plus aliis Philosophis videns, dicebat, se mirari, si Deus inveniri et plus mirari, si inventus posset propolari». De venatione sapientiae, *Cap.* XII, fol. 307. – «Больше всех преуспевает в познании истины тот, кто понимает, что, сколь далеко мы ни продвинулись бы в постижении вещей божественных, они всегда будут превосходить нашу способность познания... Ты видишь, что охотники за истиной – философы... заняты тщетным делом, ибо не вступили на поприще ученого незнания. Один Платон, которому открылось больше, чем другим, недоумевал, как можно отыскать Бога, и еще больше – найдя, выставлять Его на торжище».

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*, которое скорее и есть в своей определенности абсолютный максимум. Таким образом, Николай Кузанский отчетливо разделяет понятия «неопределенное» и «бесконечное». Единственная форма взаимоотношений, которая существует между миром обусловленного, подверженного непрерывному ограничению, и миром безусловного – это полное взаимоисключение: единственно допустимый для безусловного предикат предполагает отрицание всех эмпирических предикатов. Здесь вновь остро звучит платоновский мотив «инакости» (ἕτερον) – тщетно было бы искать какое-либо «сходство» между чувственным и умопостигаемым. Чувственно воспринимаемый шар или круг несколько не сравнимы с их чистым понятием, но необходимо уступают ему. Можно соотносить чувственное с идеальным, можно также утверждать, что предметы, непосредственно воспринимаемые нами, в большей или меньшей степени соответствуют их понятиям, недоступным чувственному созерцанию, но этим не устраняется принципиальное различие между «праобразом» и «образом». Ведь истинный смысл праобраза в его чистоте состоит в том, что для него не существует «большого» или «меньшего»: если мы попытаемся мысленно отвлечь, абстрагировать от него хоть мельчайшую долю бытия, мы тем самым упраздним его в его существе. Чувственные предметы, наоборот, не только уживаются с этой неопределенностью их бытия, – она составляет саму их природу. Они «суть» в той мере, в какой причастны бытию только в этом безграничном становлении, непрерывном переходе от «бытия-этим» – к «бытию-другим»: «И поскольку ясно, что бесконечное и конечное несоизмеримы между собой, отсюда становится также очевидным, что если существует нечто превосходящее и нечто превосходимое, нельзя достичь наибольшего как такового; ведь и превосходящее, и превосходимое конечны, а наибольшее само по себе необходимо бесконечно. Тогда, коль скоро есть нечто, не являющееся наибольшим как таковым, всегда можно найти большее по сравнению с ним. Нельзя найти двух или большего числа вещей, которые были бы настолько равны или подобны друг другу, что не допускали бы возможности существования еще более подобных, и даже бесконечно более подобных. Как бы ни приближались друг к другу мера и измеренное, между ними всегда будет оставаться некоторое различие. Соответственно, и конечный разум ни при каком сколь угодно большом приближении не может познать с действительной точностью истину вещей, потому что истина не может быть большей или меньшей, будучи неделимой... Разум, таким образом, относится к истине, как многоугольник к кругу: многоугольник тем больше приближается к кругу, чем больше сторон и углов он имеет, но даже при бесконечном умножении их он не сможет сравниться с кругом – так и человеческий ум знает об истине только то, что он никогда не сможет ее познать такой, как она есть, с достаточной степенью точности. Ведь истина есть абсолютнейшая необходимость, не могущая быть ни больше ни меньше, чем она есть, а наш разум представляет собой простую *возможность*»<sup>25</sup>.

Мы видим, что путь от обусловленного к безусловному, начертанный Кузанцем в этих немногословных, весомых тезисах, не может быть простым непрерывным восхождением, переходом от эмпирических или рациональных «истин» к одной единственной абсолютной истине, и что, в соответствии с этим, упраздняются формы схоластической логики и сама цель онтологических построений схоластической философии. В то же время в этом заключении открывается своеобразная грань данной проблемы. Граница, разделяющая чувственное и умопостигаемое, отделяющая эмпирический опыт и логику от метафизики, не разрывает, тем не менее, жизненный нерв самого опыта; скорее, наоборот, именно она и укрепляет этот опыт в его правах. С той же решительностью и остротой, которые Кузанец обнаруживает в решении проблемы «разделения», он берется и за проблему «причастности». Понятия «разделения» и «причаст-

<sup>25</sup> De docta ignorantia I, 3, fol. 2 f.

ности» (μέθεξις и χωρισμός) нельзя рассматривать как взаимоисключающие, наоборот, каждое из них может быть определено *через* другое и в соотношении с ним. Они связаны между собой как *два* необходимых момента самого эмпирического знания. Мы не можем представить себе эмпирическое знание безотносительно к некоторому идеальному бытию и идеальной модальности бытия; но при всем том истина идеального включается в эмпирическое знание вовсе не как его составная часть. К существенным признакам эмпирического бытия, как мы знаем, относится его безграничная открытость любому определению, в то время как характер идеального составляет его завершенность, его необходимая и однозначная определенность. Но сама возможность определения существует лишь в соотношении с той абсолютной определенностью, которая только и придает ей устойчивую форму и направленность. Так все обусловленное и конечное стремится к безусловному, никогда его не достигая – в этих словах выражается одна из принципиальных идей, лежащих в основании понятия «ученого незнания». В перспективе богопознания в этом понятии раскрывается мысль о знающем незнании; в сфере же опытного, эмпирического познания «ученое незнание» оказывается незнающим знанием. Опыт содержит в себе подлинное знание; оно, однако, должно отдавать себе отчет в относительном, а не абсолютном характере тех целей и пределов, которые могут быть когда-либо им достигнуты; в том, что для него недостижима истинная точность (*praecisio*) и что в опытном познании всякое сколь угодно адекватное определение и точное измерение может и должно быть превзойдено еще более адекватным и более точным. В этом смысле все наше опытное знание остается «предположением», приближением, гипотезой, и его изначальный удел – уступить свое место другому, более верному предположению. В понятии «предположения» (*conjectura*) мысль о вечной «инакости» идеи по отношению к явлению непосредственно сливается воедино с мыслью о причастности явления идее. Из этого синтеза выводит Кузанец возможность определения эмпирического знания как «предположения, которое есть предположительное утверждение, причастное истине, как она есть, в инакости» (*conjectura est positiva assertio in alteritate veritatem uti est participans*)<sup>26</sup>. В нем же мы находим наряду с идеей негативной теологии также и позитивную концепцию опыта; они не противоречат друг другу, но лишь представляют одну и ту же принципиальную доктрину познания с двух разных точек зрения. Единая, непостижимая в своем абсолютном бытии истина может открыться нам только в сфере своего инобытия; но точно так же очевидно, что не существует такого инобытия, которое не указывало бы на единство и не было бы причастно ему<sup>27</sup>. Мы должны отказаться от любых попыток отождествления, от смешения одной реальности с другой, от стремления упразднить их дуализм, но именно этот отказ и обеспечивает нашему познанию его право на относительную значимость и относительную истинность. Говоря кантовским языком, даже если наше познание и заключено в некоторые границы, через которые оно никогда не сможет перешагнуть, тем не менее в этой ограниченной сфере его полномочия беспредельны; оно может и должно беспрепятственно и свободно расширяться в самом пространстве инобытия. Именно различие чувственного и

<sup>26</sup> De conjecturis I, 13. О предположениях, 1, 13, 55.

<sup>27</sup> «Identitas igitur inexplicabilis varie different in alteritate explicatur atque ipsa varietas concordanter in unitate identitatis complicatur... Potius igitur omnis nostra intelligentia ex participatione actualitatis divinae in potenti varietate consistit. Posse enim intelligere actu veritatem ipsam uti est, ita creatis convenit mentibus sicut Deo proprium est, actum illum esse varie in creatis ipsis mentibus in potentia participatum... Nec est inaccessibleis illa summitas ita aggredienda, quasi in ipsam accedi non possit, nec aggressa credi debet actu apprehensa, sed potius, ut accedi possit semper quidem propinquius, ipsa semper uti est inattingibili remanente» (Ibid.). – «Итак, неразвертываемое тождество развертывается в инакости многообразно и различно, само же это многообразие согласованно свертывается в единство тождества... Таким образом, весь наш разум скорее всего существует в силу причастности к божественной актуальности в потенциальном многообразии. Ведь сотворенным умам присуща возможность познать актуально саму истину, как она есть, как нашему Богу присуще быть той актуальностью, к которой сотворенные умы по-разному причастны в потенции... К этой неприступной вершине надо подходить не так, будто ее невозможно взять, но и не следует думать, что, если к ней приближаются, значит она действительно может быть взята, но скорее так, что к ней можно лишь постоянно приближаться, сама же она, как она есть, остается всегда недостижимой» (там же).

идеального начал, не допускающее их отождествления, и гарантирует возможность подлинной причастности одного другому, обнаруживая единое в ином, а иное – в едином.

## 2

До сих пор предметом нашего анализа был самый общий методологический принцип, лежащий в основании философии Николая Кузанского. Но именно этот принцип и заключает в себе целый ряд следствий, имеющих решающее значение для формирования *конкретного* образа мира, взглядов Кузанца на физический и духовный космос. К приведенным выше положениям из трактатов «Об ученом незнании» и «О предположениях» непосредственно примыкают истолкование принципа *относительности движения* и учение о *самодвижении Земли*. Данная последовательность с несомненностью свидетельствует о том, что к этим своим естественнонаучным идеям Николай Кузанский пришел, основываясь не на физических, а на умозрительных и универсальных теоретико-познавательных предпосылках – в них говорит не физик, а методолог «знающего незнания». Поскольку же и по своей форме, и по выводам, следующим из них, эти идеи могут показаться не результатом эмпирического исследования, а скорее продуктом непосредственного «арегси» («озарения»), историку эмпирического естествознания они будут представляться чем-то чужеродным и необычным; но у историка философии на этот счет не может быть заблуждений. Его задача заключается в том, чтобы показать, что в этом кажущемся озарении находит свое выражение вся система идей Николая Кузанского и что на этой частной задаче она испытывается как единое целое.

Для того чтобы оттенить своеобразие позиции Николая Кузанского и оригинальность тех интеллектуальных мотивов, которые он внес в философию, мы и здесь будем отталкиваться от признания их противоположности физической картине мира средневековья, которая опирается на аристотелевское учение о четырех элементах. Каждый из них занимает совершенно определенное место в пространстве космоса: огонь, вода, воздух и земля соотносятся друг с другом в строго упорядоченной иерархии «верха» и «низа». Их природа обуславливает расположение каждого на определенном расстоянии от центра универсума; ближе всего к нему находится земля, и каждая частица ее, будучи когда-либо отторгнутой от своего естественного места в непосредственной близости к центру мира, снова стремится к нему по кратчайшей траектории. В противоположность земле огонь «сам по себе» в своем постоянном движении от центра мира стремится вверх. Между местом огня и местом земли находится область воздуха и воды. Общий принцип физического взаимодействия определяется в космосе этим порядком взаимного расположения: всякое физическое воздействие приводит к превращению одного элемента в другой, ближайший к нему – огня – в воздух, воздуха – в воду, воды – в землю. Все земные явления отмечены печатью этого взаимопревращения, законом возникновения и исчезновения, но над земным миром возвышается сфера, не подчиняющаяся этому закону, не знающая ни рождения, ни гибели. И материя небесных тел обладает собственным бытием как *quinta essentia* (квинтэссенция, «пятая сущность»), отличным по сути своей от способа существования четырех земных стихий; она не причастна качественным превращениям, но знает лишь одну возможную форму изменения – чистое пространственное перемещение. А поскольку из всех возможных форм движения самому совершенному телу должно быть присуще совершеннейшее, следует, что небесные тела описывают вокруг центра мира правильные орбиты. Этот взгляд на мир почти незыблемо господствует на протяжении всего средневековья. Конечно, проблема «небесной субстанции» время от времени дает повод для сомнений и требует внесения некоторых модификаций в частных вопросах, но сам базис существующего мировоззрения этим существенно не затрагивается. Дунс Скот и Уильям Оккам также высказываются по данной проблеме, утверждая, что и небесные тела состоят из материи, которая, подобно материи земных тел, обладает возможностью становления, перехода в иную, проти-

воположную форму, но в самой природе нет сил, способствующих такому изменению. В этом случае небесная сфера остается за пределами процессов возникновения и исчезновения не в силу логической, но фактической необходимости, не по смыслу, но по факту своего бытия. Подобные процессы могли бы воспоследовать в материи небесных тел не вследствие присущих ей свойств, но исключительно благодаря прямому вмешательству Бога в природу<sup>28</sup>.

