

Кузанский Н. Об учёном незнании filosoff.org
Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

Николай Кузанский

Об учёном незнании (De docta ignorantia)

КНИГА ПЕРВАЯ

Возлюбленному Богом высокопреосвященнейшему отцу господину Юлиану,
достопочтенному кардиналу святого апостольского престола,
моему уважаемому наставнику

Для твоего высокого и многоопытного ума будет поистине предметом удивления то, что, неосторожно пускаясь излагать свои варварские нелепицы, я избираю судьей тебя, словно при крайней занятости важнейшими общественными делами в должности кардинала апостольского престола у тебя еще может оставаться какой-то досуг и словно глубокого знатока всех прославившихся до нашего времени латинских, а теперь уже и греческих писателей эти мои, может быть, очень нелепые размышления способны привлечь новизной своего заглавия; ведь мои таланты тебе давно хорошо известны. Приходится только надеяться, что само это удивление, – конечно, не перед чем-то прежде неведомым и якобы содержащимся здесь, а перед дерзостью, с какой я берусь рассуждать о сведущем незнании, – заманит твой жаждущий познаний дух прочесть мою книгу.

Натурфилософы говорят, что влечению к пище предшествует некое болезненное чувство в преддверии желудка, побуждающее природу, которая стремится к самосохранению, подкрепить себя. По-моему, точно так же и сильное удивление, начало философии, предшествует жажде познания, благодаря которой интеллект^[1 – В согласии с неоплатонической традицией область разумного бытия, в целом противопоставляемая чувственному, в свою очередь подразделяется у Николая Кузанского на а) разум в высоком смысле творческого понимания, духовно сливающегося со своим объектом (intellectus, условно передаваемый нами также как "интеллект"), и б) логическую рациональность, рассудок (ratio).], чье бытие есть понимание, укрепляет себя исследованием истины. А задевает нас обычно редкостное, даже если оно ужасно. Поэтому, неподражаемый наставник, сочти из гуманности, что в этих книжках скрыто что-то достойное, и прими от немца какой ни есть способ рассуждения о божественных вещах. Мне он стал очень дорог из-за вложенного в него большого труда.

Глава 1

О ТОМ, ЧТО ЗНАНИЕ ЕСТЬ НЕЗНАНИЕ^[2 – Смысл заголовка уточнен в Апол. уч. незн. 26.]

Во всех вещах мы замечаем дарованное Богом естественное стремление существовать наилучшим образом, какой только доступен природе данного свойства. С той же целью действуют, располагая нужными орудиями, существа, которым прирождена отвечающая задаче познания способность суждения, благодаря чему их стремление не остается напрасным и достигает покоя в желанной основе собственной природы. Если иногда происходит иначе, то это обязательно следствие привходящих обстоятельств, например, когда от болезни извращается вкус или от ложных мнений – рассудок.

Поэтому мы говорим, что здоровый свободный интеллект схватывает в любовных объятиях и познает истину, которую ненасытно стремится достичь, озирая весь мир в неустанном беге, и не сомневаемся в истине того, с чем не может спорить ни один здоровый ум.

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

Соразмерность, означая вместе и сходство в чем-то общем и различие, не может быть понята помимо числа. Поэтому все соразмерное так или иначе охватывается числом. Причем число состоит не только в количестве, образующем пропорцию, но и в любом другом субстанциальном или акцидентальном сходстве или различии [3 – Соответственно значению латинского *numerus* ("соразмерность, гармония, порядок, достоинство число надо понимать прежде всего как пронизывающий мировую действительность ритм ("бытийное число, из которого понятие математического числа извлекается по подобию", см. Беседа 198; ср. также Прост. об уме 6, 88). В философском языке средневековья *numerus*, кроме того, – индивидуальная особенность вещей одного рода и вида.]. Наверное, ввиду этого Пифагор рассудил, что все и образуется и постигается благодаря силе числа [4 – о Пифагоре см. Аристотель. *Мет.* I 5.].

Но последняя точность сочетаний в телесных вещах и однозначное приведение неизвестного к известному настолько выше человеческого разума, что Сократ убедился, что он знает только о своем незнании; премудрый Соломон утверждал, что все вещи сложны и неизъяснимы в словах; а еще один муж божественного духа сказал, что мудрость и место разума таятся от глаз всего живущего [5 – Сократ убедился – см. Платон. *Апол.* Сократа 21d, 23b, 29ab (ср. Прост. о мудр. I 4 и прим. 7). Соломон утверждал – см. *Еккл.* 1, 8. Еще один муж – см. *Иов* 29, 20.]. Поскольку это так и даже глубочайший Аристотель пишет в "Первой философии", что природу самых очевиднейших вещей нам увидеть так же трудно, как сове – солнечный свет [6 – См. Аристотель. *Мет.* II 1, 993b 9–11.], то ясно, если только наши стремления не напрасны, что все, чего мы желаем познать, есть наше незнание.

Если мы сможем достичь этого в полноте, то достигнем знающего незнания. Для самого пытливого человека не будет более совершенного постижения, чем явить высшую умудренность в собственном незнании, всякий окажется тем учение, чем полнее увидит свое незнание. Ради этой цели я и взялся за труд написать кое-что о научении такому незнанию [7 – См. также *Апол. уч. незн.* 18 слл.].

Глава 2

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЙ ОБЗОР НИЖЕСЛЕДУЮЩЕГО

Собираясь говорить о высшем (*maxima*) искусстве незнания, я обязательно должен разобрать природу самой по себе максимальной. Максимумом я называю то, больше чего ничего не может быть. Но такое преизобилие свойственно единому. Поэтому максимальность совпадает с единством, которое есть и бытие [8 – о единстве как бытии см. I 8, 22. Равенство бытие = единое = максимум придает новую жизнь древней философии, вошедшей в средневековую мысль через Аристотеля (см. *Мет.* IV 2, 1003b 23; VII 16, 1040b 16).]. Если такое единство универсальным и абсолютным образом возвышается над всякой относительностью и конкретной ограниченностью [9 – Ср. II 4, 112. Варианты перевода термина *contractio* – конкретизация, определенность, стяженность.], то ему ничего и не противоположно по его абсолютной максимальной. Абсолютный максимум есть то единое, которое есть все; в нем все, поскольку он максимум; а поскольку ему ничто не противоположно, с ним совпадает и минимум. Тем самым он пребывает во всем; в

качестве абсолюта он есть актуально все возможное бытие и не определяется ничем вещественным, тогда как от него – все. Этот максимум, в котором, несомненно, и видит Бога вера всех народов, я постараюсь под водительством Того, кто один обитает в неприступном свете[10 – Обитает в неприступном свете – см. 1 Тим. 6, 16.], исследовать как превышающую человеческий разум непостижимость в своей первой книге.

Во-вторых, как абсолютная максимальность есть абсолютное бытие, благодаря которому все вещи суть то, что они суть, так универсальное единство идущего от него бытия – тоже максимум, исходящий от абсолюта и поэтому существующий в конкретной определенности как Вселенная; соответственно, его единство определилось в множество[11 – Т. е. раз единство не может воплотиться ни в одной ограниченной вещи, необозримое множество вещей отразит его все-таки лучше, чем конечное число их. Ср. с трактовкой причастности как воспроизведения, Н. К., О предп. I 11.], вне которого не может существовать. Хотя своим универсальным единством этот максимум охватывает все, так что все получающее бытие от абсолюта – в нем и он – во всем, однако он не имеет самостоятельного существования (*subsistentiam*) вне множества, в которое он определился, то есть вне конкретности, от которой он неотделим, его нет. Этот максимум, Вселенную, я коротко опишу во второй книге.

Наконец, в нашем третьем рассуждении пойдет речь о явленности максимума. Поскольку Вселенная самостоятельно существует только в конкретном множестве, среди самого этого множества мы будем разыскивать единый максимум, в котором Вселенная как в своей конечной цели актуально существует максимальным и совершеннейшим образом и который поэтому соединяется с абсолютом, всеобщим пределом. Об этом максимуме, последнем совершенстве, превышающем всякую нашу способность понимания, вместе конкретном и абсолютном, которому имя Иисус вечно благословенный, я тоже прибавлю немного, смотря по тому, что сам Иисус внушит.

Желающий проникнуть в суть дела пусть не задерживается на буквальном значении отдельных выражений, которые не могут удовлетворительно соответствовать высшим духовным таинствам, а поднимается пониманием над смыслом слов. Приводимые для руководства примеры читатель тоже должен трансцендировать, покидая чувственное, с тем чтобы скорее подняться к простому умному виденью. Я попытался как можно яснее показать путь к нему для обычных умов, избегая всякой путаницы стиля и с самого начала заявляя, что корень знающего незнания – в понимании неуловимости точной истины.

Глава 3

О ТОМ, ЧТО ТОЧНАЯ ИСТИНА НЕПОСТИЖИМА

Из самоочевидной несоизмеримости бесконечного и конечного совершенно ясно также, что там, где мы имеем дело с превышаемым и превышающим, нельзя прийти к простому максимуму (*maximū simpliciter*): превышаемое и превышающее конечны, а такой максимум необходимо бесконечен. Том самым для любой данной вещи, кроме этого максимума просто, явно мыслима и большая. Поскольку в равенстве мы тоже видим ступени – среди подобных вещей одна больше равна другой, чем третьей, смотря по сходству и различию рода, вида, места, влияния[12 – К термину влияние см. II 12, 167-168; 172-173.] и времени, – то, конечно, нельзя найти ни нескольких, ни даже двух вещей, так подобных и равных друг другу, чтобы они не могли бесконечно становиться еще более подобными. Соответственно мера и измеренное при любом их равенстве тоже всегда останутся разными.

Наш конечный разум, двигаясь путем уподоблений, не может поэтому в точности постичь истину вещей. Ведь истина не бывает больше и меньше, она заключается в чем-то неделимом и, кроме как самой же истиной, ничем в точности измерена быть по может, как круг, бытие которого состоит в чем-то неделимом, не может быть измерен не-кругом. Не являясь истиной, наш разум тоже никогда не постигает истину так точно, чтобы уже не мог постигать ее все точнее без конца, и относится к истине, как многоугольник к кругу: будучи вписан в круг, он тем ему подобнее, чем больше углов имеет, но даже при умножении своих углов до бесконечности он никогда не станет равен кругу, если не разрешится в тождество с ним[13 – Т. е. точное равенство в мире абсолютно невозможно. Это придает вещам

Кузанский Н. Об учёном незнании filosoff.org
неповторимую индивидуальность, см. III 1, 188.]

Итак, об истине мы явно знаем только, что в точности, как есть, она неуловима: наш разум относится к истине, как возможность – к абсолютной необходимости, не могущей быть ни больше, ни меньше, чем она есть. Недаром суть (*quidditas*) вещей, истина сущего, непостижима в своей чистоте, и, хоть философы ее разыскивают, никто не нашел ее как она есть. И чем глубже будет наша ученость в этом незнании, тем ближе мы приступим к истине.

Глава 4

АБСОЛЮТНЫЙ МАКСИМУМ, СОВПАДАЯ С МИНИМУМОМ, ПОНИМАЕТСЯ НЕПОСТИЖИМО

Поскольку максимум просто, больше которого абсолютно ничего не может быть, как бесконечная истина превышает всякую способность нашего понимания, мы постигаем его только через его непостижимость. Не принадлежа по природе к вещам, допускающим превышение и превышаемое, он выше всего, что мы способны себе представить: все воспринимаемое чувством, рассудком или разумом вещи так отличаются от него и друг от друга, что между ними никогда нет точного равенства, и тем самым максимальное равенство, ни для чего не иное и ни от чего не отличное, превосходит всякое понимание.

Абсолютный максимум пребывает в полной актуальности, будучи всем, чем он может быть, и по той же причине, по какой он не может быть больше, он не может быть и меньше: ведь он есть всё то, что может существовать. Но то, меньше чего не может быть ничего, есть минимум. Значит, раз максимум таков, как сказано, он очевидным образом совпадает с минимумом.

Все это для тебя прояснится, если представишь максимум и минимум в количественном определении. Максимальное количество максимально велико, минимальное количество максимально мало; освободи теперь максимум и минимум от количества, вынеся мысленно за скобки "велико" и "мало", и ясно увидишь совпадение максимума и минимума: максимум превосходит все и минимум тоже превосходит все; абсолютное количество не более максимально, чем минимально, потому что максимум его есть через совпадение вместе и минимум.

Противоположности, притом в разной мере, свойственны только вещам, допускающим превышающее и превышаемое; абсолютному максимуму они никак не присущи, он выше всякого противоположения. И поскольку абсолютный максимум есть абсолютная актуальность всего могущего быть, причем настолько без всякого противоположения, что совпадает с минимумом, то он одинаково выше и всякого утверждения, и всякого отрицания. Все, что мы о нем думаем, он не больше есть, чем не есть, и все, что мы о нем не думаем, он не больше не есть, чем есть: он есть так же это вот, как и все, и он так же все, как и ничто; и он больше всего есть именно эта вот вещь так, что вместе и меньше всего она [14 – Ср. I 16, 43; о сокр. Боге 9; 11; о предп. I 5, 20–21.]. Поистине, одно и то же сказать: "Бог, то есть сама абсолютная максимальность, есть свет" и "Бог есть так же максимальный свет, как минимальный свет" [15 – Или "... как вовсе не свет". Ниже несколько раз та же игра с двумя значениями наречия *minime*.]. Ведь не будь абсолютная максимальность бесконечной, не будь она всеобщим пределом, ничем в мире не определяемым, она не была бы и актуальностью всего возможного [16 – Т. е. максимальность – не количество определенного бытия, а само по себе бытие. Не будучи ничем из сущего (и в этом смысле совпадая с минимумом), она обеспечивает всякое существование вещей.], как мы по божьей милости объясним ниже.

Но это превосходит всякое наше понимание, неспособное на путях рассудка сочетать противоположности в их источнике; ведь мы движемся в свете того, что открывает нам природа, а любое природное знание далеко отпадает от бесконечной силы и связывать воедино бесконечно отстоящие друг от друга противоположности неспособно. Только непостижимо поднявшись над всякой дискурсией рассудка, мы видим, что абсолютный максимум есть бесконечность, которой ничто не противостоит и с которой совпадает минимум.

Максимум и минимум берутся в этой книжке как трансцендентные пределы с абсолютной значимостью: возвышаясь над всем определившимся в количество объема

Глава 5

МАКСИМУМ ЕСТЬ ЕДИНОЕ

Из сказанного очевиднейше явствует, что абсолютный максимум, понимаемый через непостижимость, именуется тоже через неименуемость, как мы яснее покажем ниже [17 – I 24, 74-26, 89.]. Чего не может быть ни больше, ни меньше, того нельзя именовать, потому что имена приписываются движением рассудка только вещам, в том или ином соотношении допускающим превышаемое и превышающее.

Раз всё существует наилучшим образом, каким может существовать, то без числа [18 – См. выше прим. 3; O предп. I 2, 7-9. Ср. у Августина: "Начиная мыслить, ты начинаешь исчислять" (Толк. на Еванг. от Иоан. 39, 4); вещам "присущи формы, поскольку им присуще число; отыми это у них – они превратятся в ничто" (O своб. воли II 164).] множественность сущего существовать не может: с изъятием числа прекратятся различность, порядок, пропорция, гармония, да и сама множественность вещей. Если это число будет бесконечным, все перечисленное тоже прекратится, потому что с актуальной максимальностью числа совпадет минимум: бесконечное число и минимальное число сводятся к одному. Хоть при числовом восхождении мы и приходим актуально к максимуму из-за конечности [конкретного] числа, однако к такому максимуму, больше которого ничего не может быть, прийти нельзя, ведь это будет уже бесконечное число; числовое восхождение поэтому актуально конечно, и любое число в нем несет возможность другого [19 – O актуальной конечности числа см. O предп. I 10, 50 и прим. 39.]. И хотя при нисхождении число ведет себя так же, то есть для любого актуально данного малого числа посредством вычитания всегда можно актуально получить меньшее, как при восхождении благодаря прибавлению – большее, здесь опять то же самое: иначе среди вещей не оказалось бы ни различия, ни порядка, ни множественности, а в числах не оказалось бы ни превышаемого, ни превышающего, да вообще не было бы числа. Поэтому мы обязательно приходим в числе к минимуму, меньше которого не может быть, а такова единица (unitas) [20 – Т. е. невозможность актуально дойти в числе до бесконечности (ср. II 1, 96) убеждает, что предел числа не число.]. Поскольку меньше единицы ничего не может быть, она и будет минимумом просто, который, согласно только что сказанному, совпадает с максимумом. Такая единица не число – ведь число, допуская превышающее [и превышаемое], никак не может быть ни минимумом просто, ни максимумом просто, – а начало всякого числа, поскольку она минимум, и конец всякого числа, поскольку максимум. Эта абсолютная единица, которой ничто не противоположно, и есть абсолютная максимальность, Бог благословенный. Его единство (unitas), будучи максимальным, неразмножимо, поскольку оно уже есть все то, что может быть, и тем самым невозможно, чтобы оно стало числом [21 – Т. е. оно – бытийное, а не математическое число.].

Посмотри: число привело нас к пониманию того, что неименуемому Богу всего больше подходит абсолютное единство; Бог един в том смысле, что он актуально есть все потенциально могущее быть, почему его единство не допускает "больше" и "меньше" и не может размножиться. Божество есть бесконечное единство. Поэтому сказавший: "Слушай, Израиль! Бог твой един есть" и "Един ваш учитель и Отец на небесах" [22 – Втор. 6, 4; Матф. 23, 8-9.] – не мог сказать большей истины; говорить, что богов много, – значит, утверждать величайшую ложь о несуществовании и Бога, и вообще чего бы то ни было с мире, как будет показано дальше. Ведь как число, рассудочная сущность, изготовленная (fabricatum) нашей способностью сравнительного различения, обязательно предполагает в качестве своего первоначала единицу, без которой число невозможно, так же точно множества вещей, происходящие от бесконечного единства, обязательно предполагают его в качестве необходимого начала своего существования. И в самом деле, как бы они существовали без бытия? А что абсолютное единство есть бытие, увидим ниже.

Глава 6

АБСОЛЮТНАЯ НЕОБХОДИМОСТЬ МАКСИМУМА

Как показано выше, все, кроме единого, то есть максимума просто, по отношению к нему конечно и ограничено пределом. У конечного и определенного обязательно есть начало и предел, и, поскольку нельзя сказать, что они "больше" данной вещи, – это значило бы, что они сами конечны, причем пришлось бы постоянно восходить так в бесконечной прогрессии, потому что через превышения и превышаемые к актуальной бесконечности прийти нельзя, иначе природа максимума оказалась бы тоже конечной, – то началом и концом всего конечного с необходимостью оказывается актуальный максимум.

И еще. Ничто не могло бы существовать без максимума просто. В самом деле, поскольку всякий не-максимум конечен, он имеет и начало, причем начало обязательно от чего-то иного, иначе, имея он начало от самого себя, он существовал бы, когда его еще не было. Но путем причин и следствий прийти к бесконечности невозможно, как явствует из нашего правила[23 – Ср. I 3, 9; Охота за мудр. 26, 79.]. Следовательно, должен существовать максимум просто, без которого ничего не может быть.

И еще. Берем максимум конкретно как бытие и говорим: максимальному бытию не противоположно ничто, а значит, ни небытие, ни минимальное бытие. Как же можно представить максимум несуществующим, если его минимальное бытие есть его максимальное бытие? Притом ничего нельзя представить существующим без бытия, а абсолютное бытие не может быть ничем иным, кроме абсолютного максимума; следовательно, без этого максимума невозможно ничего представить существующим.

И еще. Максимальная истина есть абсолютный максимум. Но максимально истинно то, что этот простой максимум или существует, или не существует, или существует и не существует, или не существует и не не существует: ничего больше ни сказать, ни придумать невозможно. Что бы из этого ты ни назвал максимально истинным, в моем суждении оно уже содержится; таким образом, я имею в нем максимальную истину, а она есть и максимум просто[24 – Это и следующее рассуждения не имеют соответствий среди доказательств бытия Бога у Фомы Аквинского. Первые три (I 6, 15-16) напоминают такие же три в "Сумме теологии" I q. 2, 3с.].

Дальше. Хотя из предыдущего ясно, что ни это имя "бытие", ни какое-либо другое имя не будут точным именем максимума, который выше всякого имени, однако как раз неизменность вследствие вознесенности его максимального имени над всяким именуемым бытием предполагает, что ему должно соответствовать максимальное бытие.

Через эти и бесконечное множество подобных рассуждений ученое незнание на основании вышесказанного явственнейше усматривает, что простой максимум существует с такой необходимостью, что он – абсолютная необходимость. С другой стороны, доказано, что простой максимум может быть только один. Таким образом, существование единого максимума – высшая истина.

Глава 7

ТРИЕДИНСТВО ВЕЧНОСТИ

Не существовало народа, который не чтил бы Бога и не верил в его абсолютную максимальность. У Марка Варрона в книгах "Древностей" находим замечание, что сиссениты[25 – Сиссениты – вероятно, ессеи. Но эту ближнеазиатскую религиозную общину упоминает не Варрон, а Иосиф Флавий ("Иудейские древности" XV 371; XVIII 18).] поклонялись как такому максимуму единству. А Пифагор, знаменитейший в своем веке мудрец, говорил, что это единство троично. Исследуя истину его слов и восходя в умном постижении, скажем, согласно уже изложенному:

То, что предшествует всякому различию, без сомнения вечно; различие ведь то же, что изменчивость, а все по природе предшествующее изменчивости неизменно и, значит, вечно. Но различие состоит из единого и другого, поэтому оно после единства, как число – после единицы. Таким образом, единство по природе прежде различия, и, поскольку оно по природе предшествует ей, оно вечно.

Дальше. Всякое неравенство состоит из равенства и чего-то еще, почему

Кузанский Н. Об учёном незнании filosoff.org

неравенство по природе после равенства. Это можно надежнейше доказать через разрешение (*resolutio*). В самом деле, любое неравенство разрешается в равенство: равное находится между большим и меньшим, поэтому, если отнимешь избыток, обнаружится равенство, а если, наоборот, имеется недостаток, отними от второго избыток, и установится равенство, причем можешь делать это, пока не придешь, отнимая, к простейшим началам. Ясно, что всякое неравенство таким путем отнятия разрешается в равенство, и, значит, равенство по природе предшествует неравенству. С другой стороны, неравенство и различие по природе одновременны: где неравенство, там обязательно различие, и наоборот. В самом деле, между самым меньшим двумя вещами возникает различие, но по отношению к одной из них они образуют раздвоенность, поэтому возникает и неравенство; значит, различие и неравенство будут одновременны по природе, тем более что двоица есть и первое различие, и первое неравенство. Но доказано, что равенство по природе предшествует неравенству, а стало быть, и различию; следовательно, равенство вечно.

Дальше. Если есть две причины, одна из которых по природе прежде второй, действие первой по природе будет прежде действия последней. Но единство есть или связь, или причина связи, почему вещи и называются связанными, когда соединены вместе. Наоборот, двоица есть или разделение, или причина разделения, ведь двоица есть первое разделение. Если, таким образом, единство – причина связи, а двоица – разделения, то, следовательно, как единство по природе прежде двоицы, так связь по природе прежде разделения. Но разделение и различие одновременны по природе; значит, связь, как и единство, тоже вечна, раз она прежде различия.

Итак, доказано, что единство вечно, равенство вечно и так же вечна связь. Вместе с тем много вечных вещей быть не может. В самом деле, если бы вечных вещей было много, то, поскольку всякому множеству предшествует единство, было бы что-то по природе предшествующее вечности, а это невозможно. Кроме того, если бы вечных вещей было много, каждая уменьшала бы собой другую, почему ни одна не была бы совершенной, и оказалось бы нечто вечное, которое было бы не вечным, раз оно несовершенно; поскольку это невозможно, многих вечных вещей быть не может. Но так как единство вечно, равенство вечно и связь тоже вечна, то единство, равенство и связь суть одно.

Это и есть то триединство, поклоняться которому учил Пифагор, первый из всех философов, украшение Италии и Греции.

Впрочем, тут мы должны подробнее сказать о рождении равенства из единства.

Глава 8

О ВЕЧНОМ РОЖДЕНИИ

Кратко покажем теперь, как от единства рождается равенство единства, а от единства и его равенства исходит связь.

Слово "единство" – это как бы "естинство" (ωντας) от греческого ων, что по-латински значит "сущий"; единство есть как бы бытие (*entitas*). В самом деле, Бог есть само бытие вещей, ведь он – форма их существования, а значит, их бытие. А равенство единства есть как бы равенство бытия, то есть равное бытие, или существование. Это равенство бытия есть то, чего в вещи не больше и не меньше, ничуть не сверх и ничуть не в недостатке: если в вещи его больше, она противоестественна, если меньше – ее вовсе нет.

Рождение равенства из единства ясно увидим, когда разберем, что такое рождение. Рождение есть повторение единства, то есть размножение тождественной природы, идущее от отца к сыну. Только такое рождение мы и находим в преходящих вещах. Наоборот, рождение единства из единства есть единое повторение единства, то есть единство единожды, потому что размножь я единство дважды и трижды, единство породит из себя уже что-то другое, например двоицу, троицу или еще какое число. Единство, повторенное едино, рождает только равенство единства; никак иначе рождение единства единством понять невозможно. И разумеется, это рождение вечно.

Глава 9

О ВЕЧНОМ ИСХОЖДЕНИИ СВЯЗИ

Как рождение единства от единства есть повторение единства единожды, так исхождение от них обоих есть повторение повторения этого единства, или, если угодно, единение единства и равенства того же единства.

Исхождением называется как бы некое распространение от одного к другому; так, если две вещи равны, от одной к другой как бы простирается равенство, их неким образом сочетающее и связывающее. Поэтому справедливо говорится, что связь исходит от единства и от равенства единства: ведь связь не принадлежит только одному, но единение исходит от единства к своему равенству, а от равенства единства – к единству; словом, справедливо говорится, что связь исходит от обоих, раз она как бы простирается от одного к другому. Мы не говорим, с другой стороны, что связь от единства или от равенства единству рождается, ведь она не возникает из единства ни через его повторение, ни через его размножение.

Хотя от единства рождается равенство единства и от них обоих исходит связь, все равно и единство, и его равенство, и исходящая от обоих связь – одно и то же, как если бы об одном и том же было сказано: "это – оно – то же". Само "это", называясь "оно", относится к первому, а называясь "то же", связывает и сочетает с первым саму эту отнесенность. И если бы от местоимения "оно" образовать словечко "оность" (iditas), так что можно было бы говорить "единство – оность – тождество", причем оность выражала бы отнесенность к единству, а тождество оности и единства означало бы связь, то все вместе довольно близко соответствовало бы Троице[26 – Трактровка Троицы здесь восходит к Августину с его единством-равенством-согласием ("О христианском учении" I 5)].

Если наши святые учителя назвали единство Отцом, равенство – Сыном, а связь – святым Духом, то они сделали так из-за некоторого сходства с этими преходящими вещами. В самом деле, у отца с сыном есть некая общность единой для них природы, так что сын равен по этой природе отцу: ведь в сыне нисколько не больше и не меньше человечности, чем в отце. И между ними есть некая связь: ведь природная любовь связывает одного с другим из-за подобия природы, которая у них одна и которая переходит от отца к сыну; недаром отец любит сына больше, чем всякого другого, с кем его объединяет общее человечество. От этого, пускай отдаленнейшего, сходства единство было названо Отцом, равенство – Сыном, а связь – любовью, или святым Духом, причем только в отношении творений, как мы еще покажем яснее в своем месте[27 – I 24, 79-80; O предп. II 17, 171-183.].

По-моему, следуя таким путем Пифагору, мы всего яснее можем рассмотреть троичность в единстве и единство в вечно поклоняемой Троице.

Глава 10

О ТОМ, ЧТО ПОНИМАНИЕ ТРОИЧНОСТИ В ЕДИНСТВЕ ВСЕ ПРЕВОСХОДИТ

Рассмотрим теперь, что имеет в виду Марциан, когда говорит, что философия, желая подняться к познанию этой троичности, отбросила круги и сферы[28 – У Марциана Капеллы отбрасывает круги и сферы филология, и источником Николая здесь считают Иоанна Солсберийского, при цитировании заменяющего ее философией ("О семижды семи" 7).].

Выше показано, что простейший максимум единствен. Но, будучи таковым, он не может быть ни совершеннейшей телесной фигурой, то есть шаром, ни совершеннейшей плоской фигурой, то есть треугольником, ни простой прямизной, то есть линией. Максимум выше всего этого, так что обязательно нужно отбросить все постигаемое чувством, воображением или рассудком с помощью этих своих вещественных подпорок и прийти к пониманию такой высшей простоты и абстракции, где все вещи суть одно: где линия есть треугольник, круг и шар; где единство есть троичность и наоборот, где акциденция есть субстанция, где тело есть дух, движение есть покой и так

далее. Это станет ясно, когда мы поймем, что каждая вещь в едином есть само это единое, а оно – и единое и все, и, значит, любая вещь в нем есть все.

Впрочем, если ты не понимаешь, что максимальное единство обязательно троично, значит, ты еще не отбросил как следует шар, круг и подобное: максимальность единства нельзя понять должным образом, не поняв его троичности. Воспользуемся тут уместными примерами.

Единство понимания есть, очевидно, не что иное, как понимающее, понимаемое и понятие. И вот, если захочешь перейти к максимуму [этого единства], отправляясь от понимающего, и скажешь, что максимум есть максимально понимающее, а не прибавишь, что он есть также и максимально понимаемое и максимальное понятие, твое представление о максимальном и совершеннейшем единстве неправильно. В самом деле, если это единство есть максимальное и совершеннейшее понимание, а без всех этих трех его коррелятов (*correlationibus*) оно не будет ни пониманием, ни совершеннейшим пониманием, то неправильно представляет себе единство человек, не поднимающийся до троичности этого единства.

Еще. Единство есть не что иное, как троичность, потому что означает нераздельность, различенность и связь: поистине нераздельность происходит от единства, так же и различение, и равным образом единение, или связь. Соответственно максимальное единство есть ни что иное, как нераздельность, различенность и связь: в качестве нераздельности оно есть вечность, или безначальность, потому что вечность ни от чего не отдельна; в качестве различенности оно происходит от вечности с ее непреходящим постоянством; а в качестве связи, или соединения, исходит от обоих.

И еще. Стоит мне сказать: "Единство есть максимум", как я уже выражаю троичность. Ведь говоря "единство", я называю безначальное начало; говоря "максимум", я называю изначальное начало; связывая и соединяя то и другое связкой "есть", я называю нечто исходящее от того и другого.

Наконец, если, как ясно доказано выше, максимум един, поскольку минимум, максимум и связь суть одно, так что само единство и минимально, и максимально, и единяще, то и отсюда ясно, что философии, пожелавшей в простейшем созерцании понять необходимую троичность максимального единства, надо отбросить все относящееся к области воображения и рассудка.

Тебя, конечно, удивит сказанное нами, а именно, что желающий понять максимум в простом созерцании должен совершить скачок за пределы вещественного различия и разнообразия, подобно тому как он должен выйти за пределы всех математических фигур на том основании, что, как мы выразились, прямая линия в максимуме есть вместе и плоскость, и круг, и шар. Ради большей остроты понимания попытаюсь подвести тебя к этим вещам простейшим путем с помощью надежного примера, который покажет всю необходимость и правильность наших положений. Если постараться подняться от знака к истине, понимая слова в переносном смысле (*transsumptivo*), она приведет тебя к величайшему наслаждению, и в знаящем незнании ты продвинешься на этом пути так, что в меру, доступную возвышенным стремлениям человеческого духа, сможешь увидеть единый непостижимый максимум, триединого вечно благословенного Бога.

