

## НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ И ПРИНЦИП СОВПАДЕНИЯ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЕЙ

Николай Кузанский является предшественником новоевропейской философии. В известной мере его можно считать и предшественником новой науки. Именно Николай Кузанский сформулировал некоторые принципы, ставшие ключевыми для европейского мышления, и не только Джордано Бруно, и немецкие романтики, но также Шеллинг и Гегель опирались в своих построениях на эти принципы, к которым прежде всего следует отнести учение Кузанца о совпадении противоположностей. В случае с Гегелем особенно наглядно можно видеть, как античная философия, особенно платонизм, но нередко и Аристотель воспринимались сквозь призму той интерпретации, которая восходит к Николаю Кузанскому. Отчасти благодаря немецкому идеализму, а отчасти и непосредственно идеи Николая оказали немалое влияние и на русскую мысль серебряного века, в том числе на В. С. Соловьева, С. Л. Франка и др. Именно к Николаю Кузанскому возводит С. Л. Франк философию всеединства<sup>1</sup>; именно введенный Николаем принцип совпадения противоположностей русский философ считает верховным началом бытия и мышления. Поэтому изучение твор-

---

<sup>1</sup> «Первооснова не только — как говорит Николай Кузанский о Боге — имеет свой центр везде и свою периферию — нигде, но она есть некоторого рода вездесущая атмосфера, которая так же неотделима от первоосновы, как центра, как от Солнца неотделим свет... Поэтому первооснова есть всеединство или всеединое» — Франк С. Л. Непостижимое. М., 1994. С. 445.

чества Николая Кузанского очень интересно для понимания специфики мышления эпохи модерна.

Хорошо известно, что Кузанец в своем творчестве опирался на традицию платонизма<sup>1</sup>. Это не трудно заметить, читая его сочинения, изобилующие ссылками на Платона, пифагорейцев и неоплатоников. И сам Николай подчеркивает, что именно Платон, Прокл и Дионисий Ареопагит оказали на него наибольшее влияние. В Платоне Кузанец видит мыслителя, у которого, как и у самого Николая, исходным является понятие «единого». Неоплатоническая традиция сказалась в учении Кузанца о «тайнах числа» и в его стремлении разъяснить исходные понятия философии и теологии с помощью математических аналогий. «Математика, — говорит Кузанец, — лучше всего помогает нам в понимании разнообразных Божественных истин»<sup>2</sup>. Чтобы пояснить, как соотносятся между собой Бог, разум, душа и тело, эти «четыре единства», как их называет Николай, — он, как и платоники, прибегает к аналогии с понятиями точки, линии, плоскости и объема. Как и у платоников, у Кузанца мы встречаем понятие мировой души, которую он в

<sup>1</sup> Хотя схоластика в XIII в. обращалась главным образом к Аристотелю, наряду с аристотелизмом томистской школы доминиканцев существовало и влиятельное направление, ориентированное на платоновски-августиновскую традицию, которую представляли францисканцы, например, Бонавентура. Как пишет исследователь творчества Николая Кузанского Э. Корет, «наследие неоплатонизма еще более, чем в схоластике, продолжает жить в мистической теологии средневековья, которая наряду с понятийно-рациональной школьной теологией, отчасти противостоя ей, а отчасти с ней взаимодействуя, проходит через все средневековье. Здесь намного больше, чем в схоластике, продолжает жить теология Отцов Церкви, прежде всего Псевдо-Дионисия и вместе с ним неоплатоническая мистика в ее христианском облике». — *Coreth E. Nikolaus von Kues, ein Denker an der Zeitwende. Cusanus Gedachtnisschrift. Innsbruck-Munchen, 1970. S. 7.*

<sup>2</sup> *Николай Кузанский. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1979. С. 64.*

духе возрожденческого платонизма называет «природой».

Вопрос о влиянии Платона и неоплатоников на Николая достаточно полно освещен в литературе. Гораздо менее исследован вопрос об отличии его философии и теологии от неоплатонизма как языческого (Плотина, Прокла), так и христианского (Дионисия). Ибо учение Кузанца — не просто продолжение неоплатонической традиции, а ее существенное переосмысление. Переосмысление начинается с центрального понятия Николая Кузанского — с понятия единого. В античном платонизме единое характеризуется через противоположность иному — не-единому. Эта традиция восходит к пифагорейцам, противопоставлявшим единое множому, предел — беспредельному, а также к элеатам, учившим, что Первоначало едино, неизменно, неподвижно и вечно. Кузанец, напротив, с самого начала заявляет, что «единому ничто не противоположно»<sup>1</sup>. Отсюда вполне естественно следует вывод, что «единое... есть всё»<sup>2</sup>, — формула, предваряющая новоевропейские учения о всеединстве, начиная с Джордано Бруно и Спинозы и кончая Шеллингом, В. Соловьевым и С. Франком.

Точка зрения Николая в этом пункте отличается не только от учений средневековых теологов, которые не могли бы согласиться, что единое есть всё, потому что отличали творение от Творца, но она отличается и от концепций неоплатоников, тоже не отождествлявших единое со «все́м». Так, Прокл вслед за Платоном считает, что единому противоположно беспредельное, а потому единое, как оно существует само в себе, и единое как причастное множому (а именно в силу этой причастности и возникает «всё» — П. Г.) — это не одно и то

<sup>1</sup> Там же. С. 51.

<sup>2</sup> Там же. С. 414.

же. «...Необходимо, — пишет Прокл, — чтобы нечто объединенное отличалось от единого, ибо если единое тождественно объединенному (то есть тождественно всему. — П. Г.), оно становится бесконечным множеством, и то же самое будет с каждой из (частей), из которых состоит объединенное»<sup>1</sup>. Прокл здесь повторяет аргументацию Платона в диалоге «Парменид».