Это «классическое» аристотелевское и схоластическое воззрение на космос противоречит тому спекулятивному принципу, который Николай Кузанский развил в трактате «Об ученом незнании», по двум основаниям. С одной стороны, традиционная доктрина выстраивает небесную материю и четыре земных элемента в единой пространственной последовательности, которая в то же время представляет собой и иерархию ценностей: чем выше стоит каждый из этих элементов в градации космоса, тем ближе он оказывается к неподвижному двигателю мира и, соответственно, тем чище и совершеннее его природа. Николай Кузанский уже не признает между миром чувственным и сверхчувственным подобного рода отношений: если их разделяет бесконечность, то все конечные, относительные различия между ними, в том числе и выражаемые понятиями «близкого» и «дальнего», утрачивают свой смысл. Всякий элемент космоса, всякое природное сущее, соотносимое с божественным истоком бытия, в равной мере и близко к нему, и удалены от него. Отныне нет уже ни «верха», ни «низа», а есть единственный, однородный в себе космос, который, как эмпирический универсум, с одной стороны, противоположен абсолютному бытию, а с другой – как целое, причастен Абсолюту ровно настолько, насколько это допускает природа самого эмпирического. И именно вследствие того, что все сущее изначально определено границами такого рода причастности, оно не может характеризоваться большей или меньшей степенью участия в абсолюте. Этим самым сразу упраздняется ценностная противоположность между низшим подлунным и высшим небесным миром; на место градации элементов, принятой в перипатической физике, приходит принцип философии Анаксагора, утверждающий, что в телесной природе «все существует во всем». Различия, принятые нами для разнообразных мировых тел, определяются не специфическим своеобразием их *субстанций*, но лишь пропорциональным составом свойственного каждому из них *смешения* повсюду однородных первоэлементов, рассеянных по всему пространству космоса. Если бы мы могли взглянуть на Солнце вблизи, то нашли бы на нем наряду со стихией огня и элементы воды, воздуха и земли; с другой стороны, наблюдателю, смотрящему на нашу Землю извне на большом расстоянии, она показалась бы светящейся звездой<sup>29</sup>. К этому ряду рассуждений, призванных доказать ложность аристотелевской и схоластической систем мира, Кузанец присоединяет следующие. Если мы присмотримся к этим космологическим построениям, то обнаружим, что они складываются из двух разнородных и в конечном счете несовместимых составных частей: идеальное смешано в них с эмпирическим, эмпирическое – с идеальным. Совершенной субстанции небесных тел должно соответствовать совершенное движение, движение по строгим круговым траекториям. Но *подлинная* точность, как учит нас «ученое незнание», не может встречаться в вещественной реальности как фактическое обстояние, как нечто наличное и достоверное. Она есть и остается идеальным образцом, с которым

<sup>28</sup> См. об этом и о дальнейших трансформациях, которые претерпело учение о субстанции неба в схоластике: *Duhem P. Etudes sur Léonard de Vinci. 2e serie. P. 1909. P. 255 ss.*

<sup>29</sup> «In Sole si quis esset, non appareret ffla claritas quae nobis: considerato enim corpore Solis, tune habet quandam quasi terram centraliorem et quandam luciditatem quasi ignilem circumferentialem et in medio quasi aqueam nubem et aerem clariorem... Unde si quis esset extra regionem ignis, terra... in circumferentia suae regionis per medium ignis lucida Stella appareret, sicut nobis, qui sumus circa circumferentiam regionis Solis, Sol lucidissimus apparet.» *De doct. ign. II, 12 (fol. 39 f.)* – «Находись кто-нибудь на Солнце, оно тоже не показалось бы ему столь же сияющим, как нам. Если рассмотреть солнечное тело, оно имеет ближе к центру некую как бы землю, по окружности некое как бы огненное свечение, а в промежутке как бы водянистое облако, а также более светлый воздух... Поэтому если бы кто-нибудь оказался вне области ее огня, наша Земля по окружности этой благодаря огню виделась бы светящейся звездой, как Солнце мы видим очень ярким, потому что находимся вовне огненной области Солнца» («Об ученом незнании». II, 12).

мы в целях познания должны соотносить тела и изменения внутри телесного, но который сам никогда не обнаруживается в самих вещах в непосредственно воспринимаемых признаках<sup>30</sup>. Космос не являет собой ни совершенной сферы, ни абсолютно правильной орбиты; он, как и все чувственно воспринимаемое, остается в сфере неопределенного, в пределах «большого» и «меньшего». Отталкиваясь от этих методических предпосылок, Николай Кузанский формулирует существенные положения новой космологии: Земля сферична и подвижна, но ни ее форма, ни характер ее движения не соответствуют абсолютным критериям математической строгости. Но поскольку она разделяет свое несоответствие безусловному совершенству геометрического понятия со всеми теми вещами, которые существуют в зримой природе, ее уже нельзя рассматривать в пределах этой природы как нечто низменное и недостойное. Скорее, она является величественной звездой, обладающей теплом и светом, и собственной, отличной от других звезд активностью – подобно тому, как в универсальной взаимосвязи космоса никакая часть не может быть лишней и обладает только ей присущей способностью влиять на универсум и, соответственно, своей несравненной ценностью<sup>31</sup>. Эти рассуждения с несомненной убеждают нас в том, что новые астрономические ориентиры, приводящие к упразднению геоцентрической картины мира, представляют собой в системе взглядов Кузанца лишь следствие и внешнее выражение изменений в его духовных ориентирах в целом. Внутренняя связь научных идей с мировоззренческими установками просвечивает и в той формуле из трактата «Об ученом незнании», в которой Николай Кузанский определяет основные принципы своей космологии: напрасно искать физический центр мира – ведь, подобно тому, как мир не обладает четко очерченным геометрическим образом, а, скорее, пространственно простирается в

<sup>30</sup> Это представление, опираясь на которое Кузанец в определенной мере расшатывает здание аристотелевского космоса, выражено с полной ясностью и отчетливостью у Платона: Οὐκοῦν, εἶπον, τὴ περὶ τὸν οὐρανὸν ποικιλία παραδείγμασι χρηστέον τῆς πρὸς ἐκεῖνα μαθήσεως ἕνεκα, ομοίως ὡσπερ ἀν εἰ τις ἐντύχοι ὑπο Δαίδαλον ἢ τίνος ἄλλου δημιουργοῦ ἢ γραφέως διαφερόντως γεγραμμένοις καὶ ἐχλεπονημένοις διαγράμμασιν, ἠγήσαιο γὰρ ἀν ποῦ τις ἐμπειρὸς γεωμετρίας ἰδὼν τὰ τοιαῦτα, κάλλιστα μὲν εἶχειν ἀπεργασία, γελοῖον μὴ ἐπισκοπεῖν ταῦτα σπουδῆ ὡς τὴν ἀλήθειαν ἐν αὐτοῖς ληψόμενον ἴσων καὶ διπλασίων ἢ ἄλλης τινὸς συμμετρίας, – τι δοῦ μέλλει γελοῖον εἶναι; εφη – τῶ οντι δι ἀστρονομικόν, ἣν δ' ἐγώ, οντά οὐκ οἶε ταῦτον πείσεσθαι εἰς τὰς τῶν ἀστρῶν φορὰς ἀποβλέποντα; νομῆιν μὲν, ὡς οἶον τε κάλλιστα τὰ τοιαῦτα ἔργα συστήσασθαι, οὕτω ξυνεστάναι τῶ του οὐρανοῦ δημιουργῷ αὐτὸν τε καὶ τὰ ἐν αὐτῶ. τὴν δέ νυκτὸς πρὸς ἡμέραν ζυμμετρίαν καὶ τούτων πρὸς μῆνα καὶ μῆνός πρὸς ἐνιαυτὸν καὶ τῶν ἄλλων ἀστρῶν πρὸς τε ταῦτα καὶ πρὸς ἀλλήλα, οὐκ ἀτοπὸν, οἶε, ἠγήσεται τὸν νομίζοντα γίνεσθαι τε ταῦτα αἰεὶ ὡσαύτως καὶ οὐδαμῆ οὐδὲν παραλλάττειν, σῶμα τε ἔχοντα καὶ δρόμενα, καὶ ζητεῖν παντὶ τρόπῳ τὴν ἀλήθειαν αὐτῶν λαβεῖν; – «Значит, небесным узором надо пользоваться как пособием для изучения подлинного бытия, подобно тому как если бы нам подвернулись чертежи Дедала или какого-нибудь иного мастера либо художника, отлично и старательно вычерченные. Кто сведущ в геометрии, тот, взглянув на них, нашел бы прекрасным их выполнение, но было бы смешно рассматривать их всерьез как источник истинного познания равенства, удвоения или каких-либо иных отношений. – Еще бы не смешно! – А разве, по-твоему, не был бы убежден в этом и подлинный астроном, глядя на круговращение звезд? Он нашел бы, что все это устроено как нельзя более прекрасно – ведь так создал демиург и небо и все, что на небе: соотношение ночи и дня, их отношение к месяцу, а месяца – к году, звезд – ко всему этому и друг к другу. Но он, конечно, будет считать нелепым того человека, который полагает, что все это всегда происходит одинаково и ни в чем не бывает никаких отклонений, причем всячески старается добиться здесь истины, между тем как небесные светила имеют тело и воспринимаются с помощью зрения» («Государство». 529 Д).

<sup>31</sup> «Terrae igitur figura est mobilis et sphaerica et ejus motus circularis, sed perfectior esse posset. Et quia maximum in perfectionibus, motibus et figuris in mundo non est, ut ex jam dictis patet, tunc non est verum, quod terra ista sit vilissima et infima... Est igitur terra stella nobilis, quae lumen et calorem et influentiam habet aliam et diversam ab omnibus aliis stellis... Ita quidem Deus benedictus omnia creavit, ut dum quodlibet studet esse suum conservare, quasi quoddam munus divinum, hoc agat in communiione cum aliis, ut sicut pes non sibi tantum, sed oculo ac manibus ac corpori et homini toti servit, per hoc quod est tantum ad ambulandum, et ita de oculo et reliquis membris: pariformiter de mundi partibus. Plato enim mundum animal dixit, cujus animam absque immersione Deum si concipis, multa horum, quae diximus tibi clara erunt.» De doct. ign. II. 12. – «Итак, фигура Земли благородна, то есть шаровидна, и ее движение кругообразно, но могло бы быть еще совершеннее. И точно так же, раз в мире нет максимума или минимума совершенства (наш вариант – «в мире не обнаруживается максимум в степенях совершенства, в движениях и в фигурах» – А.Г.), как ясно из только что сказанного, то неверно, будто наша Земля – самая ничтожная и низменная... Итак, Земля – благородная звезда, имеющая свои особые и отличные от других звезд свет, тепло и влияние... Поистине, Бог благословенный сотворил все так, что каждая вещь, стремясь сохранить свое бытие, словно некий божественный дар, делает это в общении с другими. Служа только для хождения, нога служит не только себе, но и глазу, и рукам, и телу, и всему целому; то же самое – глаз и остальные части. Так и части мира. Недаром Платон назвал мир живым существом; и многое из сказанного нами станет тебе ясным, если душой мира – только не погруженной в мир – ты помыслишь Бога» («Об ученом незнании». II, 12).