Глава 11

О ТОМ, ЧТО МАТЕМАТИКА ЛУЧШЕ ВСЕГО ПОМОГАЕТ НАМ В ПОНИМАНИИ РАЗНООБРАЗНЫХ БОЖЕСТВЕННЫХ ИСТИН

Все наши мудрые и божественные учителя сходились в том, что видимое поистине есть образ невидимого, и что творца, таким образом, можно увидеть по творению как бы в зеркале и подобии [29 – Ср. Рим. 1, 20 ("невидимое Его через рассматривание творений видимо"); Дионисий Ареопагит. О Божиих именах 2, 6; 7, 3. Как в зеркале и подобии – см. 1 Кор. 13, 12.]. Возможность символически исследовать сами по себе непостижимые для нас духовные вещи коренится в сказанном выше [30 – I 1, 2–4 и прим. 3.]: все взаимно связано какой-то – правда, для нас темной и [в точности] непостижимой – соразмерностью, так что совокупность вещей образует единую Вселенную, и в едином максимуме всё есть само

Единое.

Хотя всякий образ очевидно стремится уподобиться своему прообразу, однако кроме максимального образа, который в силу единства природы есть то же самое, что и прообраз, нет настолько равного прообразу образа, чтобы он не мог без конца становиться более подобным и равным прообразу, как уже ясно из предыдущего. Поскольку разыскание ведется все-таки исходя из подобий, нужно, чтобы в том образе, отталкиваясь от которого мы переносимся к неизвестному, не было по крайней мере ничего двусмысленного; ведь путь к неизвестному может идти только через заранее и несомненно известное. Но все чувственное пребывает в какой-то постоянной шаткости ввиду изобилия в нем материальной возможности. Самыми надежными и самыми для нас несомненными оказываются поэтому сущности более абстрактные, в которых мы отвлекаемся от чувственных вещей, – сущности, которые и не совсем лишены материальных опор, без чего их было бы нельзя вообразить, и не совсем подвержены текучей возможности.

Таковы математические предметы. Недаром именно в них мудрецы искусно находили примеры умопостигаемых вещей, и великие светочи древности приступали к трудным вещам только с помощью математических подобий. Боэций, ученейший из римлян, даже утверждал, что никому не постичь божественной науки, если он лишен навыка в математике[31 – См. Боэций. Об установлении арифметики II.]. Не Пифагор ли, первый философ и по имени и по делам, положил, что всякое исследование истины совершается через число? Пифагору следовали платоники и наши первые учителя настолько, что Августин, а за ним Боэций утверждали, что первоначальным прообразом творимых вещей было в душе создателя несомненно число[32 – См. там же 2; Августин. К Оросию против Присциана и Оригена 8. Ср. выше прим. 3 и 18.]. Разве Аристотель, который, опровергая предшественников, желал предстать единственным в своем роде, сумел показать нам в "Метафизике" различие сущностей каким-то другим образом, чем в сравнении с числами? Желая преподать свое учение о природных формах – о том, что одна пребывает в другой, – он тоже был вынужден прибегнуть к математическим фигурам и сказать: "Как треугольник в четырехугольнике, так низшее – в высшем"[33 – Мет. VIII 3, 1043b 33 слл.; О душе II 3, 414b 29 слл.]. Молчу о бесчисленных сходных примерах. Платоник Августин Аврелий, исследуя количество души, ее бессмертие и другие высшие предметы, тоже пользовался помощью математики[34 – См. Августин. О количестве души 8-12.]. Наш Боэций счел этот путь самым уместным и постоянно утверждал, что и всякое учение об истине охватывается множеством и величиной. Если угодно, могу сказать короче: разве не с помощью математического доказательства пифагорейцам и перипатетикам только и удалось опровергнуть отрицающее Бога и противоречащее всей истине мнение эпикурейцев об атомах и пустоте, доказав, что невозможно прийти к неделимым и простым величинам, которые служили Эпикуру предпосылкой и основой всего его учения?[35 – Излагается по Альберту Великому (Метафизика I 3, 14-4,2).]

Вступая на проложенный древними путь, скажем вместе с ними, что если приступить к божественному нам дано только через символы, то всего удобнее воспользоваться математическими знаками из-за их непреходящей достоверности.

Глава 12

КАК МЫ НАМЕРЕНЫ ПОЛЬЗОВАТЬСЯ МАТЕМАТИЧЕСКИМИ ЗНАКАМИ

Но поскольку, как ясно из предыдущего, простой максимум не может быть ничем из познаваемых или мыслимых вещей, то, намереваясь исследовать его через символы, мы должны вырваться за пределы простого уподобления. В математике все конечно, иначе там даже воображением представить было бы ничего нельзя. Если мы хотим воспользоваться конечным как примером для восхождения к максимуму просто, то надо, во-первых, рассмотреть конечные математические фигуры вместе с претерпеваемыми ими изменениями (*passionibus*) и их основаниями; потом перенести эти основания соответственно на такие же фигуры, доведенные до бесконечности; в-третьих, возвести эти основания бесконечных фигур еще выше, до простой бесконечности, абсолютно отрешенной уже от всякой фигуры. Только тогда наше незнание непостижимо осознает, как нам, блуждающим среди загадок, надлежит правильнее и истиннее думать о наивысшем.

Действуя так и приступая к делу под водительством максимальной истины, вспомним сначала разные высказывания святых мужей и высочайших умов, занимавшихся математическими фигурами. Благочестивый Ансельм сравнивал максимальную истину с бесконечной прямизной [36 – Ансельм Кентерберийский. Диал. об истине 10-11.]; следуя ему, мы обращаемся к фигуре прямизны, которую я изображаю в виде прямой линии. Другие многоопытные мужи сравнивали преблагословенную Троицу с треугольником о трех равных прямых углах [37 – Ксенократ (фр. 23 по Хейнце), Прокл (коммент. на I кн. Евклидовых "Начал" 168,14 по Фридлейну), Пселл ("О действии демонов" 11) уподобляли божество равностороннему треугольнику, но треугольник о трех равных прямых углах до Николая неизвестен.]; поскольку он, как будет показано, обязательно должен иметь бесконечные стороны, его можно назвать бесконечным треугольником. Мы следуем и за ними. Третьи, пытаясь представить в математической фигуре бесконечное единство, называли Бога бесконечным кругом. А созерцатели всецело актуального божественного бытия называли Бога как бы бесконечным шаром [38 – Сравнения Бога с кругом и шаром есть у Генриха Сузо ("Житие" 51), в "Песни о Троице" анонимного немецкого мистика, у Экхарта со ссылкой на Гермеса Трисмогиста.]. Опять-таки, мы покажем, что и они правильно понимали величайший максимум и что смысл у них всех один.

Глава 13

ОБ ИЗМЕНЕНИЯХ, ПРЕТЕРПЕВАЕМЫХ МАКСИМАЛЬНОЙ И БЕСКОНЕЧНОЙ ЛИНИЕЙ

Итак, я утверждаю, что если бы существовала бесконечная линия, она была бы прямой, она была бы треугольником, она была бы кругом, и она была бы шаром; равным образом, если бы существовал бесконечный шар, он был бы кругом, треугольником и линией; и то же самое надо говорить о бесконечном треугольнике и бесконечном круге.

Во-первых, что бесконечная линия будет прямой, очевидно: диаметр круга есть прямая линия, а окружность – кривая линия, большая диаметра; если эта кривая тем меньше в своей кривизне, чем большего круга окружностью она является, то окружность максимального круга, больше которого не может быть, минимально крива, а стало быть, максимально пряма. Минимум совпадает таким образом с максимумом. Даже и на глаз видно, что максимальная линия с необходимостью максимально пряма и минимально крива. Здесь не может оставаться ни тени сомнения, когда мы рассмотрим на фигуре сбоку, что дуга CD большего круга больше отступает от кривизны, чем дуга EF меньшего круга, а та больше отходит от кривизны, чем дуга GH еще меньшего круга, почему прямая линия АВ будет дугой максимального круга, который уже не может увеличиться. Так мы видим, что максимальная и бесконечная линия по необходимости совершенно прямая и кривизна ей не противоположна; мало того, кривизна в этой максимальной линии есть прямизна. Это первое, что требовалось доказать.

Во-вторых, как сказано, бесконечная линия есть максимальный треугольник, круг и шар. Для доказательства этого надо рассмотреть на конечных линиях, что заключено в возможности конечной линии; поскольку все, чем конечная линия является в возможности, бесконечная линия есть в действительности, мы сможем увидеть искомое еще яснее.

Мы знаем прежде всего, что конечная линия по своей длине может быть длиннее и прямее; а уже доказано, что максимальная линия – самая длинная и прямая. Потом, если линия АВ будет обведена вокруг неподвижной точки А, пока не придет в С, возникнет треугольник. Если вращение будет совершаться, пока В не придет в свое начальное положение, возникнет круг.

Опять-таки, если В будет обведено вокруг неподвижного А до точки, противоположной своему начальному положению, то есть до D, то из линий АВ и AD образуется одна непрерывная линия и будет описан полукруг. Наконец, если этот полукруг будет обведен вокруг неподвижного диаметра BD, то получится шар. И этот шар – последняя возможность линии, целиком переходящей в нем в действительность, потому что шар уже не заключает в себе возможности никакой последующей фигуры.

Кузанский Н. Об учёном незнании filosoff.org

Поскольку, таким образом, в возможности конечной линии заключены все эти фигуры, а бесконечная линия есть действительным образом все то, возможность чего представляет конечная, то, следовательно, бесконечная линия есть и треугольник, и круг, и шар, что и следовало доказать.

Так как ты, наверное, захочешь яснее убедиться, что бесконечное есть действительность всего, что заключено в возможности конечного, дам тебе совершенно удостовериться в этом.

Глава 14

О ТОМ, ЧТО БЕСКОНЕЧНАЯ ЛИНИЯ ЕСТЬ ТРЕУГОЛЬНИК

Воображение, неспособное выйти за пределы чувственных вещей, не улавливает, что линия может быть треугольником, потому что количественное различие обоих несоизмеримо; но для разума это нетрудно.

В самом деле, уже доказано, что максимальным и бесконечным может быть только одно. Ясно также, раз всякие две стороны любого треугольника в сумме не могут быть меньше третьей, что если у треугольника одна из сторон бесконечна, две другие будут не меньше. Потом, поскольку любая часть бесконечности бесконечна, у треугольника с одной бесконечной стороной другие тоже обязательно будут бесконечными. Но нескольких бесконечностей не бывает, и за пределами воображения ты трансцендентно понимаешь, что бесконечный треугольник не может состоять из нескольких линий, хоть этот максимальный, не составной и простейший треугольник есть истиннейший треугольник, обязательно имеющий три линии, и, значит, единственная бесконечная линия с необходимостью оказывается в нем тремя, а три – одной, простейшей. То же в отношении углов: в нем будет только один бесконечный угол, и этот угол – три угла, а три угла – один. Не будет этот максимальный треугольник и состоять из сторон и углов, но бесконечная линия и угол в нем – одно и то же, так что линия есть и угол, раз весь треугольник – линия.

Понять это тебе поможет еще восхождение от количественного треугольника к не-количественному (non-quantum). Всякий количественный треугольник, как известно, имеет три угла, равные двум прямым, и чем больше один угол, тем меньше другие. Хотя каждый угол треугольника может увеличиваться только до двух прямых исключительно, а не максимально, в соответствии с нашим первым принципом, однако допустим, что он увеличивается максимально до двух прямых включительно, оставаясь при этом треугольником. Тогда окажется, что у треугольника один угол, который есть три, и три образуют один. Точно так же ты сможешь убедиться, что треугольник есть линия. Любые две стороны количественного треугольника в сумме настолько длиннее третьей, насколько образуемый ими угол меньше двух прямых; например, поскольку угол BAC много меньше двух прямых, линии BA и AC в сумме много длиннее BC . Значит, чем больше этот угол, например угол BDC , тем меньше линии BD и DC превышают линию BC и тем меньше поверхность. Если допустить, что этот угол приравняется двум прямым, весь треугольник разрешится в простую линию. Таким допущением, у количественных треугольников невозможным, пользуйся для восхождения к не-количественным, у которых, как видишь, невозможное для количественных становится совершенно необходимым. Отсюда тоже ясно, что бесконечная линия есть максимальный треугольник, как и требовалось доказать.

Глава 15

О ТОМ, ЧТО ЭТОТ ТРЕУГОЛЬНИК БУДЕТ КРУГОМ И ШАРОМ

Теперь покажем яснее, что треугольник есть круг. Допустим, что треугольник ABC образован вращением линии AB вокруг неподвижного A до совпадения B с C . Нет никакого сомнения, что если бы линия AB была бесконечной и B описало полный круг, вернувшись к началу, то получился бы максимальный круг, частью которого является BC . Но поскольку BC есть часть бесконечной дуги, BC есть прямая линия;

а так как всякая часть бесконечности бесконечна, то ВС не меньше всей дуги бесконечной окружности. Таким образом ВС будет не только частью, но и совершенно всей окружностью, и, значит, треугольник ABC с необходимостью есть максимальный круг. Причем окружность ВС как прямая линия не длиннее бесконечной АВ, раз больше бесконечности ничего не может быть; не будут ВС и АВ и двумя [отдельными] линиями, потому что не может быть двух бесконечностей. Стало быть, бесконечная линия, являясь треугольником, есть также круг, что и надо было установить.

Наконец, что бесконечная линия есть шар, обнаруживается так. Линия АВ есть окружность максимального круга и, больше того, сама круг, как уже доказано. Согласно вышеизложенному, она проведена в треугольнике от В до С. Но ВС – бесконечная линия, как тоже только что доказано; поэтому АВ возвращается в С, совершая полный оборот вокруг себя самой. Когда это происходит, из обращения круга вокруг себя с необходимостью возникает шар.

Итак, если выше доказано, что ABC есть круг, треугольник и линия, то теперь мы доказали, что ABC есть также шар. Это мы и ставили целью разыскания.

Глава 16

О ТОМ, ЧТО МАКСИМУМ, В ПЕРЕНОСНОМ СМЫСЛЕ, ОТНОСИТСЯ КО ВСЕМУ КАК МАКСИМАЛЬНАЯ ЛИНИЯ К ЛИНИЯМ

Теперь, зная, что бесконечная линия в своей бесконечности есть действительным образом все то, что заключено в возможности конечной линии, мы можем в переносном смысле говорить о простом максимуме, что он есть максимальным образом все то, что заключено в возможности абсолютной простоты: все, что только возможно, то этот максимум есть в максимальной действительности и не как осуществление возможности, а как максимальное бытие; так при получении треугольника из бесконечной линии эта линия есть треугольник не в смысле его построения из конечной линии, а в действительности такая линия уже и есть бесконечный треугольник, представляющий одно и то же с линией. Кроме того, даже абсолютная возможность в максимуме есть не иное что, как сама действительность максимума; так бесконечная линия есть в своей действительности шар. Иначе в не-максимуме: там возможность не есть действительность; так конечная линия не есть треугольник.

Здесь проясняется важное умозрение, которое можно вывести относительно максимума: если максимум таков, что и минимум в нем – тоже максимум, то значит, он поднимается бесконечно выше любого противоположения. Из этого принципа о нем можно вывести столько отрицательных истин, насколько хватит книг или слов; больше того, всякая доступная нам теология вытекает из одного этого первоначала. Недаром величайший испытатель божественного Дионисий Ареопагит в своей "Мистической теологии"[39 – См. О мист. теологии 1.] говорит, что блаженный Варфоломей чудесно понял теологию, назвав ее одинаково и максимальной и минимальной, потому что, кто это понимает, все понимает, поднявшись за пределы всякого сотворенного разума. Бог, то есть самый максимум, говорит тот же Дионисий в "Божиих именах"[40 – См. О бож. именах 5, 8.], не таков, что он есть вот это, а не другое и что он где-то есть, а где-то его нет: он как все, так и ничто из всего, потому что, как сказано в конце "Мистической теологии", Бог есть "совершенная и единственная причина всего, поднимающаяся над всяким утверждением; и всякое отрицание тоже превышает его высота, в простой абсолютности пребывая за пределами всех вещей"[41 – См. О мист. теологии 5.]. А в послании к Гаю он заключает, что Бог познается сверх всякой мысли и понятия[42 – См. Письмо к Гаю 1.]. В согласии с этим и рабби Саломон говорит, что все мудрецы сходятся на невозможности знанием постичь творца: "Только он понимает свою суть, а наше понимание по отношению к его пониманию выражается в бессилии приблизиться к нему". В другом месте он поэтому тоже говорит в заключении: "Да славится творец, на понимании сущности которого прерывается научное разыскание, безумием оказывается мудрость и суетой – изящество словес"[43 – Как и ниже I 24, 82 и I 26, 87, Саломону Исаакиду (Раши) приписывается книга Моисея Маймонида "Путеводитель колеблющихся", откуда взяты обе цитаты (I 57 сл.).]. Это и есть то знающее незнание, которого мы ищем; и

Дионисий многообразно стремился доказать, что творца можно найти только таким путем – исходя, по-моему, именно из вышесказанного начала.

И вот, перенесем наше умозрение – а мы его вывели из того, что бесконечная кривизна есть бесконечная прямизна, – на простейшую и бесконечную сущность максимума. Она 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; сущность всех вещей есть любая другая сущность таким образом, что она есть одновременно и все они, и ни одна в отдельности; и как бесконечная линия есть точнейшая мера всех линий, так максимальная сущность есть точнейшая мера всех сущностей. Ведь максимум, которому не противоположен минимум, с необходимостью есть точнейшая мера всего – не больше любой вещи, поскольку минимум, и не меньше ее, поскольку максимум, – а все измеримое оказывается между максимумом и минимумом, так что бесконечная сущность есть вернейшая и точнейшая мера всего.

И чтобы увидеть это еще яснее, подумай, что 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 прибавлении двух пядей больше, чем по прибавлении одной. Мало того: поскольку любая часть бесконечности – тоже бесконечность, одна пядь бесконечной линии так же превращается во всю бесконечную линию, как две пяди. Точно так же, раз всякая сущность в максимальной сущности есть сама эта максимальная сущность, максимум есть не что иное, как точнейшая мера всех сущностей. Причем не найти другой точной меры всякой сущности, кроме этой; ведь все прочие недостаточны и могут быть точнее, как ясно показано выше[44 – I 3, 9; 16, 42; 45.].

Глава 17

ДРУГИЕ ГЛУБОЧАЙШИЕ УЧЕНИЯ, ПРОЯСНЯЮЩИЕСЯ ИЗ ТЕХ ЖЕ ОСНОВАНИЙ

Еще о том же. Конечная линия делима, а бесконечная неделима, потому что у бесконечности, где максимум совпадает с минимумом, нет частей. Но поскольку в величинах, как показано выше, нельзя прийти к минимуму, меньше которого ничего не может быть, конечная линия не делима на нелинии, благодаря чему в своем основании (ratio) она неделима: линия в одну пядь не менее линия, чем в один локоть. Получается, таким образом, что основание конечной линии – бесконечная линия! Так и максимум просто – основание всех вещей. В свою очередь основание есть мера, и Аристотель справедливо говорит в "Метафизике", что первое есть мера и мерило всего, поскольку основание всего[45 – Met. X 1, 1052b 18.].

Еще. Как бесконечная линия, основание конечной линии, неделима и, следовательно, неизменна и постоянна, так и основание всех вещей, Бог благословенный, вечно и неизменно. Здесь проясняется мысль и великого Дионисия, что сущность вещей нетленна[46 – См. О бож. именах 5, 8.], и других, говоривших, что основание вещей вечно, например божественного Платона, который, по словам Халкидия, учил в "Федоне", что един прообраз, идея всех вещей, как он есть в себе, но в отношении множественных вещей многими кажутся и прообразы[47 – Ошибка автора: о единстве "неба" у Платона см. "Тимей" 31a.]. И действительно, когда я рассматриваю линию в две пяди, линию в три пяди и так далее, предстают две вещи, а именно единое и одинаковое у каждой и любой линии основание и имеющееся между линией в две пяди и линией в три пяди различие, так что кажется, будто одно основание у линии в две пяди и другое – у линии в три пяди. С другой стороны, ясно, что в бесконечной линии линия в две пяди не отличается от линии в три пяди, а ведь она есть основание всякой конечной линии, и, значит, у обеих линий основание одно. Различие будь то вещей, будь то линий не от различия основания, оно у них едино, а от того привходящего обстоятельства, что они не в равной мере причастны этому основанию. Словом, есть только одно основание всего и все ему по-разному причастно.

А что всё причастно по-разному, получается оттого, что, как доказано выше[48 – См. I 3, 9 и др.], не может быть двух вещей, равно подобных и, значит, в точном равенстве причастных единому основанию. Приобщиться к нему с высшим равенством

Кузанский Н. Об учёном незнании filosoff.org

можно только через максимум, а он ведь и есть само это бесконечное основание: как есть только одно максимальное единство, так возможно только одно равенство единства, а такое равенство в силу своей максимальной и есть основание всего. Это подобно тому, как есть только одна бесконечная линия, основание всех конечных, и именно из-за неизбежного отпадения от этой бесконечной конечная линия уже не может быть своим собственным основанием, как она не может быть одинаково бесконечной и конечной; а поскольку никакие две конечные линии не могут быть в точности равны – ведь точное, то есть максимальное, равенство есть не что иное, как сам максимум, – то не найти и двух линий, в равной мере причастных единому основанию всех.

Потом. Как сказано выше, бесконечная линия не больше и не меньше в линии длиной в две пяди, чем эта линия длиной в две пяди; то же в отношении линии длиной в три пяди и так далее. Благодаря неделимости и единству бесконечная линия присутствует целиком в любой конечной. Но, присутствуя целиком в любой конечной, она не делится и не превращается в конечную, ведь иначе, находясь целиком в линии длиной в две пяди, она так же не могла бы быть в линии длиной в три пяди, как две пяди не есть три пяди: бесконечная линия целиком присутствует в каждой линии так, что она – ни в одной из них постольку, поскольку каждая из-за своей конечности отлична от других. Словом, бесконечная линия вся целиком присутствует в каждой линии так, что каждая – в ней. Надо рассмотреть это в сопряжении, и мы ясно увидим максимум – в любой вещи и ни в одной вещи, и означает это только то, что, пребывая в любой вещи одним и тем же основанием, как и любая вещь пребывает в нем в качестве самого же этого основания, максимум пребывает в себе самом. Одно и то же сказать, что максимум есть мера и мерило всего, что простой максимум пребывает в самом себе или что максимум есть максимум. Это значит, что никакая вещь не пребывает в самой себе помимо максимума и всякая вещь пребывает в самой себе постольку, поскольку покоится в своем основании, и поскольку ее основание есть максимум.

Опираясь на это и руководствуясь аналогией бесконечной линии, наш ум лучше всего может приблизиться в святом незнании к превосходящему любое понятие максимуму просто. В самом деле, мы ясно видим теперь, что находим Бога путем отстранения причастных ему вещей: все сущее причастие его бытию; если отнять это приобщение к нему всего сущего, останется простейшее бытие, единая сущность всего. И созерцать это бытие мы можем только в высотах ученого незнания, потому что, когда я отстраняю из своей мысли все причастное бытию, кажется, что ничего не остается; недаром великий Дионисий говорит, что понятие Бога приближается больше к ничто, чем к чему-то [49 – См. О небесн. иерархии 2, 3; О бож. именах 1, 1; 5.]. Но святое незнание учит меня: то, что кажется уму ничем, есть непостижимый максимум.

Глава 18

О ТОМ, КАК ТЕ ЖЕ ПРИМЕРЫ ДАЮТ НАМ ПОНЯТЬ ПРИЧАСТНОСТЬ К БЫТИЮ

Дальше. Возбужденный предыдущим, наш ненасытимый ум в величайшем увлечении начинает настойчиво разыскивать, как яснее рассмотреть это приобщение к единому максимуму, и, снова помогая себе примером бесконечной линейной прямизны, утверждает:

Невозможно, чтобы кривое, всегда допуская увеличение и уменьшение [кривизны], стало максимальным или минимальным; да и вообще кривизна, как таковая, не есть нечто, ибо она есть отпадение от прямой. Все бытие, какое есть у кривой, идет от причастности прямизне, поскольку максимально и минимально кривое есть не что иное, как прямое. Таким образом, чем менее крива кривая (например, окружность увеличивающегося круга), тем больше она причастна прямизне, – не то что она принимает ее часть, ведь бесконечная прямизна не делится на части, но чем прямая конечная линия больше, тем больше она оказывается причастна бесконечности максимальной бесконечной линии. И вот, как конечная линия, поскольку она пряма (а в ее прямизну разрешается минимальная кривизна), причастна бесконечной линии более простой причастностью, кривая же не такой простой и непосредственной, а больше опосредствованной и отдаленной причастностью, через посредство прямизны, которой кривая причастна, – точно так же есть вещи, непосредственной причастные самодовлеющему (*in seipso subsistentem*) максимальному бытию, как простые

Кузанский Н. Об учёном незнании filosoff.org

конечные субстанции, и есть другие, причастные максимальному бытию не сами по себе, а через посредство субстанций, как акциденции. Несмотря на все различие видов причастности, прямое остается мерой и себя самого и кривого, как говорит Аристотель [50 – См. "О душе" I 5, 411a 5–6.]; как бесконечная линия есть мера линии и прямой и кривой, так максимум есть мера всех вещей, как бы по-разному они к нему ни приобщались.

Здесь приоткрывается и смысл его слов о том, что субстанция не допускает ни своего увеличения, ни уменьшения [51 – См. катег. 5, 3b 33 – 4a 21.]. Это так же верно, как то, что прямая конечная линия в качестве прямой не допускает увеличения и уменьшения, и только в качестве конечной из-за разной причастности бесконечной линии одна больше или меньше относительно другой, причем никогда не найти двух совершенно равных. Наоборот, кривая в своей причастности к прямизне допускает увеличение и уменьшение, а потом еще и в той прямизне, которой причастна, тоже допускает увеличение и уменьшение, уже в качестве прямой. И отсюда же ясно, что акциденции тем благороднее, чем более благородной субстанции причастны. Здесь видно и то, что способны существовать только вещи, причастные бытию первоначала или сами по себе, или через другое сущее, как линии бывают только или прямые, или кривые. Поэтому Аристотель справедливо разделил все сущее в мире на субстанции и акциденции [52 – Мет. V 7, 1017a 6 слл.].

Итак, и у субстанции и у акциденции есть одна точнейшая мера, сам простейший максимум. Хоть он и не субстанция и не акциденция, однако из всего сказанного совершенно ясно, что ему больше пристало имя не акциденции, а непосредственно ему причастного, то есть субстанции. Недаром величайший (maximus) Дионисий называет его большим, чем субстанция, или сверхсубстанциальным [53 – См. О бож. именах I, 1; 5, 8.], а не сверхакцидентальным, потому что сказать "сверхсубстанциальный" больше, чем сказать "сверхакцидентальный", и, значит, это лучше отвечает величайшему максимуму. С другой стороны, он зовется "сверхсубстанциальным" – то есть, надо понимать, все-таки не субстанцией, – потому что это ниже его, он выше субстанции. Словом, отрицание вернее подходит максимуму, как скажем ниже по поводу имен Бога [54 – Отрицания вернее утверждений – см. I 26, 89.].

Можно было бы многое узнать из предыдущего о различии и благородстве акциденций и субстанций, но об этом здесь нет места говорить.

Глава 19

ПЕРЕНЕСЕНИЕ БЕСКОНЕЧНОГО ТРЕУГОЛЬНИКА НА МАКСИМАЛЬНУЮ ТРОИЧНОСТЬ

Пусть теперь наше ученое незнание развернет нам то, что было сказано и доказано выше относительно тождества максимальной линии и максимального треугольника.

Было доказано, что максимальная линия есть треугольник, и поскольку эта линия – простейшая, простейшее оказывается троичным. Всякий угол треугольника будет линией, раз весь треугольник – линия, и значит, бесконечная линия троична. С другой стороны, многих бесконечностей быть не может, и, значит, троичность есть единство.

Кроме того, поскольку угол, противоположный большей стороне, как известно из геометрии, больше, а здесь у нас треугольник, у которого нет стороны не бесконечной, то углы будут максимальными и бесконечными. Значит, один будет не меньше других и два – не больше третьего; но раз вне бесконечного количества не может быть количества, то и вне одного бесконечного угла другие невозможны, а стало быть, один будет в другом и все три будут единый максимум.

И еще. Как максимальная линия не больше линия, чем треугольник, круг или шар, но поистине есть все это без составности, согласно доказанному, таким же образом простой максимум существует в качестве линейного максимума, что можно назвать сущностью; существует в качестве треугольного максимума, что можно назвать троичей; существует в качестве круглого, что можно назвать единством; существует в качестве шарового, что можно назвать актуальным бытием.

Соответственно максимум есть актуально триединая сущность, причем сама эта

сущность есть не что иное, как троица, и эта троица не что иное, как единство, и ее актуальность не что иное, как единство, троичность и сущность, хотя высшая истина в том, что максимум есть все это тождественным и простейшим образом. Как верно то, что максимум существует и что он един, так верно и то, что он троичен, – тем способом, каким истина троичности не противоречит простейшему единству, но есть само это единство.

Дело и не может обстоять иначе, чем как становится понятным по подобию с максимальным треугольником. Поэтому, узнавая из всего вышесказанного, что он есть истинный треугольник и вместе истинная простейшая линия, мы в возможной для человека мере приближаемся благодаря знающему незнанию к пониманию Троицы. Действительно, мы не видим возможности обнаружить в максимальном треугольнике один угол, потом другой и, наконец, еще третий, как в конечных треугольниках, потому что в единстве треугольника, не имеющего состава, не может быть первого, второго и третьего: единое здесь троично без численного умножения, и недаром ученейший Августин сказал: "Начиная считать Троицу, ты отступаешь от истины" [55 – У Августина есть сходные мысли ("О Троице" VI 7; VI 10; VIII 1), но источник цитаты другой (см. Апол. уч. незн. 35)]. Думая о Боге, надо по возможности в простейшем понятии охватывать противоположности, опережая их в предшествующем им единстве; скажем, различие и нераздельность в божественном нужно мыслить не как два противоречащих качества, а в предшествующем им простейшем принципе, где различие есть не иное что, как нераздельность [56 – Ср. у Экхарта: "Поскольку все в Боге, то как он неразделен в своей природе и вместе абсолютно отделен от всего в мире, так все в нем пребывает вместе и абсолютно раздельно и нераздельно" (из неизданной рукописи, сохранившейся в библиотеке Николая (Cod. Cus. 21, f. 138v) с записью рукой владельца на полях: "Заметь, что вместе раздельно и нераздельно")]. Тогда мы яснее поймем и тождество троичности и единства: где различие есть нераздельность, там троичность есть единство, и наоборот, где неразличенность есть различие, там единство есть Троица. То же в отношении множественности лиц и единства сущности: где множественность есть единство, троичность лиц тождественна единству сущности, и наоборот, где единство есть множественность, единство сущности есть троичность лиц.