Из утверждения о том, что единое не имеет противоположности, Кузанец делает вывод, что единое тождественно бесконечному. Бесконечное, говорит он, — это то, больше чего ничего не может быть, значит это максимум; единое же — это минимум. Эти противоположности, согласно Николаю, тождественны. «Максимумом я называю то, больше чего ничего не может быть. Но такое преизобилие свойственно единому. Поэтому максимальность совпадает с единством, которое есть и бытие. Если такое единство универсальным и абсолютным образом возвышается над всякой относительностью, то ему ничего и не противоположно по его абсолютной максимальности. Абсолютный максимум есть то единое, которое есть всё; в нем всё, поскольку он максимум, а поскольку ему ничто не противоположно, с ним совпадает и минимум»<sup>2</sup>. Единое, как видим, по Кузанцу, есть и бытие, — тезис, который не могли бы принять античные неоплатоники<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Прокл. Первоосновы теологии. Тбилиси, 1972. С. 29 (пер. А. Ф. Лосева).

<sup>2</sup> Николай Кузанский. Сочинения. Т. 1. С. 51.

<sup>3</sup> Как Платон, так и Плотин, и Прокл считают, что бытие не тождественно единому, а предполагает единое в качестве условия своей возможности. Единое — это сверхбытийное начало, оно стоит «по ту сторону бытия», а стало быть, и познания. Бытие, по Плотину, есть первая эманация, «первенец» единого: «Всё происходит из единого, поскольку в нем нет ничего; само единое — не бытие, а производитель бытия, и бытие есть как бы его первенец» (Епн., V, 2,1).

Чтобы сделать более наглядным принцип совпадения противоположностей — максимума и минимума, Кузанец обращается к математике, поясняя, что при увеличении радиуса круга до бесконечности окружность превращается в бесконечную прямую. У такого максимального круга диаметр становится тождественным окружности, более того, с окружностью совпадает и центр круга, а тем самым точка (минимум) и бесконечная прямая (максимум) представляют собой одно и то же. Аналогично обстоит дело с треугольником: если одна из его сторон становится бесконечной, то и две другие будут такими же, и треугольник тоже превратится в бесконечную прямую. Таким образом, Николай приходит к выводу, что бесконечная линия есть и треугольник, и круг, и шар<sup>1</sup>.

Совпадение противоположностей — *coincidentia oppositorum* — является исходным принципом Николая Кузанского. Как отмечает один из исследователей его творчества И. Риттер, Кузанец «примыкает к платонизму, однако в своем истолковании принципов платонизма включает их в чуждое этим принципам учение о коинциденциальном единстве бытия»<sup>2</sup>.

Здесь, однако, мы должны сделать небольшой экскурс в историю, чтобы коснуться исходных для Николая понятий единого и бесконечного (беспредельного), а также бытия, как они осмыслялись в поздней античности и в средние века. Поскольку тема эта сложна и широка, мы отметим в ней лишь наиболее важные узловые моменты. Дело в том, что уже в эпоху эллинизма, а тем более в средневековой христианской теологии такие понятия, как единое и бытие определялись не только с помощью античной фило-

<sup>1</sup> См. Николай Кузанский. Сочинения. Т. 1. С. 68.

<sup>2</sup> Ritter J. Die Stellung des Nicolaus von Cues in der Philosophiegeschichte: Grundsätzliche Probleme der neueren Cusanus-Forschung. // Blätter für deutsche Philosophie. 1939, № 13. S. 129.

софии (прежде всего Платона, Аристотеля и неоплатоников), но и через библейскую традицию, восходившую к откровению. В Ветхом и Новом Заветах совершеннейшее Сущее — Бог — есть беспредельное всемогущество, а потому ограничение и определенность в сравнении с Ним воспринимаются здесь как признак конечности и несовершенства. Эти две традиции как греческими философами, так и ранними христианскими экзегетами воспринимались как несовместимые. Так, греческий врач и философ Гален (129–199) писал в этой связи: «Нашему Богу недостаточно только захотеть, чтобы возникли или были созданы вещи той или иной природы. Ибо если бы Он захотел мгновенно превратить камень в человека, это было бы не в Его силах. Именно здесь наше собственное учение, так же как и учение Платона и остальных греков... отличается от учения Моисея. Согласно Моисею, Богу достаточно пожелать, чтобы материя приобрела ту или иную форму, и она тем самым приобретет ее. Он считает, что для Бога все возможно... Мы же так не думаем, но утверждаем, что некоторые вещи невозможны по природе, и Бог даже не пытается создавать их. Он лишь выбирает наилучшее из возможного»<sup>1</sup>. Интересно привести здесь и рассуждение Оригена, в духе греческой философии отождествлявшего бытие с совершенством и познаваемостью, а потому не принимавшего атрибут бесконечности, безграничности по отношению к Богу. «...Нужно сказать, что и Божие могущество ограничено, и под предлогом прославления Бога не должно отвергать ограниченность могущества (Его). В самом деле, если бы Божие могущество было безгранично, то оно по необходимости не знало бы само себя, потому что по природе безграничное — непознаваемо»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Galenus C. De usu partium*. XI, 14, 905–906.

<sup>2</sup> О началах. II, 9, 1.

Тем не менее между греческой философией и христианской теологией была и существенная общность в понимании Высшего Первоначала: общим у них был апофатический подход. И единое Платона и неоплатоников, и личный триединый христианский Бог превышает возможность человеческого разума и потому непостижим для него. Единое платоников и Бог христиан трансцендентны миру; согласно Плотину, Единое как сверхсущее отличается от всего сущего; согласно христианским богословам, Бог как Творец отличается от твари. В интересной работе, посвященной анализу языческого и христианского понимания Первоначала, Р. В. Светлов различает два типа апофатики — одна имеет онтологический, а другая — мистико-познавательный смысл<sup>1</sup>. И действительно, если с точки зрения античных философов беспредель-

<sup>1</sup> «Апофатическое богословие христианства говорит о непостижимости сущности Творца, а не о невозможности приписать ему определение сущности. Следовательно, и трансцендентность Бога миру имеет другой, чем в неоплатонизме, смысл. В последнем она основывалась на отличии сверхсущего от сущего, в христианстве же — Творца от твари. Непостижимость оборачивается идеей бесконечности Божественного бытия. Атрибут бесконечности по отношению к бытию представлялся античному сознанию неприемлемым. Анаксимандров «апейрон» означал скорее неопределимость, чем беспредельность. Ксенофан, Парменид, Платон, Аристотель связывали бытие с идеальным, оформленным. Бесформенность и беспредельность как простые отрицания неизменной формы относились к низшему, материально-становящемуся субстрату. Высшее начало, принцип бытия (например, Единое) понимался как простота, превосходящая определения конечного — бесконечного и, следовательно, превышал форму, а не отрицал ее. Еще Ориген, находившийся под несомненным влиянием античной парадигмы, утверждал, что Божество не может быть безграничным, так как это означало бы невозможность объять самого себя в усилия разума, а, следовательно, неразумность Начала (О началах, 1. 1. 1). Однако Климент, Григорий Нисский, Августин говорят о беспредельности Божества... И для них это уже не отрицательное определение..., а положительный предикат, указывающий на непознаваемость сущности Абсолюта» (Светлов Р. В. Платонизм и происхождение «интеллектуализма» в понимании «Первоначала». АКАДЕМІА. Материалы и исследования по истории платонизма. СПб., 1997. Вып. 1. С. 22–23).