неопределенность, так же нет у мира и пространственно локализованного центра. Проблема средоточия мира, насколько она вообще может быть поставлена, разрешима не в пределах физики, но только метафизики – Бог является центром Земли и всех небесных сфер, а также всего, что есть в мире. Будучи средоточием вселенной, Бог может быть определен также как ее бесконечная окружность, поскольку его сущность включает в себе сущность всех вещей<sup>32</sup>. Это представление, однако, в системе взглядов Кузанца несет в себе одновременно как природный, так и духовный, как физический, так и «спиритуалистический» смысл. Новой космологической теории, настаивающей на том, что в порядке космоса нет абсолютного верха и низа, что ни одно тело не ближе к божественному первоисточку бытия и не дальше от него, чем другое, а каждое «непосредственно относится к Богу» – такой теории соответствует уже и новая форма *религии* и религиозного мироощущения в целом. В этом смысле религиозно-философские идеи Кузанца, разработанные им в трактате «*De pace fidei*» («О согласии веры», 1454), являются непосредственным продолжением космологических построений книги «*De docta ignorantia*» – эти произведения по своему содержанию обращены к разным областям знания, но в то же время оба они представляют собой выражение одного и того же систематического взгляда на мир. Только если выводы, следующие из идеи «*docta ignorantia*», ранее прилагались к знанию о *мире*, то теперь они становятся значимыми и для знания о *Боге*. В сфере духа мы имеем дело с теми же процессами, что и во Вселенной, которая разрешается на бесконечное многообразие бесконечно разнообразных видов движения, разворачивающихся вокруг собственных центров и при этом удерживаемых в единстве благодаря своему происхождению от общей причины и причастности к одному и тому же универсальному закону. Всякая духовная сущность сосредоточена в самой себе, но причастна к божественному именно в этом средоточии своего бытия, в своей неустрашимой индивидуальности. Индивидуальность вовсе не *ограничивает* ее, но скорее представляет собой неповторимую *ценность*, которая не должна быть стерта и нивелирована: ведь только *через индивидуальное* постигаем мы то Единое, которое лежит «за пределами бытия». Именно эта идея, с точки зрения Николая Кузанского, и позволяет создать *теодицею религиозных форм и ритуалов*; только благодаря ей многообразие различных разновидностей религиозных форм уже не представляется противоречащим единству и универсальности религии как таковой, но выступает как необходимое выражение самой этой универсальности. Трактат «*De pace fidei*» *in concreto* воплощает данную идею: посланцы всех народов и всех религиозных направлений предстают перед Богом, чтобы молить его об окончательном разрешении спора, разделяющего их. К чему эта распря, когда все религии стремятся к одной, общей для них цели, к стяжанию единого для них, простого бытия Божьего? «Что нужно живущему, кроме жизни? Так и всякий сущий желает бытия. Ты же, податель жизни и бытия, являешься целью человеческих стремлений на многообразных путях религиозной веры и обрядности; Тебе подобают различные имена – и при этом Ты остаешься невыразимым и непостижимым в сущности своей. Ибо Ты, заключающий в себе бесконечную мощь,

<sup>32</sup> «Non est igitur centrum terra, neque octavae aut alterius sphaerae, neque apparentia sex signorum super horizontem terram concludit in centro esse octavae sphaerae... Neque etiam est ipsum mundi centrum plus intra terram quam extra. Neque etiam terra ista, neque aliqua sphaera habet centrum, nam cum centrum sit punctum aequedistans circumferentiae et non sit possibile verissimam sphaeram aut circulum esse, quin verior dari possit: manifestum est non posse dari centrum, quin verius etiam dari possit atque praecisius. Aequidistantia praecisa ad diversa extra Deum reperibilis non est, quia ipse solus est infinita aequalitas. Qui igitur est centrum mundi, scilicet Deus benedictus, ille est centrum terrae et omnium sphaerarum atque omnium quae in mundo sunt, qui est simul omnium circumferentia infinita». De doct. ign. II., 11, fol. 38. – «Соответственно, Земля не есть центр ни восьмой, ни другой сферы. Появление над горизонтом шести созвездий тоже не означает, что она в центре восьмой сферы... Центр мира не более внутри Земли, чем вне ее, и, больше того, центра нет ни у нашей Земли, ни у какой-либо сферы. Ведь поскольку центр есть точка, равноудаленная от окружности, а не может быть настолько совершенных круга или сферы, чтобы нельзя было представить более истинного, то ясно, что нет такого центра, чтобы не могло быть еще истиннее и точнее. Точной равноудаленности от разных мест вне Бога не найти, потому что только он один есть бесконечное равенство. Кто центр мира, тот есть Бог благословенный, тот и центр Земли, всех сфер и всего в мире; он же одновременно – бесконечная окружность всего» («Об ученом незнании». II, 11, 157).

не являешься ничем из того, что создано тобой; и не способно творение постичь понятие твоей бесконечности: ведь бесконечное и конечное несоизмеримы между собой. Ты, Всемогущий Господь, незримый для любого духа, можешь стать зримым в той форме, в которой Ты ему открываешься. Будь милостив к нам, Господи, не скрывай более от нас лика Твоего – и тогда все народы обретут спасение. Никто не отстоит от Тебя, кроме тех, кто не знает Тебя. Если дойдут до Тебя наши молитвы, исчезнут из мира распри, ненависть, зависть и всякая злоба; и всем откроется, что в разнообразии ритуалов находит свое выражение только *одна*, единая для всех религия. Пусть даже нельзя отказаться от этого разнообразия, да и, видимо, было бы неверным совсем упразднить его: ведь само различие обрядов могло бы служить подспорьем благочестию и каждый народ с тем большим рвением соблюдал бы свои обычаи как наиболее угодные Богу; все же, поскольку Ты – Единый Бог, то и религия должна быть только одной и одно богочитание»<sup>33</sup>. В этих словах утверждается программа универсальной религии, всемирного «католичества», но сравнительно со средневеково-церковной традицией она наполнена у Кузанца совершенно новым смыслом и получает иное обоснование. Поскольку содержание веры всегда и необходимо соотносится со способом представления, присущим человеку, оно само оказывается некоторым «предположением» (*conjectura*) и может выразить единое бытие и единую истину не иначе, как в форме «инакости»<sup>34</sup>. Никакая *отдельная* разновидность верования не выходит за пределы этой *инакости*, которая утверждена в самой сущности человеческого познания и определяет его специфику. В таком случае мы имеем дело уже не с утверждением противоположности между общезначимыми и общеобязательными принципами «ортодоксии» и разнообразными типами «гетеродоксии», но с фактом признания инакости (*έτερον*) в качестве определяющего момента самого предположения (мнения – *δόξα*). Непостижимая и недоступная в своем бытии истина может быть *познана* лишь в своей инакости: «*cognoscitur inattingibilis veritatis unitas in alteritate conjecturali*» («единство непостижимой истины познается в инакости предположения»)»<sup>35</sup>. Для Николая Кузанского подлинно величественная идея «толерантности» может основываться только на этих предпосылках, в противном случае можно говорить лишь о безразличии к многообразным формам верований. Такая толерантность не только признает наличие данных форм как простую эмпирическую совокупность, но и спекулятивно обосновывает их необходимость и дает им теоретическую основу. В диалоге «О согласии веры» один из посланцев народов, татарин, говорит о невозможности предполагаемого единения вер вследствие их радикального различия не только в теоретических воззрениях, но и в обычаях и нравах. Можно ли представить себе большую противоположность взглядов, когда одна религия разрешает и даже предписывает многоженство, другая же считает это преступлением; когда в христианском таинстве причастия вкушается плоть и кровь Христа, в то время как для любого не-христианина это представляется растерзанием и пожиранием его святыни – чем-то скверным и отвратительным? «Поэтому я не понимаю, как способно привести к единству то, что изменяется в пространстве и во времени. А поскольку этого нет, религиозным преследованиям не будет конца – ведь различие порождает отчуждение и враждебность, ненависть и войну». Но это возражение отвергает божественное Слово апостола Павла: следует помнить, говорит апостол, что спасение даруется душе не *по делам* ее, а *по вере*. Так, Авраам, отец всех верующих, будь они христиане, арабы или иудеи, верил в Бога, и это послужило к его оправданию перед Богом. В его примере все внешние границы веры исчезают: «Душа праведного наследует жизнь вечную». Принимая его, мы уже не будем видеть в разнообразии религиозных обрядов препятствия к единству – ведь все установления и обычаи служат только чувственными символами для истины веры, и только эти знаки, а

<sup>33</sup> De pace fidei. Cap. I (f. 862).

<sup>34</sup> См. De conjecturis I, 13. «О предположениях», I, 13. См. с. 47, прим. 18.

<sup>35</sup> De conjecturis I, 2 (fol. 76). «О предположениях». 1, 2.

не обозначаемое ими, подвержены становлению и изменениям<sup>36</sup>. С этой точки зрения нет ни одной, самой незначительной, даже ничтожной на первый взгляд формы верований, которая не была бы оправдана в своей относительности. Даже чистый политеизм не исключается из этой концепции веры – ведь всякое *многобожие* основывается на мысли о божественном, на *идее* божественного<sup>37</sup>. Таким образом, для Кузанца религиозный космос столь же далек от Бога и столь же близок к нему, как и космос чувственный; в нем открывается то же нерушимое тождество и та же неустраняемая инакость, такое же единство и различие.



*Рогир ван дер Вейден. Автопортрет*

Николай Кузанский продолжает свою мысль, переходя от процессов обособления в природе и в исторических формах духа к их предельному выражению в индивидууме как таковом. С религиозной точки зрения и индивидуум не представляет собой противоположности

<sup>36</sup> De pace fidei Cap. 15: «oportet ut ostendatur non ex operibus, sed ex fide salvationem animae praesentari. Nam Abraham, pater fidei omnium credentium, sive Christianorum, sive Arabum, sive Iudaeorum credidit Deo et reputatum est ei ad justitiam: anima iusti haereditabit vitam aeternam. Quo admissio, non turbabunt varietates illae rituum, nam ut signa sensibilia veritatis fidei sunt instituta et recepta: signa autem mutationem capiunt, non signatum.» – «Следует указать на то, что *спасение предоставляется душе не по делам ее, а по вере*. Ибо и Авраам, отец веры всех верующих, будь они христиане, арабы или иудеи, верил Богу и это зачлось ему в праведность: душа праведного унаследует жизнь вечную. Если мы утвердимся в этом, нас не смутит многообразие ритуалов – они приняты и установлены лишь как чувственные знаки истины веры; изменениям же подвергаются знаки, а не обозначаемое».

<sup>37</sup> De pace fidei Cap VI: «Omnes qui unquam plures Deos coluerunt divinitatem esse praesupposuerunt. Illam enim in omnibus Diis tanquam in participantibus eandem adorant. Sicut enim albedine non existente non sunt alba: ita divinitate non existente, non sunt Dii. Cultus igitur Deorum confitetur Divinitatem.» – «Все, кто когда-либо почитали богов, опирались на представление о божественном. Ему же они поклонялись в образах многих, как бы причастных ему, богов. Подобно тому, как без белизны нет и белого, так и без божественного самого по себе нет богов. Культ богов свидетельствует о божественном».