Все это ясно видно на нашем примере, где простейшая линия есть треугольник, и наоборот, простой треугольник есть линейное единство. Здесь видно также, что сосчитываться на счет "один", "два", "три" углы [максимального] треугольника не могут, раз каждый находится в любом другом. Как говорит Сын Божий: "Я в Отце, и Отец во Мне" [57 – Ср. Иоан. 10, 38.]. С другой стороны, истина треугольника требует, чтобы углов было три, а значит, здесь поистине и три угла, и каждый – максимальный, и все – один максимум. Истина треугольника требует, сверх того, чтобы один угол не был другим [58 – Подразумевается: другим для всякого другого (все равны)]. так же и истина единства простейшей сущности требует, чтобы три не были какими-то различными тремя, а одним, так что это тоже здесь истинно.

Соедини видимые противоположности в предшествующем им единстве, как я сказал, и получишь не один да три или наоборот, а триединое, или единотроичное. И это – абсолютная истина.

Глава 20

ЕЩЕ О ТРОИЦЕ И О ТОМ, ЧТО В БОГЕ НЕ МОЖЕТ БЫТЬ ЧЕТВЕРИЦЫ И ТАК ДАЛЕЕ

Дальше. Истина Троицы, триединство (*triunitas*), требует, чтобы тройственное было единым, почему оно и называется триединым. Но это удастся понять только таким образом, что соотношением (*correlatio*) различное соединяется, а порядком (*ordo*) различается. Соответственно при построении конечного треугольника сначала имеем один угол, потом другой и, наконец, третий из обоих первых, причем эти углы взаимно соотношены, образуя единый треугольник. Так же и в бесконечном треугольнике – бесконечным образом. Однако понимать здесь все нужно так, чтобы при мысли о первом в вечности последующее не оказывалось противоположным ему понятием, иначе первичность и последование с бесконечным и вечным никак не вяжется. Отец не прежде Сына и Сын не после Отца; Отец прежде Сына только так, что Сын не позднее его. Если Отец есть первое лицо, то Сын есть второе не после него, но как Отец – первое лицо без предшествования, так Сын – второе лицо без последования; и равным образом третье лицо, Святой Дух. Впрочем, достаточно;

выше обо всем этом было уже ясно сказано[59 – I 7, 18 – 9, 26 и вся гл. 19.].

Но относительно вечноблагословенной Троицы, пожалуйста, обрати внимание еще на то, что максимум троичен, а не четверичен, не пятиричен и так далее, – вещь, поистине достойная упоминания. Такое противоречило бы максимальной простоте и совершенству.

В самом деле, всякая многоугольная фигура своим простейшим первоэлементом имеет треугольник, то есть минимальную многоугольную фигуру, меньше которой не может быть. Но доказано, что простой минимум совпадает с максимумом. Треугольник занимает тем самым в ряду многоугольников такое же положение, какое единое занимает в числовом ряду: как всякое число разрешается в единство, так многоугольник разрешается в треугольник. Поэтому максимальный треугольник, с которым совпадает минимальный, свертывает в себе все многоугольные фигуры; максимальный треугольник относится ко всякому многоугольнику, как максимальное единство относится ко всякому числу. Наоборот, четырехугольная фигура не минимальна, что очевидно, поскольку треугольник меньше ее; значит, простейшему максимуму, который может совпасть только с минимумом, четырехугольник, всегда составный и потому больший минимума, подходить никак не может. Больше того, "быть максимумом" и "быть четырехугольником" заключает в себе противоречие: такой максимум не мог бы быть точной мерой треугольников, потому что всегда превосходил бы их, а какой же он максимум, если он не мера всего? Да и как может быть максимумом то, что возникает из чего-то другого, составно и, следовательно, конечно?

Кроме того, уже показано, что из возможности простой линии сначала возникает простой – в ряду многоугольных фигур – треугольник, потом простой круг, потом простой шар, и не получается никаких других, кроме этих элементарных фигур, которые в своем конечном состоянии несоизмеримы друг с другом и свертывают в себе все остальные фигуры. Если бы мы захотели придумать меры для всех измеримых количеств, то, во-первых, нам потребовалась бы для длины бесконечная максимальная линия, с которой совпал бы минимум, потом равным образом для прямолинейной ширины понадобился бы максимальный треугольник, для круговой ширины – максимальный круг, а для глубины – максимальный шар; с другими фигурами, чем эти четыре, охватить все измеримое невозможно. Поскольку все эти меры обязательно должны быть бесконечными и максимальными, чтобы с ними совпал минимум, а многих максимумов не может быть, то получается единый максимум; но раз он оказывается мерой всякого количества, мы и называем его тоже всем тем, без чего нет максимальной меры, хотя рассмотренный в себе, безотносительно к измеряемому, максимум по-настоящему не может ни быть, ни носить имя ни одной из перечисленных фигур, потому что он бесконечно и несоизмеримо выше их. Точно так же и максимум просто, поскольку он мера всего, мы называем всем тем, без чего невозможно представить его всеобщей мерой. Он бесконечно выше всякой троичности, но мы называем его троичным, потому что иначе мы не могли бы понять его как простую причину, меру и мерило всех вещей, единство бытия которых заключено в троичности, как в геометрических фигурах единство треугольности заключено в тройственности углов, хотя по-настоящему ни это имя, ни наше понятие троичности вне отношения к вещам максимуму никак не подходит, бесконечно отставая от его максимальной и непостижимой истины.

Итак, мы считаем максимальным треугольником простейшую меру всего существующего в тройственности, каковы действия и деяния, бытие которых тройко складывается из возможности, объекта и действительности: умозрения, понятия, воления, сходства, несходства, красоты, пропорции, соотношения, природное влечение и равным образом все прочие вещи, единство бытия которых состоит в [троичной] множественности, как вообще всякое природное бытие и действие состоит в соотношении действующего начала, пассивного начала и их общего результата.

Глава 21

ПЕРЕНЕСЕНИЕ БЕСКОНЕЧНОГО КРУГА НА ЕДИНСТВО

О максимальном треугольнике мы кратко сказали; продолжим сходным образом о бесконечном круге.

Кузанский Н. Об учёном незнании filosoff.org

Круг есть фигура, совершенная по единству и простоте. Но, как уже доказано выше, треугольник есть круг[60 – Треугольник есть круг – см. I 15, 40.]. Так же и троичность есть единство. С другой стороны, это единство бесконечно, как бесконечен круг. Поистине оно бесконечно более едино и тождественно, чем какое бы то ни было выразимое и постижимое нами единство, ведь тождество здесь так велико, что предшествует всем, даже прямым, противоположностям, потому что ни другое, ни различное ему здесь не противоположны. По этой причине, ввиду бесконечного единства максимума, все ему присущее есть он сам без внутренних различий и инаковости: так, премудрость не есть в нем что-то другое по сравнению с его добром, а то же самое, ведь всякое различие в нем есть тождество; его могущество как предельно единое предельно крепко и бесконечно; а его совершенно единая длительность такова, что прошедшее в ней не иное для будущего, а будущее не иное для настоящего, но все суть нераздельнейше единая длительность, или вечность, без начала и конца, потому что начало в нем так велико, что и конец в нем – начало. Все это являет собой бесконечный круг, вечный без начала и конца, нераздельно единый и всеобъемлющий.

Еще. Поскольку это максимальный круг, его диаметр тоже максимален, а раз многих максимумов не может быть, такой круг до того един, что его диаметр есть окружность. Но у бесконечного диаметра бесконечна и середина, середина же есть центр; значит, центр, диаметр и окружность у такого круга тождественны. Наше незнание учится отсюда непостижимости максимума, которому не противоположен минимум и в котором центр есть окружность. Ты видишь, что простой и неделимый максимум целиком залегает внутри всего как бесконечный центр, что он извне всего охватывает все как бесконечная окружность и что он все пронизывает как бесконечный диаметр. Он начало всего как центр, конец всего как окружность, середина всего как диаметр. Он действующая причина как центр, формальная причина как диаметр, целевая причина как окружность. Он дарует бытие как центр, правит как диаметр, хранит как окружность, – и многое в том же роде.

Ты начинаешь понимать разумом, что максимум ничему в мире не тождествен и ни от чего не отличен, но что все в нем, из него и через него, поскольку он окружность, диаметр и центр. Не то что он есть круг или окружность, диаметр или центр; нет, он – только простейший максимум, который мы исследуем через эти уподобления, убеждаясь, что он охватывает все существующее и несуществующее, так что небытие в нем есть максимальное бытие, как минимум – максимум.

Кроме того, он – мера всякого круговращения, например превращения из возможности в действительность и возвращения из действительности в возможность, всякого сложения начал в индивиды и разложения индивидов на начала, всяких совершенных круглых форм и кругообразных действий и движений, происходящих вокруг себя и возвращающихся к началу, и всех вообще подобных вещей, единство которых состоит в некоем постоянстве круговращения[61 – О круговращении сущего см. III 1, 187 и прим. 2.]

Из фигуры круга можно было бы извлечь многое относительно совершенства единого, но для краткости пропускаю вещи, которые каждый на основании изложенного легко выведет сам. Прошу только заметить, что всякая теология имеет характер круга и опирается на круг, причем даже названия божественных атрибутов определяются взаимно друг через друга, образуя круг: например, высшая справедливость есть высшая истина, а высшая истина есть высшая справедливость, и так в отношении всего. Если захочешь продолжить отсюда разыскание, бесчисленные прежде скрытые истины теологии могут стать тебе совершенно ясными.

Глава 22

О ТОМ, ЧТО БОЖЕСТВЕННОЕ ПРОВИДЕНИЕ СОЕДИНЯЕТ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТИ

Впрочем, чтобы и на деле убедиться, как вышесказанное способно углубить наше понимание, применим его к разысканию о божественном провидении.

Поскольку, как очевидно из предыдущего, в Боге свернуто все, даже противоположности, ничто не может избежать его провидения: сделаем мы что-нибудь, сделаем противоположное тому или ничего не сделаем – всё уже было заключено в провидении Бога. Поэтому ничто не случится иначе как согласно

божьему провидению.

Потом, хотя Бог мог предусмотреть в своем провидении многое, чего не предусмотрел и не предусмотрит, а также предусмотрел многое, чего мог не предусматривать, однако ничего ни добавить к божественному провидению, ни убавить от него нельзя. Возьмем в сравнении. Человеческая природа проста и едина. Если даже родится человек, рождение которого никогда не ожидалось, к человеческой природе ничего не прибавится, как ничего от нее не убавится, если он не родится, и как ничего не убавляется, когда умирают родившиеся; причина в том, что человеческая природа свернуто заключает как людей, которые существуют, так и людей, которые не существуют и не будут существовать, хотя могли бы. Точно так же, хоть бы случилось то, что никогда не случится, все равно к божественному провидению ничего бы по прибавилось, потому что оно свернуто заключает как происходящее, так и не происходящее, но могущее произойти.

Теперь, как в материи многое, чего никогда не произойдет, заключено возможным образом, так, наоборот, все, что не произойдет, но может произойти, пребывая в божественном провидении, пребывает там не потенциально, а актуально, причем отсюда не следует, что оно существует в [материальной] действительности. Как мы говорим, что человеческая природа имплицитует и заключает в себе бесконечное число созданий – ведь она охватывает не только людей, которые были, есть и будут, но и которые могут быть, хотя никогда не будут, и тем самым заключает изменчивое неизменным образом, подобно тому как бесконечное единство заключает в себе всякое число, – так божие провидение имплицитует и то, что произойдет, и то, что не произойдет, а только может произойти, в том числе противоположные события, подобно тому как род имплицитно соединяет в себе противоположные различия.

Наконец, все, что божие провидение знает, оно знает не по-разному, не в зависимости от времени; ведь оно знает будущее не как будущее и прошлое не как прошлое, но вечным образом, и изменчивое – неизменным образом. В силу этой непреложности и неизменности ничто не может от него ускользнуть; недаром все относящееся к провидению считается необходимостью, и справедливо, потому что все в Боге есть Бог, а он – абсолютная необходимость. Таким образом ясно, что события, которые никогда не произойдут, пребывают в божественном провидении вышесказанным способом, хоть им не предусмотрено сбыться, и что Бог необходимо предусмотрел в своем провидении то, что предусмотрел, поскольку его провидение необходимо и неизменно, хоть он мог предусмотреть и противоположное тому, что предусмотрел. Ведь с полаганием свернутого единства еще не полагается свернутая в нем вещь, но с полаганием развертывания [этого единства] обязательно полагается и его свернутость; скажем, хоть завтра я могу читать или не читать, что я ни сделаю, я не избежну провидения, охватывающего противоположности. Словом, что бы я ни сделал, все произойдет согласно божественному провидению.

Итак, вышеизложенное учение о том, что максимум предшествует всякому противоположению, поскольку так или иначе охватывает и свертывает все, позволило нам узнать нечто истинное о божественном провидении и других сходных вещах.

Глава 23

ПЕРЕНЕСЕНИЕ БЕСКОНЕЧНОГО ШАРА НА АКТУАЛЬНОСТЬ БОЖЕСТВЕННОГО БЫТИЯ

Надо еще рассмотреть вкратце то, что касается бесконечного шара. А именно, мы обнаруживаем у бесконечного шара три сходящиеся в центре максимальные линии длины, ширины и глубины. Но центр максимального шара равен диаметру и окружности, и, значит, центр у него равен этим трем линиям; вернее, центр и есть все эти линии, то есть длина, ширина и глубина. Таким же образом простейший и бесконечный максимум будет всякой длиной, шириной и глубиной, которые в нем суть единая и простейшая максимальная неделимость. Как центр он предшествует всякой ширине, длине и глубине, и он же их конец и середина, поскольку в бесконечном шаре центр, ширина и окружность тождественны. Как бесконечный шар всецело действителен [62 – Об исчерпании возможностей линии в шаре см. I 13, 36.] и совершенно прост, так максимум совершенным и простейшим образом актуален, и как шар есть действительность линии, треугольника и круга, так максимум – актуальность всего: всякое действительное существование от него получает всю

свою актуальность и всякое существование существует действительным образом ровно настолько, насколько пребывает в его бесконечном акте.

Поэтому максимум есть форма форм и форма бытия, или максимальное актуальное бытие. Глубоко было прозрение Парменида, говорившего, что Бог есть то, для чего быть всем, что есть, значит, быть всем тем, что оно есть [63 – Deum esse cui esse quodlibet quod est est esse omne id quod est. формула создана средневековыми излагателями Парменида, см. Иоанн Солсберийский, О семижды семи 7; Псевдо-Беда. Комментар. на кн. Бозция "О Троице" (PL 95, 397c)]. В самом деле, как шар есть последнее совершенство фигур, больше которого нет, так максимум есть совершеннейшее совершенство всего настолько, что все несовершенное в нем есть высшее совершенство, как бесконечная линия есть шар, а [бесконечная] кривизна – прямизна: составность в нем – простота, различие – тождество, инаковость – единство и так далее. Как может быть какое-то несовершенство там, где несовершенство есть бесконечное совершенство, возможность – бесконечная действительность и так далее?

Через подобие максимума максимальному шару мы ясно видим теперь, что он есть единая простейшая и точнейшая мера всей Вселенной и всего существующего во Вселенной, раз целое в нем не больше, чем часть, как шар не больше, чем бесконечная линия. Бог есть единое простейшее основание всего мирового целого, и как после бесчисленных круговращений возникает шар, так и Бог, наподобие максимального шара, есть простейшая мера всех круговращений, ведь всякое животворчество, всякое движение и понимание от него, в нем и через него. У него одно обращение восьмой сферы не меньше, чем ее бесконечные обращения, потому что он – конец всех движений, в котором всякое движение успокаивается как в своей цели; ведь он есть максимальный покой, в котором всякое движение есть покой, и его максимальный покой есть так же мера всех движений, как максимальная прямизна – мера всех круговращений, а максимальное настоящее, или вечность, – мера всех времен.

Итак, все природные движения покоятся в Боге как в конечной цели и всякая возможность осуществляется в нем как в бесконечном акте; и поскольку он бытийность всякого бытия, а всякое движение стремится к бытию, то он есть покой движения, его конечная Цель как последняя форма и действительность бытия. Все сущее стремится поэтому к нему; но поскольку вещи конечны и не могут быть в совершенно одинаковой мере причастны последней цели, то одни приобретаются к ней через посредство других, как линия возводится к шару через посредство треугольника и круга, треугольник – через посредство круга, а круг – сам через себя.

Глава 24

ОБ ИМЕНИ БОГА И УТВЕРДИТЕЛЬНОЙ ТЕОЛОГИИ

После того как теперь мы с божьей помощью на математическом примере постарались в нашем незнании приобрести больший опыт относительно первого максимума, исследуем для полноты нашего учения еще и имя максимума. Если будем верно держать в памяти вещи, часто говорившиеся выше, это рассмотрение не составит труда.

В самом деле, если максимум есть тот максимум просто, которому ничто не противостоит, то ясно, что ему не может подходить никакое собственное имя; ведь все имена налагаются исходя из некоторой неповторимости смысла, благодаря которому одно отличается от другого, а там, где все вещи суть единое, никакое собственное имя невозможно. Гермес Трисмегист справедливо говорит: "Поскольку Бог есть всеобщность вещей, ни одно имя не есть его имя собственное, иначе или Бога пришлось бы называть всеми именами, или все называть его именем" [64 – Corpus Hermeticum, II, ed. Nock. P., 1945, p. 321, 3-9.], раз в своей простоте Бог свернуто заключает всеобщность вещей. По его словам, это собственное имя – которое мы называем неизреченным, а еще тетраграммой, то есть "четырёхбуквенным", и которое является собственным потому, что отвечает Богу не по тому или иному отношению его к творению, а по его собственной сущности, – надо толковать как "единый и все", или, лучше, как "все в единстве". Так же и мы находили выше, что максимальное единство – то же самое, что все в единстве. Но

еще более точным и уместным именем, чем "все в единстве", представляется "единство", и недаром пророк говорит: "В тот день будет Господь един, и имя его – единое"[65 – Зах. 14, 9.], а другом месте: "Слушай, Израиль (то есть духовно видящий Бога): Бог твой един есть"[66 – Втор. 6, 4.].

С другой стороны, единство есть имя Бога не в том смысле, в каком мы обычно именуем или понимаем единство, потому что как Бог превосходит всякое понимание, так тем более он превосходит всякое имя. Имена налагаются сообразно нашему различению вещей движением рассудка, который много ниже интеллектуального понимания; рассудок не в силах выйти за пределы противоположностей, и нет имени, которому в его движении не противопоставилось бы другое. Соответственно, единству в движении рассудка противоположно множество, или многочисленность. Богу подходит не это единство, а такое, которому не противоположны ни различие, ни множество, ни многочисленность. Такое единство и будет его максимальным именем, свертывающим все в простоте своего единства. Это имя несказанно и превосходит всякое понимание. В самом деле, кто сможет понять бесконечное, бесконечно предшествующее всякому противопоставлению единство, где в единой простоте без составления свернуто все сущее, где нет другого или разного, где человек не отличен от льва, а небо не отлично от земли, и тем не менее каждая вещь есть истиннейшим образом она сама, – не в конечности своего бытия, а как свернуто заключаемая максимальным единством[67 – Вопрос предвосхищает "антиномии творения" в II 2, 98 слл.]? Если бы кто-то смог понять или назвать такое единство, которое, будучи единством, есть все и, будучи максимумом, есть минимум, то он постиг бы имя божие. Но поскольку имя божие есть Бог, его имя тоже знает только тот ум, который сам есть максимум и сам есть максимальное имя. Так в ученом незнании мы постигаем: хотя "единство" представляется ближайшим именем максимума, оно еще бесконечно далеко от истинного имени величайшего, которое есть сам максимум.

Отсюда ясно, что утвердительные имена, которые мы приписываем Богу, его бесконечно умаляют. В самом деле, они присваиваются ему всегда ввиду чего-либо встречающегося среди творений, поскольку же все частное, отдельное, имеющее противоположность может подходить Богу только с крайним умалением его, утвердительные определения в отношении его пусты, как говорит Дионисий: если назовешь его истиной, на ум приходит ложь, если назовешь добродетелью, на ум приходит порок, если назовешь субстанцией, на ум приходит акциденция и так далее, тогда как Бог если и субстанция, то всеобъемлющая, которой ничто не противостоит, и если истина, то лишь всеобщая и без противопоставлений, почему эти частные имена могут подходить ему лишь с бесконечным умалением[68 – О небесной иерархии 2, 3.]. Никакие вообще утверждения, вкладывая в него нечто от своих значений, не могут ему подходить, потому что он не более нечто, чем все.

Если утвердительные имена и подходят ему, то лишь в аспекте творений. Не то что творения суть причина, по какой они ему подходят, – максимум от творений ничего заимствовать не может, – но они ему подходят по его бесконечной потенции к творчеству. В самом деле, Бог от века мог творить, иначе он не был бы высшим всемогуществом; значит, хотя это имя "творец" подходит ему с точки зрения творений, оно подходит ему еще и до появления творений, ведь он от века уже мог творить. То же в отношении праведности и всех остальных утвердительных имен, которые мы ради некоего обозначаемого этими именами совершенства переносим на Бога с творений, хотя все эти имена от века, еще прежде, чем мы приписали их Богу, поистине уже были свернуто заключены в его высшем совершенстве и в его бесконечном имени, как и все означаемые такими именами вещи, с которых мы переносим их на Бога.

И это настолько верно в отношении всех утвердительных определений Бога, что даже имя Троицы и ее лиц, то есть Отца, Сына и Святого Духа, прилагается к Богу только по его отношению к творениям. В самом деле, если Бог есть родитель и Отец оттого, что он единство, рожденный, или Сын, оттого, что он равенство единства, и Святой Дух оттого, что он связь обоих, то Сын именуется Сыном явно оттого, что он равенство единства, то есть бытия, или существования. Отсюда ясно, что Бог именуется Сыном в отношении вещей оттого, что извечно уже мог сотворить вещи, хотя бы даже и не сотворил их: он есть Сын оттого, что он – равенство бытия вещей, выше или ниже которого вещи не могут существовать. Словом, Бог есть Сын от своего равенства существованию вещей, которые он всегда мог создать, хотя бы никогда и не создал; а если бы не мог создать, не был бы ни Отцом, ни Сыном, ни Святым Духом, да и вообще не был бы Богом. Если рассмотреть поглубже, рождение Отцом Сына и было созданием всего в Слове. Недаром Августин утверждает, что

божие Слово есть также искусство и идея по отношению к творениям[69 - "О Троице" 6, 10. Ср. прост. о мудр. 1, 21-22.].

Дальше, Бог есть Отец оттого, что родил равенство единству, а Святой Дух оттого, что он – любовь их обоих друг к другу. Все это тоже по отношению к творениям. В самом деле, оттого, что БОГ есть Отец, творение начало быть; оттого, что БОГ есть Сын, оно исполняется совершенством; оттого, что БОГ есть святой Дух, оно согласно вселенскому порядку вещей. Это – впечатления Троицы в каждой вещи. Такова и мысль Аврелия Августина, который в толковании на стих из книги Бытия "В начале Бог сотворил небо и землю" говорит, что Бог сотворил начала вещей потому, что он Отец[70 - "О Бытии" I 4 сл.].

Итак, все, что утвердительная теология говорит о Боге, коренится в отношении к творению, вплоть до тех хранимых евреями и халдеями священнейших имен, в которых скрыты величайшие таинства богопознания, но которые всегда означают Бога только сообразно какой-то частной особенности, кроме четырехбуквенного имени собственного и неизреченного, о котором мы говорили выше: *ioth-he-vau-he*. Иероним и рабби Саломон в книге "Путеводитель колеблющихся" подробно говорят об этом[71 - Иероним Стридонский. О десяти именах Бога; Маймонид. Путеводитель колеблющихся I 60-62 (см. выше, прим. 43).]; их и читай.

Глава 25

ЯЗЫЧНИКИ ИМЕНОВАЛИ БОГА ПО-РАЗНОМУ В АСПЕКТЕ ТВОРЕНИЙ

Язычники тоже именовали Бога ввиду разных сторон его творения: Юпитером – ради чудесного милосердия (Юлий Фирмик говорит, что Юпитер настолько благоприятная звезда, что, если бы в небе царил только Юпитер, люди были бы бессмертны), Сатурном – ради глубины помыслов и изобретения необходимых для жизни вещей, Марсом – ради воинских побед, Меркурием – ради благоразумия в совете, Венерой – ради любви, сохраняющей природу, Солнцем – ради мощи природных движений, Луной – ради сохранения влаги, заключающей в себе жизнь, Купидоном – ради единения двух полов; и по той же причине его называли Природой, поскольку он через двойность пола сохраняет виды вещей. Гермес [Трисмегист] говорит, что все, как живое, так и неживое, двойко по роду, и всеобщая причина, Бог, свернуто заключает в себе и мужской и женский род, развертыванием которых он считал Купидона и Венеру. Валерий римлянин, держась того же мнения, тоже воспевал Юпитера как всемогущего Бога родителя-родительницу. Купидона – [его имя идет] от силы, с какой одна вещь вожделеет (*cupit*) другой, – называли еще порождением Венеры, то есть природной красоты; а Венеру считали дочерью всемогущего Юпитера, от которого Природа и все ей сопутствующее. Также и храмы – Мира, Вечности, Согласия, Пантеон и тот, где посредине под открытым небом стоял алтарь бесконечного Термина, которому нет предела (*terminus*), – и подобные вещи показывают нам, что язычники именовали Бога по-разному, исходя из отношения к творению.

Все эти имена развертывают всесодержащее единство несказанного имени, и как это истинное собственное имя бесконечно, так бесконечны свернуто заключенные в нем имена частных совершенств. Соответственно, развертывающих имен тоже может быть множество, причем никогда не столько, чтобы уже не могло быть больше. Каждое из них относится к имени собственному и неизреченному, как конечное к бесконечному.

Древние язычники смеялись над иудеями, поклонявшимися неведомому им единому бесконечному Богу, но сами поклонялись ему же в его многообразных проявлениях, поскольку поклонялись везде, где замечали божественные дела. Здесь и было тогда различие между людьми: все верили в величайшего единого Бога, выше которого нет, только одни, как иудеи и сиссениты[72 - Сиссениты – см. выше, прим. 25.], поклонялись его простейшему единству, в котором он свернуто заключает все вещи, а другие почитали его там, где находили множественные проявления божества, беря чувственно известное как путеводную нить для восхождения к причине и началу. И вот на этом пути совратился простой народ, приняв проявление не за образ, а за истину. Отсюда идолопоклонничество проникло в толпу, тогда как мудрые люди по большей части правильно исповедовали единство Бога, как может убедиться всякий, внимательно прочтя "О природе богов" Цицерона[73 - Цицерон. О природе богов II 28, 70.] и старых философов.

Не спорим, некоторые язычники понимали Бога, поскольку он бытие вещей, пребывающим вне вещей и только в абстракции, как первоматерия вне вещей существует только в абстрактном понятии. Такие, поклоняясь Богу в творениях, даже оправдывали свое идолопоклонничество доводами рассудка. Некоторые думали, что Бога можно привлечь заклятиями, причем одни заклинали его в ангелах, например сиссениты, другие – в деревьях, как читаем, например, о дереве Солнца и Луны, третьи заклинали его песнопениями в воздухе, воде или храмах. Насколько все они сбились с пути и как далеко отпали от истины, ясно из предыдущего.

Глава 26

ОБ ОТРИЦАТЕЛЬНОЙ ТЕОЛОГИИ

Поскольку почитание Бога, которому мы поклоняемся в духе и истине, обязательно должно опираться на положительные утверждения о нем, всякая религия в своем богопочитании необходимо идет путем утвердительной теологии, которая славит Бога как триединого, премудрого, милосердного, как неприступный свет, жизнь, истину и так далее. Богопочитание всегда направляется верой, скорее достигаемой через ученое незнание, а именно верой, что тот, кому поклоняются как единому, есть единым образом все; что тот, в ком чтут неприступный свет, вовсе не есть свет наподобие этого вещественного, которому противоположна тьма, а простейший и бесконечный, в котором и мрак есть бесконечное сияние; и что этот бесконечный свет всегда светит во тьме нашего незнания, но тьме не может его охватить. Тем самым мы видим, однако, что теология отрицания настолько необходима для теологии утверждения, что без нее Бог почитался бы не как бесконечный Бог, а скорее как тварь, – идолопоклонничество, воздающее образу то, что подобает только истине. Поэтому полезно будет сказать еще немного и об отрицательной теологии.

Святое незнание научило нас, что Бог несказанен и таков потому, что бесконечно выше всего именуемого. Ввиду бесспорной истинности этого мы ближе к истине, когда высказываемся о Боге через отстранения и отрицания, подобно великому Дионисию, утверждавшему, что Бог не есть ни истина, ни ум, ни свет, ни вообще что бы то ни было выражаемое в словах [74 – О мист. теологии 5.]; рабби Саломон и все мудрые мужи следуют ему. По отрицательной теологии, Бог не есть ни Отец, ни Сын, ни святой Дух, он только бесконечность, бесконечность же как таковая и не порождает, и не порождается, и не имеет исхождений. Поэтому Илариус из Пуатье очень глубоко сказал при различении лиц Троицы: "Бесконечность в вечности, идея в образе, действие в даре" [75 – "О Троице" II 1. Формула привлекалась для соотнесительного определения божественных лиц Августином, Петром Ломбардским, Альбертом Великим, Фомой Аквинским, Дунсом Скотом.], подразумевая, что хоть в вечности мы тоже видим не что иное, как бесконечность, однако порождающей мыслится не сама по себе бесконечность, которая при всей своей тождественности с вечностью остается отрицательным понятием, а вечность, поскольку вечность есть утверждение единства или максимального присутствия и, значит, безначальное начало. "Идея в образе" означает начало от начала; "действие в даре" означает исхождение из обоих.

Все это совершенно понятно из предыдущего. В самом деле, хотя вечность есть та же бесконечность, так что вечность не в большей мере присуща Отцу, чем бесконечность, однако сообразно способу рассмотрения вечность приписывается Отцу, но не Сыну и не святому Духу, а бесконечность приписывается всем лицам в равной мере: одна и та же бесконечность при рассмотрении ее единства есть Отец, при рассмотрении ее равенства единству – Сын, при рассмотрении связи обоих – святой Дух, при рассмотрении ее как простой бесконечности – ни Отец, ни Сын, ни святой Дух. Хотя эта бесконечность – как и вечность – есть любое из трех лиц, и, наоборот, любое лицо есть бесконечность и вечность, однако не при ее непосредственном рассмотрении – как выше сказано, – потому что при рассмотрении бесконечности [как таковой] Бог не есть ни единое, ни многое. А по теологии отрицания, в Боге нет ничего, кроме бесконечности. Поэтому, согласно ей, он не познаваем ни в этом веке, ни в будущем, ибо всякая тварь по отношению к нему есть тьма, неспособная объять бесконечный свет, и Бог известен только самому себе.

Отсюда ясно, между прочим, что отрицания в теологии истинны, а утверждения

недостаточны. При всем том отрицания, отстраняющие от совершеннейшего что-нибудь менее совершенное, истиннее других; так, "Бог не есть камень" вернее, чем "Бог не есть жизнь или разум", и "Бог не есть опьянение" вернее, чем "Бог не есть добродетель". В утвердительной теологии – наоборот: истинней утвердительное определение Бога, называющее его разумом и жизнью, а не землей, камнем или телом. Но все это явственнейшим образом следует из сказанного выше.