ное имеет отрицательный онтологический смысл — небытия, то с точки зрения христианского богословия Божество иногда характеризуется как бесконечное, потому что оно непознаваемо для человеческого ума: это характеристика гносеологическая, но не отрицательная, а положительная.

Нельзя не отметить, однако, что в эпоху эллинизма также и у языческих философов, прежде всего у неоплатоников, мы встречаем характеристику истинно сущего, в том числе и высшего Первоначала как беспредельного<sup>1</sup>. Такую характеристику истинно сущего, то есть ума, мы находим, например, у Прокла. Но в каком смысле применяется предикат беспредельного по отношению к истинно сущему? Исчерпывающее разъяснение этого вопроса дает Прокл: «Все истинно сущее беспредельно не по множественности и не по величине, а только по потенции, — пишет Прокл. — В самом деле, все беспредельное беспредельно или в численности, или в размерах, или в потенции. Истинно же сущее беспредельно как обладающее неугасимой жизнью, неистощимым наличным бытием и неуменьшающейся энергией, но не беспредельно ни вследствие величины (ведь истинно сущее, будучи самобытным, лишено величины, так как все самобытное неделимо и просто), ни вследствие множественности (ведь оно в

<sup>1</sup> Так, Плотин характеризует верховное начало как «наибольшее... по своему могуществу.. Можно, пожалуй, называть его бесконечным (*ἄπειρον*), но... не по необозримости величины или массы, а в смысле всемогущества (*ἀπερίληπτο τῆς δυνάμεως*)...» (Эннеады, VI, 9, 6). Плотин не устает повторять, что Первоначало безгранично только по своему могуществу, но не по числу, массе или величине. «Оно не ограниченное, ибо что может служить ему границей и пределом? Но оно и не безгранично или бесконечно в том смысле, как мы представляем себе иногда громадную, необъятную массу, ибо куда и зачем ему нужно расширяться и распространяться? ...Безгранично, бесконечно лишь его могущество» (Эннеады, V, 5, 10. — Перевод под ред. Г. В. Малеванского).



высшей степени едино по виду, поскольку ближе всего расположено к единому и в высшей степени сродно единому), а беспредельно оно по потенции. По одной и той же причине оно неделимо и беспредельно и, следовательно, чем более оно едино и неделимо, тем более оно беспредельно. Ведь делящаяся потенция уже бессильна и ограничена... Первичные же (потенции) по неделимости своей беспредельны, так как деление рассеивает и расслабляет потенцию каждой (вещи), неделимость же, стягивая и сосредоточивая, удерживает ее в себе неистощимой и неуменьшающейся»<sup>1</sup>.

Как видим, Прокл показывает, что истинно сущее беспредельно только по своему могуществу, мощи, то есть потенции, но не является бесконечным ни по числу, ни по величине. А это значит, что оно беспредельно *не в том же самом отношении*, в каком неделимо. Тут нет никакого противоречия, ибо истинно сущее тем могущественнее, то есть беспредельнее в своей силе, чем оно более едино и просто. «Напротив того, — продолжает Прокл, — беспредельность по величине или множественности есть во всех отношениях лишение неделимости и отпадение (от нее): ограниченное же ближе всего к неделимому и дальше всего от него беспредельное, пребывая во всех отношениях за пределами единого... Беспредельная потенция соприсуца неделимости, а, с другой стороны, беспредельное по множественности или величине дальше всего от неделимого. Поэтому, если бы сущее было беспредельным по величине или множественности, оно не имело бы беспредельной потенции»<sup>2</sup>. Для Прокла, таким образом, так же как и для Платона или Аристотеля, беспредельность не есть ни первичное — таковым для

<sup>1</sup> Прокл. Первоосновы теологии. М., 1993. С. 68.

<sup>2</sup> Там же. С. 68–69.

него является Единое и благо, ни сущее. Допуская беспредельность мощи вечно сущего<sup>1</sup>, он тем самым только подчеркивает, что этой мощью оно обязано своей неделимости, простоте и единству. Беспредельность же по количеству, по величине и по материи — это есть потенциально бесконечное в том смысле, как его понимал Аристотель, то есть как то, что не самоудовлетворено и завершено в себе, а чему всегда чего-то недостает и что поэтому есть стремление и становление, но не бытие. И в качестве такового оно непознаваемо<sup>2</sup>.

Тезис Прокла о беспредельности истинно сущего по своему могуществу восходит не к библейской традиции, а к Аристотелю. В самом деле, в 8-й книге «Физики» Аристотель доказывает, что высшее Начало — перводвигатель — обладает бесконечной силой, ибо только бесконечная сила может быть источником вечно движения. При этом первый двигатель, по Аристотелю, не может иметь величины, — он должен быть, как и истинно сущее Прокла, неделимым и простым<sup>3</sup>.

Возвратимся, однако, к Николаю Кузанскому. Утверждая в качестве высшего закона мышления принцип совпадения противоположностей, Кузанец тем

<sup>1</sup> «Все вечно сущее беспредельно по потенции» (Там же. С. 65).

<sup>2</sup> «Если прибавление причин продолжается до бесконечности и всегда одному предшествует другое, то... не получится никакого знания какой-либо вещи, так как нет знания чего-либо бесконечного...» (Там же. С. 33).