всеобщему, являясь скорее подлинным его завершением. Эта принципиальная идея в самой ясной форме была изложена Кузанцем в трактате «О созерцании Бога», который он посвятил монахам из Тегернзее. В этой работе он снова обращается к характерной для него форме символического наставления. Если придерживаться гетевского определения сущности символа как конкретно-живого откровения неизведанного, то образ мыслей и чувств Николая Кузанского можно назвать символическим: он везде ищет возможность связать общее и всеобщее с единичным, непосредственно-чувственным. В предисловии к трактату «О созерцании Бога» Николай вспоминает автопортрет Рогира ван дер Вейдена, который он видел в брюссельской ратуше; портрет обладал тем свойством, что взор, устремленный с картины на зрителя, всегда находил его, куда бы тот ни перемещался<sup>38</sup>. Если представить себе, что в ризнице монастыря, примерно на северной стене, висела картина подобного рода, то каждому из монахов, собиравшихся полукругом возле нее, могло показаться, будто картина следит глазами именно за ним. И мы должны будем допустить, что при таком восприятии портрета он не только «смотрит» на юг, запад и восток, но и совершает три вида движений – будучи неподвижным для зрителя, находящегося в покое, он следует своим взором за всяким, передвигающимся в пространстве, участвуя одновременно в двух противоположных движениях – одного монаха, движущегося с востока на запад, и другого, передвигающегося с запада на восток. Таким образом, один и тот же неподвижный образ поворачивается на восток, одновременно обращаясь на запад, поворачивается на юг, оборачиваясь на север; застыв в одной точке, оказывается во всех других, находясь в одном движении, осуществляет в то же время и все другие. Эта чувственная аналогия выражает характер фундаментального отношения между всеобъемлющим божественным бытием и бытием конечным, предельно индивидуализированным: всякая обособленная индивидуальность непосредственно относится к Богу, как бы встречаясь глазами с божественным взором. Но подлинный смысл божественного раскрывается нам лишь тогда, когда наш дух, не останавливаясь на каком-то определенном отношении к Богу и не удовлетворяясь уже и простой совокупностью этих отношений, постигает их в единстве одного созерцания, «*visio intellectualis*». Это приводит нас к пониманию того, что нам недоступна возможность даже помыслить Абсолют сам по себе вне ограничивающего определения его нашей индивидуальной «точкой зрения» и, с другой стороны, ни одна из этих точек зрения не имеет преимуществ перед любой другой, поскольку истинная картина *целого* складывается лишь на основе их конкретной тотальности. В пределах этой тотальности находит свое место, принимается одновременно во всей своей случайности и необходимости любое частное человеческое представление. Подобным образом мы не можем говорить о созерцании Бога, которое не было бы определено в той же мере природой «объекта», в какой и природой «субъекта», которое не учитывало бы одновременно как характер *созерцаемого*, так и специфические особенности и направленность самого *созерцания*. Каждый человек способен созерцать себя только в Боге, но и Бога – только в себе. Эта чистая *взаимопроизанность* двух начал не выразима никаким количественным определением, никаким понятием, полагающим в свое основание противоположность между «частью» и «целым». «Это твое истинное лицо свободно от любых ограничений, но не такое-то по количеству и по качеству, оно вне времени и пространства: оно – абсолютная форма, лицо всех лиц. Но стоит мне задуматься о том, что твое лицо есть истина и точнейшая мера всех лиц, как изумление охватывает меня. В самом деле, твое лицо, в котором истина всех лиц, не количественно; значит, оно не больше и не меньше любого лица, но и не подобно никакому лицу, потому что не количественно, а абсолютно и всепревознесено! В нем истина, которая есть равенство, отрешенное от всякого количества. Так я начинаю понимать, что твой лик,

<sup>38</sup> Как любезно сообщил мне Эрвин Панофски, автопортрет Рогира ван дер Вейдена до наших дней не сохранился; осталась, однако, старая копия на гобелене, находящемся в музее Берна. Обнаружение этой копии по описанию портрета в книге «О созерцании Бога» – заслуга Г. Кауфмана (*Repertorium für Kunstgesch.* 1916). Другой портрет из нюрнбергской ратуши, на который также указывает Николай Кузанский, реконструкции не поддается.

Господи, предшествует любому и каждому лицу как прообраз и истина всех лиц, и все лица – изображения твоего неопределимого и неприобщимого лица, так что всякое лицо, способное взглянуть в твое лицо, ничего не видит иного или отличного от себя, потому что видит свою истину... Когда я смотрю на нарисованный лик с востока, кажется, что и его взор обращен на восток; когда смотрю с запада – то же самое, и как ни изменяю положение своего лица, он все равно обращен ко мне. Точно так же и твое лицо обращено ко всем глядящим на тебя лицам... кто глядит на тебя с любовью в лице, найдет, что и твое лицо неизменно обращено к нему с любовью. Чем любовнее будет он стремиться глядеть на тебя, тем больше найдет любви в твоём лице. Кто смотрит на тебя гневно, найдет и твое лицо таким же. Кто смотрит на тебя с весельем, и твое лицо найдет таким же веселым, как лицо глядящего. Как наш телесный глаз, глядя на все через красное стекло, считает красным все, что видит, так всякое око ума судит о тебе – цели и объекте духовного созерцания – сообразно свойствам своей ограниченности... Человек может судить только по-человечески... Так, если бы лев приписал тебе лицо, ты считал бы его лицом льва, бык – лицом быка, орел – лицом орла. Как дивно твое лицо, Господи! Юноша захочет его вообразить – представит юношей, муж – мужским, старец – старческим... Во всех лицах лицо лиц является прикровенно и загадочно, открыто же его не увидать, пока не войдем, поднявшись выше всех лиц, в некое потаенное и заповедное молчание, где ничего не остается от знания и понятия лица»<sup>39</sup>.

Эти мысли из трактата «De visione Dei» («О видении Бога») вводят нас в самую сердцевину умозрительных построений Николая Кузанского, и именно из этой точки нам яснейшим образом открывается связь этих умозрений с определяющими духовными силами эпохи. Из них решающее влияние на формирование юного мыслителя и становление его концепции в целом оказали три начала. Первоначальное воспитание Кузанец получил у «братьев общей жизни» в Девентере, в том кругу, где впервые утверждается новый тип личного благочестия – идеал «*devotio moderna*» («нового благочестия») <sup>40</sup>. Здесь он впервые соприкасается с духом немецкой мистики во всей его умозрительной глубине и религиозно-нравственной первозданности. Мы можем непосредственно проследить исторические нити, связывающие формы религиозной жизни, принятые в Девентере, с традициями немецкой мистики: Герард Грооте, основатель Братства общей жизни, был близок к Рюйсбруку <sup>41</sup>, чьи взгляды, в свою очередь, восходят к учению Мейстера Экхарта. Собственные труды Николая Кузанского являют собой прочные свидетельства того прочного и продолжительного влияния, какое оказывали на него идеи Экхарта, определившие и основные векторы его мышления <sup>42</sup>. Ни у какого другого мыслителя не смог бы найти Кузанец такого примера претворения формул веры христианства в стихию индивидуально-душевной жизни, непревзойденного как в силе религиозного чувства, так и в мощи его образного выражения. Тайна боговоплощения не может быть ни разгадана, ни даже обозначена с помощью какого-либо аналога из мира природы или истории: только человеческая душа, как *эта* отдельная, единственная, индивидуальная, является местом свершения чуда боговоплощения. Это чудо непреходяще, оно происходит не в какой-то отдельный момент объективно-исторического времени и не замыкается в нем – оно может и должно воспроизводиться в каждом человеческом Я во всякое время и всякий раз заново. Бог должен рождаться в предельных глубинах души – она и есть истинная «колыбель Господня». И всякий раз, когда в

<sup>39</sup> De visione Dei. Cap. VI, fol. 185 f. – О видении Бога (Т. 2. Гл. 6).

<sup>40</sup> Подробнее о «Братьях общей жизни» и о религиозном движении «*devotio moderna*» см.: *Mestwerdt*. Die Anfänge des Erasmus. Humanismus und Devotio Moderna. Leipz., 1917. S. 86ff.; *Нума Алб.* The Christian Renaissance. A History of the «Devotio moderna». 2 Vols. Grand Rapids. Michigan, 1924.

<sup>41</sup> О Герарде Грооте и его отношении к Рюйсбруку см. *Нума*. Op. cit. I, 11 f., *Dolezich G.* Die Mystik Jan van Ruysbroecks des Wunderbaren // *Breslauer Studien zur historischen Theologie*, IV. Breslau, 1926. S. 1 ff.

<sup>42</sup> Из всех упоминаний об Экхарте у Кузанца наиболее важное – в «Апологии ученого незнания» (Opera. fol. 69 ff.). Об отношении Кузанца к Экхарту подробнее см. *Vansteenberghe*. P. 426; *Fiorentino*. Op. cit. P. 108ss.

Николае Кузанском будет говорить мистик, мы будем слышать мотивы экхартовой веры и благочестия. Но Кузанец не останавливается на этом: сразу же за школой «Братьев общей жизни» следует школа схоластического знания и схоластической теологии; он впитывает ее наставления в гейдельбергском университете, где следует по «новому пути» («*via moderna*»), который утвердился незадолго до его поступления в Гейдельберге усилиями Марсилиа фон Ингена, последователя Оккама, и продолжал оставаться господствующим направлением в схоластической учености в первых десятилетиях XV века<sup>43</sup>. И отсюда сильные и устойчивые импульсы для его формирования как ученого – современники по праву считали Кузанца одним из лучших «знатоков средневековья»<sup>44</sup>. И все же решающий духовный поворот происходит в его душе не в Гейдельберге, а на итальянской земле, где в соприкосновении с античной традицией и с началом ее возрождения в Италии XV века он окончательно формируется как мыслитель. В жизни и в мышлении первого систематика в немецкой философии обнаруживается то благотворное влияние Италии, которое и позже столь часто испытывали на себе многие великие немецкие художники. И тем более было оно значимым для Кузанца, что он вступил на землю Италии еще семнадцатилетним юношей, в то время как Гёте в первое его итальянское путешествие было почти сорок. Приехав в октябре 1417 г. в Падуанский университет, Николай Кузанский открывает новый для себя мир современного светского образования. Он вырывается из душевной, отрешенной от мира атмосферы мистических переживаний и из стесняющей его среды средневековой немецкой учености. Перед ним раскрывается пространство мира и свободной жизни, он погружается в стихию гуманистической культуры. Кузанец осваивает в Падуе греческий язык, который позже позволил ему не только глубже изучить Платона, но и вникнуть в идеи Архимеда и в основания греческой математики. Но в его интересе к античности сразу же обнаруживается характерная только для него направленность ума: в отличие от собственно гуманистов, таких как, например, Поджо Браччолини или Лоренцо Валла, Николая Кузанского занимают скорее философские и математические идеи древних, нежели их поэзия и риторика. Как раз в Падуе у него завязывается дружеская связь с одним из значительнейших математиков и физиков Паоло Тосканелли, которая не прерывалась на протяжении всей его жизни<sup>45</sup>. Тосканелли вводит Кузанца в круг современных географических, космографических и физических проблем; от него воспринимает Кузанец и те инициативы, которые передает впоследствии немецким математикам и астрономам, Пойрбаху и Региомонтану – они сохраняют энергию своего воздействия вплоть до Коперника. Все эти три составляющие духовного становления Николая Кузанского требовали приведения к одному общему знаменателю, к некоему синтезу,

<sup>43</sup> Более подробно об университетской системе Гейдельберга того времени см. особенно: *Ritter G. Studien zur Spätscholastik* (см. прим. 4 к гл. 1, с. 45). Примечательный и интересный факт – гейдельбергские «модернисты» в своей борьбе с приверженцами «традиционного пути» надеялись обрести опору в лице Николая Кузанского как одного из «своих»; сравн. издание Шеффера 1499 г., в котором среди авторитетов «нового пути» наряду с Оккамом, Альбертом фон Заксенем и др. упоминается и Кузанец. (*Ritter. II. S. 77. Anm. 2*).

<sup>44</sup> В качестве первого достоверного свидетельства вхождения в обиход термина «Средневековье» Пауль Леман в своей книге (*Lehmann P. Vom Mittelalter und von der lateinischen Philologie des Mittelalters. München, 1914. S. 6*) приводит некролог Иоганнеса Андреа, епископа Алерии, посвященный его другу Николаю Кузанскому (от 1469 г.). В нем говорится: «*Vir ipse quod rarum est in Germanis supra opinionem eloquens et Latinus; historias idem omnes non priscas modo, sed medie tempestatis tum veteres tum recentiores usque ad nostra tempora memoria retinebat*». – «Этот муж отличался редким для германца качеством – необычайным красноречием и был латинистом. Он обладал знанием не только всей древности, но удерживал в памяти все события средних веков (*medie tempestatis*) – как ранних, так и более поздних, вплоть до нашего времени». В том же духе – как «знарок средневековья» – прославляется Кузанец в Мировой хронике Гартмана Шеделя от 1493 г. и у Фабера Стапуленсиса в 1514 г. в предисловии к его изданию произведений Кузанца.