Поэтому мы говорим в заключение, что точность истины непостижимо светит во тьме нашего незнания. И здесь – то умудренное незнание, которого мы искали и путем которого только и можно по ступенькам науки этого незнания приблизиться к величайшему триединому бесконечно благому Богу, чтобы всей силой нашего порыва восхвалять сущего над всем за то, что он сам явил нам свою непостижимость, благословенный вовеки.

КНИГА ВТОРАЯ

ПРОЛОГ

Изложив таким образом с помощью символических фигур нашу науку незнания в том, что касается природы абсолютного максимума, попытаемся еще, следуя этой светящей нам во тьме природе, тем же путем исследовать вещи, которые суть все то, что они суть, от абсолютного максимума.

Поскольку, однако, все причинно обусловленное целиком зависит от причины, само по себе ничего не представляет и лишь с возможной близостью уподобления приобщается к своему источнику и основанию, получая от него все свое бытие, то ясно, как трудно постичь природу конкретно ограниченных вещей, когда неизвестен абсолютный прообраз. Поднявшись над собственным пониманием и научившись незнанию, мы должны поэтому, пускай не вмещая точной истины как она есть, прийти по крайней мере к узрению того, что она существует, хоть мы сейчас и не способны ее охватить. Вот цель моего труда в этой части, и пусть твое милосердие рассудит и примет его.

Глава 1

ВСТУПИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ К ВЫВЕДЕНИЮ ЕДИНСТВА И БЕСКОНЕЧНОСТИ ВСЕЛЕННОЙ

Науке незнания очень поможет, если из нашего первого принципа мы сначала выведем некоторые общие предпосылки; они дадут возможность приемами одного и того же искусства получать бесконечное множество сходных положений и прояснят нижеследующее.

В основе всего сказанного лежало, что к максимуму бытия и возможности [76 – Первое появление у Николая концепции бытия-возможности.] нельзя прийти через превышаемое и превышающее. Соответственно мы вывели выше [77 – I 13, 9; 15, 14; 117, 49.], что точное равенство присуще только Богу, откуда следует, что помимо него все на свете различно: никакое движение не может быть равно другому и одно не может быть мерой другого, раз мера неизбежно отличается от измеряемого.

Можешь делать на этом основании бесчисленные выводы. Скажем, в приложении к астрономии ты легко заметишь, что вычислительное искусство лишено точности, раз оно исходит из предпосылки, что движением Солнца можно измерить движение всех других планет. Положение неба, будь то какое-либо место, восход или заход созвездий, возвышение полюса и подобные вещи точно познать тоже невозможно, а поскольку и никакие два места не согласуются в точности по времени и положению, то ясно, что частные суждения на основании звезд далеки от точности.

Если потом то же правило применишь к математике, увидишь, что в геометрических фигурах актуально достичь равенства невозможно: ни одна вещь не совпадает в точности с другой ни по фигуре, ни по размеру, и хотя правила построения фигуры,

равной данной, в своих логических основаниях верны, однако актуально равенство разных фигур недостижимо. Поднимись отсюда к пониманию того, что хотя истина допускает равенство себе в отвлечении от материальных вещей, скажем, в рассудке, но на опыте в вещах это совершенно невозможно, здесь оно всегда неполное.

Дальше, в музыке нет точности по тому же правилу. Ничто не согласуется ни с чем ни по весу, ни по длине, ни по толщине, и поэтому невозможно найти такие точные гармонические пропорции между различными тонами свирелей, колоколов, человеческих голосов и других инструментов, чтобы не могло быть более точных. Степень соразмерности истине разная у разных инструментов и у разных людей; во всем обязательно есть различие в зависимости от места, времени, сложения и прочего. Опять-таки точная пропорция усматривается только в своем логическом основании, и мы не можем среди чувственных вещей познать на опыте сладостнейшую гармонию без несовершенства, потому что тут ее нет. Поднимись отсюда к пониманию того, что точнейшая максимальная гармония есть пропорция, состоящая в совершеннейшем равенстве, и человек не может услышать ее телесно, потому что, будучи всеобщим строем, она поглотила бы тогда в себе строй нашей души, как бесконечный свет поглощает всякий свет; так что если бы отрешенная от чувственных вещей душа смогла духовным слухом услышать гармонию высшего согласия, она иступила бы из себя в восторге. Здесь можно почерпнуть высокое наслаждение, думая и о бессмертии нашей разумной и рассудочной души, хранящей в своей природе нетленный строй, по согласию или несогласию с которым она сама собой улавливает в музыке гармонию и диссонанс, и о вечной радости, в которую, отрешившись от мира, перенесутся блаженные. Однако об этом в другом месте [78 - См. о предп. II 2, 83; 6, 105.].

Наконец, приложив наше правило к арифметике, мы увидим, что никакие две вещи не могут сойтись в своем числовом определении, а поскольку с изменением числа, растяжимые до бесконечности, меняются состав, сложение, соотношение, гармония, движение и вообще все, то мы и отсюда понимаем меру нашего незнания. Раз никто не тождествен другому ни в чем – ни ощущениями, ни воображением, ни разумом, ни исполнением, будь то в писании, живописи или другом искусстве, – то если бы даже кто-то тысячу лет старался подражать другому, он все равно не достигнет точности, хотя бы чувствами разница иногда и не воспринималась. Искусство по мере сил подражает природе [79 - Аристотель. Физика II 2, 194a 21. Ср. о предп. II 12.], но тоже никогда не сможет в точности уподобиться ей, так что медицина, равно как алхимия, магия и другие искусства превращений, все лишены точной истины, пускай одно из них истиннее в сравнении с другими, скажем, медицина истиннее, чем науки о превращениях, как само собой очевидно.

Еще один вывод из того же основания. Раз мы имеем превышаемое и превышающее у противоположностей (простого и сложного, абстрактного и конкретного, формального и материального, тленного и нетленного и так далее), то, значит, невозможно прийти ни к чистому различию противоположных, ни к стечению в одном среднем абсолютно равных свойств: все состоящее из противоположностей располагается по ступеням различия, одного имея больше, другого меньше и приобретая природу той из противоположных вещей, которая пересилила другую. На этом пути рассудок исследует и познает вещи: мы видим, что в одной вещи сложность пребывает в некой простоте, в другой – простота в сложности, в третьей тленность обнаруживается в нетленности, в четвертой наоборот и так далее, как мы разъясним в книге "Предположений", где об этом будет идти речь подробнее [80 - о предп. I 9, 38 слл.]. Уже немногого сказанного достаточно, чтобы показать чудесную силу ученого незнания.

И еще. Подходя ближе к нашему предмету, скажу: поскольку, как наблюдаем при увеличении числа и постоянном делении, нельзя подняться до максимума и опуститься до минимума просто, иначе получился бы постепенный переход к бесконечности, то ясно, что для всякой данной конечной вещи обязательно всегда возможна и большая или по количеству, или по силе, или по совершенству и другим признакам (раз среди вещей невозможен максимум или минимум просто). Причем, как только что говорилось, этот процесс к бесконечности не приводит. Ведь раз любая часть бесконечности бесконечна, то "больше" и "меньше" там, где совершается восхождение к бесконечности, будет противоречием в себе: "больше" и "меньше" чуждо и бесконечности и чему бы то ни было соразмерному бесконечности, поскольку такое само с необходимостью бесконечно. Окажись возможным в актуальном восхождении прийти к бесконечному числу, двойка не была бы в нем меньше сотни, а бесконечная линия, состоящая из бесконечного множества линий в две пяди, не была бы короче бесконечной линии, состоящей из бесконечного множества линий в четыре

пяди. Поэтому невозможна вещь, ставящая предел божественной потенции, которая для любой данности может создать и большую в меньшую, разве что данность эта будет одновременно абсолютным максимумом, как мы выведем в третьей книге.

Соответственно только абсолютный максимум негативно бесконечен; только он есть то, чем может быть во всей потенции. Наоборот, Вселенная, охватывая всё, что не есть Бог, не может быть негативно бесконечной, хотя она не имеет предела и тем самым привативно бесконечна [81 – Ср. II 8, 135.]. При таком рассмотрении она не конечна и не бесконечна. Действительно, она не может быть больше, чем есть, и это от недостатка: возможность, или материя, не простирается за свои пределы. Одно и то же сказать, что Вселенная всегда может быть актуально больше, и сказать, что существует переход возможности в актуальную бесконечность, а такое невозможно, поскольку бесконечная актуальность, то есть абсолютная вечность и сама актуальная потенция всякого бытия, не может происходить из возможности. Хотя в свете бесконечной божественной потенции, которая беспредельна, Вселенная и могла бы быть больше, но из-за неподатливости бытийной возможности, или материи, которая не простираема актуально до бесконечности, Вселенная не может быть больше и, значит, не имеет предела потому, что актуально невозможно ничто большее ее и кладущее ей предел; словом, она привативно бесконечна. Опять-таки Вселенная актуально существует только в конкретной определенности, в которой она существует тем наилучшим образом, какой допускает устройство ее природы; ведь она – творение, с необходимостью происходящее от абсолютного божественного бытия, как мы покажем ниже в нашем знающем незнании с возможной краткостью, ясностью и простотой.

Глава 2

О ТОМ, ЧТО БЫТИЕ ТВОРЕНИЙ НЕПОСТИЖИМО ПРОИСХОДИТ ОТ ПЕРВОГО БЫТИЯ

Как научило нас в предыдущем святое незнание [82 – См. I 6, 15.], ничто не существует от себя, кроме максимума просто, в котором "от себя", "в себе", "благодаря себе" в "для себя" суть одно, а именно само абсолютное бытие; и все существующее с необходимостью есть то, что оно есть – поскольку оно есть, – от этого бытия; ведь разве зависящее не от себя может существовать иначе, чем от вечного бытия? По этот максимум далек от всякой зависти [83 – Благой творец не знает зависти – см. Платон. Тимей 29e.] и ущербным бытием как таковой наделять не может. У творения, всецело происходящего от абсолютного бытия, тленность, делимость, несовершенство, несходство, множественность и все подобное – не от единого, безграничного, совершенного, нераздельного, вечного максимума и вообще не от какой бы то ни было положительной причины. Как бесконечная линия, причина всякого линейного бытия, есть бесконечная прямизна [84 – О прямизне бесконечной линии см. I 13, 35.] и кривая линия в качестве линии идет от бесконечной, а в качестве кривой идет не от бесконечной (кривизна сопутствует ее конечности, ведь линия крива оттого, что не максимальна, потому что, будь она максимальна, она не была бы крива, как доказано выше), так и вещам, раз они не могут быть максимумом, случается быть ущербными, искаженными, разрозненными и так далее, чему нет причины в Боге. У всякого творения от Бога – единство, отличенность и связь со Вселенной, в чем больше в нем единства, тем оно подобнее Богу; но что его единство осуществляется в множественности, отличенность – в смешении и связь – в разногласии, то это не от Бога и не от какой-то положительной причины, а потому, что так ему случилось быть (contingenter).

Кто способен, соединив в творении абсолютную необходимость, от которой оно происходит, со случайностью, без которой его нет, понять его бытие? Не будучи ни Богом, ни ничем, творение стоит как бы после Бога и прежде ничто, между Богом и ничто, как один из мудрых сказал: "Бог – противоположность ничто через опосредование сущего" [85 – Гермес Трисмегист. Книга XXIV философов 14. Ср. Экхарт. Толк. на Еванг. от Иоан. 220: "Вселенная в сравнении с Богом есть то же, что ничто в сравнении со вселенной, так что вселенная, совокупность сущего, есть как бы среднее между Богом и ничто".]. Но ведь не может быть состава из бытия-от (ab-esse) и небытия! Творение явно и не бытие, раз оно исходит из бытия, и не небытие, раз оно все-таки прежде ничто, и не состав из обоих. Неспособный вырваться за пределы противоположений, наш разум не постигает бытие творения ни разделением, ни сочетанием, хоть знает, что это бытие не может происходить иначе как от максимального бытия. Бытие-от непонятно уже потому, что

непонятно бытие, от которого оно происходит, как непонятно свойственное акциденции бытие-при (*ad-esse*), если не понять субстанцию, при которой она существует.

И творение, как таковое, нельзя назвать ни единым, раз оно исходит из единства, ни многим, раз его бытие – от единого, ни тем и другим вместе, но его единству случилось быть в некоей множественности. То же самое явно приходится сказать о простоте и составности и остальных противоположностях.

Теперь, поскольку творение сотворено бытием максимума, а в максимуме быть, создавать и творить – одно и то же, то творение, очевидно, есть не что иное, как то, что Бог есть всё [86 – Ср. Иоанн Скот Эриугена. О разделении природы I 72: "Когда мы слышим, что Бог сотворил все, мы должны понимать здесь ни что иное, как то, что Бог пребывает во всем, или что он сущность всего".]. Но если Бог есть таким образом все и это равносильно сотворению, то как понять, что творение не вечно, когда бытие Бога вечно, больше того, когда оно – сама вечность? Поскольку творение есть божественное бытие, никто не усомнится, что оно существует в вечности; а поскольку оно подпадает времени, оно не от Бога, ведь Бог вечен. Кто понимает это: творение – от века, а вместе с тем существует во времени? Ведь не могло творение не существовать вечно в самом бытии, и не могло оно также существовать прежде времени, раз до времени не было "прежде", так что, значит, оно было всегда, когда могло быть! [87 – Ср. Платон. Тимей 37e; Экхарт. Беседа 45, 458: "Бог не мог создать мир ни раньше, ни прежде, потому что, когда не было мира, не было ни раньше, ни прежде".]

Потом, кто может понять, что Бог – форма бытия и, однако, не смешивается с творением? Из бесконечной линии и конечной кривой не может возникнуть единый состав: без соразмерности состав немыслим, а всем известно, что соразмерности между бесконечным и конечным не бывает [88 – О несоразмерности конечного и бесконечного см. I 3,9.]. Какой же ум вместит, что бытие кривой линии исходит от бесконечности прямой, но при этом последняя формирует ее не как форма, а как причина и основание? Ведь этому основанию конечные вещи не могут быть причастны ни через заимствование какой-то части, раз оно бесконечно и неделимо [89 – Отмеченное исследователями сходство с антиномиями Канта доходит здесь до терминологических совпадений, ср. "Критика чистого разума" A 572-582.], ни так, как материя причастна форме, например Сократ и Платон – человечеству, ни так, как части причастны целому, например части Вселенной – ее целому, ни так, как многие зеркала по-разному причастны одному и тому же лицу: ведь у творения нет бытия до бытия-от [90 – См. II 3, 110; О предп. I, 11, 56 и прим. 42.], поскольку оно и есть само это производное бытие в отличие от зеркала, которое уже было зеркалом до того, как приняло образ лица.

Кто, наконец, в состоянии понять, как творения, по-разному приобщаясь к единой бесконечной форме, оказываются разнообразными? Ведь их бытие не может быть ничем, кроме ее отражения, и не в чем-то ином положительно принятого, а случившегося в разнообразии. Этому было бы подобно разве что такое произведение искусства, которое, совершенно завися от идеи художника, не имело бы другого бытия, кроме этой зависимости, от которой оно существовало бы и под влиянием которой сохранялось, наподобие отражения образа в зеркале при условии, что это зеркало и прежде и после отражения само по себе и в себе было ничем [91 – "Зеркальные" сравнения Николай мог находить у Экхарта, Псевдо-Беды, но образ зеркала, появляющегося вместе с отражением, особенно характерен для него. Ср. кн. III, прим. 36.]

И нельзя понять, как Бог может открываться нам через видимые творения; ведь он это делает не по способу нашего, только Богу и нам ведомого ума, который, начиная мыслить, переходит от бесформенности к восприятию в памяти цветовой, звуковой или какой-нибудь другой воображаемой формы, а потом, взяв новую, знаковую, словесную или письменную форму, внушает свой смысл другим умам. В самом деле, создал ли Бог мир для того, чтобы обнаружить свою благодать, как считают верующие, или потому, что он, максимальная абсолютная необходимость, хотел, чтобы мир ему повиновался, чтобы было, кем повелевать, кто трепетал бы перед ним и кого бы он судил, или по какой другой причине, – все равно ясно, что он и не облекается в другую форму, будучи формой всех форм, и не является в положительных знаках, потому что эти знаки тоже потребовали бы в том, что они суть, других знаков, в которых бы они [имели свою основу], и так до бесконечности.

Кто сможет понять это – что все вещи суть образ единой бесконечной формы и разнообразны только оттого, что так их определил случай, как если бы творение было неполным (*occasionatus*) Богом, как акциденция есть неполная субстанция, а женщина – неполный мужчина[92 – См. Аристотель. О возникновении животных II 787a, 27.]? Сама по себе бесконечная форма воспринимается только конечным образом, так что всякое творение есть как бы конечная бесконечность или сотворенный Бог[93 – См. О предп. II 14, 143.], существующий наилучшим возможным образом, как если бы творец сказал: "Да будет", – и, поскольку не мог возникнуть Бог, который есть сама вечность, получилось, что возникнуть смогло нечто наиболее подобное Богу. Отсюда ясно, что всякое творение, как таковое, совершенно, даже если по сравнению с другими оно кажется менее совершенным. Милостивейший Бог всему сообщает бытие в ту меру, в какую его могут принять. И поскольку Бог сообщает его без пристрастия и зависти, а принимается оно так, как иначе и выше принять не дают обстоятельности, в которых случается вещь (*contingentia*), то всякое сотворенное бытие покоится в своем совершенстве, изобильно получаемом от божественного бытия, не стремится быть никаким другим творением ради большего совершенства, но, больше всего в себе самом как божественный дар любя полученное от максимума, хочет вечно исполняться и сохраняться в качестве такового.

Глава 3

О ТОМ, ЧТО МАКСИМУМ НЕПОСТИЖИМО СВЕРТЫВАЕТ И РАЗВЕРТЫВАЕТ ВСЕ

Все, что можно сказать или подумать об искомой здесь истине, свернуто уже содержится в первой части. Если все согласное со сказанным там о первой истине с необходимостью истинно, прочее же, несогласное, ложно, а там доказывается, что возможен только один максимум всех максимумов[94 – Максимум только один – см. I 2,5; I 5, 13 слл.], причем максимум есть то, чему не может быть противоположностей, так что и минимум есть максимум, то ясно, что бесконечное единство есть свернутость (*complicatio*) всего. Да единство ведь и значит, что оно соединяет все. В максимальном единстве свернуто не только число, как в единице, но все вообще: как в развертывающей единице числе нет ничего, кроме этой единицы, так во всем существующем мы не находим ничего, кроме максимума.

Например, одно и то же единство в аспекте развертывания этого единства в количестве называется точкой, поскольку в количестве не найдешь ничего, кроме точки: как в линии, где ее ни разделишь, везде точка, так же и в плоскости и в объемном теле. Причем точка только одна, и она есть не что иное, как все то же бесконечное единство: именно оно есть та точка, которая свернуто заключает в себе линию и [любое] количество как их граница, завершение и цельность, имея первым развертыванием линию, в которой ничего, кроме точки, не находим.

То же самое единство есть покой, поскольку в нем свернуто движение, которое, если пристально рассмотреть, есть расположенный в ряд покой (*quies seriatim ordinata*). Соответственно движение есть развертывание покоя.

Точно так же в "теперь", или настоящем, свернуто время: прошедшее было настоящим, будущее будет настоящим, и во времени не находим ничего, кроме последовательного порядка настоящих моментов. Соответственно прошедшее и будущее есть развертывание настоящего, настоящее есть свернутость всех настоящих времен; все настоящие времена – развертывание его в последовательный ряд (*seriatim*), и в них не найдешь ничего, кроме настоящего. Единое "теперь" свернуто заключает в себе все времена, но это "теперь" есть все то же единство.

Точно так же тождество есть свернутость различия, равенство – свернутость неравенства, а простота – свернутость всех разделений или различий.

Итак, свернутость всего едина и нет одной свернутости для субстанции, другой для качества, третьей для количества и так далее, потому что есть только один максимум, совпадающий с минимумом, где свертываемое разнообразие не противоположно свертываемому тождеству. Как единство предшествует инаковости[95 – Единство прежде инаковости (различия) – см. I 5, 14; 7, 18.], так точка в силу своего совершенства предшествует величине и вообще совершенное предшествует всему несовершенному: покой – движению, тождество – различию, равенство –

неравенству и так далее в отношении всего, взаимобратимого с единством, которое есть вместе и вечность, раз многих вечностей не бывает. В едином Боге свернуто все, поскольку все в нем; и он развертывает все, поскольку он во всем.

Поясним, что имеем в виду, на числе. Число есть развертывание единства; в свою очередь число предполагает счет, счет же от ума, недаром неразумные животные не умеют и считать. И вот, как из нашего ума возникает число благодаря тому что мы мыслим многое единичное вокруг единого общего, так множество вещей возникает из божественного ума, в котором многое пребывает без множественности, ибо в свертывающем единстве. Поскольку вещи не могут равно приобщиться к самому равенству бытия, Бог в вечности задумал (*intellexit*) одну вещь так, другую иначе, откуда и получилось множество, хотя в нем оно – единство. Опять-таки у множества вещей, как и у числа, нет другого бытия, кроме производного существования от первого единства. В их множестве пребывает единство, без которого число не было бы числом; развертывание единством всего и есть пребывание всего во множественности.

Но способ этого свертывания и развертывания выше нашего ума. Кто, спрашиваю, может понять, как из божественного ума получается множество вещей, когда их бытие есть мысль Бога, а она – бесконечное единство? Если обратишься к числу, усматривая подобие в том, что число есть тоже размножение деятельностью ума общей единицы, то представляется так, словно Бог, будучи единством, размножен в вещах, раз его мысль есть их бытие; но опять-таки понимаешь, что божественное единство, бесконечное и максимальное, размножиться не может! Как же понимать множество, бытие которого происходит от единого без размножения этого единого? Или как понимать размноженность единства без его размножения? Уж, конечно, не наподобие размноженности единого вида или единого рода на виды и индивиды, вне которых и род, и вид существуют только в абстрактном понятии. Как развертывается в множество вещей Бог, чье единство и не абстрагируется разумом из вещей, и не связано, или погружено в вещи, никто не понимает. Рассмотрись вещи без него – они так же ничто, как число без единицы. Рассмотрись его без вещей – у него бытие, у вещей ничто. Рассмотрись его, как он пребывает в вещах, – окажется, что рассматриваешь вещь как некое бытие, в котором пребывает Бог, и тем самым заблуждаешься, как ясно из предыдущей главы: ведь бытие вещей не есть что-то другое [рядом с божественным бытием], словно это две разные вещи, но все их бытие и есть бытие-от. Рассмотрись вещь, как она пребывает в Боге, – она есть Бог и единство.

Остается разве сказать, что множество вещей возникает благодаря пребыванию Бога в ничто: отними Бога от творения – и останется ничто. Отними субстанцию от сложной вещи – и не останется никакой акциденции, то есть в смысле акциденций останется ничто. Но как понять это нашим разумом? Ведь хотя акциденция гибнет с изъятием субстанции, все-таки акциденция из-за этого еще не есть ничто, а гибнет она только в смысле своего бытия-при; поэтому хотя количество, например, существует только благодаря существованию субстанции, однако благодаря его существованию при субстанции субстанция количественна. Другое дело здесь! Существование творений при Боге не таково, они ничего Богу не придают, тогда как акциденция субстанции придает, и даже настолько, что хоть имеет от нее бытие, но в конечном счете субстанций без акциденций не бывает. В отношении Бога ничего подобного сказать нельзя. Как же понимать сотворенность творения, если, существуя от Бога, оно даже в конечном счете не способно ничего придать его максимальной полноте? И если в качестве творения оно не имеет даже той бытийности, какая есть у акциденции, представляя совершенное ничто, то как понять развертывание вещественного множества через пребывание Бога в ничто, когда у ничто тоже нет никакой бытийности? Если скажешь: "Причина – его всемогущая воля, а воля и всемогущество суть его бытие" (раз уж вся теология составляет круг [96 – Теология составляет круг – см. 121, 66.]), – то обязательно будешь должен тем самым признать, что способ осуществления свертывания и развертывания остается тебе совершенно непонятным, а известно только, что ты его не знаешь, хоть знаешь все-таки, что Бог свертывает и развертывает все вещи, а поскольку свертывает, все они суть в нем он сам, а поскольку развертывает, он в каждой вещи есть все то, что она есть, как истина в изображении.

Так, если бы лицо существовало в собственном изображении и размноживалось отдаленнее и ближе, как бывает при размножении образа, – имею в виду не пространственную отдаленность, а неизбежную при размножении разную степень удаления от истины лица, – то во всех этих размноженных от одного лица различных

образах непостижимым, превосходящим все способности мысли и разума путем единое лицо пребывало бы по-разному и многократно[97 – Острота сравнения в том, что лицо нигде видимым образом не обретается, наглядно существуя только в изображениях.].

Глава 4

О ТОМ, ЧТО ВСЕЛЕННАЯ – МАКСИМУМ, НО ТОЛЬКО КОНКРЕТНО ОПРЕДЕЛИВШИЙСЯ – ЕСТЬ ПОДОБИЕ АБСОЛЮТА

Если мы с тщательным вниманием разоведем открытое нам выше ученым незнанием, то уже из одной той истины, что все есть или абсолютный максимум, или существует от него, нам может проясниться многое о мире, или Вселенной, которую я считаю максимумом, только конкретно определившимся; ведь поскольку ограниченная своей определенностью (*contractum*), или конкретная (*concretum*), совокупность вещей тоже заимствует все то, что она есть, от абсолютного максимума, то она, насколько может, разделяет с ним и его качество максимальности. Соответственно, все известное нам из первой книжки об абсолютном максимуме, будучи абсолютным образом присуще абсолютному, конкретно определенным образом присуще, утверждаем мы, конкретно определившемуся максимуму.

Возьмем кое-что на примере ради приступа к разысканию. Бог есть абсолютная максимальность и, значит, единство, которое абсолютно предваряет и единит любые различия и противоположности, скажем, непосредственные противоречия. Он есть абсолютно во всех вещах все то, что они суть: абсолютное первоначало, конечная цель и бытие; в нем все вещи суть без множественности простейший и нераздельный абсолютный максимум, подобно тому как бесконечная линия есть все фигуры[98 – Бесконечная линия есть все фигуры – см. I 13-15.]. Равным образом мир, или Вселенная, есть конкретный максимум и, значит, единая цельность, которая предваряет конкретные противоположности (скажем, противопоставленные качества) и конкретным образом есть то, что суть все вещи: определенное начало и конкретная конечная цель вещей, конкретное бытие, бесконечность, определившаяся в конкретную бесконечность мира. В нем все вещи без множественности суть сам он, конкретно определившийся максимум с относительной простотой и нераздельностью, подобно тому как конкретная максимальная линия есть конкретно все фигуры.

Все станет ясно, если правильно понимать конкретность вещей. Конкретная бесконечность, простота или нераздельность при своей конкретизации [в нечто определенное и тем самым ограниченное] бесконечно уступают этим же свойствам абсолюта; бесконечный и вечный мир вне всякой соразмерности отпадает от абсолютной бесконечности и вечности, а его цельность – от абсолютного единства. Абсолютное единство совершенно свободно от всякой множественности; наоборот, определившееся единство, единая Вселенная, пускай она тоже единый максимум, из-за своего определения в конкретные вещи от множественности не свободна. Поэтому, хотя она максимально едина, это ее единство конкретизовано множеством, как бесконечность – конечностью, простота – составностью, вечность – последовательностью, необходимость – возможностью и так далее. Как если бы абсолютная необходимость сообщала себя без смешения и конкретно определялась своей противоположностью. Или еще: если бы белизна обладала абсолютным бытием в себе, а не только в абстракции нашего ума и от нее возникало бы белое как конкретно белое, то белизна определялась бы в актуально белое небелизной, то есть белым благодаря белизне становилось бы то, что без нее не было бы белым.

Прилежный искатель может вывести отсюда многое. Скажем, если Бог, будучи безмерным, не заключен ни в Солнце, ни в Луне, хоть является в них абсолютным образом всем тем, что они суть, то Вселенная тоже не заключена ни в Солнце, ни в Луне, но она есть в них конкретно то, что они суть. И если абсолютная чтойность Луны не отлична от абсолютной чтойности Солнца, раз она сам Бог, абсолютная бытийность и чтойность всего, то конкретная чтойность Солнца отлична от чтойности Луны; ведь если абсолютная чтойность вещи не есть сама вещь, то ее конкретная чтойность – не что иное, как сама вещь. Отсюда тоже ясно, что, раз Вселенная есть конкретная чтойность, определяющаяся у Солнца так, а у Луны иначе, тождество Вселенной пребывает в различии, как и ее единство – в множестве. Не будучи ни Солнцем, ни Луной, Вселенная есть, однако, в Солнце – Солнце и в Луне – Луна; наоборот, Бог не есть в Солнце Солнце и в Луне Луна, но

то, что суть Солнце и Луна, он есть без множественности и различия, Вселенная (universum) означает универсальность (universalitem), то есть единство многого. Поэтому как человек не есть ни Сократ, ни Платон, а в Сократе – Сократ и в Платоне – Платон, так в отношении всех вещей и Вселенная.

Но поскольку, как сказано, Вселенная есть все-таки первоначало, только конкретно определившееся, и тем самым она есть максимум, то ясно, что Вселенная целиком вышла к существованию посредством простой эманации конкретного максимума из абсолютного максимума[99 – Ср. Экхарт. Беседа 49, 2, 511: "Этот его образ есть простая эманация... переливающая всю его форму в чистоте и обнаженности" (эманация здесь – синоним творения).]; а поскольку вещи составляют части Вселенной и без них она – ведь она существует только в конкретной определенности – не могла бы быть единой, цельной и совершенной, то все сущее пришло к бытию одновременно со Вселенной, а не сначала интеллигенция, потом благородная душа и, наконец, природа, как думал Авиценна и некоторые другие философы[100 – В размежевании с Авиценной (Метафизика IX 4) и другими философами (возможно, Проклом, см. "Первоосновы теологии" 129-130) автор следует за Экхартом (Коммент. на книгу Премудр. Соломона 36).]. Впрочем, как в замысле художника целое (например, дом) предшествует части (например, стене), так мы говорим, раз все вышло в бытие из божественного замысла, что сначала тогда произошла Вселенная и вслед за ней все, без чего она не могла бы быть ни Вселенной, ни совершенной.

Как абстрактное существует в конкретном, так абсолютный максимум мы видим прежде всего в определившемся максимуме, так что во всех частных вещах он пребывает уже в порядке следствия, абсолютным образом пребывая в том, что конкретно определенным образом есть все. Бог – абсолютная чтоинность мира, или Вселенной; Вселенная – та же чтоинность как конкретно определившаяся. Конкретность означает определенность во что-либо, скажем, в то, чтобы быть тем или этим. Бог, который един, пребывает в единой Вселенной; Вселенная пребывает в универсальной совокупности вещей, определяясь в них. Таким путем мы понимаем, что Бог, простейшее единство, существуя в единой Вселенной, как бы в порядке следствия через посредство Вселенной пребывает во всех вещах, а множество вещей через посредство единой Вселенной – в Боге.