<sup>3</sup> «...Первый двигатель, и притом неподвижный, не может иметь величины. Ибо, если он имеет величину, ему необходимо быть конечным или бесконечным. Что бесконечное не может иметь величины, было доказано раньше в книгах физики (III, 5), а что конечное не может обладать бесконечной силой и что невозможно чему-либо бесконечное время приводиться в движение конечным, это доказано теперь. А первый двигатель движет вечным движением и бесконечное время. Очевидно, следовательно, что он неделим, не имеет ни частей, ни какой-либо величины» (Физика. VIII, 10, 267 b).

самым не только переосмысляет ключевые понятия античной и средневековой философии и науки, но прежде всего устраняет закон тождества, сформулированный Аристотелем, который признавался незыблемым на протяжении более чем полутора тысячелетий. Закон тождества — это первая среди аксиом, выражающая логико-онтологическую природу сущего как такового, звучит так: «Невозможно, чтобы одно и то же вместе было и не было присуще одному и тому же в одном и том же смысле»<sup>1</sup>. Согласно Аристотелю, это — самое достоверное из начал. Это начало было незыблемо не только для античных философов, но и для средневековых теологов; как известно, всемогущество Божие ограничивалось только законом противоречия: Бог не может сотворить лишь то, что содержит в себе противоречие.

Именно отмена закона тождества позволяет Николаю Кузанскому ввести парадокс не только как характеристику Божественного начала, но и как важнейший способ постижения мира. Таким парадоксом оказывается у него понятие актуальной бесконечности, которая мыслится как совпадение противоположностей — единого и беспредельного. Беспредельное, которое платоники и перипатетики отождествляли с материей и противопоставляли форме, теперь совпадает со своей противоположностью — источником и началом всех форм — единым. А это повлекло за собой перестройку фундаментальных принципов не только античной философии и средневековой теологии, но и античной и средневековой науки. И в самом деле, понятие Единого составляло исходное начало также и для науки: оно выступало в ней в качестве меры. Без единицы невозможны никакие «мерные отношения», никакая пропор-

---

<sup>1</sup> Метафизика. IV, 3.

ция, — эту мысль неоднократно встречаем у Платона, Аристотеля, Плотина, Порфирия, Прокла. Ту роль, какую прежде играло неделимое (единица), вносящее меру, предел в сущее в целом (таково единое у Платона) и свою меру в каждый род сущего (таково понимание меры у Аристотеля), у Николая Кузанского выполняет бесконечное — именно на него возложена функция быть всеобщей мерой. Николай понимает, что тем самым в основу познания положен парадокс, но парадокс в виде принципа совпадения противоположностей уже объявлен им верховным законом и бытия, и мысли.

Но может ли бесконечное быть мерой? Кузанец отвечает: «...Как бесконечная линия есть точнейшая мера всех линий, так максимальная сущность есть точнейшая мера всех сущностей»<sup>1</sup>. Однако если бесконечность становится «точнейшей мерой», то парадокс с неизбежностью оказывается синонимом точного знания. И в самом деле, вот что вытекает из принятых Николаем предпосылок: «...Если бы одна бесконечная линия состояла из бесконечного числа отрезков в пядь, а другая — из бесконечного числа отрезков в две пяди, они все-таки с необходимостью были бы равны, поскольку бесконечность не может быть больше бесконечности. Соответственно как одна пядь в бесконечной линии не меньше, чем две пяди, так бесконечная линия не становится по прибавлению двух пядей больше, чем по прибавлению одной. Мало того: поскольку любая часть бесконечности — тоже бесконечность, одна пядь бесконечной линии так же превращается во всю бесконечную линию, как две пяди»<sup>2</sup>.

Как видим, отождествление единого с бесконечным — причем именно по числу и по величине —

<sup>1</sup> *Николай Кузанский. Сочинения. Т. 1. С. 73.*

<sup>2</sup> Там же.

это акция, не безразличная для развития научного знания, поскольку она касается философских оснований науки. Высказывание типа  $2+3=5$  есть, согласно Кузанцу, лишь приблизительное знание. Не может ли столь же парадоксальным путем быть доказано, что знание, прежде считавшееся лишь приблизительным, на самом деле является точным? Ведь парадокс, коль скоро его объявить законным методом мышления, оказывается огромной силой, способной совершать самые неожиданные и самые революционно-разрушительные преобразования. Именно снятие водораздела между тем, что в античности и в средние века считали точным и что — приблизительным знанием, поначалу служило способом обоснования нового типа науки — и математики бесконечно-малых, и экспериментально-математической физики. Кузанец хорошо сознает, что введенный им принцип совпадения противоположностей — единого и бесконечного, минимума и максимума — отменяет математическую науку, как, впрочем, и вообще все точное знание. «Если у тебя спросят, — пишет он, — почему у любого треугольника две стороны в сумме больше третьей, или почему у квадрата квадрат диагонали вдвое больше квадрата стороны, или почему квадрат стороны треугольника, противоположной прямому углу, равен сумме квадратов двух других сторон и так далее, ты ответишь: на путях рассудка это необходимо потому, что иначе получилось бы совпадение противоречивого»<sup>1</sup>.

Таким образом, вся математика, включая арифметику, геометрию и астрономию, есть, по убеждению Николая, продукт деятельности низшей познавательной способности — рассудка; рассудок как раз и выражает свой основной принцип в виде за-

<sup>1</sup> *Николай Кузанский. Сочинения. Т. 1. С. 226.*

прета противоречия, то есть запрета совмещать противоположности. Этот главный закон рассудка, согласно Николаю, составляет фундамент евклидовых «Начал». Если в арифметике и геометрии бесконечное как мера превращает знание о конечных соотношениях в приблизительное, то в астрономию эта новая мера вносит, кроме того, еще и принцип относительности. И действительно: так как точное определение размеров и формы мироздания может быть дано лишь через отнесение его к бесконечности, то в нем не могут быть различены центр и окружность. «Из-за необходимого совпадения минимума с максимумом такой центр мира совпадает с внешней окружностью. Значит, у мира нет и внешней окружности. В самом деле, если бы он имел центр, то имел бы и внешнюю окружность, а тем самым имел бы внутри самого себя свои начало и конец»<sup>1</sup>.