<sup>45</sup> О Тосканелли см. *Uzielli «Paolo dal Pozzo Toscanelli»* – для характеристики отношения Кузанца к Тосканелли особо важным является посвящение в работе Тосканелли «О геометрических преобразованиях»: «*Sed quanto me ab annis juventutis atque adolescentiae nostrae strictiori amicitiae nodo atque cordiali quodam amplexu indesinenter constrinxisti: tanto nunc accuratius emendationi animum adhibe et in communionem aliorum (nisi correctum) prodire non sinas*». – «Помня о тесных узах дружбы и сердечной привязанности, связавших нас с тобой еще с наших юношеских лет, теперь строже относись к своей душе и, не возвысив свой дух, не допускай его до общения с другими».

который на первый взгляд может показаться действительным «*coincidentia oppositorum*» («совпадением противоположностей»), но при ближайшем рассмотрении оказывается не чем иным, как специфическим выражением одной из существенных, фундаментальных проблем ренессансного духа.

Тот факт, что Возрождение все свои духовно-творческие силы направляет на углубление проблемы *индивидуума*, не требует специальных доказательств – здесь остаются в силе принципиальные идеи концепции Буркхардта. Правда, Буркхардт описал только одну сторону того грандиозного процесса становления человеческой свободы, в которой современный человек приходит к осознанию самого себя: «В средние века обе стороны сознания – обращенного человеком к миру и к своей внутренней жизни – пребывали как бы под неким общим покровом, в грезе и полудремоте. Этот покров был соткан из веры, детской робости и иллюзии; сквозь него мир и история представляли в странной окраске, а человек познавал себя только как часть расы, народа, партии, корпорации, семьи или какой-либо другой формы общности. В Италии этот покров впервые развеивается; пробуждается *объективное* видение государства и *объективное* к нему 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 таковым»<sup>46</sup>. Николай Кузанский внес свою важную лепту в это стремление к объективному взгляду на вещи, как, впрочем, и в процесс углубления субъективности, но его величие и историческое значение его деятельности заключаются в том, что поворот к новой реальности осуществляется у него не с позиций отторжения религиозных идей средневековья, а в пределах самих этих идей. В средоточии религиозности происходит у Кузанца «открытие природы и человека», и в нем же он пытается утвердить и обосновать это открытие. Оставаясь мистиком и теологом, он чувствует себя способным решать задачи, которые ставят перед ним мир и природа, история и новое светски-гуманистическое образование. Николай Кузанский не отталкивает их от себя, но, все больше вступая в их круг, он в то же время втягивает их в собственное духовное пространство. Мы прослеживаем этот процесс, начиная еще с первых его работ. Если в ранних произведениях Кузанца превалирующим является платоновский мотив «отделения», то в более позднем творчестве определяющей все больше становится идея «причастности». «Вершиной умозрения» для него оказывается тогда понимание того, что истина, которую он вначале искал в мистической тьме, настаивая на ее противоположности всякому многообразию и изменению, открывается, тем не менее, в самой сфере эмпирической множественности, что она говорит языком улицы<sup>47</sup>. Все сильнее прорывается у Николая Кузанского это новое ощущение мира, а вместе с ним и характерный для него религиозный оптимизм. Но неверно было бы определять это новое ощущение расхожим термином «пантеизм» – в системе Кузанца

<sup>46</sup> Burckhardt J. Kultur der Renaissance... 8. Aufl. I, 141. См. рус. перев.: Буркхардт Я. Культура Возрождения в Италии. М., 1996. С. 88.

<sup>47</sup> De apice theorie (fol. 332f.): Quidditas quae semper quaesita est et quaeritur et quaeretur, si esset penitus ignota, quomodo quaereretur?... Cum igitur annis multis viderim ipsam ultra omnem potentiam cognitivam, ante omnem varietatem et oppositionem, quaeri oportere: non attendi, quidditatem in se subsistentem esse omnium substantiarum invariabilem subsistentiam, ideo nec multiplicabilem nec pluralificabilem, et hinc non aliam et aliam aliorum entium quidditatem, sed eandem omnium hypostasim. Deinde vidi necessario fatendum ipsam rerum hypostasin seu subsistentiam posse esse. Et quia potest esse: utique sine posse ipso non potest esse, quomodo enim sine posse potest... Veritas quanto clarior tanto facilius. Putabam ego aliquando ipsam in obscuro melius reperiri. Magnae potentiae veritas est, in qua posse ipsum valde lucet: clamitat enim in plateis, sicut in libello de Idiota legisti, valde certe se undique facile repertum ostendit.» Ср. особенно Idiota lib. I, fol. 137 f. – «Если бы что-то, которую всегда искали, ищут и будут искать, была совершенно неизвестной, то невозможно было бы и искать?... Уже много лет я понимал, что ее надо искать над всякой способностью познания, раньше всякого изменения и противоположения. Самосушая что-то, видел я (в тексте: «я не замечал»), есть неизменная субстанциальность всех субстанций, а потому она неразмножима, неповторима, не меняется в каждой новой и новой сущности, оставаясь ипостасью их всех. Позднее я вынужден было признать, что эта ипостась, или субстанциальность, вещей может быть, а поскольку может быть, то не может быть без самой по себе возможности (posse), – ведь как ей мочь без возможности?... Истина чем ярче, тем проще. Когда-то я думал, что ее легче отыскать во мраке... Велика сила истины. В ней ослепительно сияет сама по себе возможность, “возглашая на площадях”, как ты читал в книжке о простеце; с поистине ослепляющей ясностью она повсюду легко дает себя найти» («О вершине созерцания», 4-6).

противоположность между бытием Бога и бытием мира должна не затушевываться, а сохраняться во всей своей определенности. В трактате «De visione Dei» утверждается такая глубокая связь между истинно-всеобщим и обособленно-индивидуальным, что бытие Божие оказывается постижимым и созерцаемым не иначе, как в бесконечном многообразии индивидуальных точек зрения; точно так же можно говорить, что то бытие, которое предшествует любому ограничению, «сужающему» его смысловое пространство, может быть созерцаемо именно в ограничивающих пределах каждой индивидуальной точки зрения. Тот идеал, к которому может стремиться наше познание, не отрицает и не упраздняет обособленности, но скорее требует раскрытия во всем ее богатстве: ведь только *тотальность* видений дает нам единое видение Божественного. Мир становится символом Бога не тогда, когда мы отделяем от него какую-либо одну его часть и наделяем ее исключительным ценностным смыслом, но только когда мы обозреваем мир во всей совокупности его форм и принимаем его во всем многообразии и противоречивости. Исключительное своеобразие позиции Николая Кузанского в истории церкви и во всеобщей истории человеческого духа определяется как раз тем, что он реализовал эти умозрительные постулаты в своей интеллектуальной эволюции и добивался того же и в церковном кругу. Позже, когда католическая церковь под натиском протестантизма вынуждена была замкнуться в пределах своей догматической традиции, она должна была отторгнуть и те новые идеи и тенденции, которые были постигнуты и освоены еще Кузанцем в их религиозном значении. Те же самые космологические идеи, которые выдвигал Николай Кузанский в книге «Об ученом незнании» в 1440 г., полтора века спустя послужили причиной мученической смерти Джордано Бруно и основанием церковного преследования и осуждения Галилея. Таким образом, учение Кузанца утверждается на зыбкой грани веков и образов мысли; это становится очевидным не только когда мы соотносим его с последующим веком, но и с веком предшествующим. И тогда оказывается, что мы имеем дело с явлением исключительным и неповторимым, когда религиозный индивидуализм, питающийся мистическими идеями, и прежде всего традицией немецкой мистики – Экхарта и Таулера, и индивидуализм светский, основанный на идеале нового образования и нового гуманизма, встречаются и спорят в рамках одной доктрины. Первый опыт такого спора открывается нам еще в XIV в. – жизнь и творчество *Петрарки*, его философия постоянно находятся в поле притяжения этих двух начал; он каждый раз заново пытается уравновесить притязания антично-гуманистического идеала и средневековой религиозности. Но Петрарке не удалось примирить их и достичь внутреннего равновесия между противоречащими друг другу тенденциями его мировоззрения. Вся прелесть и живая непосредственность диалогов Петрарки в значительной степени состоит именно в том, что он вводит читателя в самую гущу этого спора и оставляет наше Я в состоянии неопределенности и беспокойства, во власти противоречивых духовных сил. Внутренний мир Петрарки остается разделенным между *Цицероном* и *Августиним*: он должен на одной странице опровергать то, что превозносит на другой, и подвергать религиозному остракизму все, что составляет для него духовный смысл и духовную ценность мира. Все мирские человеческие идеалы – слава, красота, любовь – то, к чему он привязан всеми фибрами своей души, подпадает под этот вердикт. Именно здесь лежит исток той разорванности его духовного Я, той болезни души, которую он описал в самом своем личностном и проникновенном произведении – диалоге «De secreto conflictu curarum suarum» («О сокровенном борении моих забот»). Результатом этой борьбы оказывается лишь отречение от мира, пресыщение им («acedia»). Сам Петрарка следующим образом описывает это чувство: жизнь превращается в сон, фантом<sup>48</sup>, она созерцает собственное ничтожество, не умея избежать его. А вот у Николая Кузанского мы не найдем и следа той внутренней раздвоенности, пессимизма и аскетичности, которыми завершается жизненный путь Петрарки. Даже если в разгар его жестокого противоборства с эрцгерцогом Сигиз-

<sup>48</sup> Epistolae rerum familiarum II, 9, к Giacomo Colonna (ср. Voigt. Op. cit. I, 136).

мундом Австрийским, завершившимся заключением философа в темницу, он временами и высказывает желание сбросить бремя земных забот и обрести покой в монашеской келье у собратьев-монахов в монастыре Тегернзее<sup>49</sup>, то все же вся его жизнь в целом проходит под знаком активной деятельности; весь земной путь Кузанца от начала и до конца исполнен грандиозными задачами и проектами политических преобразований в европейском масштабе, планами конкретных реформ и научно-философскими поисками. Именно это мощная жизненная струя питает основополагающие идеи его умозрительных построений; то, что представляется разделенным в действии, должно обрести свое единство в этих идеях. Ведь в этом и состоит сущность самой мысли – в способности полагать противоположности с целью примирения, упразднения их, овладения ими на основе принципа «*coincidentia oppositorum*» («совпадения противоположностей»).