Глава 5

КАЖДОЕ – В КАЖДОМ

Если внимательно рассмотришь сказанное, тебе будет нетрудно увидеть истину анаксагорского "каждое – в каждом", может быть, глубже самого Анаксагора[101 – Анаксагор, фр. 6 по Дильсу. Здесь – в формулировке Альберта, Фомы и Экхарта, восходящей к аристотелевской передаче ("Физика" III 4, 203a 24).]. Если, как ясно из первой книги, Бог во всем так, что все – в нем, а теперь выяснилось, что Бог во всем как бы через посредничество Вселенной, то, очевидно, все – во всем и каждое – в каждом.

В самом деле, Вселенная как бы природным порядком[102 – Природным порядком, по природе – см. Аристотель. Мет. I 8, 989a 13-16: "что позднее по происхождению, первое по природе"; физика VIII .7, 261: "Возникающее предстает незаконченным и стремящимся к определенному началу, так что более позднее в процессе возникновения является по природе первым".], будучи совершеннейшей полнотой, заранее всегда уже предшествует всему, так что каждое оказывается в каждом: в каждом творении Вселенная пребывает в качестве этого творения и так каждое вбирает все вещи, становящиеся в нем конкретно им самим: не имея возможности из-за своей конкретной определенности быть актуально всем, каждое конкретизирует собой все, определяя все в себя самого. Соответственно, если все – во всем, то все явно предшествует каждому. Это "все" не есть множество, ведь множество не предшествует каждому, поэтому все предшествует каждому в природном порядке без множественности: не множество вещей актуально присутствует в каждом, а [вселенское] все без множественности есть само это каждое[103 – Ср. Прокл. Первоосновы теологии 103: "Все – во всем, но в каждом – сообразно каждому образом"; Дионисий Ареопагит. О бож. именах 4, 7: "...приобщенность всего всему сообразным каждому образом".].

Опять-таки Вселенная существует только в конкретной определенности вещей и

всякая актуально существующая вещь конкретно определяет собой вселенское все так, что оно становится актуально ею самой. В свою очередь все актуально существующее пребывает в Боге, поскольку он есть актуальность всех вещей. Но акт есть завершение и конечная цель потенции. Значит, если Вселенная конкретизируется в каждой актуально существующей вещи, то Бог, пребывая во Вселенной, пребывает и в каждой вещи, а каждая актуально существующая вещь непосредственно пребывает в Боге в качестве [конкретизируемой ею] Вселенной. Поэтому сказать, что каждое – в каждом, значит то же самое, что Бог через все – во всем и все через все – в Боге. Тонкий ум ясно схватывает эти глубочайшие истины: что Бог вне различий пребывает во всем, поскольку каждое в каждом, и все в Боге, поскольку все во всем. Но поскольку Вселенная пребывает в каждом так, что каждое – в ней, то она есть в каждом конкретно то самое, чем оно конкретно является, а каждое во Вселенной есть сама Вселенная, хотя Вселенная в каждом пребывает различно и каждое во Вселенной – тоже различно.

Вот пример. Показано, что бесконечная линия есть линия, треугольник, круг и шар[104 – См. II 4, 113 и прим. 23.]. Но всякая конечная линия получает свое бытие от бесконечной, которая есть все то, чем является конечная. Поэтому в конечной линии все то, чем является бесконечная линия (то есть линия, треугольник и так далее), пребывает в качестве того, чем является эта конечная. Иначе говоря, всякая фигура в конечной линии есть сама эта линия, причем ни треугольник, ни круг, ни шар не пребывают в ней актуально, ведь из нескольких актуальных вещей единая актуальная вещь получиться не может. Каждое пребывает в каждом не в своей актуальности, но треугольник в [конечной] линии есть эта линия, круг в линии есть та же линия и так далее.

Еще пример для большей ясности. Линия может актуально существовать только в объемном теле, как будет показано в другом месте[105 – II 6, 125; о предп. II 4, 92.]. Но в теле, имеющем длину, ширину и высоту, как известно, свернуто заключены все фигуры. Следовательно, в этой актуально существующей линии все фигуры, тоже достигающие актуального существования только в объемном теле, суть эта линия, в треугольнике они – треугольник и так далее. Точно так же в камне все – камень, в растительной душе – сама эта душа, в жизни – жизнь, в чувстве – чувство, в слухе – слух, в воображении – воображение, в рассудке – рассудок, в интеллекте – интеллект, в Боге – Бог. И пойми, что единство всех вещей, или Вселенная, пребывает в их множестве, и, наоборот, их множество – в ее единстве.

Вглядись внимательнее и увидишь, что каждая актуально существующая вещь успокаивается благодаря тому, что все вещи суть в ней она сама, а она сама в Боге – Бог. Вот чудесное единство вещей, их удивительное равенство и чудодейственная связь, благодаря которым все пребывает во всем! Здесь, как ты понимаешь, коренится и разнообразие и связь вещей. Поскольку каждая вещь не смогла быть актуально всем, иначе она стала бы Богом, так что все пребывает в каждом по мере возможности соответственно сути каждого, и поскольку каждое не могло во всем уподобиться другому, как изложено выше[106 – II 1-2, особенно 2, 104.], то все расположилось на разных ступенях и все вещи суть то, что они суть, потому что не смогли быть другими и лучшими; скажем, то бытие, которое не смогло быть сразу бессмертным, стало бессмертным во временной последовательности. Поэтому все успокаивается в каждом, ведь одна ступень не смогла бы существовать без другой, как в теле каждый член способствует каждому другому и все удовлетворяются всеми: хотя глаз не может быть рукой, ногой и всем остальным актуально, он доволен тем, что он глаз, а нога – тем, что нога, и все члены взаимно способствуют друг другу, чтобы каждый наилучшим возможным для него образом был тем, что он есть. И ни рука, ни нога не пребывает в глазе в качестве руки или ноги, но в глазе они – глаз постольку, поскольку сам глаз – непосредственно в человеке, и точно так же все члены – в ноге, поскольку нога – непосредственно в человеке: каждый член через каждый другой непосредственно пребывает в человеке, а человек, то есть целое, через каждый член пребывает в каждом члене. Так [вселенское] целое через каждую из своих частей пребывает в каждой.

Если человечество будешь рассматривать в виде некоего абсолютного бытия, ни с чем не смешивающегося и ни во что не конкретизируемого, и рассмотришь человека, в котором это абсолютное человечество пребывает абсолютным образом и от которого происходит конкретное человечество отдельного человека, то абсолютное человечество будет как бы подобием Бога, а конкретное – подобием Вселенной[107 – Ср. II 3, 111 и прим. 22. Абсолютный человек принимается тоже действительно существующим, но наблюдаемым только в каждом конкретном человеке.]. Как то

абсолютное человечество пребывает в человеке изначально, или первично, и, значит, в порядке следствия пребывает и в каждом члене и в каждой части, так конкретное человечество есть в глазе – глаз, в сердце – сердце и так далее, благодаря чему в каждом члене пребывает каждый другой. Здесь найдем подобие Бога в его отношении к миру и руководство ко всему, что мы затронули в последних двух главах, вместе со многим другим, отсюда следующим.

Глава 6

О СВЕРНУТОСТИ И СТУПЕНЯХ КОНКРЕТИЗАЦИИ ВСЕЛЕННОЙ

Вселенная, или мир, как мы нашли в предыдущем, есть превышающая всякое понятие единая цельность (unum), единство которой конкретизовано множеством, будучи единством во множестве. И вот, раз абсолютное единство – первое, а единство Вселенной – от него, единство Вселенной, заключаясь в некотором множестве, будет вторым единством. А поскольку, как увидим в "Предположениях"[108 – О предп. I 4, 12 слл. Вторым единством там названа интеллигенция ("разумная сущность"), но вселенная у Николая Кузанского и есть по своему существу умопостигаемая цельность, предшествующая всему в мире.], второе единство десятично и объединяет десять категорий[109 – О десяти категориях (Аристотель. Катег. 4, 1b 25-27), или универсальных понятиях, см. Дар Отца светов 2, 101; Прост. об уме 2, 135; Игра в шар II, 78; Компендий 6, 16; 18.], единая Вселенная, развертывая первое абсолютное единство, будет определять его в конкретность десятки. Но в десятке свернуто заключается все, ведь сверх нее числа нет[110 – См. О предп. I 3, 10 и прим. 10 и 11.]; поэтому десятичное единство Вселенной свертывает в себе множество всех конкретных вещей. Поскольку же это вселенское единство пребывает всеобщим конкретным первоначалом во всем, то как десятка есть квадратный корень сотни и кубический тысячи, так единство Вселенной есть корень всего. Из этого корня возникает сперва как бы квадратное число в качестве третьего единства, а потом кубическое число в качестве последнего, или четвертого, единства, то есть первое развертывание единства Вселенной есть третье единство, сотенное, а последнее развертывание – четвертое единство, тысячное. Так находим три вселенских единства, степенями нисходящих к частному, в котором они конкретно определяются, становясь актуально им самим.

Первое абсолютное единство свертывает все абсолютным образом, первое конкретное – конкретным, но это предстает в таком порядке, что абсолютное единство свертывает как бы только первое конкретное единство, а уже через его посредство – все другие; первое конкретное единство как бы свертывает второе конкретное единство, а через его посредство – третье; второе конкретное единство свертывает третье конкретное единство, то есть последнее вселенское единство, четвертое по порядку от первого, приходя через его посредство к частному. Словом, мы видим, что Вселенная до своего конкретного определения в каждом частном [индивиде] проходит через три ступени. Вселенная – это как бы универсальность десяти наивысших универсалий, потом идут роды, потом – виды, так что [роды и виды] тоже представляют собой универсалии на своих ступенях, в некоем природном порядке[111 – Т.е. не по времени, см. выше, прим. 27.] существуя прежде вещи, которая стягивает их в конкретную актуальность. Причем ввиду этой своей конкретности Вселенная обретается только развернутой в родах, роды обретаются только развернутыми в видах; наоборот, индивиды существуют актуально. В них все во Вселенной пребывает конкретно определенным образом.

При таком рассмотрении видно, что универсалии актуально существуют только в конкретной определенности и в этом смысле перипатетики правильно говорят о несуществовании универсалий актуальным образом вне вещей: актуально существует только единичное, в котором универсалии суть конкретным образом оно само. Но в порядке природы у универсалий есть какое-то универсальное бытие, допускающее конкретизацию в единичное. Не то чтобы универсалии актуально существовали до конкретизации в индивидах иначе, чем природным порядком; в качестве подлежащей конкретизации всеобщности они существуют не сами в себе, а в том, что актуально существует, подобно тому как точка, линия и поверхность в порядке последовательности предшествуют телу, в котором они только и начинают существовать актуально: как Вселенная актуально существует только в конкретной определенности, так и все универсалии. И все-таки универсалии не только рассудочные сущности, хоть они не обретаются актуально вне единичных вещей, как

и линия и поверхность, хотя они не существуют вне тела, еще не становятся оттого чисто рассудочными сущностями: ведь в теле они все-таки существуют, как универсалии существуют в единичных вещах. Но разум заставляя их существовать через абстрагирование вне вещей. Такая абстракция есть, конечно, рассудочная сущность, поскольку абсолютное бытие универсалиям не может быть присуще; вполне абсолютное универсальное есть Бог.

Как универсальное через абстракцию существует в интеллекте, мы рассмотрим в книге "Предположений"[112 – Об универсальном в "Предположениях" – только II 13, 134, но универсалиям там соответствуют "термины разума" (интеллекта), о которых см. I 6, особенно 24–26. Концепция универсалий развивается далее в теории элементов (О предп. II 4–6) и в теории именованя (Прост. о мудр. 2 слл.). Ср. выше, прим. 33.], хотя уже из предыдущего это достаточно ясно: поскольку там нет ничего, кроме интеллекта, универсалии пребывают там в интеллектуальной конкретности; интеллектуальное понимание как яснейшее и высшее бытие постигает конкретность универсалий и в себе самом и в ином. Собаки и другие животные одного и того же вида объединяются благодаря их общей видовой природе, которая им присуща и которая конкретно существовала бы в них и в том случае, если бы ум Платона не построил путем сравнения сходных черт понятие вида. По своему действию понимание позже бытия и жизни; не будучи способно своим действием ничему придать ни бытия, ни жизни, ни понимания, и уподобляясь природе, интеллектуальное понимание следует понимаемым им вещам: бытию, жизни и самому пониманию. Поэтому универсалии, которые интеллект строит путем сравнения, суть подобия универсалий, определяющихся в конкретные вещи и в самом интеллекте существующих конкретно прежде того, как он, познав эти внешние вещи, развернет универсалии через присущее ему действие, понимание: ведь он не способен понять ничего, не существовавшего уже прежде в нем самом в качестве его собственной конкретности. Поэтому в деятельности понимания он развертывает некий конкретизованный в нем уподобительный мир через посредство уподобительных знаков в символов[113 – Уподобительный мир – см. О предп. I 1, 5; II 2, 80; О богосын. 5, 80 и прим. 15; Прост. об уме 6, 93; Компендий 8–9.].

О единстве Вселенной и ее конкретизации в вещах здесь сказано достаточно. Прибавим еще о ее троичности.

Глава 7

О ТРОИЧНОСТИ ВСЕЛЕННОЙ

Раз абсолютное единство обязательно троично, только не конкретно ограниченным, а абсолютным образом – то есть абсолютное единство и есть не что иное, как Троица, по-человечески понимаемая в смысле некоей соотнесенности [лиц], о чем достаточно сказано в первой книге[114 – I 10, 27–29; 19, 56.], – то и конкретное максимальное единство, поскольку единство, тоже троично, только не в абсолютном смысле, когда Троица есть единство, а в конкретной определенности, когда единство существует только в троичности, как целое существует в своих конкретных частях. В Боге единство не заключено определенным образом в Троице как целое в частях или универсальное в частном, но само единство есть Троица, так что любое из лиц есть само единство, а поскольку единство есть Троица, одно лицо не есть другое. У Вселенной так быть не может, поэтому те три соотносимых момента, которые в Боге называются лицами, здесь обладают актуальным бытием только в одновременном единстве.

Это требует особенной остроты внимания. В Боге единство, оно же Троица, так совершенно, что Отец есть актуально Бог, Сын – актуально Бог, Святой Дух – актуально Бог; Сын и Святой Дух – актуально в Отце, Сын и Отец – в Святом Духе, Отец и Святой Дух – в Сыне. В конкретно ограниченном такое невозможно. Соотносимые моменты существуют здесь только сопряженно, никогда не сами по себе, из-за чего ни один не может быть целой Вселенной, а только все вместе, и одно пребывает в других не актуально, а только тем способом, какой допускается его конкретной природой: вещи пребывают в полнейшем взаимоопределении (*perfectissime ad invicem contractae*), составляя единую Вселенную. А Вселенная не может вне своей троичности быть единой. В самом деле, конкретной определенности не может быть без определяемого, определяющего и связи, осуществляющейся через общее действие обоих. Определяемость означает некую возможность, а возможность

нисходит от порождающего божественного единства как инаковость этого единства: ведь по отношению к первоначальному она означает изменчивость, то есть инаковость; причем возможности явно ничто не предшествует, потому что каким образом что-то существовало бы, не имея прежде возможности существовать? Итак, возможность исходит от вечного единства[115 – Т. е. а) возможность есть подверженность изменению, а значит, отпадение от абсолютного единства, но б) для возникновения любой вещи требуется сначала возможность этого, а значит, возможность предшествует всему, что ниже единства.]. А определяющее, ограничивая возможность определяемого, происходит от равенства единства. В самом деле, равенство единства есть равенство бытия: сущее и единое взаимно обратимы[116 – о взаимности бытия и единства см. I 2, 5 и прим. 8.]. Поскольку определяющее приравнивает возможность к той или иной конкретной вещи, его правильно называют происходящим от равенства бытия, то есть от божественного Слова. Так как Слово – основание, идея и абсолютная необходимость вещей – детерминирует и связывает возможность через [вселенское] определяющее, то одни называли это определяющее формой или душой мира, а возможность – его материей, другие называли его судьбой в субстанции, третьи, как платоники, – сложной необходимостью (*necessitas complexionis*)[117 – Судьба в субстанции, заданная умопостижимым порядком первоидеи (Халкидий. Комментарий к "Тимею" 143-144; см. ниже II 9, 142-143; 10, 151-152 и прим. 58) и сложная (связанная, детерминированная, в отличие от абсолютной) необходимость – термины Тьерри Шартрского, с их помощью обобщающего античные учения об умопостижимом мире (Глосса на кн. Боэция "О св. Троице" II 21; Чтения на кн. Боэция "О Троице" II 10; Комментарий на Боэция "О Троице" II 60).] в том смысле, что оно исходит от абсолютной необходимости как бы определенной необходимостью и определенной формой, в которой пребывают все формы как в своей истине, о чем будет сказано ниже[118 – II 9, 142; 148 – 150.]. Наконец, существует связь определяющего и определяемого, или материи и формы, или возможности и сложной необходимости. Она актуально совершается как бы неким духом любви, неким движением, единящим определяющее и определяемое. Иногда эту связь называют определенной возможностью (*determinata possibilitas*), поскольку возможность быть определяется в актуальное бытие той или иной вещи благодаря соединению определяющей формы и определяемой материи. Связь эта, конечно, исходит от Святого Духа, бесконечной связи.

Итак, единство Вселенной троично, поскольку состоит из возможности, сложной необходимости и связи, которые можно называть потенцией, актуальностью и связью.

Выведи отсюда четыре универсальных модуса бытия.

А именно есть модус бытия, который называется абсолютной необходимостью. Так, Бог есть форма форм, бытие сущего, основание или суть вещей; по этому модусу бытия все вещи в Боге суть сама абсолютная необходимость. Другой модус бытия – тот, каким вещи существуют в сложной необходимости, где формы вещей, истинные в себе, пребывают с различиями и в природном порядке, как в уме; так ли это, увидим ниже[119 – II 9, 149-150 (никаких истинных форм вне Бога нет).]. Третий модус бытия – тот, каким вещи в определенной возможности актуально суть то или это. Наконец, низший модус бытия – тот, каким вещи могут быть; это – абсолютная возможность.

Три последние модуса бытия существуют в едином универсуме, то есть конкретном максимуме. Из них состоит единый универсальный модус бытия, потому что без них не может существовать ничто. Не то что универсальный модус бытия образован тремя этими модусами словно частями, как дом образован крышей, фундаментом и стенами[120 – Подразумевается: "...не в качестве их механической суммы, а в качестве целого, предполагающего эти необходимые моменты своего развертывания". Ср. II 4, 116 и прим. 29; О предп. I 2, 8; Прост. об уме 6, 90.]; он состоит из этих трех модусов в том смысле, как роза, зимой пребывающая в кусте потенциально, а летом актуально, переходит из одного модуса бытия, возможности, в другой, актуальной определенности, откуда видим, что имеется один бытийный модус возможности, другой – необходимости, третий – актуального определения. Универсальный модус бытия состоит из этих трех вместе, потому что без них ничего нет. Причем ни одного из этих модусов тоже актуально нет без другого.

О ВОЗМОЖНОСТИ, ИЛИ МАТЕРИИ ВСЕЛЕННОЙ

Чтобы по крайней мере в общих чертах изложить здесь то, что могло бы сделать наше незнание знающим, обсудим вкратце вышесказанные три модуса бытия, начав с возможности.

О ней много сказано древними, которые все согласно решили, что из ничего ничего не возникает, и на этом основании постулировали некую абсолютную возможность бытия всего, считая, что она вечна и что в ней возможностным образом свернуто все в мире. К понятию этой материи, или возможности, они пришли так же, как к понятию абсолютной необходимости, только умозаклячая в обратном порядке, то есть абстрагируя форму телесности от тела и мысля тело нетелесно. Таким образом они постигали материю через одну её непознаваемость; в самом деле, как понять бесформенное и нетелесное тело? Материя, говорили они, по природе предшествует всякой вещи, так что всегда, если истинно суждение "Бог существует", истинно также суждение "Абсолютная возможность существует". Они не утверждали, однако, что материя совечна Богу, поскольку она – от него[121 – Здесь тоже видят формулировки Тьерри Шартрского: "Если кто-то отвлечет в уме от вещи ее форму, останется, надо думать, одна возможность (материя), неким образом свободная от форм" (Коммент. на Бозция "О Троице" II 19); "Аристотель называет материю нетелесным телом" (II 27); "не следует полагать, будто Платон утверждал совечность материи Богу" (II 25).]. Материя не есть ни нечто, ни ничто, ни одно, ни множество, ни это, ни то, ни сущность, ни качество, во возможность ко всему и ничего – актуально.

Платоники из-за отсутствия у нее какой-либо формы называли ее лишенностью[122 – Лишенность – см. Платон. Тимей 50e.]. Поскольку она лишена, она стремится; тем самым она есть предрасположенность (*aptitudo*), ибо повинуетя необходимости, – которая ею повелевает, привлекая к актуальному бытию, – как воск повинуетя художнику, желающему что-то из него сделать. Из лишения и предрасположенности, связывая их, исходит неоформленность (*informitas*). Таким образом, абсолютная возможность как бы бессоставно троична, поскольку лишенность, предрасположенность и неоформленность не могут быть ее частями, ведь тогда абсолютной возможности предшествовало бы нечто, что немисливо. Соответственно это – модусы бытия, без которых абсолютная возможность не была бы таковой. Лишенность присуща возможности потому, что ей случилось быть лишенной: оттого, что она не имеет формы, которую может иметь, говорят, что она ее лишена, откуда лишенность. А неоформленность есть как бы форма возможности. Платоники называли возможность материей форм: мировая душа связана с материей через то, что они называли жизненным корнем (*stirpeam vegetabilem*)[123 – жизненный корень – см. Халкидий. Коммент. к "Тимею" 29-31; 54; ср. "Тимей" 30b-31b; 34b.], так что когда мировая душа смешивается с возможностью, эта неоформленная жизненность переходит в актуально существующую жизненную душу от движения, исходящего от мировой души и от подвижности этой возможности, или жизненности; поэтому они и утверждали, что неоформленность есть как бы материя форм, которая, чтобы стать актуальной, оформляется чувственной, рациональной и интеллектуальной формой.

Гермес говорил, кроме того, что материя (*hylē*) – кормилица тел, а эта неоформленность – кормилица душ. Некоторые из наших тоже говорили, что хаос по природе предшествовал миру и был возможностью вещей, а в нем дышал неоформленный дух, содержащий в возможности все души.

Дальше, древние стоики говорили, что в возможности все формы существуют актуально, но скрыты и обнаруживаются благодаря снятию оболочек, как если представить, что ложка делается из дерева через простое удаление частей[124 – "Семенные логосы" стоиков разворачиваются в мир изнутри себя. Ложка делается через удаление частей – ср. Прост. об уме I, 62; 5, 86; 10, 127.].

Наконец, перипатетики считали, что формы в материи существуют лишь возможностно и выводятся из нее действующей причиной. И это правильней, – а именно что формы не только от возможности, но и от действующего; ведь тот, кто отнимает от дерева части, чтобы из дерева получилась статуя, придает ему нечто от формы. И совершенно ясно, что если из камня мастер не может сделать ларь, то это порок материи, а если кто-то, не будучи мастером, не может сделать ларь из дерева – порок делателя, так что требуется и материя, и действующий; формы существуют в материи неким возможностным образом и выводятся из нее в действительность при участии действующего. Точно так же, говорили они, вселенская совокупность вещей

возможностно существует в абсолютной возможности, эта абсолютная возможность беспредельна и бесконечна ввиду лишенности формы и предрасположенности ко всем [формам], как беспредельна возможность вылепливать из воска фигуры льва, зайца или что угодно еще. Причем ее бесконечность противоположна бесконечности Бога, потому что она – от лишенности, а божественная, наоборот, – от изобилия, ибо в Боге все актуально есть он сам; бесконечность материи, таким образом, привативна, бесконечность Бога – негативна. Вот положения говоривших об абсолютной возможности.

Но мы через знающее незнание находим, что для возможности невозможно быть абсолютной. Ведь поскольку среди всего возможного ничего не может иметь меньше бытия, чем абсолютная возможность, – [возможность и сама по себе уже] предельно близка к небытию[125 – Ср. Августин. Исповедь XII 6: материя – "бесформенное почти ничто", созданное Богом из ничего как материал для сотворения мира; Иоанн Скот Эриугена. О раздел. природы II 15. –], в том числе согласно положению этих авторов, – то в чем-то допускающем увеличение и уменьшение окажется возможным прийти к минимуму, а значит, и к максимуму [бытия], что исключено. Абсолютная возможность существует поэтому в Боге и есть Бог, вне его она невозможна: не может быть ничего пребывающего в абсолютной возможности, так как, помимо первоначала, все по необходимости относительно. Если мы и видим, что благодаря различию находимых в мире вещей из одной может получиться больше, чем из другой, однако к максимуму и минимуму в простом и абсолютном смысле не приходим. Наоборот, именно потому, что вещи таковы, очевидна немыслимость абсолютной возможности.

Всякая возможность определена, и определена действительностью. Нельзя найти чистую возможность, совершенно не определенную никакой действительностью; да и присущая возможности предрасположенность не может быть бесконечной и абсолютной, лишенной всякой конкретизации. Бог, бесконечный акт, есть не что иное, как причина всякой действительности. Возможности бытия, напротив, лишь случается быть (*est contingenter*)[126 – Ср. II 2, 99–100; 8, 139; Прост. об уме 6, 96. т. е. хотя детерминированность существующего абсолютна, конкретно оно определяется случайными обстоятельствами своего возникновения.], и, между прочим, если возможность абсолютна, то в силу каких обстоятельств она случится? А случается возможность оттого, что бытие-от, зависимое от первого бытия, не может быть полной, простой и абсолютной действительностью. По этой причине и актуальность здесь определяется возможностью, так что абсолютно существует только в потенции, и потенция не абсолютна, а всегда определена актуальностью. Случающиеся различия и ступени, делая одно более актуальным, другое более потенциальным, не ведут к максимуму и минимуму просто: максимальный и минимальный акт совпадает с максимальной и минимальной потенцией, оказываясь, собственно, абсолютным максимумом, как показано в первой книге[127 – I 16, 42.].

Больше того, не будь возможность вещей определенной, не могло бы быть никакого основания для вещей, а во всем царил бы произвол, как ложно полагал Эпикур. То, что этот мир произошел из возможности на разумном основании, необходимо должно было получиться оттого, что у возможности было предрасположение (*aptitudo*) стать только этим миром. Значит, предрасположенность возможности была определенной, а не абсолютной. Так и Земля, и Солнце, и все остальное: если бы они не таились в материи в неким образом определенной возможности, то не было бы большего основания, почему бы им скорее выйти в актуальность, чем не выйти.

Отсюда следует, что хотя Бог бесконечен и соответственно мог сотворить мир бесконечным, но поскольку возможность по необходимости была определенной, а не вполне абсолютной, а ее предрасположенность – не бесконечной, то подобно такой возможности бытия мир не мог стать ни актуально бесконечным, ни большим, ни иным. С другой стороны, определенность возможности идет от действительности, действительность же – от максимального акта. И поскольку определенность возможности, таким образом, – от Бога, а определенность действительности – от того, что вещам случается быть [такими-то], то миру, по необходимости конкретно определенному, случилось быть конечным. Из этого понятия возможности мы видим, что конкретной максимальности оказывается благодаря тому, что бытийная возможность по необходимости определена; и эта ее определенность – не от того, что ей случилось так определиться, а от [божественной] актуальности. Таким образом, Вселенная имеет разумное и необходимое основание своей конкретности, так что мир может существовать только в конкретной определенности; соответственно ему случилось быть конечным, но это не от Бога, абсолютной максимальности.

Это надо рассматривать по отдельности. А именно абсолютная возможность есть Бог, и поэтому если мы рассматриваем мир, как он пребывает в ней, то он существует в Боге и есть сама вечность. А если мы рассматриваем его, как он пребывает в определенной возможности, то эта возможность предшествует миру только по природе, причем определенная возможность не есть вечность и не совечна Богу, но отпадает от вечности, как конкретно ограниченные вещи на целую бесконечность отпадают от абсолюта. Так по правилам ученого незнания надо разграничивать то, что говорится о потенции, то есть возможности, или материи. А как возможность ступенями переходит в актуальность, это мы оставляем, чтобы рассмотреть в книге "Предположений".

Глава 9

О ДУШЕ, ИЛИ ФОРМЕ ВСЕЛЕННОЙ

Все мыслители сходятся в том, что возможность бытия может быть выведена к актуальному бытию тоже только через акт, поскольку ничто не способно само себя перевести в актуальное бытие, иначе оно оказалось бы своей собственной причиной: оно было бы прежде, чем было. Кроме того, постановили они, то, что делает возможность актуальным бытием, действует направленно, и возможность приходит к актуальному бытию разумным порядком, а не как попало (*casu*). Эту возвышенную природу одни наименовали умом, другие интеллигенцией, третьи мировой душой, четвертые судьбой в субстанции, пятые сложной необходимостью, как платоники, которые считали, что этой необходимостью ум определяет возможность так, что теперь актуально есть то, что раньше по природе могло быть. Они говорили, что в таком уме формы вещей умопостигаемо существуют в действительности, как в материи они существуют возможно, и что сложная необходимость, неся в себе истину форм и всего причастного формам, в порядке природы движет небом и этим движением как орудием выводит возможность в действительность, соблюдая предельно возможные равенство и сообразность с идеей умопостигаемой истины. Форму, как она существует в материи, они признавали образом истинной умопостигаемой формы, возникшим в результате действия ума через посредство движения, и, значит, не самой истиной, а только подобием истины. Платоники считали, таким образом, что истинные формы существуют в мировой душе прежде – не по времени, а по природе, – чем в вещах. Перипатетики не допускают этого, утверждая, что у форм нет другого бытия, кроме как в материи, и что только за счет абстрагирования они существуют в уме, который при этом явно следует вещи.

Платоники думали опять-таки, что много таких разных прообразов природным порядком существует в сложной необходимости, происходя от единого бесконечного основания, в котором все вещи суть единое. Они считали, однако, что эти прообразы не сотворены им, а исходят от него так, что всегда, если истинно суждение "Бог существует", истинно также суждение "мировая душа существует". Они утверждали, что последняя есть развертывание божественного ума так, что совокупность всего, будучи в Боге единым прообразом, в мировой душе множественна и разнообразна, и прибавляли, что если Бог по природе предшествует сложной необходимости, то мировая душа по природе предшествует движению, орудию развертывания вещей во времени, так что [формы], существующие в душе истинно, через движение развертываются в материи и времени потенциально. Это временное развертывание следует природному порядку, который пребывает в мировой душе и называется судьбой в субстанции[128 – О судьбе в субстанции см. II 7, 129 и прим. 42.]. Актуально, то есть в действительности нисходящее от нее развертывание во времени, многие называют тоже судьбой. Соответственно модус бытия [форм] в мировой душе – такой, в соответствии с которым тот мир называется умопостигаемым. Модус актуального бытия, возникающего через актуальное определение возможности при развертывании, как сказано, есть модус бытия, в соответствии с которым этот мир называется у них чувственным. Они утверждали при этом, что формы, как они существуют в материи, не иные по сравнению с существующими в мировой душе, а расходятся с ними только модусом бытия: в мировой душе они существуют истинно и в себе, в материи – подобно истине, не в чистоте, но с омрачением. Они говорили еще, что истина форм постигается только умом; рассудок, воображение и чувство схватывают не их, а только их образы в меру смешения форм с возможностью и тем самым ничего не схватывают истинно, но все – мнительно (*opinative*)[129 – Изложение, возможно, по Тьерри Шартрскому. Ср.