У Николая Кузанского мы находим рассмотрение всего сущего под знаком соотношенности; его роднит с номинализмом критика онтологии субстанциализма, восходящей к античной философии и продолженной Боэцием, Августином, Фомой Аквинским и другими теологами, признававшими фундаментальное значение категорий бытия и субстанции<sup>2</sup>. Относительность оказывается у Николая Кузанского руководящей идеей при рассмотрении мира в целом. отождествление единого с беспредельным, осуществленное Николаем, разрушает ту картину космоса, из которой исходили не только античные философы и ученые, такие как Птолемей и Архимед, но и христианские теологи, и которая,

<sup>1</sup> *Николай Кузанский. Сочинения. Т. 1. С. 131.*

<sup>2</sup> Об этом подробнее см. мою работу: *Гайденко П. П. Волон- тативная метафизика и новоевропейская культура. «Три подхода к изучению культуры».* Изд-во МГУ, 1997. С. 5–74.

таким образом, просуществовала на протяжении почти двух тысячелетий. Космос рассматривался здесь как очень большое, но конечное тело. Признак конечности тела — это возможность различить в нем центр и периферию, «начало» и «конец». Согласно Кузанцу, «подобное далеко от истины. Но если невозможно, чтобы мир был заключен между телесными центром и внешней окружностью, то непостижим этот мир, и центр и окружность которого — Бог; хотя этот мир не бесконечен, однако его нельзя помыслить и конечным, поскольку у него нет пределов, между которыми он был бы замкнут!»<sup>1</sup> Вселенная, как видим, с точки зрения Кузанца, не является ни негативно (то есть актуально) бесконечной (актуально бесконечен лишь Бог), ни конечной. По словам Николая, она «привативно бесконечна», то есть не имеет предела. Отсюда следует чрезвычайной важности вывод: Земля не является центром мироздания. Во-первых, потому, что у Вселенной нет никакого центра, а, во-вторых, не существует такой совершенной сферы, чтобы все точки ее периферии были равно удалены от центра: в сотворенном мире, по Кузанцу, нет и не может быть равенства. Отсюда следует, что Земля ничем принципиально не отличается от других небесных тел — она не находится в центре мира и не является неподвижной. А значит, объективно во Вселенной нет ни «верха», ни «низа», в небе нет неподвижных и фиксированных полюсов, но «любая часть мира движется»<sup>2</sup>; положение небесных тел относительно. Центром мы обычно называем, говорит Николай, точку зрения наблюдателя, которому свойственно считать себя в центре, где бы он ни находился, — такова иллюзия восприятия.

<sup>1</sup> Николай Кузанский. Сочинения. Т. 1. С. 131.

<sup>2</sup> Там же. С. 135.

Как видим, задолго до Коперника Николай Кузанский по существу отменяет геоцентрическую систему Птолемея, так же, впрочем, как и геометрию Евклида и физику Аристотеля. Вся прежняя наука объявляется им продуктом низшей познавательной способности — рассудка, не способной постигнуть тождество противоположностей, составляющее высший закон интеллекта. По убеждению Кузанца, все определенное, включая и логическую основу всякой определенности — закон тождества, дано с конечной точки зрения, и только относительность абсолютна, ибо она есть результат воззрения на мир с точки зрения бесконечности. В этой новой метафизике — назовем ее метафизикой относительности — все сущее с самого начала отнесено к другому и определяется только через эту его соотнесенность. Как отмечает немецкий философ Г. Ромбах, «с Николая Кузанского начинается онтология, которую мы называем функционализмом»<sup>1</sup>.

Перелом в мышлении, произведенный Николаем Кузанским по отношению как к античной философии и науке, так и к средневековой теологии, привел к далеко зашедшим последствиям. Значение этого перелома попытался осмыслить замечательный немецкий философ Г. Гаймсет. По его мнению, в творчестве Кузанца мы имеем подлинное начало философии и науки Нового времени. Однако сам Николай при этом, по убеждению Гаймсета, представляет собой еще средневекового мыслителя, продолжающего то направление средневековой теологии и мистики, которое пробивает себе дорогу у Дунса Скота и Мейстера Экхарта. Сущность этого направления составляют, по Гаймсету, поиски адекватного понятийного выражения для христианского вероуче-

<sup>1</sup> *Rombach H. Substanz, System, Struktur. Freiburg. Munchen, 1965. S. 162.*



ния, которое до XIII века осмыслялось в понятиях, созданных античной философией. А последняя, с ее, как пишет Гаймсет, «ценностным предпочтением конечного»<sup>1</sup>, не дает возможности адекватно выразить христианскую идею личного Бога, да и христианское понятие творения не может быть согласовано с дуализмом греческой философии. Конечно, Гаймсет прав, когда видит в Кузанце родоначальника новоевропейской философии и науки. Прав он и в том, что Кузанец являет собой средневекового мыслителя, хотя, как мне кажется, уже сильно проникнутого духом Возрождения.

Однако трудно согласиться, что мышление Кузанца есть последовательное выражение христианского монотеизма и противостоит дуалистическому характеру греческой философии. Скорее это отход от монотеизма, предполагающего сущностное различие Творца и творения, отход к пантеизму, к имманентизации христианского трансцендентного Бога. Об этом, кстати, свидетельствует и та реакция, которую вызвало учение Кузанца у его современников. Характерна критика Николая Иоганном Венком из Герренберга. Венк утверждает, что Кузанец не отличается в сущности творения от Творца и что такое отличие принципиально невозможно, если исходить из тождества противоположностей, которое, по справедливому замечанию Венка, «вырывает корень всякой науки». «Из какого духа произошло это умудренное неведение, — пишет Венк, — это показали уже учения Вальденса, Экхарта, Виклефа»<sup>2</sup>, в которых Венк видит опасность пантеизма и самообоже-

<sup>1</sup> Heimsoeth H. Die sechs grossen Themen der abendlandischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters. Darmstadt, 1958. S. 89.

<sup>2</sup> J. Wenck von Herrenberg. De ignota litteratura. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. 1910. Bd. VIII. № 6. S. 2.

ствления человека. Кузанец, таким образом, причисляется к последователям мистики XIV века<sup>1</sup>.