В этом пункте, где окончательно определяется выбор между двумя доминантами мировоззрения Николая Кузанского – религиозными основаниями его духовного мира и светскими идеалами, мирским знанием, также значимым для него, – включается принцип, который является, возможно, самой замечательной и трудно постижимой идеей его философии: Кузанец находит совпадение указанных противоположностей на пути простого осмысления оснований самого христианского учения. Он обращается к *идее Христа* для легитимации и оправдания религиозной санкции *идеи гуманности*. Этот поворот мысли Николая Кузанского, которым отмечена книга 3 трактата «*De docta ignorantia*», получал зачастую настолько превратные толкования, что эту книгу пытались исключить из системы его *философии*, представляя ее некоей произвольной «теологической» добавкой, обязанной своим происхождением мотивам чисто догматического характера<sup>50</sup>. Но подобное препарирование учения Кузанца чревато разрушением его внутренней связности, его специфической духовной структуры. На самом деле, спекулятивное обоснование и претворение идеи Христа в книге «*De docta ignorantia*» не только не является каким-то внешним довеском к ее содержанию, но скорее только и способствует полному выявлению и раскрытию движущих сил мысли Кузанца. И здесь мы, действительно, находимся на рубеже диалектического превращения одной из главных идей его концепции; до этого она заостряла противоположность между обусловленным и безусловным, человеческим и божественным, конечным и бесконечным – ни один из моментов этой оппозиции не мог быть сведен к другому, соизмерен с ним. В этом случае конечное человеческое познание может довольствоваться относительно абсолюта только позицией отречения, полного самоограничения. Но именно эта отрешенность содержит в себе и позитивный момент: когда человеческое познание приходит к пониманию своего незнания абсолютного, оно достигает тем самым знания самого своего не-знания. Оно не постигает единства абсолюта в его простой определенности (его «что»), но осознает себя в своем отличии от него, в своей устойчивой «инакости» относительно него. И именно эта инакость заключает в себе *отношение* к указанному негативному полюсу познания. Вне этого отношения наше знание об абсолюте никак не смогло бы обнаружить своего ничтожества – говоря словами Гегеля, чьи принципиальные мысли Кузанец с необычайной проницательностью предвосхищает, – оно не смогло бы положить себе свои границы, если бы само в определенном смысле уже не превзошло их. Сознание различия включает в себя и опосредствование этого различия, но оно, в свою очередь, не может предполагать возможность какого-либо отношения между бесконечным, абсолютным бытием и конечным, эмпирическим самосознанием. Как и прежде, их разделяет непреодолимая бездна. Место эмпирической самости должна занять скорее универсальная самость, место человека как обособленного, индивидуального существа – универсальная духовная сущность человечества. Именно эту универсальную духовную сущность человечества Николай Кузанский и

<sup>49</sup> Из письма к Гаспару Айндорфферу от 16.8.1454 (см. *Vansteenberghe*. Autour de la docte ignorance. P. 139).

<sup>50</sup> Эту идею недавно снова повторил Виттакер в своей статье: *Whittaker T. Nicolas of Cusa. // Mind. XXXIV (1925). P. 439.*

видит воплощенной в Христе; только он и есть подлинная «*natura media*» («опосредствующая природа»), связывающая воедино конечное и бесконечное. Это единство – не случайного, но существенного свойства: оно не просто утверждает фактическое «соединение» разделенного, но апеллирует к исконной и необходимой связи противоположных начал. Указанная «опосредствующая природа» должна будет обладать такими свойствами, чтобы включать в себя и высшее, и низшее во всей их *целостности* и чтобы в качестве максимума низшего мира и минимума высшего охватывать собой весь универсум в многообразии всех его возможных образов – как говорит Кузанец, «свернуть» его в себя. И такая природа станет подлинным субстратом единства вселенной, «скрепой мира»<sup>51</sup>. Так же, как Христос представляет все человечество, являясь не чем иным, как его простой идеей и сущностью, так и человек, со своей стороны, рассматриваемый в его сущности, включает в себя универсум всех вещей. В нем как в микрокосме сходятся все нити макрокосма<sup>52</sup>. Мы находим здесь своеобразное сплетение мотива микрокосма (решительно определяемый Кузанцем как *античный* мотив)<sup>53</sup> с фундаментальной идеей христианства. В средневековом сознании тема искупления выражала по-существу мысль об освобождении от мира, вознесении человека над низшей, чувственно-земной природой. Этого разделения человека и природы для Кузанца больше не существует. Если человек как микрокосм вбирает в себя всю природу вещей, то и его искупление, его возвышение к божественному также означает возвышение и всего вещного мира, в мире нет больше ничего отдельного, обособленного, хоть в какой-то степени оторгнутого от целого, что выпадало бы из этого всеобщего процесса религиозного искупления. Тогда не только человек восходит во Христе к Богу, но в самом человеке и благодаря ему осуществляется восхождение универсума. «*Regnum gratiae*» и «*regnum naturae*» («царство благодати» и «царство природы») уже не противостоят друг другу как чуждые и враждебные начала, но соотносятся между собой и устремляются к единой для них цели – к Богу; приходят в единство не только Бог и человек, но Бог и все сотворенное им. Идея человечества, *humanitas*, как вместе сотворенная и творящая, заполняет пространство отчуждения между творящим началом и сотворенным, Богом и тварью<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Excitat. Lib. IX (fol. 639): Et in hoc passu meditatio Christi intelligitur, quae est copula hujus coincidentiae, ascensus hominis interioris in Deum, et Dei in hominem. – «Этот шаг представляет собой посредничество Христа, как связующее звено соединения противоположностей, – восхождение внутреннего человека к Богу и Бога к человеку».

<sup>52</sup> De docta ign. III, 3: «Maximo autem, cui minimum coincidit, conveniet ita unum amplecti, quod et aliud non dimittat, sed simul omnia. Quapropter natura media, quae est medium connexionis inferioris et superioris, est solum illa, quae ad maximum convenienter elevabilis est potentia maximi infiniti Dei: nam cum ipsa intra se complicit omnes naturas, ut supremum inferioris et infimum superioris, si ipsa secundum omnia sui ad unionem maximitatis ascenderit, omnes naturas ac totum universum omni possibili modo ad summum gradum in ipsa pervenisse constat.» – «...максимум, с которым совпадает минимум, должен охватывать одно так, чтобы не упустить и другое и быть одновременно всем. Поэтому только срединная природа, связующее звено между низшей и высшей, подходит для возвышения к максимуму могуществом максимальной божественной бесконечности. В самом деле, как высшая ступень низших и низшая ступень высших порядков она свернуто заключает в себе все природы, и если во всем, что ей присуще, она поднимается до соединения с максимальной, то в ней все природы и вся Вселенная всеми возможными для них способами обязательно достигнут наивысшей полноты» («Об ученом незнании». III 3).

<sup>53</sup> «Humana vero natura est illa, quae est supra omnia Dei opera elevata et paulominus Angelis minorata, intellectualem et sensibilem naturam complicans ac universa intra se constringens, ut ut μικρόκοσμος aut parvus mundus a veteribus rationabiliter vocitetur.» (Ibid.) – «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» (Там же).

<sup>54</sup> De doct. ign. III, 2: «Oportet igitur ipsum tale ita Deum esse mente concipere, ut sit et creatura, ita creaturam ut sit et creator, creatorem et creaturam absque confusione et compositione. Quis itaque excelsum adeo elevari possit, ut in unitate diversitatem et in diversitate unitatem concipiat, supra omnem igitur intellectum haec unio esset». Ср. особенно De visione Dei, cap. XX: «Video in te Jesu filiationem divinam, quae est veritas omnis filiationis, et pariter altissimam humanam filiationem, quae est propinquissima imago absolutae filiationis... Omnia igitur in natura humana tua video, quae et video in divina, sed humaniter illa esse video in natura humana, quae sunt ipsa divina veritas in natura divina... Video, Jesu bone, te intra murum Paradisi quoniam intellectus tuus est veritas pariter et imago, et tu es Deus pariter et creatura, infinitus pariter et finitus... es enim copulatio divinae creantis naturae et humanae creatae naturae». – «Надо было бы мыслить его Богом, но так, что он вместе и творение; творением, но так, что оно вместе и творец: творцом-творением без смешения и составности. Кто способен подняться до такой высоты, чтобы увидеть в этом единстве различие и в этом различии единство? Словом, подобное соединение будет превосходить всякое понимание» («Об ученом незнании», III, 2); сравн. особенно «О видении Бога», 20: «Я вижу в тебе, Иисусе, божественное сыновство, истину

Пусть даже Николай Кузанский внешне и воспроизводит традиционную схему «разделения природы» (*«divisio naturae»*), заданную еще Иоанном Скотом Эриугеной, расчленившим мир на природу творящую и несотворенную, сотворенную и творящую, сотворенную и не творящую и, наконец, несотворенную и не творящую – у Кузанца она наполняется существенно новым смыслом. Когда Эриугена говорит о сущности сотворенной и в то же время способной творить, он понимает под ней процесс вневременного исхождения вещей из их идей, их вечных прототипов и прообразов<sup>55</sup>. У Кузанца речь идет не об идеях, которые понимались неоплатониками как творческие силы, – он ставит в основание и в центр всякой действительно творческой активности *конкретного* субъекта, и этот субъект воплощается у него в человеческом духе, и никак иначе. Именно такой взгляд знаменует собой в первую очередь и прежде всего новый поворот в *теории познания*: всякое действительное и истинное познание имеет своей целью не просто отражение действительности, но всегда представляет определенную направленность духовного деяния. Всякого рода необходимость, находимая нами в научном, особенно математическом, знании, берет свое начало в этой свободной активности духа. Только «разворачивая» из себя свою собственную сущность, а не отражая внешнюю поверхность вещей, приходит дух к правильному пониманию. В себе самом находит он простое понятие и «принцип» точки, из которого путем непрерывного полагания выводит линию, поверхность и, наконец, весь универсум протяженности; в себе же находит дух и простую мысль о «теперь», развертывающуюся из него в бесконечную временную последовательность. В этом смысле в нем также в «свернутом» виде заключены первоначальные формы созерцания – пространство и время, – а кроме того, и понятия числа и величины, все категории логики и математики. Разворачивая их из себя, дух творит арифметику и геометрию, музыку и астрономию. Творческой мощью духа создается и вся сфера логики в целом, десять категорий, пять универсалий и т. д. Они являются условиями всякого «различения», всякого разделения многообразного материала нашего опыта на виды и классы, а также основаниями возведения всего эмпирически-изменчивого к закономерной определенности<sup>56</sup>. Закладывая таким образом основания наук, разумная душа открывает

---

всякого сыновства, – и вместе высшее человеческое сыновство, точнейшее изображение абсолютного сыновства... В твоей человеческой природе я тем самым вижу все, что вижу и в божественной, только все, что в божественной природе есть сама божественная истина, в человеческой я вижу существующим по-человечески... Я вижу тебя поэтому внутри стен рая; («потому что твой разум есть истина и вместе образ истины» – вставка из текста Кузанца по сноске Кассирера), ты Бог и вместе творение, бесконечный и вместе конечный... Ты – соединение божественной творящей природы и человеческой сотворенной природы».

<sup>55</sup> *Johannes Scotus. De divisione naturae II, 2.*

<sup>56</sup> Подробнее об этом фундаментальном принципе теории познания Николая Кузанского см. в моей работе *Erkenntnisproblem*. 3. Aufl. I, 33ff; Ср. особенно «Игра в шар», II, 92-93:... *Anima rationalis est vis complicativa omnium notionalium complicationum. Complicat enim complicationem multitudinis et complicationem magnitudinis, scilicet unius et puncti. Nam sine illis, scilicet multitudine et magnitudine, nulla fit discretio. Complicat complicationem motuum, quae complicatio quies dicitur: nihil enim in motu nisi quies videtur. Monus enim est de quiete in quietem. Complicat etiam complicationem temporis, quae Nunc seu praesentia dicitur. Nihil enim in tempore nisi Nunc reperitur. Et ita de omnibus complicationibus dicendum, scilicet quod anima rationalis est simplicitas omnium complicationum notionalium. Complicat enim vis subtilissima animae rationalis in sua simplicitate omnem complicitatem, sine qua perfecta discretio fieri non potest. Quapropter ut multitudinem discernat, unitati seu complicationi numeri se assimilat et ex se notionalem multitudinis numerum explicat. Sic se puncto assimilat, qui complicat magnitudinem, ut de se notionales lineas superficies et corpora explicet. Et ex complicatione illorum et illarum, scilicet unitate et puncto, mathematicales explicat figuras circulares et polygonias. Sic se assimilat quieti, ut motum discernat... Et cum hae omnes complicationes sint in ipsa unitate, ipsa tanquam complicatio complicationum explicatorie omnia discernit et mensurat, et motum et agros et quaeque quanta. Et invenit disciplinas, scilicet Arithmetica, Geometricam, Musicam et Astronomicam et illas in sua virtute complicari experitur. Sunt enim illae disciplinae per homines inventae et explicatae... Unde et decem praedicamenta in (animae rationalis) vi notionali complicantur; similiter et quinque Universalia et quaeque logicalia et alia ad perfectam notionem necessaria, sive illa habeant esse extra mentem, sive non, quando sine ipsis non potest discretio et notio perfecte per animam haberi.» – «Соответственно, разумная душа – сила, свертывающая в себе всякую понятийную свернутость. Она свертывает [в понятии] свернутость множества и свернутость величины, то есть единицу и точку; ведь без них, а значит без множества и величины, не получится никакого различения. Она свертывает свернутость движения, называемую покоем; ведь в движении не увидеть ничего, кроме покоя, и движение есть переход от покоя к покою. Она свертывает в себе также свернутость времени, которая называется моментом *Теперь*, или настоящим; ведь во времени не найти ничего, кроме *Теперь*. И то же надо говорить обо всех свернутостях, а именно что разумная душа есть простота всех понятийных свернутостей; тончайшая сила разумной души свертывает в своей простоте всякую свернутость, без которой не может быть полноты различения. Поэтому, желая различать*