Они решили, что всякое движение исходит от этой мировой души, которая, сказали они, пребывает цельно в целом и в каждой части мира, хоть не во всех частях проявляет одни и те же силы, как разумная душа у человека производит не одно и то же действие в волосах и в сердце, хотя пребывает цельно в целом и в каждой части. Они, кроме того, полагали, что в ней свернуто заключены все души, будь то в телах или вне тел, потому что считали ее разлитой в целой Вселенной, не по частям, ввиду ее простоты и нерасчлененности, а целиком – в земле, где она связывает землю, целиком – в деревьях и так в отношении всего. Поскольку душа есть и первая круговая развернутость (божественный ум относится к мировой душе, как центральная точка к развертывающему центр кругу), и природная свернутость всего временного порядка вещей, то платоники назвали ее за различенность и упорядоченность самодвижущимся числом и сказали, что она состоит из тождественного и разного [130 – Понимание души как числовой гармонии идет от пифагорейства (Филолай, фр. А 23; В 11 по Дильсу), платона ("Тимей" 35а, 37а) и платоников ("самодвижущееся число" Ксенократа, фр. 60 по Хейнце; Аристотель. О душе I 2, 404b 27-30; Макробий. коммент. на "Сон Сципиона" I 14, 19-20) до платонических пифагорейцев средневековья, из которых Николай Кузанский определенно знал Абеяра (см. "Христ. теология" I 5), Иоанна Солсберийского (см. "О семидесяти семи" 4). Ср. Прост. об уме 7, 97 и прим. 38.]. Они считали также, что мировая душа только числом отличается от человеческой души, относясь ко Вселенной, как человеческая душа относится к человеку, и верили, что все души исходят от нее и в конце концов разрешаются в нее, если этому не препятствует их недостойность.

Многие христиане удовлетворились этим платоническим взглядом. Особенно из-за того, что у камня одна сущность, у человека другая, а Богу различие и инаковость не присущи, они полагали, что, раз сущность предшествует вещи, все эти разные сущности, соответственно которым различны вещи, обязательно существуют после Бога и прежде вещей, в интеллигенции, правительнице сфер, и эти различные сущности суть нестираемые понятия вещей в мировой душе. Больше того, они решили, что сама эта душа составлена из совокупности всех понятий всего в мире и все понятия в ней суть ее субстанция, хотя, заявляют они, это трудно высказать и познать. Они обосновывают это авторитетом Священного писания. Бог сказал: "да будет свет", – и стал свет, говорят они. Как бы он мог сказать "да будет свет", если бы прежде по природе не было истины света? И наоборот, если заранее не было истины света, то почему при развертывании света во времени стал именно сказанный свет, а не что-нибудь другое? В подкрепление они приводят еще много подобного.

Перипатетики же хоть и признают, что произведение природы есть произведение интеллигенции, но тех прообразов не признают. По-моему, они явно ошибаются, разве что под интеллигенцией понимают Бога. Ведь если в интеллигенции нет понятий, как она может целенаправленно действовать? Если основание ее действия – знание той вещи, которая подлежит развертыванию во времени, подобное знание не может абстрагироваться из вещи, которая еще не существует во времени; а если знание существует без абстрагирования от вещи, то, конечно, это – то самое знание, о котором платоники говорят, что не оно от вещей, но вещи сообразно ему. Кроме того, платоники считали основания вещей не отличными от интеллигенции, а при всем их различии между собой составляющими некую единую простую интеллигенцию, где свернуты все сущности, так что пускай сущность человека не есть сущность камня и они – разные сущности, однако у человечности, от которой идет человек, как от белизны – белое, нет другого бытия, кроме как в интеллигенции – по природе интеллигенции, то есть умопостигаемо, а в самой вещи – реально. Не то что человечность Платона – это одно, а отделенная человечность – другое; нет, это одна и та же человечность, только в разных модусах бытия, и она существует в интеллигенции прежде, чем в материи, не по времени, а по природе – так, как сущность по природе предшествует вещи. Очень разумно и проницательно говорили здесь платоники, и, по-видимому, Аристотель упрекал их неосновательно, стараясь опровергнуть их скорее в оболочке слов, чем в сердцевине смысла. Однако разведем с помощью ученого незнания, что вернее.

Показано, что нельзя прийти к простому максимуму; что поэтому не может быть ни абсолютной потенции, ни абсолютной формы или актуальности, которые не были бы Богом; что все сущее, кроме Бога, конкретно ограничено; что есть только одна форма форм и истина истин и что максимальная истина круга не иная, чем квадрата. Отсюда следует, что формы вещей различны лишь постольку, поскольку они конкретно ограничены; поскольку они абсолютны, они суть единая неразличенная форма,

божественное Слово. Соответственно, душа мира обладает бытием только слитно с возможностью, которую она определяется, и так же, как ум, не отдельно и не делима от вещей: ведь если мы рассмотрим ум, как он существует отдельно от возможности, то это будет сам же божественный ум, который один лишь вполне актуален. Значит, существование многих разных прообразов невозможно: каждый из них для образованных им вещей был бы максимальным и истиннейшим, а невозможно, чтобы максимальных и истиннейших вещей было много. Необходим и достаточен только один бесконечный прообраз, в котором все пребывает так, как упорядоченное покоится в своем порядке, и который с точнейшим равенством свернуто заключает в себе все сколь угодно разные сущности вещей. Сама бесконечная сущность есть истиннейшая сущность круга, притом не большая, не меньшая, не отличная и не иная; она же есть сущность квадрата, не большая, не меньшая и не отличная и так далее в отношении прочего, как можно понять на примере бесконечной линии.

Видя различие вещей, мы удивляемся, что единая простейшая сущность всего есть вместе и разная сущность единичных вещей. Но наученные незнанием, мы понимаем необходимость этого; оно показывает, что различие есть в Боге тождество. Именно видя, что различие сущностей всех вещей – очевиднейшая истина, как раз потому, что это очевиднейшая истина, мы понимаем единственность истиннейшей сущности всего, самой максимальной истины. Когда говорится, что Бог на одном основании сотворил человека, на другом – камень, это верно по отношению к вещам, не к творцу, как видим на примере чисел: тройка есть простейшая сущность, не допускающая ни "больше" ни "меньше", нечто единое в себе, но при отнесении ее к разным вещам она соответственно им оказывается каждый раз новой: одна сущность у тройки углов в треугольнике, другая – у материи, формы и их состава в субстанции, третья – у отца, матери и сына, у трех человек, у трех ослов. Сложная необходимость не есть, как решили платоники, ум, меньший порождающего, но она есть Слово, равный божественному Отцу Сын, который потому и называется Логосом, то есть основанием, что он – сущностное основание всего. И пустое все, что платоники говорили об образах форм, ибо есть только одна бесконечная форма форм и все формы суть ее образы, как мы сказали где-то выше [131 – о форме форм см. I 23, 70; II 2, 103.] .

Нужна острота ума, чтобы понять это: в мировой душе следует видеть некую вселенскую форму, которая свернуто заключает все формы, но актуально существует только конкретно в вещах, будучи в каждой вещи ее определенной формой, как говорилось выше о Вселенной. Действующая, формальная и целевая причина всего есть Бог, создающий в едином Слове все сколь угодно различные между собой вещи, и не может быть творения, которое не было бы ограниченным в силу своей определенности, не отпадало бы на бесконечность от этого божественного действия. Только Бог абсолютен, все остальное конкретно ограничено.

Тем самым не оказывается посредника между абсолютным и конкретно ограниченным, как воображали люди, выставившие мировую душу в качестве некоего ума после Бога и прежде конкретности мира. Только единый Бог есть душа и ум мира в том смысле, в каком душа рассматривается как абсолютное актуальное вместилище всех форм вещей. Философы не были достаточно наставлены в божественном Слове и максимальном абсолюте, вот они и считали, что ум, душа и необходимость существуют в некой сложной развернутости абсолютной необходимости без определения в вещах.

Итак, формы существуют актуально только в Слове как само это Слово и, конкретно определившимся образом, в вещах. А формы, существующие в сотворенной интеллектуальной природе, хотя соответственно свойству интеллектуальной природы они более абсолютны, вне конкретного определения все же не существуют, образуя интеллект, действие которого – понимание через абстрагирующее уподобление, как говорит Аристотель. Кое-что об этом – в книге "Предположений" [132 – см. выше, прим. 37. Мышление есть абстрагирующее уподобление – тезис Аристотеля ("О душе" III 8) в формулировке Фомы и Бонавентуры.]. Здесь сказанного о душе мира пусть пока будет достаточно.

Глава 10

О ВСЕЛЕНСКОМ ДУХЕ

Движение, которым связываются форма с материей, некоторые считали как бы духом, посредником между формой и материей. Полагая, что он разлит в звездах, в планетах и в земных вещах, в первом случае ему дали имя Атропос, то есть как бы "без поворота", ибо считалось, что звезды движутся от востока к западу простым движением; во втором – Клото, то есть "поворот", поскольку планеты движутся обратно против звезд с запада на восток; в третьем – Лахесис, то есть "жребий", поскольку случай властвует над земными вещами [133 – философское толкование мифа о трех парках было известно средневековой через Халкидия (Коммент. на "Тимея" 144)]. Движение планет есть как бы развитие первого движения, а движение временных и земных вещей – развитие движения планет. В земных вещах таятся причины будущего, как нива в семени; стали говорить, что через такое же движение разворачивается и распространяется то, что свернуто в мировой душе, как в клубке.

Мудрецы решили, что, как художник, желая сделать статую из камня и храня в себе форму статуи как идею, с помощью приводимых им в движение инструментов создает форму статуи по виду и образу этой идеи, так ум или душа мира, несущие в себе, как они думали, прообразы вещей, разворачивают их в материи через движение. Они говорили, что это движение разлито во всем, как и мировая душа, и что в звездах, планетах и земных вещах оно разворачивает субстанциальную судьбу – как бы судьба, актуально и действительно исходящая от судьбы в субстанции, потому что через подобное движение, или дух, вещь актуально определяется к такому-то своему бытию.

Этот дух связи, говорили они, исходит от обеих, то есть и от возможности и от души мира. Материя из-за свойственной ей предрасположенности имеет как бы влечение к восприятию формы – так безобразное тянется к прекрасному, а лишение к обладанию, – форма же хочет быть актуальной, но не может существовать абсолютно, не будучи ни своим собственным бытием, ни Богом, и поэтому нисходит [в материю] и конкретизируется в ее возможности. То есть возможность восходит к действительному бытию, а форма нисходит к нему, ограничивая, осуществляя и определяя возможность, и таким образом из восхождения и нисхождения возникает движение, связывающее форму с материей. Это движение – связующий посредник между потенцией и актуальностью, потому что движение возникает как среднее из подвижной возможности и формирующего двигателя.

Дух этот разлит по Вселенной в целом и по ее отдельным частям и конкретен. Его называют природой. Природа есть таким образом как бы свернутое единство всего, что возникает через движение. Как это движение постепенно с соблюдением порядка от вселенского всеобщего конкретизируется до частного, можно рассмотреть на таком примере. Когда я говорю "Бог существует", это высказывание происходит посредством какого-то движения, причем в таком порядке, что сперва я произношу буквы, потом слоги, потом слова и, наконец, все высказывание, хотя слух постепенно этого порядка не различает [134 – См. диал. о становл. 4, 165; Компендий 5.]. Так же и во Вселенной движение ступенями нисходит от всеобщего к частному и там конкретизируется во временном или природном порядке. Это движение, или дух, исходит от божественного духа, который через него движет всем. То есть как при говорении некий дух исходит от говорящего и определяется, мы сказали, в речь, так от Бога, который есть дух, происходит всякое движение. Истина гласит: "Не вы говорите, но Дух Отца вашего говорит в вас" [135 – Матф. 10, 19-20. Ср. О предп. II 16, 159 и прим. 57; Об пск. Бога 2, 33 и прим. 14; 2, 35 и прим. 17.]. И то же в отношении всех других движений и действий.

Этот сотворенный дух есть дух, без которого у вещей нет ни единства, ни существования, весь мир со всем, что в нем, по природе и в целом лишь благодаря этому наполняющему земной круг духу есть все то, что он есть; только через его посредство возможность существует в действительности, а действительность в возможности. Движение любовной связи единит все, делая из всего единую Вселенную. В самом деле, хотя все движется единично, наилучшим возможным образом делаясь самим собой, и ничто не движется в точности, как другое, но каждая вещь по-своему определяет движение каждой другой и тем самым опосредованно или непосредственно участвует в ней (например, элементы и их соединения определяют движение неба, а все члены тела – движение сердца), создавая единую цельность Вселенной. Благодаря этому движению вещи существуют наилучшим образом, каким могут, и движутся к самосохранению в себе или своем виде через природную связь разных полов, которые едины в природе, свернутом единстве движения, и отдельно конкретизованы в индивидах.

Никакое движение не достигает при этом простой максимальности, когда оно совпадает с покоем. Никакое движение не абсолютно: абсолютное движение есть покой и Бог, а в нем свернуто заключено всякое движение. Как всякая возможность пребывает в абсолютной возможности, вечном Боге, и всякая форма и акт – в абсолютной форме, Слове Отца и божественном Сыне, так всякое связующее движение, всякая единящая соразмерность и гармония – в абсолютной связи божественного Духа. У всего единое начало – Бог; в нем – все, благодаря ему все пребывает в троичном единстве, все с большим и меньшим уподоблением ему определилось между простым максимумом и минимумом сообразно своим ступеням, где одна ступень – потенция, актуальность и единящее движение в интеллекте, в котором движение есть понимание, и другая ступень – материя, форма и связь в телесном, где движение есть бытие. Мы коснемся этого в другом месте [136 – см. О предп. II 9-10.], здесь о троичности Вселенной пусть пока будет достаточно сказанного.

Глава 11

КОРОЛЛАРИИ К ДВИЖЕНИЮ

Наверное, читатель удивится, видя здесь вещи, раньше неизвестные, потому что их истинность впервые доказана только умудренным незнанием.

Как мы теперь знаем из говорившегося, Вселенная троична [137 – О троичности Вселенной см. II 7, 127; 130.]; в мире нет ничего не составляющего единое целое потенции, актуальности и связующего движения; ни одно из этих трех не может существовать без другого, так что они обязательно есть в вещах, с огромным множеством ступеней и настолько по-разному, что никакие две вещи во Вселенной не могут быть совершенно равны ни по трем вместе, ни по любому из них [138 – По правилу отсутствия точности, см. I 3, 9; 17, 49; II 1, 95.].

Поэтому невозможно, если рассмотреть различие движений сфер, чтобы у мировой машины (*machina mundana*) эти чувственные земля, воздух, огонь или что бы то ни было еще были фиксированным и неподвижным центром. В движении не достигается простой максимум, каков фиксированный центр; из-за необходимого совпадения минимума с максимумом такой центр мира совпадет с внешней окружностью [139 – О совпадении частей бесконечного круга см. I 23, 70.]. 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, то есть мир имел бы пределом что-то другое и вне мира было бы еще это другое и еще пространство. 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!

Раз Земля не может быть центром, она не может быть совершенно неподвижной, а обязательно движется так, что может двигаться еще бесконечно медленнее. И как Земля не центр мира, так сфера неподвижных звезд не есть его окружность, хотя при сравнении Земли с небом наша Земля и кажется ближе к центру, а небо – ближе к окружности. Соответственно Земля не есть центр ни восьмой, ни другой сферы. Появление над горизонтом шести созвездий тоже не означает, что она в центре восьмой сферы. Ведь если бы она была далеко от центра на оси, проходящей через полюсы, одной частью поднимаясь к одному полюсу, а другой опускаясь к другому, то людям, настолько удаленным от полюсов, насколько простирается горизонт, тоже явно была бы видна только половина сферы.

Центр мира не более внутри Земли, чем вне ее, и, больше того, центра нет ни у нашей Земли, ни у какой-либо сферы. Ведь поскольку центр есть точка, равноудаленная от окружности, а не может быть настолько совершенного круга или сферы, чтобы нельзя было представить более истинного, то ясно, что нет такого центра, чтобы не могло быть еще истиннее и точнее. Точной равноудаленности от разных мест вне Бога не найти, потому что только он один есть бесконечное равенство. Кто центр мира, то есть Бог благословенный, тот и центр Земли, всех сфер и всего в мире; он же одновременно – бесконечная окружность всего.

Кроме того, в небе нет неподвижных и фиксированных полюсов, – хоть и кажется,

что небо неподвижных звезд описывает в своем движении ступенчато различные круги, меньшие, чем колурии, экваториальный и промежуточные, – но любая часть мира необходимым образом движется, пускай неравномерно, при сравнении описываемых звездным движением кругов. Какие-то звезды описывают наибольший круг, другие – наименьший, однако не найти звезды, которая не описывала бы никакого. А поскольку у сфер нет фиксированного полюса, то явно нельзя найти и какой-то равноудаленной от полюсов середины. Значит, нет звезды в восьмой сфере, которая описывала бы своим обращением максимальный круг, ведь для этого ей надо было бы одинаково отстоять от полюсов, а они не существуют; и как следствие нет звезды, которая описывала бы минимальный круг.

Полюса сфер совпадают с центром, так что центр есть не иное что, как полюс, – ибо Бог благословенный. И поскольку мы можем воспринять движение только в сравнении с чем-то неподвижным, как-то полюсами или центрами, заранее нуждаясь в них при любом измерении движений, то очевидно, что мы ходим путями догадок (*coniecturis*) и относительно всего ошибаемся. Когда мы обнаруживаем несоответствие в положении звезд с правилами древних, это удивляет нас только потому, что мы верим в правильность их представлений о центрах, полюсах и измерениях.

Из всего этого ясно, что Земля движется. Поскольку элементы воздуха и огня, как мы убеждаемся по движению кометы, а также Луна медленнее движутся с востока на запад, чем Меркурий, Венера или Солнце, причем в порядке постепенного замедления, то наша Земля движется, наверное, еще медленнее их всех. Но все-таки она не является звездой, описывающей вокруг центра или полюса минимальный круг, как и восьмая сфера не описывает максимальный круг, согласно только что сказанному.

Внимательно рассмотри вот что. Как звезды, расположенные вокруг предположительных полюсов в восьмой сфере, так Земля, Луна и планеты – звезды, на разном удалении движущиеся вокруг полюса, если предположить полюс там, где считается центр. Пускай Земля есть какая-то более близкая к этому центру – полюсу (*polo centrali*) звезда, она все-таки движется, и описываемый ею в этом движении круг не минимален, как показано. Больше того, ни Солнце, ни Луна, ни Земля, ни какая бы то ни было сфера не может описывать в движении истинный круг, хотя бы нам и казалось иначе, поскольку движется не вокруг фиксированной [точки отсчета]. Да и не существует столь истинного круга, чтобы не могло быть более истинного, и ни в какое время [небесное тело] не движется с равной точностью и не описывает столь же близкий к истине круг, как в другое время, хоть мы этого и не замечаем.

Если хочешь истинно понять что-либо из перечисленного о движении Вселенной, представь ее центр в свернутом единстве с полюсами, по возможности помогая себе воображением. Скажем, представь, что если бы кто-то стоял на Земле под арктическим полюсом, а другой – в арктическом полюсе, то как стоящему на Земле полюс показался бы в зените, так и находящемуся в полюсе центр показался бы тоже в зените; и как антиподы, подобно нам, видят небо вверху, так стоящим в обоих полюсах Земля покажется в зените: ведь где бы ни был наблюдатель, он полагает себя в центре. Словом, возьми эти разные картины воображения в свернутом единстве, чтобы центр был зенитом и наоборот, – и умозрением, которому так помогает ученое незнание, ты увидишь, что мир, его движение и его фигуру постичь невозможно, потому что он оказывается как бы колесом в колесе и сферой в сфере, нигде не имея ни центра, ни окружности, как сказано.

Глава 12

О ПОЛОЖЕНИИ ЗЕМЛИ

Несовершенные в ученом незнании, до всего только что сказанного древние не дошли.

Нам уже ясно, что наша Земля в действительности движется, хоть мы этого не замечаем, воспринимая движение только в сопоставлении с чем-то неподвижным. В самом деле, если бы кто-то на корабле среди воды не знал, что вода течет, и не видел берегов, то как бы он заметил движение судна? В связи с этим, поскольку

каждому, будь он на Земле, на Солнце или на другой звезде, всегда будет казаться, что он как бы в неподвижном центре, а все остальное движется, он обязательно будет каждый раз устанавливать себе разные полюса, одни – находясь на Солнце, другие – находясь на Земле, третьи – на Луне, на Марсе и так далее. Окажется, что машина мира будет как бы иметь повсюду центр и нигде окружность. Ибо ее окружность и центр есть Бог, который всюду и нигде.

Кроме того, наша Земля не шарообразна, как некоторые говорили, хотя тяготеет к шарообразности. Дело в том, что Земля в своих частях конкретизует фигуру мира и его движения; но самая совершенная и всеобъемлющая конкретизация бесконечной линии есть круг, потому что начало здесь совпадает с концом, так что более совершенное движение круговое, а более совершенная из телесных фигур – сферическая. Недаром движение частей в стремлении к совершенству направлено к целому, как тяжелое движется в сторону земли, легкое – вверх, земля – к земле, вода – к воде, воздух – к воздуху, огонь – к огню; движение целого в меру возможного приближается к круговому, и всякая фигура – к шару, как видим в частях живых существ, растениях и небе. Одно движение при этом кругообразнее и совершеннее другого, и так же различаются между собой фигуры. Итак, фигура Земли благородна, то есть шаровидна, и её движение кругообразно, но могло бы быть еще совершеннее.

И точно так же, раз в мире нет максимума или минимума совершенства, движения и фигуры, как ясно из только что сказанного, то неверно, будто наша Земля – самая ничтожная и низменная: пускай ее положение в мире кажется более центральным, однако на том же основании она и ближе к полюсу, согласно изложенному [140 – Т. е. ввиду совпадения центра с полюсами, см. II, 159-161.]. Земля к тому же не есть пропорциональная или такая-то (*aliquota*) часть мира: как у мира нет ни максимума, ни минимума, так у него нет ни середины, ни таких-то [по занимаемой ими доле] частей, как видим у человека или животного; ведь рука не есть такая-то часть человека, хоть ее вес и состоит в пропорциональном отношении к весу тела, и то же относительно величины и фигуры.

Не доказательство низменности Земли и ее темный цвет. Находишь кто-нибудь на Солнце, оно тоже не показалось бы ему столь же сияющим, как нам. Если рассмотреть солнечное тело, оно имеет ближе к центру некую как бы землю, по окружности – некое как бы огненное свечение, а в промежутке как бы водянистое облако, а также более светлый воздух. Такие же элементы есть и у Земли. Поэтому если бы кто-нибудь оказался вне области ее огня, наша Земля по окружности этой области благодаря огню виделась бы светящейся звездой, как Солнце мы видим очень ярким, потому что находимся вонне огненной области Солнца. А Луна кажется нам не такой светлой, может быть, потому, что мы углубляемся внутрь ее окружности в направлении более центральных частей, находясь, скажем, в ее водной области, и не видим ее света, хоть у нее есть собственный свет, видимый находящимся на оконечностях ее поверхности, а видим только отражаемый ею свет Солнца. По той же причине и тепло Луны, несомненно производимое ею больше на внешней окружности, где движение сильнее [141 – Согласно гипотезе Аристотеля, что причина раскаленности звезд – их трение о воздух.], тоже не доходит до нас так, как от Солнца. Соответственно, наша Земля расположена, по-видимому, между областями Солнца и Луны, через их посредство приобщаясь к влиянию других звезд, которые мы не видим, потому что находимся вне их областей; мы видим только области мерцающих звезд.

Итак, Земля – благородная звезда, имеющая свои особые и отличные от других звезд свет, тепло и влияние, как и любая звезда тоже отличается от любой другой светом, природой и влиянием. И, как всякая звезда, она сообщает другим свой свет и влияние ненамеренно. Все звезды движутся и сверкают только ради того, чтобы существовать лучшим образом, откуда как следствие возникает их взаимодействие, – так свет светит по своей природе не для того, чтобы я мог видеть, и лишь как следствие я пользуюсь действием света для видения. Поистине, Бог благословенный сотворил все так, что каждая вещь, стремясь сохранить свое бытие, словно некий божественный дар, делает это в общении с другими. Служа только для хождения, нога служит не только себе, но и глазу, и рукам, и телу, и всему человеку; то же самое – глаз и остальные части. Так и части мира. Недаром Платон назвал мир живым существом; и многое из сказанного нами станет тебе ясным, если душой мира – только не погруженной в мир – ты помыслишь Бога.

Нельзя доказывать низменность Земли и тем, что она меньше Солнца и приемлет от него влияние. Целиком область Земли, как она простирается вплоть до окружности

огня, все-таки велика. И пускай Земля меньше Солнца, как мы знаем по тени при затмениях, однако нам не известно, насколько область Солнца больше – или меньше – области Земли. Она только не может быть в точности равна ей, поскольку никакая звезда не равна другой. Опять-таки Земля и не минимальная звезда, потому что она больше Луны, как мы знаем из затмений, больше Меркурия, как некоторые говорят, а то и других звезд. Словом, из ее величины низменность не вытекает. Приемлемое ее влияние тоже не довод в пользу ее несовершенства. Ведь она сама как звезда, может быть, в равной мере влияет на Солнце и его область, как уже говорилось, и лишь поскольку мы ощущаем себя всегда в центре, то есть в точке стечения влияний, мы об этом обратном влиянии ничего не знаем. Предположим, что Земля относится к Солнцу, как возможность к душе, или формирующей актуальности, а Луна занимает положение срединной связи, так что эти три звезды, находясь внутри одной области, взаимно объединяют свои влияния, тогда как другие – Меркурий, Венера и прочие – остаются вовне, как говорили древние, а также некоторые новые писатели[142 – См. Платон. Тимей 38cd; Макробий. коммент. на "Сон Сципиона" I 19, 2.]. Тогда благодаря соотнесенности влияний ни одна из звезд не может быть без другой, и значит, влияние тоже будет единым и троичным в каждой из трех, смотря по различию степени. Ясно, таким образом, что человек не может по величине и влиянию узнать, находится ли область Земли на более совершенной или низменной ступени относительно областей других звезд – Солнца, Луны и прочих.

По ее месту этого тоже нельзя заключить – например, рассуждая, что наше место в мире есть обитель человека, животных и растений, находящихся на менее благородной ступени, чем жители области Солнца и других звезд. Ведь если даже от Бога, центра и окружности областей всех звезд, исходят натуры различного благородства, населяющие каждую область, чтобы множество небесных и звездных мест не было пустым, причем наименее совершенными существами населена, может быть, только эта Земля, все равно в разумной природе, обитающей здесь на этой Земле как в своей области, явно не может быть ничего более благородного и совершенного сообразно этой природе, хотя бы на других звездах жили обитатели другого рода. Недаром человек не хочет для себя другой природы, а стремится только стать совершенным в своей.

Соответственно какие бы то ни было жители других звезд несоизмеримы с обитателями нашего мира, хотя целиком вся та область ко всей нашей области, может быть, и хранит некую скрытую от нас пропорцию ради конечных целей Вселенной, – скажем, обитатели этой Земли или всей нашей области через посредничество универсальной области так же состоят во взаимоотношении с другими обитателями, как отдельные суставы пальцев руки через посредничество руки соизмеримы с ногой, а отдельные суставы ноги через посредничество ноги соизмеримы с рукой, причем все они соизмеримы с живым существом в целом.

Кроме того, что вся та область нам неизвестна, ее обитатели остаются для нас совершенно неизвестными еще так же, как бывает и на Земле: существа одного вида объединяются по признаку видового единства своей как бы области и ввиду общности этой области взаимно разделяют то, что касается их вида, о других же или ничего не узнают достоверного, или не дают себе узнавать. Так, живое существо одного вида не может воспринять выражаемую через звуковые знаки мысль другого – разве что поверхностным образом в очень небольшом числе знаков, да и то благодаря долговому навыку и только предположительно (opinative). Впрочем, мы сможем с меньшей несоразмерностью знать что-то о жителях другой области, если будем подозревать, что в области Солнца более солнечные, ясные и просвещенные разумные обитатели, еще более духовные, чем на Луне, жители которой более лунатичны (lunatici), как на Земле – более материальные и грубые; так что солнечные разумные природы много пребывают в актуальности и мало в потенции, земные – больше в потенции и мало в актуальности, лунные же колеблются посредине. Мы полагаем так, исходя из огненного влияния Солнца, водянистого и вместе воздушного – Луны и материальной тяжести Земли. В отношении других звездных областей мы равным образом подозреваем, что ни одна из них не лишена обитателей, и у единой Вселенной, по-видимому, столько отдельных мировых частей, сколько звезд, которым нет числа; то есть единый вселенский мир в своей четверичной нисходящей прогрессии трояко конкретизован[143 – О четверичной прогрессии см. О предп. I 3-8 и др. В "Ученом незнании" она упоминается только здесь.] в стольких частных мирах, что у них нет числа, которое только у того, кто сотворил все в числе[144 – Премудр. 11, 21. Ср. прост. об опытах с весами 1 и прим. 1.].

Переживаемое нами на Земле тление вещей опять-таки не есть убедительное доказательство ее неблагородства. При единстве вселенского мира и существующих

между отдельными звездами отношения взаимовлияния мы не можем быть уверены в полной тленности чего бы то ни было. Все гибнет лишь сообразно тому или иному модусу бытия, когда распадаются эти влияния, прежде как бы сгустившиеся в отдельного индивида; гибнет лишь способность существовать таким-то и таким-то образом, так что нет места смерти, по словам Вергилия[145 - "Георгики" 4, 226.]. Смерть есть явно всего лишь разложение состава на составные части, а кто может знать, только ли жителей Земли постигает такое разложение? Некоторые говорили, что на Земле столько видов, сколько есть звезд. Если Земля таким образом конкретизирует влияние других звезд в отдельные виды, то почему подобного же не может быть в областях других звезд, принимающих влияния еще других? И кто может знать, не любые ли влияния, прежде конкретизовавшись в том или ином составе, возвращаются к себе самим после распада? Может быть, живое существо, теперь существующее как индивид какого-либо вида в области Земли, конкретно определивший собою влияние звезд, при распадении возвращается к своим первоначалам, и его форма только возвращается на собственную звезду, от которой данный вид получает актуальное бытие на Земле как матери? Или одинокая форма возвращается к своему прообразу, то есть душе мира, как говорят платоники, а материя – к возможности, причем дух единения покоится в движении звезд, и когда он перестает единить, уйдя из-за непригодности органов или по другой причине (скажем, распад вызван расхождением природных движений), то как бы возвращается к звездам, причем форма восходит вверх путем влияния звезд, а материя нисходит вниз? Или формы каждой области покоятся в какой-нибудь более высокой, например интеллектуальной, форме и через нее достигают той цели, в которой конечная цель мира?