Однако не только немецкая мистика, и прежде всего Экхарт, оказала влияние на творчество Николая Кузанского. В его сочинениях заметно также влияние магико-окультной традиции, которая нашла свое наиболее яркое выражение в так называемом «Герметическом корпусе» — цикле сочинений, авторство которых приписывалось полумифической фигуре египетского жреца и мага Гермеса Трисмегиста (Трижды-величайшего). Его имя встречается в период господства религиозного синкретизма первых веков новой эры, когда появилось множество гностических течений и сект. Герметизм располагал обширной астрологической, алхимической и магической литературой; его приверженцы считали Гермеса предшественником Моисея и видели в нем основателя религии и спасителя — предтечу Христа. В XV—XVI вв. герметизм получил широкое распространение. Его адептами были Марсилио Фичино, переведший на латынь трактаты герметического корпуса, Пико делла Мирандола, Генрих Корнелий Агриппа, Теофраст Парацельс, Джордано Бруно, Томмазо Кампанелла, Роберт Фладд, Джон Ди и многие другие.

От христианства герметизм отличало — помимо всего прочего — учение о *нетварной сущности человека* и вера в то, что существуют магические средство очищения, которые позволяют человеку возвратиться к состоянию невинности, какое было у Адама до гре-

<sup>1</sup> Op. cit. P. 21. В ответ на критику Венка Кузанец пишет сочинение «Апология ученого незнания», где отвергает упреки Венка в ереси и видит причину непонимания принципов своего учения в догматическом аристотелизме своего оппонента. «Теперь преобладает аристотелевская школа, которая считает совпадение противоположностей ересью, в то время как его допущение — начало восхождения к мистической теологии; вот представители этой школы и отбрасывают этот метод как совершенно нелепый...» (Николай Кузанский. Сочинения. М., 1980. Т. 2. С. 11).

хопадения. Очистившись таким образом от греха, человек становится Вторым Богом — он может сам управлять силами природы и преобразовывать ее в своих целях. Идея преобразования природы, величия и Божественности человека, а также культ творчества — вот чем эпоха Возрождения обязана именно влиянию герметизма. Вот характерный отрывок из герметического текста: «Дерзнем сказать, — говорит Гермес Триждывеличайший, — что человек есть смертный Бог и что Бог небесный есть бессмертный человек. Таким образом, все вещи управляются миром и человеком»<sup>1</sup>. И еще один отрывок: «Господин вечности есть первый Бог, мир — второй, человек — третий. Бог, Творец мира и всего, что в нем заключено, управляет всем этим целым и подчиняет его управлению человека. Этот последний превращает все в предмет своей деятельности»<sup>2</sup>.

В сочинениях Николая Кузанского, где человек действительно возведен на недостижимую высоту, мы встречаем многочисленные ссылки на Гермеса Трисмегиста (Меркурия). Вот, например: «Учти, что говорит Гермес Трисмегист: человек есть второй Бог.. Иначе говоря, человек обладает интеллектом, который в своем творчестве есть подобие божественного интеллекта... Человек измеряет свой разум способностью творить...»<sup>3</sup>. А в одном из последних своих сочинений — «Компендий» — Кузанец пишет: «Допустимо согласиться с изречением Гермеса Трисмегиста, что Бог именуется именами всех вещей, а все вещи — именем Бога, так что человека можно бы назвать очеловечившимся Богом, ... а этот мир — чувственным Богом, как думал и Платон»<sup>4</sup>. Как от-

<sup>1</sup> *Hermès Trismégiste*. Traduction complète précédée d'une étude sur l'origine de livres Hermetiques. Par Menard. P., 1902. P. 65.

<sup>2</sup> Op. cit. P. 71.

<sup>3</sup> *Николай Кузанский*, Берилл. Сочинения. Т. 2. С. 99.

<sup>4</sup> Там же. С. 327.

мечает английская исследовательница Фрэнсис Йейтс в своей интересной работе «Джордано Бруно и герметическая традиция», недавно переведенной на русский язык, «знаменитая фраза Николая Кузанского: “Бог — это сфера, центр которой везде, а окружность нигде”, впервые встречается в псевдогерметическом трактате XII века и была перенесена Кузанцем на вселенную как на отражение Бога — по вполне герметическому методу. Эта концепция была очень важна для Бруно, который считал все бесчисленные миры Божественными центрами бесконечной вселенной»<sup>1</sup>. Марсилио Фичино, знаток герметических текстов, их переводчик и комментатор, приписывает приведенный выше афоризм Николая о Боге Гермесу Трисмегисту: «Меркурий сказал, — пишет Фичино, — что Бог — это умопостигаемая сфера, центр которой везде, а окружность нигде»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. М., 2000. С. 222—223.

<sup>2</sup> Ficino M. De Deo et anima. // Kristeller P. O. Supplementum Ficinarum. Firenze, 1937. Vol. II. P. 134.

Что это столь популярное у возрожденческих герметиков изречение восходит к эпохе эллинизма, свидетельствует отрывок из «Сентенций» Порфирия, где дается вполне понятное с точки зрения античного платонизма разъяснение того, какой смысл вкладывается в эти самые слова «везде» и «нигде». «Бог везде, потому что нигде, и ум везде, потому что нигде, и душа везде, потому что нигде. Но Бог везде и нигде в тех (вещах, сущностях), которые ниже (после) Него, — Ему Самому свойственно только быть и хотеть. Ум же — в Боге, а в тех (сущностях), что ниже него, Он везде и нигде. А душа — в уме и в Боге, в теле она везде и нигде; тело же — и в душе, и в уме, и в Боге. Так вот, все сущее и не-сущее из Бога и в Боге, а Сам Он — не сущее и не не-сущее и не в них. В самом деле, если бы Он был только везде, то Он Сам был бы все и во всем; поскольку же Он также и нигде, все возникает благодаря Ему и в Нем, ибо Он везде, но иное, чем Он, ибо Он нигде. Точно так же и ум существует везде и нигде; он причина душ и того, что после (ниже) душ, но сам он не душа и не то, что после души и не в них, ибо он не только везде в том, что после него, но и нигде...» (Porphyrius, Sent. 31. Перевод Т. Ю. Бородай).