в себе две стороны творческой способности: в ней самообнаруживающийся дух вступает во время, оставаясь, тем не менее, за пределами времени как простой последовательности моментов «теперь». Ведь дух – творец и источник научного знания – не пребывает во времени, скорее, время находится в нем. Именно он, благодаря способности различения, только и проводит временные разделения и расчленения, выделяя часы, месяцы, годы. Как Бог создает в вещах все различия сущностей, так и человеческий интеллект осуществляет из самого себя разграничение понятий, становясь таким образом исконным источником гармонии, которая всегда есть соединение *противоположностей*. В лице Птолемея интеллект создает астролябию, воплотившись в Орфея – лиру; не по внешнему наитию приходит к нам изобретающая мысль, но она представляет собой лишь претворение понятия в чувственной материи. Как глаз относится к зрению, так и время относится к душе: оно является инструментом, которым пользуется душа для осуществления своей основной функции – обозрения и упорядочения многообразно рассеянного материала человеческого опыта<sup>57</sup>. И так же, как это идеалистическое представление Кузанца закладывает основание для современного, *математико-физического* понимания времени, развернутого позднее у Кеплера и Лейбница<sup>58</sup>, оно одновременно открывает тем самым и новую перспективу, и новую оценку *истории*. В этом случае истолкование исторического бытия в свою очередь подчиняется оппозиции понятий «*complicatio*» («свертывание») и «*explicatio*» («развертывание»): само историческое бытие в своей непосредственности перестает быть внешним «событием», а оказывается существенным деянием человека. Только в своей исторической деятельности может удостовериться человек в своей свободе и творческом предназначении; в ней, вопреки все прихотям случая и давлению внешних обстоятельств, человек всегда высказывает себя как «сотворенный бог». Полностью погруженный в поток времени, в каждый из его отдельных моментов, вплетенный в ткань ежемгновенных изменений условий своего бытия, он наперекор всему постоянно утверждает себя как «*Deus occasionatus*» («Бог в модусе случайного»). Человек неизбежно пребывает в своем собственном бытии, нигде не переступая через границы своей специфически-человеческой природы – но именно в процессе всестороннего развития и проявления этой природы он и представляет

---

множество, она уподобляет себя единице, или свернутости числа, и разрабатывает из себя понятийное число множества. Равным образом она уподобляет себя точке, свернутости величины, чтобы развернуть из себя понятийные линии, поверхности и тела. А из их, единицы и точки, свернутостей она развертывает математические фигуры, круглые и многоугольные, поскольку их нельзя развернуть без множества и вместе величины. Так же она уподобляет себя покою, чтобы различать движение. А настоящему, или моменту *теперь*, – чтобы различать время. И поскольку все эти свернутости соединены в ней, она как свернутость свернутостей все различает при своем развертывании, изменяя и время, и движение, и поля, и все количественное. Потом, она изобретает науки – арифметику, геометрию, музыку и астрономию – и обнаруживает, что они свернуты в ее собственной силе, ведь и изобретает, и развертывает их человек. Они непреходящи, всегда остаются равными себе, и душа видит по ним и себя тоже непреходящей, всегда пребывающей в неизменной истине, раз эти математические науки свернуты единственно в ее силе и развертываются тоже ее силой, настолько, что, не будь разумной души, ни в коем случае не могло бы быть и их. Еще в понятийной силе свернуты десять категорий, а также пять универсалий, все относящиеся к логике и прочее, необходимое для совершенства ее понятий, – неважно, есть ли у всего этого бытие вне ума или нет, если оно необходимо для полноты совершаемого душой различения и понимания».

<sup>57</sup> «Annus, mensis, horae sunt instrumenta mensurae temporis per hominem creatae. Sic tempus, cum sit mensura motus, mensurantis animae est instrumentum. Non igitur dependet ratio animae a tempore, sed ratio mensurae motus, quae tempus dicitur, ab anima rationali dependet. Quare anima rationalis non est temporis subdita, sed ad tempus se habet anterioriter, sicut visus ad oculum: qui licet sine oculo non videat, tamen non habet ab oculo, quod est visus, cum oculus sit organum ejus. Ita anima rationalis, licet non mensuret motum sine tempore, non tamen propterea ipsa subest tempori, sed potius e converso: cum utatur tempore pro instrumento et organo ad discretionem motuum faciendam» (Ibid.) Ср. особенно Idiot. Lib. III, De mente, cap. 15, fol. 171. – «Таким же образом год, месяц, часы суть созданные человеком инструменты измерения времени. И время как мера движения есть тоже инструмент измеряющей души. Разумная основа души тем самым не зависит от времени; наоборот, основа измерения движения, называемая временем, зависит от разумной души. Разумная душа неподвластна времени; она предшествует ему так, как зрение предшествует глазу: хоть зрение не видит без помощи глаза, однако зрением является не благодаря глазу, поскольку глаз – его инструмент; так и разумная душа, хоть и не может измерить движение без помощи времени, однако из-за этого еще не подчинена времени, а скорее наоборот, раз она пользуется временем как инструментом и органом для различения движений» (Там же). Ср. особенно «Простец об уме», III, 15.

<sup>58</sup> На учение «божественного Кузанца» (divinus mihi Cusanus) ссылается Кеплер уже в первом своем произведении: в *Mysterium Cosmographicum*, С. II, Opera (ed. Frisch) I, 122; ср. Opera II, 490 и 595.

божественное в пределах и в форме человеческого<sup>59</sup>. Ведь как и все сущее, он обладает правом осуществлять и совершенствовать *свою* форму<sup>60</sup>. Человек может и даже должен утверждать ограниченность своей формы, ибо именно так может он почитать и любить в ней Бога, открывая в ней чистые истоки своего бытия<sup>61</sup>. Складывается впечатление, что догмат о первородном грехе – сколь бы мало ни был заинтересован Николай Кузанский в его опровержении<sup>62</sup> – уже утратил силу своего влияния, которое он распространял на всю средневековую мысль и общее чувство жизни. Здесь вновь возрождается тот пелагианский дух, которому ожесточенно противоборствовал Августин, закладывая тем самым основания средневековой концепции веры. В учении Кузанца резко подчеркивается идея человеческой свободы: ведь только в своей свободе может сравниться человек с Богом, стать сосудом Божьим (*capax Dei*)<sup>63</sup>. Если даже всем своим бытием человек обязан Богу, есть у него сфера, где он действует как свободный творец, где он господствует как автономный субъект – это сфера *ценностей*. Вне человеческой природы нет никаких оценок, нет принципа сравнения вещей по степени их совершенства; можно исключить эту природу из совокупности вещей – и тогда исчезнет ценностное предпочтение одного перед другим. Конечно, чеканит монеты Бог, но только дух человеческий определяет их ценность: «И хотя интеллект не придает бытия [познаваемой им] ценности, однако без интеллекта нет различения ценности даже в самом факте ее существования (*quia est*). Без существования разумной и соизмеряющей силы прекращается оценка, а без существования

<sup>59</sup> О предположениях, II, 14.

<sup>60</sup> «Quis ista intelligere posset, quomodo omnia illius unice infinite sunt imago, diversitatem ex contingenti habendo, quasi creatura sit Deus occasionatus... quoniam ipsa forma infinita non est nisi finite recepta, ut omnis creatura sit quasi infinita finita aut Deus creatur, ut sit eo modo quo hoc melius esse possit... Ex quo subinfertur omnem creaturam ut talem perfectam, etiam si alterius respectu minus perfecta videatur... Quiescit omne esse creatum in sua perfectione, quam habet ab esse divino liberaliter, nullum aliud creatum esse appetens tanquam perfectius, sed ipsum quod habet a maximo praevidens, quasi quoddam divinum munus, hoc incorruptibiliter perfici et conservari optans.» De doct. ign. II, 2. – «Кто сможет понять это – что все вещи суть образ единой бесконечной формы и разнообразны только оттого, что так их определил случай, как если бы творение было неполным (occasionatus) богом... Сама по себе бесконечная форма воспринимается только конечным образом, так что всякое творение есть как бы конечная бесконечность или сотворенный бог, существующий наилучшим возможным образом... Отсюда ясно, что всякое творение, как таковое, совершенно, даже если по сравнению с другими оно кажется менее совершенным... всякое сотворенное бытие покоится в своем совершенстве, изобильно получаемом от божественного бытия, не стремится быть никаким другим творением ради большего совершенства, но, больше всего в себе самом как божественный дар любя полученное от максимума, хочет вечно исполняться и сохраняться в качестве такового» («Об ученом незнании», II, 2, 104).

<sup>61</sup> Наиболее ясно и отчетливо эта мысль получила выражение в работе «О даре отца светов» (I): «De dato patris luminum». Cap. I: «Omnis vis illa quae se esse cognoscit ab optimo, optime se esse cognoscit. Cognoscit igitur esse suum, cuius nullam vellet ullo unquam tempore corruptionem aut mutationem in aliud esse extra speciem propriam, sibi datum non quidem ab alio aliquo, quod non est de sursum, super omnia in altitudine omnis optimitatis. Nam non credit intellectus humanus naturam suam sibi potuisse dari ab aliquo, cuius bonitas non sit altissima de sursum, super omne bonum. Neque quiesceret aliquod ens in data natura, si a diminuto et creato bono esset, sed quia ab optimo et maximo magistro, quo nihil altius, sortitum est esse suum, omne id quod est quiescit in specifica natura sua ut in optima ab optimo.» – «...всякая сила, знающая, что имеет свое бытие от наилучшего, знает, что существует наилучшим образом. Она знает, что ее бытие, никакого уничтожения или изменения которого в другое бытие вне собственного вида она никак и никогда не пожелала бы, поистине дано ей не чем иным, как тем, что свыше, над всем, на высоте всякой благодати. Скажем, человеческий ум не верит, что его природа могла быть дана ему кем-то, чья благодать не была бы наивысшей, выше всякого блага. Да ничто сущее и не успокоилось бы в данной природе, если бы получило ее от какого-то ограниченного, сотворенного бытия: только потому, что все существующее получило свое бытие от наилучшего, величайшего Творца, оно покоится в природе своего вида как наилучшей и от наилучшего дарованной».

<sup>62</sup> Что касается концепции первородного греха у Николая Кузанского, см. его проповедь: Coelum et terra transibunt, Excitat. Lib. V, f. 495.