Но как эта цель достигается низшими формами под действием этой высшей формы в Боге, как форма восходит к окружности, которая есть Бог, а тело нисходит к центру, где тоже Бог, так что всеобщее движение совершается к Богу, в котором благодаря совпадению центра и окружности когда-то снова соединятся тело и душа, хотя тело и кажется как бы нисходящим к центру, а душа восходящей к окружности, – ведь прекратится не всякое движение, а только служащее порождению, и из-за прекращения последовательных рождений эти две существенные части мира, без которых он не может существовать, возвратятся к своим началам, причем дух соединения тоже возвратится, связывая возможность со своей формой, – всего этого ни один человек сам не может знать, разве что воспримет особенным образом от Бога. Хоть никто не сомневается, что всеблагой Бог все сотворил по своему подобию, не желая гибели ничему из созданного, и всякий знает, что он щедро воздает всем почитающим его, однако образ божественного действия в нынешнем и будущем воздаянии знает один только Бог, который и есть свое собственное действие. Может быть, и я в меру вдохновения божественной истиной скажу что-нибудь ниже об этом[146 - III 9, 233 сл., особенно III 10, 239.], но теперь в "Незнании" достаточно коснуться всего так.

Глава 13

О ЧУДЕСНОМ БОЖЕСТВЕННОМ ИСКУССТВЕ ПРИ СОТВОРЕНИИ МИРА И ЭЛЕМЕНТОВ

Согласный приговор философов гласит, что этот зримый мир, являющий величие, красоту и порядок вещей, приводит нас в изумление перед божественным искусством и высотой, и мы уже коснулись некоторых произведений удивительной божественной науки. С возможной краткостью скажем еще несколько слов удивления (admiration) о положении и порядке элементов при сотворении Вселенной.

Поистине Бог применил при сотворении мира арифметику, геометрию и музыку вместе с астрономией – искусства, которыми и мы пользуемся, исследуя пропорции вещей, элементов и движений. Арифметикой он их соединил; геометрией придал им фигуру, так что они приобрели крепость, устойчивость и подвижность сообразно своим устройствам; музыкой так соразмерил их, чтобы в земле было не больше земли, чем в воде – воды, в воздухе – воздуха и в огне – огня и ни один элемент не разлагался совершенно в другой, благодаря чему машина мира не может погибнуть. И хотя часть одного [элемента] может разрешиться в другой, никогда весь смешанный с водой воздух не может превратиться в воду из-за противодействия окружающего воздуха тому, чтобы элементы всегда смешивались. Бог сделал так, что части элементов взаимно разрешаются друг в друга. Когда это происходит с задержкой, из согласия элементов порождается что-либо длящееся, как положено порождаемому,

пока длится согласие элементов, по разрушении которого разрушается и разлагается порожденное.

В удивительном порядке составлены элементы Богом, сотворившим все в числе, весе и мере, – число относится к арифметике, вес – к музыке, мера – к геометрии. Так, тяжесть поддерживается сцепленной с ней легкостью – тяжкая Земля как бы взвешена посреди пространства огнем, – а легкость увязает в тяжести, как огонь в земле. Устраивая это, вечная мудрость применила невыразимую пропорцию и, зная заранее, в какой мере каждый элемент должен предшествовать другому, взвесила элементы так, чтобы вода была настолько легче земли, насколько воздух легче воды и огонь легче воздуха, и вес соответствовал величине так, чтобы охватывающее занимало больше места, чем охватываемое. Она взаимно связала элементы таким соотношением, что одно необходимо существует в другом и Земля, по словам Платона[147 – у Платона космос – живое тело ("Тимей" 30b, 38e), но образа Земли как животного у него нет.], есть некое живое существо, у которого камни вместо костей, реки вместо жил, растения вместо волос, а животные, добывающие пропитание среди этой растительности Земли, подобны насекомым в волосах живых существ.

Причем земля относится к огню, как мир к Богу. У огня в его отношении к земле поистине много сходств с Богом[148 – Ср. Дионисий Ареопагит. О небесн. иерархии 15, 2: огонь "и ярко пронизывает все и далек от всего, вместе светел и как бы сокрыт, ибо незаметен сам по себе без присутствия материи, в которой являет свое действие". См. Об иск. Бога 3, 46.]: его потенции нет предела, он на Земле все производит, все пронизывает, все озаряет, различает и формирует через посредство воздуха и воды, так что все порождения Земли суть как бы все новые и новые действия огня, а формы вещей разнообразны оттого, что по-разному отражают один и тот же огонь. Правда, огонь погружен в вещи, без которых его нет, как нет земных вещей без него, а Бог вполне абсолютен: он как бы абсолютный пожирающий огонь и абсолютный блеск – свет, в котором нет тьмы, как говорили древние. К его как бы огненности и блеску все сущее пытается по мере возможности приобщиться, как видим у всех звезд, где находим этот блеск в его материальной определенности, а тот же различительный и пронизывающий блеск как бы в нематериальной определенности – в жизни существ, живущих разумной жизнью.

Кого не охватит удивление перед этим мастером, который вложил такое искусство в сферы, звезды и звездные области, что при всеобщем различии и отсутствии точности повсюду царит согласие; который так взвесил заранее величину, расположение и движение звезд и так упорядочил в едином мире расхождения между звездами, что, не будь какая-то область такой, какова она есть, ни она сама не оставалась бы в своем местоположении и порядке, ни Вселенная не могла бы сохраняться; который дарует всем звездам разные блеск, влияние, фигуру, цвет и теплоту, по влиянию сопутствующую блеску, и с такой пропорцией учреждает соразмерность частей друг другу, что везде части движутся к целому – сверху к середине у тяжелых вещей, вверх от середины у легких и вокруг середины, как наблюдаем в круговращении звезд?

Так удивительны, так различны и многообразны вещи, что в согласии с вышеизложенным мы не можем в знаящем незнании познать основание всех творений Бога, а можем только изумляться, как велик Господь! Его величию нет конца; абсолютный максимум, он и автор, и созерцатель своих произведений, и он же их конечная цель, так что все в нем и вне его ничто; начало, середина и конец всего, он есть центр и окружность Вселенной, так что во всем мы ищем только его, раз без него все ничто; его одного имеем, мы имеем все, потому что он есть все; его одного зная, мы знаем все, потому что он истина всего. И он сам пожелал, чтобы изумительная машина мира приводила нас в удивление, но скрывает (occultat) ее от нас тем больше, чем больше мы изумляемся, потому что хочет, чтобы только его мы от всего сердца и со всем старанием искали. Обитая в желанном для всех и неприступном свете, он один может открыть стучащимся и дать просящим, а среди творений ни одно не в силах открыть себя стучащемуся и само показать, что оно есть, потому что без него, всеобщего бытия, они ничто. И только человеку, который хочет в умудренном незнании попытаться от них, что они суть, как и для чего существуют, все вещи отвечают: "От себя мы ничто, и от себя не можем тебе ничего же и ответить, потому что даже сами себя не понимаем и лишь тот один, чьей мыслью мы суть то, чего он в нас хочет, повелевает нами и знает нас. Мы все немые, только он говорит во всех нас; только Создатель наш знает, что мы суть, как и для чего. Если хочешь что-то узнать о нас, спрашивай у нашего Основания и нашей Причины, не у нас; там найдешь все, ища одного. Да ты и самого себя не можешь найти иначе как в нем"[149 – вариация августиновской "Исповеди" X 6, 9.

Кузанский Н. Об учёном незнании filosoff.org

Ср. также Плотин. Эннеады III.2, 3.]. "Сделай же так, – говорит наше знающее незнание, – чтобы найти себя в нем, и, поскольку все в нем есть он сам, ты ни в чем уже не сможешь нуждаться. Но не от нас зависит приступить к неприступному, а от того, кто даровал нам обращенное к нему в высшей жажде искания лицо. Если будем искать его, он, милосердный, не оставит нас, но откроет себя и насытит нас в вечности, когда явится слава его, вовеки благословенного".

КНИГА ТРЕТЬЯ

ПРОЛОГ

Чтобы после этих кратких слов о конкретном бытии универсума ради приращения нашей веры и нашего совершенства рассмотреть с помощью науки незнания максимум, который вместе и абсолютен и конкретен, – вечно благословенного Иисуса Христа, – сжато изложу теперь в надежде на твое достоудивительное прилежание еще и свои мысли об Иисусе, призывая его быть путем к самому себе, то есть к истине, в которой теперь через веру, а потом и через богосыновство да животворимся мы в нем и благодаря ему, потому что он и есть вечная жизнь.

Глава 1

О ТОМ, ЧТО НИ ОДНА КОНКРЕТНО ОПРЕДЕЛЕННАЯ ВЕЩЬ ПОМИМО АБСОЛЮТА НЕ МОЖЕТ БЫТЬ ВЕЛИЧАЙШИМ МАКСИМУМОМ

В первой книге показано, что единый абсолютный максимум без приобщения, погружения в вещи и определения в ту или иную конкретность вечным, равным и неподвижным образом покоится в своей самотождественности. Потом во второй книге описана конкретность универсума, где отдельные вещи существуют только ограниченным и определенным образом; если максимальное единство пребывает в себе и абсолютно, то вселенское единство – в вещественной множественности и относительно. Бесчисленные вещи, в которые актуально определилась Вселенная, ни в коем случае не могут относиться друг к другу с высшим равенством, иначе они перестали бы быть множеством. Все обязательно отличается друг от друга или родом, видом и индивидуальной особенностью (*numerus*), или видом и индивидуальной особенностью, или индивидуальной особенностью, так что каждая отдельная вещь существует в своем особенном числе, весе и мере: вещи Вселенной распределяются по ступеням взаимных различий, и ничто ни с чем не совпадает. Ничто конкретное не может в точности разделить с другим степень своей определенности, любая вещь обязательно или превосходит какую-нибудь другую, или превзойдена ею. Все конкретное заключено при этом в промежутке между максимумом и минимумом, так что хотя для каждой данной вещи мыслима и большая и меньшая степень конкретизации, однако без ухода в актуальную бесконечность: бесконечное количество ступеней сущего невозможно, раз одно и то же – сказать, что число этих ступеней актуально бесконечно, и сказать, что их вовсе нет, как изложено о числе в первой книге [150 – I 5, 13. См. также о предп. I 10, 50 и прим. 38.]. Среди конкретно ограниченных вещей ни восхождение, ни нисхождение к абсолютному максимуму или абсолютному минимуму невозможно: как божественная природа не может умалиться и перейти в конечную определенность, так и конкретно ограниченная природа не может утратить свою определенность настолько, чтобы стать совершенно абсолютной.

Если любая определенная вещь всегда допускает увеличение или уменьшение внутри своей конкретности, она никогда не исчерпывает до предела ни возможностей универсума, ни возможностей рода, ни возможностей вида. Первым и всеобщим образом Вселенная определяется в множественность родов, необходимо различающихся ступенями. Но роды в свою очередь тоже существуют лишь определенно в конкретных видах, а виды – лишь в конкретных индивидах, которые одни только и существуют актуально. И вот, если индивид, сохраняющий определенность своей природы, может существовать только внутри пределов своего вида, то тем более ни один индивид не может охватить до предела свой род и универсум в целом: ведь даже между индивидами одного и того же вида обязательно окажется различие в степени

совершенства, так что ни один не достигнет всего доступного для данного вида совершенства, когда большее совершенство было бы уже невысказано (а с другой стороны, невозможен до того несовершенный индивид, чтобы нельзя было представить более несовершенного). Итак, ничто не исчерпывает возможностей своего вида до предела. Есть только один-единственный предел и у видов, и у родов, и у Вселенной: [тот, кто] центр, окружность и связь всех вещей. Даже вся Вселенная не может исчерпать бесконечную абсолютно максимальную божественную потенцию и стать простым максимумом, до предела вобрав в себя могущество Бога.

Раз ни Вселенная не достигает пределов абсолютной максимальнойности, ни роды – пределов Вселенной, ни виды – предела родов, ни индивиды – предела видов, то вещи становятся наилучшим доступным для них образом тем, что они есть, в промежутке между максимумом и минимумом, а Бог пребывает началом, серединой и концом и Вселенной и каждой отдельной вещи так, что, восходя ли, нисходя ли, тяготея ли к середине, все приближается к нему. Связь всего во Вселенной – тоже через него, и поэтому, как ни различны вещи, они все-таки в то же время и связаны. Между разными родами, в которые конкретизируется единый универсум, существует такая связь низшего с высшим, что они совпадают посередине, и такой порядок сочетания, что высший вид одного рода совпадает с низшим видом непосредственно примыкающего к нему высшего рода, делая совокупную Вселенную единым континуумом. С другой стороны, всякая связь относительна и максимальной стать не может: такая была бы Богом. Поэтому смежные виды нижележащего и вышележащего родов связаны между собой не каким-то неповторимым в своей индивидуальности средним звеном, а еще третьим видом, индивиды которого разбросаны по своим ступеням различий, причем ни один не причастен обоим видам в равной мере, будучи как бы составлен из них, но на своей ступени конкретизирует все-таки единую природу своего собственного вида, и только в сравнении с другими она кажется сложенной из природ нижележащего и вышележащего видов, да и то не в равной мере, поскольку никакой состав не может состоять в точности из равновеликих частей и в срединном звене, оказавшемся между двумя соседними, обязательно побеждают черты или вышележащего, или нижележащего вида, о чем можно узнать из книг философов на примере черепах, морских раковин и прочего.

Соответственно никакой вид не опускается до наинизшего положения в каком-то роде, раз прежде, чем дойти до минимума, он переходит в другой. Точно так же и высший вид переходит в другой, прежде чем дойти до максимума [151 – А максимальный вид совпал бы с минимумом, и наоборот. Движение верхнего вниз – вместе и движение низшего вверх в круговороте (ср. О предп. I 4, 16 и прим. 16; I 8, 36; I 10, 53 и прим. 40; II 5, 96 и прим. 18-19; II 10, 140-14, 166).]. В роде живых существ человеческий вид тяготеет к высшей ступени ощущающей способности, взлетая до смешения с разумной природой, но в нем все равно побеждает низшая часть, до которой он именуется животным существом. С другой стороны, могут существовать духи – о них в "Предположениях" [152 – См. О предп. II 10, 123; 128; II 13, 137; 138.], – которые тоже в широком смысле причисляются к роду живых существ из-за определенной способности их природы к ощущению, но, поскольку духовная природа побеждает в них животную, они именуется правильнее духами, чем живыми существами, хотя платоники считают их духовными живыми существами.

Так или иначе, вид подобен числу в упорядоченной прогрессии, по необходимости конечному, потому что иначе в разнообразии вещей не было бы порядка, гармонии и пропорции, как показано в первой книге [153 – Порядок и гармония как число – см. I 1, 3 и прим. 3; I 5, 13. См. также О предп. 15, 17 и прим. 18.]. И к низшему виду низшего рода, меньше которого актуально ничего нет, и к высшему высшего, больше и выше которого тоже актуально ничего нет (хотя и это меньшее и это большее реально мыслимы), мы во всяком случае приходим без достижения бесконечности. Сверху ли отсчитывать или снизу, мы обязательно начинаем поэтому от абсолютного единства, то есть Бога, всеобщего источника; виды – это как бы числа, идущие во встречных прогрессиях от минимума, который максимален, и от максимума, которому минимум не противоположен. Тем самым во Вселенной нет вещи, не обладающей неповторимой единичностью, нет вещи, превосходящей все другие во всех отношениях или разные вещи – в равной мере, подобно тому как вещь никогда ничему не может быть и в точности равна. Даже если она в какое-то время оказывается меньше чего-то, а в другое – больше, сам этот переход совершается ею тоже с некой единичностью и никогда не достигает точного равенства, как квадрат, вписанный в круг, переходя в больший квадрат, описанный около круга, [по площади поверхности] ни в какой момент не оказывается равен кругу, а угол падения [прямой линии на окружность] переходит из острого в тупой, ни в какой момент не

Кузанский Н. Об учёном незнании filosoff.org
равняясь прямому [154 – См. I 3, 10 и прим. 13.]. Многие подобные вещи будут
разъясняться в книге "Предположений" [155 – См. О предп. II 2, 80-86.].

Ни в одном индивиде начала индивидуации не могут сочетаться в такой же гармонической пропорции, как в другом: каждый в себе единствен и в возможной для него мере совершенен. И хотя в каждом виде – например, человеческом – в любое данное время есть индивиды, в определенных отношениях более совершенные и выдающиеся из общего числа – так, Соломон превосходил остальных мудростью, Абессалон – красотой, Самсон – крепостью, причем наибольшего почитания заслужили превзошедшие прочих в части ума, – но поскольку различие мнений соответственно различию религий, сект и стран создает разницу сравнительных оценок, причем похвальное у одних оказывается позорным у других, и поскольку по кругу земель рассеяны многие еще неизвестные нам люди, то мы не знаем, кто превосходит всех других в мире, тем более что не можем в совершенстве познать хотя бы одного-единственного из всех.

Впрочем, Бог устроил так, что всякий доволен самим собой (даже когда восхищается другими), собственным отечеством (родная земля кажется ему милее), нравами, языком своей страны и так далее, чтобы повсюду в меру возможного царили единство и независтливый мир, а это вообще бывает возможно только у соцарствующих с тем, кто и есть наш нерушимый мир, превосходящий всякое разумение.

Глава 2

КОНКРЕТНЫЙ МАКСИМУМ ЕСТЬ ВМЕСТЕ И АБСОЛЮТ, ТВОРЕЦ И ТВОРЕНИЕ

Достаточно ясно показано, что Вселенная представляет множество конкретно ограниченных вещей, ни одна из которых не может актуально подняться до простой максимальности. Прибавлю теперь к этому, что если бы все-таки существовал актуально максимум конкретного вида, то для данной конкретности он оказался бы актуально всем тем, что только может быть в потенции и этого вида и его общего рода. Ведь абсолютный максимум – это все возможное, взятое актуальным и абсолютным образом, а значит, в абсолютной бесконечности; максимум, определившийся в конкретный вид и род, тоже явится актуально всем возможным для данной конкретности совершенством, и поскольку в нём ничто большее уже немыслимо, он окажется бесконечностью, охватывающей всю природу данного определения, – то есть как минимум совпадает с абсолютным максимумом, так и здесь тоже минимальная ограниченность совпадет с максимумом данной конкретности. Самый ясный пример – сказанное нами в первой книге о максимальной линии, которая не знает никакой противоположности, оказывается любой фигурой и равной мерой всех фигур и совпадает с точкой [156 – См. I 13-17; 21, 64.].

Поэтому если бы максимум смог существовать в конкретном индивиде какого-то вида, такой индивид обязательно оказался бы полнотой этого вида и всего рода как прообраз, жизнь, форма, основание и совершенная полнота истины всего того, что только возможно для данного вида: ведь такой конкретный максимум, возвышаясь как последний предел над всей природой данной определенности и свернуто заключая в себе все ее совершенство, находился бы в несоизмеримо высоком равенстве с любым индивидом этого вида, был бы не более и не менее, чем каждый из них, и свертывал в своей полноте также все их частные совершенства. Этот конкретный максимум явно уже не оставался бы чем-то всего лишь конкретно ограниченным, поскольку ничто ограниченное своей конкретностью, как только что сказано, не способно достичь полноты совершенства в своем определенном роде. С другой стороны, такой максимум как конкретно определенный не будет также и только Богом, который безусловно абсолютен. Он с необходимостью окажется в качестве конкретного максимума и Богом и творением, и абсолютным и определенным, но такой определенностью, которая сможет иметь основой своего существования уже не саму себя, а только абсолютный максимум: ведь, как мы показывали в первой книге [157 – См. I 5, 13-6, 17.], есть только одна максимальность, благодаря которой конкретно определенное может называться максимумом.

Если максимальная потенция так соединит с собой это конкретное, что большее единение без нарушения соответствующих природ будет уже невозможным и конкретное станет максимальным, сохранив природу своей определенности, в которой оно – конкретная и тварная полнота своего вида, а в силу ипостасного соединения – Бог

и все, то такое удивительное соединение превзойдет всякое наше понимание. Ведь если представлять его по образу соединения двух различающихся между собой вещей, то мы делаем ошибку: абсолютная максимальность не "иная" и не "различная", потому что она – все[158 – Всетождественность максимальности – тема диалогов "О становлении", "О бытии-возможности".]. Если понимать его как два момента, сначала отдельные, а теперь сопряженные, – опять ошибка: божество не изменяется в зависимости от "раньше" и "позже", равно как оно не есть "это" в большей мере, чем "то", да и сам конкретный максимум не мог существовать до соединения как "это" или "то" наподобие самостоятельно существующей индивидуальной личности. Не может здесь быть и соединения двух частей в единое целое, потому что Бог не может быть частью. Кто, говоря, в силах понять это чудное соединение, которое не есть и соединение формы с материей, потому что абсолютный Бог не входит в смешения и материи не сообщается? Поистине выше всех умопостижимых соединений должно быть это, где конкретный [индивид], он же максимум, существует только в абсолютной максимальности, ничего не прибавляя к ней, раз она – абсолютная максимальность, и не переходя в ее природу, раз он сам определен своей конкретностью. Конкретное должно здесь существовать в абсолютной ипостаси таким образом, что, представив его только Богом, мы ошиблись бы, поскольку оно не изменяет своей конкретной природе; вообразив его творением, обманулись бы, потому что абсолютная максимальность, Бог, тоже не изменяет своей природе; и, сочтя его составом из обоих, промахнулись бы, потому что состав из Бога и творения, из конкретно ограниченного и абсолютно максимального невозможен. Надо было бы мыслить его Богом, но так, что он вместе и творение; творением, но так, что оно вместе и творец: творцом-творением без смешения и составности. Кто способен подняться до такой высоты, чтобы увидеть в этом единстве различие и в различии единство? Словом, подобное соединение будет превосходить всякое понимание.

Глава 3

О ТОМ, ЧТО ТАКОЙ МАКСИМУМ СКОЛЬКО-НИБУДЬ ВОЗМОЖЕН ТОЛЬКО В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ

После всего сказанного легко найти, какой природы должен быть этот конкретный максимум. Поскольку он должен быть обязательно единым – раз абсолютная максимальность есть абсолютное единство, – но притом определившись в конкретное "это" или "то", и поскольку порядок вещей непременно требует, чтобы какие-то вещи были ниже по природе в сравнении с другими (например, безжизненные и бессознательные создания), какие-то выше по природе (например, интеллигенции), а какие-то располагались посреди, то ясно – раз абсолютная максимальность есть универсальное бытие, принадлежащее одной вещи не в большей мере, чем любой другой, – что к максимуму всего ближе сущее, у которого больше всего общности с универсальной совокупностью вещей.

Возьмем существа низшей природы. Если какое-то из них возвысится до максимальной, оно станет Богом так, как показывает пример максимальной линии: бесконечная благодаря той абсолютной бесконечности и максимальной благодаря той величайшей максимальной, с которой она необходимо соединится по своей максимальной, она и станет Богом в силу этой максимальной и останется линией в силу своей определенности, сделавшись актуально всем тем, что заключено в потенции линии. Однако линия не включает ни жизни, ни разума. Как же она сможет подняться до максимальной ступени, если не охватывает полноты всех природ? Ведь она окажется таким максимумом, который мог бы стать больше, и некоторых совершенств будет лишена. То же самое приходится сказать о высшей природе: хоть она в известном смысле предполагает и низшую, между ними все-таки остается больше разделения, чем соединения, тогда как максимум, с которым совпадает минимум, должен охватывать одно так, чтобы не упустить и другое и быть одновременно всем.

Поэтому только срединная природа, связующее звено между низшей и высшей, подходит для возвышения к максимуму могуществом максимальной божественной бесконечности. В самом деле, как высшая ступень низших и низшая ступень высших порядков она свернуто заключает в себе все природы, и если во всем, что ей присуще, она поднимется до соединения с максимальной, то в ней все природы и вся Вселенная всеми возможными для них способами обязательно достигнут наивысшей полноты. Но именно человеческая природа, вознесенная над всеми созданиями Бога и

немного уступающая ангелам, свертывает в себе и разумную и чувственную природы, сочетает внутри себя все в мире и за то справедливо именуется древними философами микрокосмом, малым миром. Как раз она, поднявшись до соединения с максимальной, оказалась бы поэтому полнотой всех совершенств и универсума в целом и каждой отдельной вещи, так что все через человека достигло бы своей высшей ступени.

С другой стороны, человек существует только конкретно, поэтому подняться до соединения с максимумом было бы возможно только одному, воплотившему в себе всю истину человека. Такой поистине был бы человеком так же, как и Богом, и Богом так же, как человеком, – совершенством Вселенной, имеющим первенство во всем. Минимальные, максимальные и средние существа, соединись в нем с природой абсолютной максимальной, совпали бы, сделав его всеобщим совершенством: все вещи в своей конкретной определенности успокоились бы в нем как в собственной полноте. Мера этого человека, как говорит Иоанн в Апокалипсисе [159 – Откр. 21, 17.], была бы мерой и ангела и каждого отдельного существа, потому что благодаря соединению с абсолютной сущностью, абсолютным бытием всего во Вселенной она стала бы универсальным и конкретным бытием каждого творения. Через такого человека все вещи получили бы начало и конечную цель своего конкретного существования; через него, конкретный максимум, как через начало своей эманации и конечную цель своего возвращения (*reductionis*), они и исходили бы из абсолютного максимума в конкретное бытие и восходили бы к абсолютному.

Бог, творец Вселенной, равен всякому бытию, и Вселенная сотворена по его подобию. Это высшее и максимальное равенство каждому бытию будет тогда всеми вещами абсолютным образом, а та высшая человеческая природа соединится с ним, и, значит, тот же Бог, приняв в себя человечность, через эту человечность будет каждой вещью также и конкретно, подобно тому как он равен всякому бытию абсолютно. Человек, благодаря такому соединению существующий, как в своей ипостаси, в этом максимальном равенстве всякого бытия, будет Сыном Бога, то есть Словом, которым все создано, – самим равенством бытия, носящим, как говорилось выше [160 – I 24, 80; II 7, 129.], имя Сына Божия, – и все-таки не перестанет быть сыном человеческим, как не перестанет быть человеком, о чем ниже.

И вот, поскольку ничто из этого не противоречит божественной всеблагости и всесовершенству, причем может быть совершенно Богом без своего изменения, искажения или умаления, а скорей даже наоборот, его безмерной благодати пристало, чтобы все творилось им и по нему наилучшим образом и в совершеннейшем упорядоченном согласии, – то, понимая, что иначе Вселенная оставляла бы желать лучшего, всякий разумный человек, если только он не отвергает Бога или его всеблагость, обязательно согласится, что так и произойдет. Ведь от всеблагого далека любая зависть, и его деяния не могут быть ущербными, но как он – максимальный, так и его творение во всю меру возможности тяготеет к максимальному совершенству. Предел максимальной потенции только в ней самой, раз вне ее ничего нет, а она бесконечна; ни одно творение для нее не предел, для любого данного творения бесконечная потенция может создать лучшее и более совершенное. Но ведь только если человек поднимется до соединения с этой потенцией, так что будет творением, существующим не в своей ипостаси, а в единстве с бесконечной потенцией, можно будет говорить, что эта потенция определилась не творением, а самой собой. Только здесь – совершеннейшее действие максимальной, бесконечной и беспредельной божественной потенции. И оно не может не совершиться еще потому, что иначе просто не было бы ни творца, ни творения: ведь разве [можно было бы сказать,] что конкретность творения идет от абсолютного божественного бытия, если бы эта конкретность была несоединима с Богом? Именно благодаря конкретному максимуму все вещи только и могли бы не просто существовать от божественного абсолюта, но и происходить от него как конкретные благодаря высшему соединению с ним этой их конкретности. Тогда, во-первых, существовал бы Бог-творец; во-вторых, богочеловек, то есть принятая Богом в наивысшее соединение с ним тварная человечность, универсальная конкретность всех вещей, ипостасно и лично соединившаяся с равенством всякого бытия, чтобы конкретная Вселенная через посредство универсальной конкретности, какой является человек, могла бы существовать от божественного абсолюта; и, в-третьих, все вещи исходили бы в свое конкретное бытие и могли быть тем, что они суть, наилучшим возможным порядком и образом.

Порядок здесь, конечно, надо представлять не временным – словно Бог во времени предшествует первенцу творения, или словно первородный богочеловек существует во времени раньше мира, – а надвременным, в порядке природы и ступеней

совершенства: пребывая в Боге выше всякого времени и прежде всяких вещей, богочеловек является миру по прошествии многих круговращений, по наступлении полноты времен.

Глава 4

О ТОМ, ЧТО ЭТОТ БОГОЧЕЛОВЕК ЕСТЬ ИИСУС БЛАГОСЛОВЕННЫЙ

Поскольку подобные рассуждения с несомненной достоверностью подводят нас к тому, что мы, оставив колебания, твердо считаем все это истиной, то скажем, наконец, что полнота времен наступила и что вечно благословенный Иисус и есть первенец всего творения. Из того, что человеком он совершил божественные и сверхчеловеческие деяния; из того, что он, показавший во всем свою правдивость, сказал о себе; из того, что общавшиеся с ним свидетели скрепили своей кровью, а бесчисленные неложные подтверждения давно доказали с неизменным постоянством, мы выводим, что он и есть тот, чьего пришествия во времени ждало от начала все творение и кто дал пророкам предсказать свое явление в мире. Поистине он пришел, чтобы все исполнить, раз одним своим желанием исцелял каждого и как имеющий власть над всем явил все сокровенные тайны премудрости, прощая грехи как Бог, воскрешая мертвых, изменяя природу, повелевая духам, морю и ветрам, ходя по водам, устанавливая закон, который своей полнотой восполняет все законы. В Иисусе, по свидетельству несравненного проповедника истины, восхищенного на третье небо и свыше просвещенного апостола Павла, мы имеем всякое совершенство, "искупление и оставление грехов; Он есть образ невидимого Бога, первенец всего творения, потому что через Него создано все на небесах и на земле, видимое и невидимое, будь то престолы, господства, начальства или власти: все создано через Него и в Нем, и Он прежде всего, и все Им стоит; и Он – глава тела Церкви, начало, первенец из мертвых, так что Он первенствует во всем, ибо Отец пожелал, чтобы в Нем обитала вся полнота и чтобы благодаря Ему все вернулось к примирению с Ним"[161 – кол. 1, 14–20.]. Святые мужи представили эти и еще многие свидетельства о нем как богочеловеке, в котором человечность так соединилась в божественности со Словом Отца, что существует не в своей, а в его ипостаси, – тем более что высшей ступени, совершенной полноты человечности и не могло быть иначе как в божественном лице Сына.

Чтобы с помощью ученого незнания понять это превосходящее всякое наше понимание лицо, соединившее человека с Богом, подумаем в духовном восхождении вот о чем. Поскольку Бог пребывает во всех отношениях во всем, а все – во всех отношениях в Боге, как мы говорили где-то выше[162 – I 16, 45; 50; II 4, 116–5, 122.], и поскольку то и другое надо брать в одновременном сочетании, а именно в том смысле, что Бог пребывает во всем так, что все – в нем, причем божественному бытию присущи высшее равенство и простота, то ясно, что Бог как сущий абсолютно во всем пребывает в вещах Вселенной не соразмерно их ступеням, не в разной мере и не отчасти. Наоборот, вещи немислимы без ступеней различия и поэтому пребывают в Боге по-разному в зависимости от ступени, которую занимают. Ясно также, что, поскольку Бог пребывает во всем так, что все в нем, он не утрачивает своего равенства всякому бытию при соединении с человечностью Иисуса. Но соединение это максимально, потому что максимальный человек не может пребывать в Боге иначе как тоже максимально. Значит, в Иисусе, который тем самым равен всякому бытию, как в божественном Сыне, среднем лице Троицы, пребывают и вечный Отец и Святой Дух, и все существует в нем, как в Слове, и все творение содержится в его верховной и всесовершенной человечности, которая свернуто заключает в себе все, что только может существовать тварного во Вселенной, делая его обителью всей полноты[163 – кол. 2, 9–10.].