Требование Кузанца мыслить высшее начало бытия как тождество противоположностей (Единого и беспредельного) было результатом пантеистического по своему духу сближения Бога с миром. Благодаря такому сближению было по-новому осмыслено убеждение как античных платоников, так и представителей раннехристианской патристики и средневековой теологии в непостижимости высшего первоначала (Единого). Кузанец равно отходит как от Плотина и Прокла, так и от Дионисия Ареопагита, считая неприменимым по отношению к Богу закон тождества и полагая, что мы можем постигнуть Бога путем нарушения основного закона мышления (постигнуть путем его непостижения, но одновременно утратив и возможность постижения тварного мира). А отсюда вполне естественно следует вывод о парадоксе как высшей форме знания. Ни языческие философы, ни Отцы Церкви, такие как Григорий Нисский, Григорий Богослов, Блаженный Августин и др., указывая на непостижимость Бога, не делали отсюда вывода ни о непригодности закона тождества при обращении к миру божественного бытия, ни тем более о том, что закон тождества, то есть закон определенности всего сущего неприменим по отношению к миру. Признание всеобщности закона тождества не мешала им различать реальность Бога и реальность твари. Кузанец же, стремясь преодолеть «дуализм» Творца и твари, пришел, как было уже выяснено, к выводу, что для «точного» постижения конечных вещей необходимо исходить из бесконечного как меры, или, что то же самое – из принципа совпадения противоположностей – из противоречия, парадокса.

Джордано Бруно, следуя за Кузанцем, углубляет те пантеистические мотивы, которые лежат в основе учения о совпадении противоположностей. В

трактате «О причине, начале и едином» Бруно пишет: «Противоположности совпадают в едином; отсюда нетрудно вывести, ...что все вещи суть единое...»<sup>1</sup> Чтобы пояснить этот тезис, Бруно, как и Николай Кузанский, прибегает к уже знакомым нам парадоксам из области геометрии. «Скажите мне, какая вещь более несходна с прямой линией, чем окружность? Какая вещь более противоположна прямой, чем кривая? Однако в начале и наименьшем они совпадают; так что, какое различие найдешь ты между наименьшей дугой и наименьшей хордой? — как это божественно отметил Кузанский, изобретатель прекраснейших тайн геометрии. Далее, в наибольшем, какое различие найдешь ты между бесконечной окружностью и прямой линией? ...В конце концов бесконечная прямая линия становится бесконечной окружностью. Вот, следовательно, каким образом не только максимум и минимум совпадают в одном бытии, ...но также в максимуме и минимуме противоположности сводятся к единому и безразличному»<sup>2</sup>. С помощью парадокса совпадения противоположностей Бруно считает возможным раскрыть глубочайшие тайны природы, усматривает в нем могущественный магический ключ к овладению этими тайнами<sup>3</sup>.

Жажда магическими средствами овладеть природой и «вырвать» у нее ее тайны — характерная черта возрожденческой магии и герметизма, и не один Бруно, но и многочисленные «маги» этой эпохи,

<sup>1</sup> *Джордано Бруно. О причине, начале и едином. Диалоги. М., 1949. С. 286.*

<sup>2</sup> Там же. С. 287–288.

<sup>3</sup> «Кто хочет познать наибольшие тайны природы, пусть рассматривает и наблюдает минимумы и максимумы противоречий и противоположностей. Глубокая магия заключается в умении вывести противоположность, предварительно найдя точку объединения» (Там же. С. 291).

включая Агриппу, Парацельса, Фладда, Ди, Фрэнсиса Бэкона и Кампанеллу, стремились к этому овладению. Тут как раз — отличительная черта новоевропейской науки, чья экспериментально-математическая база во многом обязана своим происхождением именно возрожденческому герметизму и магии. Интересно, что Бруно с некоторой снисходительной жалостью относится к Аристотелю, не сумевшему (или не посмевшему) открыть закон совпадения противоположностей. Именно поэтому, как полагает Бруно, греческий философ не нашел ключа к овладению природой. А ведь «к этому стремился бедный Аристотель, считая лишение (лишенность, стесис. — *П. Г.*), к которому присоединена известная склонность, за родоначальника, отца и мать формы... но не сумел к этому прийти», ибо «утверждал, что противоположности не могут совпасть в одном и том же предмете»<sup>1</sup>. Что касается Бруно, то он, как видим, убежден в том, что из материи рождается форма, из возможности — действительность, и средством доказательства этого у него служит опять-таки закон тождества противоположностей.

Отчасти через Бруно, а отчасти благодаря влиянию немецкой мистики, на которую опирался и сам Кузанец, учение о совпадении противоположностей становится методологическим принципом у Шеллинга и Гегеля. В диалоге «Бруно, или О божественном и природном начале вещей» (1802) Шеллинг, апеллируя к Бруно и приводя его аргументацию, стремится доказать, что истинное мышление должно исходить из закона совпадения противоположностей. «...Только то, что абсолютно и бесконечно противоположно друг другу, может быть бесконечно соединено»<sup>2</sup>. Поясняя, что он имеет в виду, говоря

<sup>1</sup> Там же. С. 291–292.

<sup>2</sup> Шеллинг. Сочинения в 2-х томах. М., 1987. Т. 1. С. 508.

о законе единства противоположностей, Шеллинг пишет: «Так как для нас первое есть единство всех противоположностей, единство же вместе с тем, что ты называешь противоположностью, само опять образует противоположность, мы для того, чтобы сделать это единство наивысшим, мыслим содержащейся в нем и эту противоположность вместе с единством, ей противостоящим, и определяем это единство как то, в чем единство и противоположность, само по себе равное и неравное, составляет единое»<sup>1</sup>. Лишь абсолютно противоположное друг другу, подчеркивает Шеллинг вслед за Бруно, может быть абсолютно единым, «ибо только то, что абсолютно и бесконечно противоположно друг другу, может быть бесконечно соединено»<sup>2</sup>. Совпадение противоположностей — идеального и реального, конечного и бесконечного, мышления и созерцания (созерцания как обладающего свойством особенного, а мышления, понятия как обладающего свойством всеобщего) — становится у Шеллинга чрезвычайно легким, не требующим особого дополнительного размышления — спекулятивным, как он любит говорить, — способом разрешения самых сложных философских и логических проблем. И в самом деле, если парадокс объявить главным законом мысли, то все вековые затруднения философии разрешаются без больших хлопот: ведь для такой мысли поистине нет ничего невозможного, поскольку самое невозможное и непонятное уже постулируется как нечто само собой разумеющееся. Для мысли, таким образом, нет ничего запредельного, ничего трансцендентного по отношению к ней.

