

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

И. И. Евлампиев

СООТНОШЕНИЕ РАЦИОНАЛЬНОГО И МИСТИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

² Там же. С. 92.

³ Там же.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³ Николай Кузанский. Берилл. С. 103.

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

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

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

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

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

³ Там же. С. 73.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

² *Николай Кузанский.* Книги простеца. С. 388.

³ Там же. С. 380.

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

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

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

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

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

¹ Там же. С. 364–365.

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

³ Там же. С. 284.

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

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

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

¹ Николай Кузанский. Книги простеца. С. 390.

² Там же. С. 392.

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

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

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же. С. 393.

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

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

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

² Николай Кузанский. Книги простеца. С. 375.

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

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

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

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

² Николай Кузанский. Книги простеца. С. 379.

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

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

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

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

¹ Там же. С. 48.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ Николай Кузанский. Книги простеца. С. 425.

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

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

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

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