<sup>63</sup> «Creavit autem Deus naturam magis suae bonitatis participem, scilicet intellectualem, quae in hoc, quod habet liberum arbitrium est creatori similior et est quasi alius Deus... Ista natura intellectualis capax est Dei, quia est in potentia infinita: potest enim semper plus et plus intelligere... Nulla natura alia potest fieri melior ex se, sed est id quod est sub necessitate, quae ipsam sic tenet. Sola intellectualis natura habet in se principia, per quae potest fieri melior et ita Deo similior et capacior.» Excitat. Lib. V, fol. 498. – «Бог же создал природу, в большей степени причастную Его благодати, то есть разумную, которая более подобна Богу и сама есть как бы другой бог в том, что обладает свободой выбора... Эта разумная природа способна к постижению Бога, поскольку всегда обладает бесконечной возможностью все большего и большего понимания... Никакая другая природа не может становиться совершеннее в самой себе, но всегда есть то, что она есть по необходимости, которая удерживает эту природу в ее границах. Одна только интеллектуальная природа обладает в себе теми началами, которые позволяют ей становиться совершеннее и таким образом все больше уподобляться Богу и постигать Его» (Excitat. Lib. V, f. 498).

оценки так или иначе исчезла бы и ценность. Тут проясняется драгоценность ума: без него все сотворенное было бы лишено ценности, и если Бог хотел, чтобы его создание было оценено как что-то ценное, он должен был создать среди прочего интеллектуальную природу<sup>64</sup>. Здесь находит свое совершенное выражение религиозный гуманизм и религиозный оптимизм Николая Кузанского: разве может утратить свою ценность, быть подверженным греху и искажению то, что само является принципом и источником всякой ценности? Если ранее природа была вознесена к Богу посредством идеи человечества, то теперь и человеческая культура обретает свою истинную теодицею – в ней получает оправдание свобода человеческого духа, печать божественного на нем. Пафос бегства от мира преодолен, исчезло и недоверие к миру. Ведь только при условии самоотверженной открытости миру, самоотдачи способен человеческий дух раскрыть в полной мере все свои возможности. Тогда и чувственная природа, равно как и способность чувственного познания, уже не будут расцениваться как нечто само по себе низшее, поскольку в них формируется первичный побудительный импульс, подстегивающий деятельность интеллекта. Дух являет собой живой образ вечной и бесконечной мудрости, но он пребывает в нас как бы в дреме, пока его не пробудит к действию чувство восхищения от созерцания эмпирического мира<sup>65</sup>. Это движение начинается и завершается в самом духе, но оно проходит через сферу чувственного. В нем сам дух «уподобляется» реальностям мира чувственного, словно становясь чувством зрения при восприятии цвета и чувством слуха – при восприятии звука<sup>66</sup>. При этом исход духа в пространство восприятия уже нельзя рассматривать как его грехопадение, ущерб истинного знания; скорее в этом обращении духа осуществляется процесс возвышения самого чувственного мира, восхождение от его многообразия – к единству, от ограниченности – к универсальности, от смутного восприятия – к ясному знанию<sup>67</sup>. Николай Кузанский претворяет всю совокупность этих идей в один яркий символ – дух человеческий подобен божественному семени, которое в простоте своей сущности заключает все многообразие вещей, доступных познанию. Но для того, чтобы это семя проросло и дало плод, его надо погрузить в почву чувственного мира<sup>68</sup>. В подобном примирении духа и мира, интел-

<sup>64</sup> De ludo globi. Lib. II, fol. 236 f. Игра в шар. II, 114; соотв. Erkenntnisproblem. 3. Aufl. I, 57 ff.

<sup>65</sup> Idiotae Lib. III: De mente, cap. 5: «Mens est viva descriptio aeternae et infinitae sapientiae. Sed in nostris mentibus ab initio vita illa similis est dormienti, quousque admiratione, quae ex sensibilibus oritur, excitetur, ut moveatur. Tunc motu vitae suae intellectivae in se descriptum reperit, quod quaerit.» – «Простец об уме». III, 5: «А ум и есть живое описание вечной и бесконечной мудрости. Но в наших умах его жизнь поначалу подобна сну, пока он благодаря удивлению, которое вызывают в нем чувственные вещи, не придет в возбуждение и не выйдет из неподвижности, и тогда движение его разумной жизни откроет ему, что искомое уже описано в нем самом».

<sup>66</sup> Idiotae Lib. III, cap. 7: «Mens est adeo assimilativa, quod in visu se assimilavit visibilibus et in auditu audibilibus, in gustu gustabilibus, in odoratu odorabilibus, in tactu tangibilibus et in sensu sensibilibus, in imaginatione imaginabilibus et in ratione rationabilibus.» – «Ум до такой степени способен к уподоблению, что в зрении он уподобляет себя видимому, в слухе – слышимому, во вкусе – вкушаемому, в обонянии – обоняемому, в осязании – осязаемому, в ощущении – ощущаемому, в представлении – представляемому, в рассудке – рационально постигаемому».

<sup>67</sup> De conjectur. II, 16: Intellectus autem iste in nostra anima eapropter in sensum descendit, ut sensibile ascendat in ipsum. Ascendit ad intellectum sensibile ut intelligentia ad ipsum descendat. Hoc est enim intellectum descendere ad sensibile quod sensibile ascendere ad intellectum: visibile enim non attingitur per sensum visus absente intentione intellectualis vigoris... Intellectus autem qui secundum regionem intellectualem in potentia est, secundum inferiores regiones plus est in actu. Unde in sensibili mundo in actu est, nam in visu visibile et in auditu audibile actualiter appraehendit... Unit enim alteritates sensorum in phantasia, varietatem alteritatum phantasmatum unit in ratione, variam alteritatem rationum in sua unit intellectuali simplici unitate.» – «О предположениях», II, 16: «Интеллект в нашей душе нисходит в чувство ради того, чтобы чувственное могло подняться к нему, и чувственное восходит к интеллекту, чтобы интеллект мог нисходить в него: нисхождение интеллекта в чувственность – то же, что восхождение чувственности к интеллекту. Видимое постигается чувством зрения, если нет интенции (intentione) интеллектуальной энергии... Интеллект, для интеллектуальной области пребывающий в потенции, для низших областей, мы сказали, более актуален. Соответственно в чувственном мире он уже [вполне] актуален: в зрении видимое, в слухе слышимое он воспринимает актуально... разнообразие ощущений она [интеллигенция] единит в представляющем образе, разбросанную инакость образов единит в рациональном понятии, многообразную инакость рациональных понятий единит в своем простом интеллектуальном единстве».

<sup>68</sup> «Quia mens est quoddam divinum semen sua vi complicans omnium rerum exemplaria notionaliter: tunc a Deo, a quo hanc vim habet, eo ipso quod esse receptum est simul et in convenienti terra locatum, ubi fructum facere possit et ex se rerum universitatem

лекта и чувственности и лежат основания той «копулятивной теологии», к которой стремится Николай Кузанский. Последовательно реализуя принципы своей методологии, Кузанец противопоставляет эту теологию всем разновидностям теологии исключительно «дизъюнктивной» – теологии отрицания и разделения<sup>69</sup>.

---

notionaliter explicare, alioqui haec vis seminalis frustra data ipsi esset, si non fuisset addita opportunitas in actum prorumpendi.» *Idiot. Lib. III, cap. 5 (fol. 154)*. – «Простец об уме», 5: «Отсюда, раз ум есть некое божественное семя, свойственной ему силой охватывающее в понятии первообразы всех вещей, значит Бог, благодаря которому он обладает этой силой, дав ему бытие, поместил его вместе с тем в соответствующую почву, где бы он мог принести плод и выявить из себя совокупность вещей в виде понятий. Иначе эта сила семени была бы дана ему напрасно, если бы не была ему также дана возможность осуществить ее в действительности».

<sup>69</sup> См. в особенности послание Николая Кузанского к монахам из Тегернзее от 14 сент. 1453 г. (приведено у Ванстенберге: *Vansteenberghes. Autour de la docte ignorance (P. 113 ss.)*; см. далее «*De filiatione Dei*» fol. 125: «Una est... Theologia affirmativa, omnia de uno affirmans, et negativa omnia de eodem negans, et dubia neque negans neque affirmans, et disjunctiva, alterum affirmans, alterum negans, et copulativa opposita affirmative connectens... Oportet deinde studentem non negligere, quomodo in hac schola sensibilis mundi in modorum varietate quaeritur unum, quod omnia, sed parto jam magisterio in caelo intelligentiae pure in uno omnia sciuntur.» – «Существует... одна теология позитивная, утверждающая все, исходя из единого принципа, и другая – теология негативная, отрицающая все по тому же основанию; теология критическая, не отрицающая и не утверждающая; теология разделительная, одно утверждающая, другое отрицающая, и теология копулятивная, позитивно соединяющая противоположности... Всякий же, кто стремится к познанию в этой школе мира чувственного, не должен упускать из виду, что искомое нами единое обнаруживается здесь в многообразии его выражений как совокупность всего сущего; но когда он достигнет совершенства в своей дисциплине на вершинах умопостигаемого, он непосредственно постигнет многое – в едином».

## Глава вторая. Николай Кузанский и Италия

### 1

Уже современники Николая Кузанского свидетельствуют о сильном влиянии его личности и учения на духовную жизнь Италии эпохи Кватроченто<sup>70</sup>. Тем не менее, ни история философии, ни общая история культуры Возрождения не выработали достаточного ясного представления о характере и масштабах этого влияния. Что касается значения Кузанца для *итальянской философии*, то оно представляется очевидным и несомненным только начиная с *Джордано Бруно*. Для самого Бруно не представляло ни малейшего сомнения, сколь многим он обязан «божественному Кузанцу» и Копернику, которых он прославляет как подлинных провозвестников своей духовной свободы. Но между появлением «Ученого незнания» и выходом в свет главных философских произведений Бруно простирается почти полтора столетия. Следует ли предположить, что на протяжении всего этого времени основные спекулятивные идеи Кузанца оставались в тени, что они не оказали никакого непосредственного влияния на свою эпоху? Это допущение кажется почти необходимым, учитывая, что наиболее представительные философские системы этого времени нигде не ссылаются на его фундаментальные идеи. Создается впечатление, что им стало чуждым даже имя Николая Кузанского – оно не упоминается ни у Помпонацци, ни у мыслителей падуанской школы, ни в кружке флорентийских платоников (в трудах Фичино и Пико делла Мирандолы)<sup>71</sup>. Стремление связать их взгляды с системой Кузанца выглядит обреченным на неудачу: простое рассмотрение фактов, кажется, изначально исключает любую «конструктивную» попытку установить связь между идеями Кузанца и основными доктринами итальянской философии XV в. Такое представление характерно в особенности для итальянских историков философии, в суждениях большинства из которых сказываются националистические настроения, все больше проникающие в философскую литературу Италии в эти последние десятилетия. С этой точки зрения духовный мир Возрождения, как и его культура в целом, должны выводиться из их собственных *национальных* истоков и рассматриваться как автохтонное порождение итальянского духа. Выражением подобных тенденций можно считать тот факт, что такой исследователь, как *Джентиле*, в своих трудах о Бруно и в статье «Понятие человека в эпоху Возрождения» ни словом не упоминает об учении Николая Кузанского<sup>72</sup>

---

<sup>70</sup> Vgl. Apol. doct. ignorantiae (fol. 75): «Jam dudum audivi per Italiam ex hoc semine per tuam sollicitam culturam studiosis ingeniis recepto magnum fructum effluxisse.» – «Уже давно я слышу по всей Италии, что благодаря твоим усердным страданиям из этого семени, воспринятого ревностными умами, вырос великий плод».

<sup>71</sup> В произведениях Пико делла Мирандолы имя Кузанца, кажется, совсем не встречается; у Фичино оно приводится единственный раз в письмах и, что характерно, в искаженной форме. В перечислении философских трудов, принадлежащих к кругу платоников, кроме апологии платоновского учения у Виссариона, Фичино упоминает *quaedam speculationes Nicolai Caisii Cardinalis* («некоторые умозрения кардинала Николая Каизия») // (цит. по Epist. Lib. IX. Op. f. 899.) В то же время нет сомнения в том, что Фичино был знаком с работами Кузанца. Ср., напр. *Saitta G. La filosofia di M. Ficino*. Messina, 1923. P. 75 и данные ниже более подробные указания.

<sup>72</sup> *Gentile Giov. Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*. Firenze, 1923.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.