Это еще в большей степени продемонстрировал Гегель, тоже исходивший из открытого Николаем

<sup>1</sup> Там же. С. 505–506.

<sup>2</sup> Там же. С. 508.



Кузанским закона совпадения противоположностей и тоже, как и Кузанец, и Бруно, и Шеллинг, объявившим принцип тождества «законом абстрактного рассудка». Диалектика Гегеля – продукт вполне сознательного упразднения закона тождества. В «Энциклопедии философских наук» читаем: «Закон тождества гласит: ...все тождественно с собою;  $A=A$ ; в отрицательной форме он гласит:  $A$  не может в одно и то же время быть  $A$  и не- $A$ . Вместо того чтобы быть истинным законом мысли, это суждение есть не что иное, как закон абстрактного рассудка»<sup>1</sup>. Гегель последовательно строит свое учение на основе противоречия (принципа совпадения противоположностей). Хотя в немецком идеализме – у Канта, Фихте и особенно Шеллинга противоречия (антиномии) используются как эвристический принцип, однако ни Кант, ни Фихте не признают противоречия как основного закона мышления. Кант, как известно, объясняет антиномии разума стремлением его выйти за пределы своих возможностей и разрешает эти антиномии, показывая, что противоречие здесь является мнимым. У Фихте противоречие как двигатель исторического процесса в конце концов тоже оказывается снятым. Именно за это того и другого критикует Гегель: они не дерзнули превратить противоречие в главный закон мысли и тем самым сделать отрицание фундаментальным принципом системы. Возведение Гегелем парадокса в главный закон мышления является своего рода гарантом законченности гегелевской системы, для которой в принципе нет и не может быть неразрешимых и неразрешенных вопросов, а значит, после него не может быть дальнейшего развития философии. Это хорошо

---

<sup>1</sup> Гегель. Энциклопедия философских наук. // Сочинения. М.–Л., 1929. Т. 1. С. 325.

понял В. С. Соловьев, испытавший сильное влияние Гегеля, но в то же время высказавший в его адрес немало глубоких критических соображений. «В том и сущность Гегелева принципа, что он заведомо заключает свое отрицание внутри себя, и потому в этой системе, *отвергнувшей закон противоречия* (то есть запрет противоречия. — П. Г.), невозможно указать никакое внутреннее противоречие, побуждающее к дальнейшему развитию системы, так как всякое противоречие в ее сфере ею же самую полагается как логическая необходимость и опять снимается в высшем единстве конкретного понятия...»<sup>1</sup>

При спекулятивном, или разумном, в отличие от рассудочного, мышлении предмет, по Гегелю, сам развертывает свои определения, что возможно только при условии тождества человеческого разума Божественному. Таким образом, истинное философское познание мыслится Гегелем как самопознание Бога. Способом достижения Божественного познания становится диалектика, которая, как мы уже знаем, базируется на совпадении противоположностей и имеет противоречие своим движущим принципом. Интересно замечание Гегеля о том, что принцип диалектики «соответствует представлению о *могуществе* Божиим. Мы говорим, что все вещи (то есть все конечное как таковое) предстают перед судом, и мы, следовательно, видим в диалектике всеобщую неодолимую власть, перед которой ничто не может устоять. Определение могущества не исчерпывает, разумеется, глубины Божественной сущности, понятия Бога, но оно, несомненно, составляет существенный момент во всяком религиозном сознании»<sup>2</sup>. Это замечание точно передает пафос гегелевской филосо-

<sup>1</sup> Соловьев В. С. Собрание сочинений. СПб., б. г. Т. 1. С. 55–56. — (Курсив мой. П. Г.).

<sup>2</sup> Гегель. Сочинения. Т. 1. С. 137–138.

фии и восходящий к Возрождению дух Нового времени, проникнутый убеждением в человеческом всемогуществе<sup>1</sup>.

Согласно *христианской традиции*, всемогущество есть первейшее определение Бога Отца: именно Своим всемогуществом Он творит мир из ничего и сохраняет его в его бытии. Лишь божественному всемогуществу дано творить чудеса, самое первое и непостижимое из которых — создание самого мира; лишь всемогущий Творец может вносить такие изменения в жизнь природы и ход истории, которые не только не под силу человеку, но и непостижимы для конечного мышления и открываются лишь вере. Эти-то прерогативы бесконечного Божественного Существа переданы Гегелем диалектике: тот, кто вслед за Гегелем овладевает этим воистину магическим искусством, приобретает тем самым божественный дар творения и соответственно власть над сотворенным. Владующий диалектикой, подобно алхимику, открывшему, наконец, философский камень, становится всемогущим Богом. Но всемогущество диалектики есть *всемогущество отрицания*, этим оно отличается от подлинного творения, которое есть утверждение. Что же касается творимых диалектикой чудес, то образцы их, подчас софистического свойства, нередко можно встретить на страницах гегелевской «Логике».

Таков — в кратком изложении — путь, который прошел принцип совпадения противоположностей на протяжении более четырех столетий. Конечно, обоснование и развитие, которое получил этот принцип в немецком идеализме, во многом отлича-

<sup>1</sup> «Человек, — пишет Гегель, — стремится вообще к тому, чтобы познать мир, завладеть им и подчинить его себе, и для этой цели он должен как бы разрушить, то есть идеализировать реальность мира» (Там же. С. 88).

ется от того, какое мы находим у кардинала из Кузы. Но в главном — в решительном утверждении парадокса как исходного начала мышления, парадокса как средства для человека преодолеть ограниченность тварного разума и достигнуть Божественного всемогущества, позволяющего постигнуть не только все сущее, но и сверхсущего Бога, — здесь Гегель и Кузанец совпадают.