Нам может немного послужить тут вот какой пример. Чувственное познание конкретно ограничено в том смысле, что чувство схватывает только частности. Разумное познание универсально, ввиду чего по отношению к чувственному выступает как абсолютное, отвлеченное от конкретных ограничений. Чувство конкретизируется на разных ступенях сущего по-разному, и виды живых существ соответственно различаются по степени благородства и совершенства. Хотя дело не доходит до ступени простого максимума, как у нас показано выше[164 – См. III 1, 183–187 и прим. 2.], однако в виде, занимающем актуально высшее место в роде живых существ, то есть у человека, чувство достигает такой тонкости, что живое существо становится в равной мере и интеллектуальной сущностью, – ведь человек

есть его ум, – и интеллектуальная природа становится в каком-то смысле основой бытия конкретной чувственности; интеллектуальная природа для чувственности – как бы абсолютное отдельное божественное бытие, хотя чувственная природа остается при ней временной и тленной, соответственно своей сущности. Следуя этому, пусть приблизительно, подобно, надо понять и Христа. Божество делается в нем основой его человеческого бытия, без чего полнота человечности не была бы в нем максимальной: для своего всесовершенства и всецелой актуальности интеллект Иисуса не может иметь в качестве основы своего существования ничего, кроме божественного интеллекта, который один охватывает все актуально. Интеллект у всех людей потенциально всеобъемлющ и возрастает из потенции в акт постепенно, по мере этого роста умаляясь в своей потенциальности; наоборот, максимальный интеллект, существуя в полную меру актуальности как предельная потенция всякой духовной природы, необходимо будет в такой же мере интеллектом, в какой и Богом, а Бог есть все во всем. Это как если бы человеческая природа была вписанным в круг многоугольником, а божественная – кругом: окажись этот многоугольник максимальным, больше которого не может быть, основой его существования было бы уже никак не конечное число сторон и углов, а фигура круга, так что он уже не имел бы самостоятельно существующей собственной фигуры, хотя бы мысленно отделимой от фигуры круга, то есть, [в нашем примере], от вечной [природы].

Опять-таки величайшего совершенства человеческой природы и надо ведь искать в чем-то субстанциальном и существенном, то есть в интеллекте, которому служит остальное. Значит, всесовершенный человек совсем не обязательно должен выделяться какими бы то ни было привходящими свойствами, за исключением того, что относится к интеллекту: не обязательно, чтобы он был великаном или карликом и вообще обладал таким-то ростом, цветом кожи, телосложением и прочими случайными чертами, а надо только, чтобы его тело было свободно от крайностей, мешающих ему быть послушным орудием духовной природы, чтобы оно повиновалось ей и приноравливалось к ней безотказно, беспрекословно и неустанно. Наш Иисус, в котором уже и тогда, когда он явился миру, согласно нашей вере, как свет во тьме, таились все сокровища знания и премудрости, имел именно такое послушнейшее и совершеннейшее тело для служения высшей духовной природе. Об этом сообщают святые свидетели его жизни.

Глава 5

О ТОМ, ЧТО ХРИСТОС, ЗАЧАТЫЙ ЧЕРЕЗ СВЯТОГО ДУХА, РОДИЛСЯ ОТ ДЕВЫ МАРИИ

Надо все время помнить, что хотя основа существования всесовершенной человеческой природы – свыше, она остается абсолютной предельной конкретностью и нисколько не утрачивает своего природного вида. Подобное порождается подобным и порождаемое происходит от родителя, оставаясь по природе соразмерным ему; наоборот, [божественный] предел, не имея предела [165 – Ср. I 25, 84 о бесконечном Термине (римском божестве меж и границы), которому нет предела.], свободен от всякой ограниченности и несоразмерен вещам. Поэтому максимальный человек не может ни родиться природным путем, ни быть совершенно лишен начал того вида, верховным совершенством которого он выступает, и, значит, он должен был родиться отчасти сообразно человеческой природе, поскольку он человек, но поскольку он высшее из порожденных первоначалом существ и соединен с этим первоначалом самым прямым образом, то первоначало, от которого он таким непосредственным образом происходит, производит и порождает его как отец. Человеческое начало оказывается как бы пассивным, предоставляя воспринимающую материю; поэтому он рождается от человеческой матери без мужского семени. Опять-таки всякое действие происходит от некоторого духа, или любовного стремления, соединяющего активное начало с пассивным, как было показано у нас выше [166 – II 7, 130; 10, 154.], поэтому то величайшее превосходящее всякую природную соразмерность действие, посредством которого творец единится с творением, исходя от величайшей единящей любви, явно должно было совершиться через святого Духа, который и есть совершеннейшая любовь. Через одного его без помощи какого-либо действующего, ограниченного конкретностью человеческого вида, в Матери совершилось зачатие Сына Бога-Отца: как Духом своим БОГ-Отец образовал все, выведя через него из несуществования в бытие, так тем более он действовал святым Духом, производя это свое совершеннейшее действие.

Пусть нашему незнанию поможет вот какой пример. Когда какой-нибудь выдающийся

учитель хочет показать ученикам свое духовное, то есть мысленное слово, чтобы они могли видеть его мысль и питаться духовной истиной, он заставляет это мысленное слово одеться в звук голоса, раз его нельзя доказать ученикам иначе, чем воплощенным в чувственный образ. Это может произойти только так, что учитель из привлекаемого своим природным дыханием воздуха строит звуковой образ, отвечающий мысленному слову, и так единит с ним это слово, чтобы звук голоса покоился в нем как в своей основе и слушатели воспринимали мысленное слово через этот звук [167 – См. О богосын. 4, 74-75; Диал. о становл. 4, 165-167.]. Такое сравнение, пусть очень приблизительное, немного поможет нам подняться над доступными нашему пониманию вещами. По своей безмерной благодати желая показать нам сокровища своей славы, полноту своего знания и премудрости и сострадая нашей слабости – ведь иначе как в чувственной и подобной нам форме мы ничего воспринимать не можем, – предвечный Отец соразмерно нашим способностям, то есть облачив в человеческую плоть, явил нам через своего единосущного Духа святого предвечное Слово, своего Сына, который есть равная Отцу полнота всего. Как голос [образуется] из воздуха, привлекаемого входом, так Святой Дух из чистой плодотворности девственной плоти соткал живое тело, вдохнув в него разум, чтобы оно стало человеком, и так глубоко соединил его со Словом Бога-Отца, что Слово стало центром, основой существования человеческой природы. Все это совершилось не в прерывной последовательности, с какой мы выражаем свои временные понятия, а в мгновенном действии над всяким временем по воле, соразмерной бесконечному всемогуществу.

Нельзя сомневаться, что вседобродетельная Мать, представившая для этого материю, превосходила полнотой благого совершенства всех девственниц и получила исключительное благословение среди всех жен-родительниц. Поистине всецело предназначенная для столь исключительного и неповторимого девственного рожденья, она безусловно должна была не иметь ничего способного помешать чистоте или добродетельности, а вместе и единственности этого всепревосходящего рожденья. Не будь она божией избранницей и девой, как она оказалась бы способна к девственному рожденью без мужского семени? Если бы Бог не дал ей высшей чистоты и благословения, как она могла бы сделаться для Святого Духа тем святилищем, в котором он произвел тело Сыну Бога? А если бы она не осталась девственной после рожденья, это значило бы, что сила материнского плодородия была отдана ею возвышенному рожденью не в высшей и чистейшей полноте, а отчасти и ограниченно, не как подобает единственному и всевышнему Сыну. Всецело принеся себя Богу, пресвятая дева совершенно отдала ему через действие святого Духа всю природу чадородия, и непорочная девственность недоступным для обычного природного рожденья образом осталась в ней не нарушенной до рожденья, в рожденье и после рожденья. Так от вечного Отца и подвластной времени Матери, преславной девы Марии, в полноте времен родился богочеловек Иисус Христос, – от максимальной полноты абсолютного Отца и от Матери, исполненной всесовершенного девственного плодородия и получившей благословение свыше.

В самом деле, человек от этой девственной матери мог родиться только во времени, тогда как от Бога-Отца – только в вечности; рождение во времени обязательно требовало тем самым от времени полноты совершенства, как оно требовало от Матери полноты плодородия. Человек не может родиться вне времени – и потому Иисус родился, когда пришла полнота времен. Он родился, таким образом, в наиболее подходящих для этого времени и месте, что, однако, было непроницаемо скрыто от всех творений: ведь высшая полнота не стоит ни в каком соотношении с остальным повседневным опытом [168 – Т. е. повседневные критерии бессильны при оценке истинной полноты бытия (по правилу несоизмеримости конечного и бесконечного).] и поэтому ничей рассудок ни по какому признаку не мог ее воспринять, хотя таинственное пророческое вдохновение преподало некие загадочные затемненные человеческими уподоблениями символы, по которым мудрецы могли созерцательно предвидеть воплощение Слова в полноте времен. В точности и место, и время, и способ были заранее ведомы только предвечному Родителю, который постановил, чтобы среди всеобщего безмолвия в глубине ночи Сын нисшел с небосвода в девственное лоно и в удобное предустановленное время явился миру в образе раба.

Глава 6

ТАИНСТВО СМЕРТИ ИИСУСА ХРИСТА

Чтобы яснее понять таинство креста, надо сделать небольшое отступление и сказать об изначальном замысле [Бога о человеке]. Как известно, человек состоит (existit) из чувства, интеллекта и посредника-рассудка[169 – Тело, названное одним из составляющих человека в "Предположениях" (II 14; 16), не упоминается здесь, поскольку речь идет лишь о том, благодаря чему он среди всех живых существ только и оказывается (existit) человеком.]. Ощущение стоит порядком ниже рассудка, рассудок – интеллекта. Интеллект не погружен во временное и вещественное, он абсолютно свободен от них; чувство целиком зависит от мира, подчиняясь временным движениям; рассудок по отношению к интеллекту как бы на горизонте, а по отношению к чувству – в зените, так что в нем совпадает то, что ниже, и то, что выше времени. Чувство не улавливает надвременных и духовных вещей, оно животно, а животность не воспринимает божественного, ведь Бог есть дух и больше, чем дух; вечность поэтому окутана для чувства мраком непознаваемости. Следуя законам плоти, чувство побуждается силой желания к плотским влечениям, а силой гневливого возбуждения – к преодолению препятствий[170 – Гнев и желание – две стороны человеческой чувственности (страстности); первый подлежит просветлению в мужество, второе – в любовь (см. Дионисий Ареопагит. О бож. именах 4, 25; О церк. иерархии 15, 8; Фома Аквинский. Сумма теол. I q. 81 а. 2).]. Возвышающийся над ним по природе[171 – Т. е. если не фактически, то по сути. Ср. II, прим. 27.] рассудок благодаря причастности к интеллектуальной природе хранит определенные законы, руководствуясь которыми управляет порывами страстей, умеряет их и приводит в равновесие, чтобы человек не сделал чувственные вещи своей целью и не лишился стремления к духовным и интеллектуальным вещам. Высший смысл законов рассудка в том, чтобы не делать другому, чего не хочешь себе, предпочитать вечное временному и чистоту и святость – греховности и грязи; этому и служат законы, выведенные святыми законодателями из самого рассудка и провозглашенные сообразно различиям места и времени для исправления людей, погрешающих против рассудка.

Интеллект взлетает выше и видит, что пускай чувство во всем подчинится рассудку, перестав служить своим природным страстям, человек сам по себе все равно не может достичь цели своих духовных и вечных стремлений. Человек родился из семени Адама среди плотских вожделений, животность с самого рождения преобладает в нем над духовностью, его природа в самом корне своего источника погружена в плотские наслаждения, через которые человек приходит к существованию от своего отца, и остается поэтому совершенно не способна выйти за пределы временных вещей для порыва к духовным. Так что если груз телесных страстей увлекает рассудок и интеллект книзу и они соглашаются с этим, не противясь чувственным порывам, то человек, увлеченный таким путем вниз и отвернувшийся от Бога, сразу и совершенно лишится наслаждения высшим благом, которое в духовном смысле скорее наверху, то есть в вечности; наоборот, если чувство подчинится рассудку, то сначала еще рассудок должен подчиниться интеллекту, чтобы, встав над рассудком, в любящей вере человек прилепился потом к божественному Посреднику[172 – Посредник – Христос – см. 1 Тим. 2, 5; 2 кор. 5, 19; 1 Иоан. 2, 1.] и Бог Отец мог привлечь его так к своей славе.

Никто никогда не смог сам преодолеть себя и свою изначальную подданную грехам плотского желания природу, собственной силой поднявшись над своим животным корнем к вечности и к небу, кроме сошедшего с небес Христа Иисуса, который и собственной добродетелью возвышался, и в своей человеческой природе, рожденной не от желания плоти, а от Бога, не имел помехи для того, чтобы как власть имущий возвратиться к Богу-Отцу. В Христе человеческая природа благодаря соединению с верховным всемогуществом поднята и вырвана таким образом из-под груза временных и гнетущих желаний. Господь Христос захотел совершенно умертвить и умерщвлением очистить в своем человеческом теле все гнетущие нас к земле преступления человеческой природы не для самого себя, потому что он греха не совершал, а для нас, чтобы все люди одной с ним человеческой природы смогли найти в нем избавление от всех своих грехов. Добровольная и безвинная, считавшаяся самой позорной и жесточайшая крестная смерть человека Христа стала поэтому угашением, удовлетворением и очищением всех плотских желаний человеческой природы. Все, что только может человек сделать в любви к ближнему, с избытком исполнено в полноте любви, которую показал Христос, отдав себя на смерть даже за врагов.

Человечность восполнила таким образом в Иисусе Христе все слабости всех людей. И в самом деле, поскольку его человечность – максимальная, она охватывает в себе потенцию человеческого вида целиком, сохраняя такое равенство бытию любого человека, что связана с каждым намного теснее, чем брат или ближайший друг. Благодаря максимальной своей человеческой природы Христос совершеннейшим

образом соединяется с каждым человеком, прилепившимся к нему любящей верой, и становится самим этим человеком с сохранением индивидуальности каждого. Благодаря этому соединению становится истиной то, что он сам сказал: "Все, что вы сделали самому малому из [братьев] моих, то сделали мне"[173 – Матф. 25, 40. Ср. ниже III 12, 256.]. И наоборот: все, что Иисус Христос заслужил своим страданием, заслужили и они, раз они по природе одно с ним, – конечно, при сохранении различия в степени заслуги сообразно ступени, на какой каждый человек соединяется с ним своей оживотворенной верой. Поэтому, в нем совершив обрезание, в нем крестившись, в нем умерев, верующие в нем же и снова оживают в воскресении, в нем соединяясь с Богом и прославляясь вместе с ним.

Это значит, что наше оправдание не от нас, а от Христа. Поскольку вся полнота – у него, мы достигаем всего в нем, если его имеем. А имеем мы его в этой жизни благодаря живой вере, почему и оправдаться можем только этой верой (*non aliter quam ipsa fide*), о чем подробнее скажем немного ниже[174 – См. III, 11.].

Вот несказанное таинство креста, таинство нашего искупления. В нем Христос яснее всякой очевидности показал, что истину, праведность и божественные добродетели надо предпочесть временной жизни, как вечное – преходящему, и что в совершеннейшем человеке должны быть терпение и мужество, любовь и смирение. Крестная смерть Христа обнаружила также, что в максимальной Иисуса эти и все другие добродетели присутствовали максимальным образом, и чем больше поднимается человек к этим бессмертным добродетелям, тем подобнее Христу становится. И здесь тоже минимальное совпадает с максимальным: величайшее унижение – с превознесением, позорная смерть праведника – с его жизнью в славе, как все это явлено нам жизнью Христа, его страстями и распятием.

Глава 7

О ТАИНСТВЕ ВОСКРЕСЕНИЯ

Страдающий и смертный человек Христос не мог прийти к славе Отца, который как абсолютная жизнь есть само бессмертие, без облечения своего смертного тела в бессмертие. Но это не могло произойти без его смерти. В самом деле, как смертное могло облечься в бессмертие, не сбросив с себя своей смертности? А как оно могло от нее избавиться, не отдав должное смерти? Недаром сама истина называет глупыми и косными сердцем не понимающих, что Христу надлежало умереть и так войти в славу[175 – Лук. 24, 25 ("пострадать и войти в славу").]. С другой стороны, как мы говорили выше, Христос умер жесточайшей крестной смертью за нас, и надо последовательно сказать, что – раз нельзя было привести человеческую природу к торжеству бессмертия иначе как через победу над смертью – Христос пошел на смерть, чтобы вместе с ним воскресла к вечной жизни человеческая природа и животное смертное тело стало духовным и нетленным. Истинный человек мог быть только смертным, и он мог поднять смертную природу к бессмертию только после того, как смерть сняла с нее смертность. Послушай, в каких прекрасных словах Истина научила нас этому: "Если пшеничное зерно, упав на землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, даст многий плод"[176 – Иоан. 12, 24–25. Слова Истины – т. е. Христа.]. Если бы Христос так и остался смертным, то разве смертный человек, пусть даже никогда не умирая, мог бы дать человеческой природе бессмертие? Хоть сам бы он не умер, он остался бы просто одним-единственным не умирающим смертным. Поистине, раз ему предстояло дать "многий плод", он должен был освободиться через смерть от возможности умереть, чтобы вознесшись так[177 – Ср. Иоан. 3, 14.], привлечь к себе всех, когда его власть была бы уже не только в мире и на смертной земле, но и на нетленных небесах.

Опять-таки мы сможем отчасти понять это через наше незнание[178 – Т. е. путем знающего незнания.], если вспомним вещи, о которых уже много раз говорилось. Как мы показывали выше, максимальная человечность Иисуса в силу своей максимальной уже не может иметь свое личное существование отдельно от божественного. Взаимообщение двух обособленных природ (*communicatio idiomatum*), позволяющее человечности совпасть с божеством, потому и происходит, что божество как бы одевает и берет на себя человечность, и, неотделимая от божества благодаря предельному соединению с ним, человечность дама по себе, в своей обособленной личностной основе существовать уже не может. Человек возникает от соединения тела с душой, его смерть есть их разделение. Но так как основа

существования максимальной человечности – божественная личность, ни тело, ни душа даже после их пространственного разделения в момент смерти уже никак не могли отделиться от [бессмертной] божественной личности, ведь этот человек вне ее не имел самостоятельного существования! Христос умер не так, что погибла его личность. Пространственное отделение [души от тела] даже не коснулось того центра, в котором покоилась его человечность, – здесь он хранил ипостасное единство с божеством, – а отделение совершилось временным и пространственным образом в низшей природе, которая только и способна по своему естеству претерпевать разделение души с телом, когда в час смерти душа и тело перестают находиться в одно и то же время в одном и том же месте. В его душе и теле самих по себе не могло, таким образом, произойти никакого тления, а смерти и [пространственно–] временному разделению подверглось только совершившееся в [пространстве и] времени рождение. По завершении круга, возвратившего ее [человечность] к разрешению от временного состава, и по окончательном избавлении тела от временных движений соединенная с божеством в тем самым надвременная истина человечности, оставаясь, как и подобает истине, ненарушенной, соединила истину тела с истиной души, и, отбросив туманное подобие истины человека, которое являлось во времени, воскрес истинный человек, абсолютно избавившийся от всякого временного страдания, – поистине воскрес в надвременном соединении души и тела подлинный Иисус, поднявшись над всеми временными движениями, чтобы больше уже никогда не умирать. Без такого соединения нельзя было бы говорить о действительно неслиянном единении нетленной истины человечности с божественной личностью как своей ипостасной основой.

Малости ума и своему незнанию помощи притчей Христа о пшеничном зерне. Индивидуальность зерна разрушается, но остается цельной его видовая сущность, через посредство которой природа возрождает много зерен, так что если бы зерно было максимальным – и совершенным, то, умерев в наилучшей и плодотворнейшей земле, оно могло бы принести плод не только сам-сто и сам-тысяча, а столько, сколько охватывает в своей потенции природа вида. Именно об этом слова Истины, что оно "даст многий плод"; ведь множество есть определенность, не ограниченная числом.

Вникни в строгость этого соответствия: именно в силу того, что человечность Иисуса рассматривается в конкретной определенности человека Христа, ее тем самым надо вместе понимать также и соединенной с божеством. Поскольку с ним соединена, она совершенно абсолютна; поскольку Христос рассматривается как этот вот человек, она конкретно ограничена, так что Иисус является человеком через свою человечность. Его человечность есть, таким образом, как бы середина между чистым абсолютным и чистой конкретностью. Соответственно она и тленной была только в определенном отношении, сама по себе оставаясь нетленной: по конкретно ограничивавшей ее временности она была тленной, но по абсолютной отрешенности от времени и надвременности соединения с божеством – нетленной.

Истина в своей временной определенности есть как бы знак и образ надвременной истины. Так, истина тела, ограниченная временной конкретностью, есть как бы тень надвременной истины тела. Конкретно ограниченная истина души тоже есть как бы тень абсолютной свободной от времени души. Пока душа существует во времени, где ничего не воспринимает помимо воображения, она кажется скорее чувством и рассудком, чем интеллектом; но, поднявшись над временем, она – интеллект, свободный и отрешенный от ощущений и образов. Человечность Христа была неразрывно укоренена вверху, в божественной нетленности, и по завершении тленного временного движения ее разрешение могло произойти только в направлении к этому корню нетления. Поэтому после окончания временного движения, то есть после смерти и избавления от всего, что было привнесено в истину человеческой природы временной ограниченностью, подлинный Иисус воскрес не в тяжком теле, тленном, помраченном, страдающем и обремененном прочими следствиями его пространственно-временной составности, а в теле истинном, прославленном, нестрадающем, легкоподвижном и бессмертном, как подобает его свободной от временных обстоятельств истине. Такого воссоединения необходимо требовала и истина ипостасного соединения человеческой и божественной природ. Поэтому Иисус благословенный обязательно должен был воскреснуть из мертвых, как он сам сказал: "Надлежало Христу так страдать и на третий день воскреснуть из мертвых"[179 – Лук. 24, 46.]

ХРИСТОС ПЕРВЕНЦЕМ ИЗ УСОПШИХ ПОДНЯЛСЯ НА НЕБЕСА

После всего сказанного нетрудно видеть, что Христос – первый возродившийся из мертвых. В самом деле никто не мог воскреснуть до него, когда человеческая природа еще не достигала в своем временном существовании максимальности и не соединялась, как в Христе, с нетлением и бессмертием; все были бессильны, пока он не пришел и не сказал: "Имею власть положить душу Мою и снова ее принять"[180 – См. Иоан. 10, 17–18 (соединение двух стихов).]. В Христе человеческая природа облеклась таким образом в бессмертие, и он – первенец из усопших.

Но есть только одна неделимая человечность, только одна видовая сущность всех людей, в силу которой каждый отдельный человек является человеком, отличаясь только своей индивидуальной особенностью, так что человечность Христа – та же самая, что человечность всех людей, без всякого смешения различных индивидуальных особенностей. Ясно поэтому, что в Христе и через Христа облеклась бессмертием человечность всех людей, какие существовали во времени до Христа и будут существовать после него. Отсюда очевидный вывод: человек Христос воскрес – и значит, все люди воскреснут через него после завершения всех движений временной тленности и будут вечно нетленными.

С другой стороны, хотя человечность всех людей едина, начала индивидуации, конкретизирующие ее в соответствии с тем или иным субстратом (*suppositum*), многообразны и различны, причем так, что только в Иисусе Христе они были самими совершенными, действительными и близкими к сущности человечности, соединившейся в нем с божеством, благодаря силе которого Христос нашел в себе силу воскреснуть. Эта сила, конечно, была дана ему божеством, почему и говорится, что Бог воскресил его из мертвых; но, поскольку он был Богом и человеком, [верно и то, что] он воскрес собственной силой. И ни один человек не сможет воскреснуть, подобно Христу, иначе как силой Христа, который есть вместе и Бог.

Итак, через Христа сообразно природе его человечности наша человеческая природа стяжала (*contraxit*) бессмертие[181 – Природа человечности (*natura humanitatis*) – то же, что человеческая природа (*humana natura*), но в аспекте ее соединения в Христе с божественной.], и через Христа мы, родившиеся подвластными телесному движению, надвременно воскреснем в его подобие, когда это движение прекратится. [Для нас] это будет в конце веков. Но Христос, который только по матери был рожден во времени, не должен был дожидаться для своего воскресения, пока протечет весь поток времен; ведь его рождение совершилось не целиком под временем.

Заметь, что бессмертие во Христе обрела природа; стало быть, воскреснем мы все, и добрые и злые, только не все преобразимся в лучах славы, и не всех она усыновит Богу через Сына божия Христа: все воскреснут через Христа, но не все воскреснут, как Христос и во Христе, соединившись с ним, а только те, кто принадлежит Христу верой, надеждой и любовью.

Если не ошибаюсь, отсюда ясно, что не совершенна и не ведет людей к конечной желанной цели успокоения ни одна религия, не почитающая Христа как посредника и спасителя, богочеловека, путь, жизнь и истину. Как нелепо суеверие сарацин, которые считают, что Христос – максимальный и совершенный человек, родившийся от девы и вознесенный живым на небо, и отрицают, что он Бог![182 – О почитании Христа у мусульман см. О согл. веры 8, 23; II, 29–35; 12, 39; 41; 14, 46; 16, 58.] Они явно ослеплены, потому что утверждают нечто невозможное. Поистине, каждый обладающий здравым умом из немногого сказанного выше уже может яснее ясного видеть, что невозможен всесовершенный и максимальный человек, тем более сверхприродно рожденный от девы, который не был бы одновременно Богом. Бессмысленно преследуя крест Христов, не понимая его таинства, они не вкусят и божественного плода искупления, – да и не ждут его от своего магометанского закона, который обещает только исполнение сладострастных желаний, тогда как мы надеемся на то, что Христова смерть угасит их в нас, и страстно хотим познать нетленную славу. Подобным же образом и иудеи признают мессию величайшим, совершеннейшим и бессмертным человеком, но, связанные той же дьявольской слепотой, не считают его Богом. И они тоже не надеются для себя, как мы, слуги Христа, на высшее блаженство в обладании Богом и тоже не унаследуют его.

Всего удивительнее, по-моему, то, что как иудеи, так и сарацины в будущее

Кузанский Н. Об учёном незнании filosoff.org
всеобщее воскресение веруют, а единственной возможности к тому, богочеловеческого посредничества, не допускают. Сказать ли, что по прекращении движения рождений и смертей полнота Вселенной без воскресения нарушится, поскольку срединная человеческая природа составляет существенную часть Вселенной, необходимую не только для ее совершенства, но и для самого ее существования, и что по этой причине в случае прекращения вышесказанного движения или вся Вселенная с необходимостью погибнет, или люди воскреснут к нетлению (а в них достигает полноты природа всех срединных творений, так что другим живым существам нет необходимости воскресать, раз их полнота и совершенство в человеке), или сказать, что воскресение наступит для того, чтобы всякий человек получил от справедливого Бога достойное воздаяние за свои заслуги, – все равно первой необходимейшей предпосылкой оказывается вера в богочеловечество Христа, благодаря которому человеческая природа только и может подняться к нетлению. Поэтому ослеплены все, кто верует в воскресение и не исповедует в Христе посредника, делающего это возможным: вера в воскресение есть одновременно утверждение богочеловечества Христа, его смерти и воскресения как первого восставшего из мертвых, согласно сказанному выше.

Поистине он воскрес, чтобы войти таким образом в божественную славу через вознесение на небеса. Думаю, это надо понимать так, что он вознесся выше всякого движения тленной природы и любого влияния небес: ведь хотя по своей божественности он вездесущ, однако его местом в более собственном смысле можно называть то, где нет никакого изменения, страдания, болезни, печали и остальных случайностей временной жизни, а это место вечной радости и мира мы называем наднебесным, хотя через пространственное положение ни постичь, ни описать, ни определить его нельзя. Христос – центр и окружность интеллектуальной природы, и поскольку ее духовностью охвачено все, он выше всего; но в чистых разумных душах и в интеллигенциях, то есть небесах, рассказывающих о его славе [183 – Ср. Пс. 18, 2 ("небеса проповедуют..."); 148, 1; 4.], он покоится как в своем храме. В этом смысле мы и понимаем, что Христос вознесся над всяким пространством и временем в нетленную не описуемую никаким словом обитель, поскольку поднялся над всеми небесами, наполнив собой все. Как Бог он есть все во всем; и он царит в духовных небесах как сама истина; и восседает, если говорить в пространственном смысле, скорее в центре, чем на окружности, как жизнь всех разумных душ и тем самым их центр. Недаром он, источник жизни наших душ и их конечная цель, сам говорит, что царство божие внутри нас, людей.

Глава 9

ХРИСТОС – СУДЬЯ ЖИВЫХ И МЕРТВЫХ

Какой судья праведнее, чем тот, кто есть сама справедливость? Христос, вершина и начало всякого разумного творения, есть тот величайший разум (ratio), от которого всякий разум, а разум ведь и выносит различительные суждения; поэтому принявший в себя вместе со всем разумным творением и человеческую разумную природу, но оставшийся Богом, всеобщим воздаятелем, Христос по справедливости есть судья живых и мертвых. Возвышаясь над всем временным, он судит все собой и в себе, потому что охватывает в своей максимальной человечности всякое творение. В нем все, поскольку он Бог. Как Бог он есть бесконечный свет, не имеющий в себе тьмы. Божий свет освещает все, так что все в нем самому ему совершенно ясно. Этот бесконечный духовный свет в своей абсолютной надвременности свертывает как настоящее, так и прошедшее, как живущее, так и умершее, подобно тому как чувственный свет оказывается основой существования (hypostasis) всех цветов. Христос же есть как бы чистейший огонь, неотделимый от света и имеющий основу существования не сам по себе, а в свете. Духовный огонь жизни и разума, поглощающий все вбираемое им в себя [184 – Ср. Евр. 12, 29 ("Бог наш есть огонь посядающий").], он все испытывает и судит подобно тому, как вещества проверяются через испытание материальным огнем. Каждый разумный дух испытывается Христом, словно раскаляемые в огне вещества, из которых одно полностью преобразуется по подобию огня (например, лучшее и совершеннейшее золото так жарко раскаляется, что, оставаясь золотом, предстает не больше золотом, чем огнем), а другое не в такой мере приобщается к накалу огня (например, очищенное серебро, медь или железо), но так или иначе все явственно превращаются в огонь, хотя каждое в своей степени. Причем суд в таком испытании выносится только огнем, а не раскаляемым веществом, потому что каждое раскаленное [185 – Подразумевается:

"...будь оно одушевленным и разумным". Самодеятельными, живыми и разумными выступают зеркала (II 2, 103), картины (II 2, III), железо (Прост. о мудр. I 16), воск (Прост. об уме 7, 101 сл.) и др. "Претерпевания" геометрических фигур по сути дела тоже предполагают их одушевленность: вне образа ожившей линии, начинающей самопроизвольно осуществлять свои возможности, трудно понять, например, текст I 13, 36.] в каждом раскаляемом ощущает только все тот же жар огня, а не отличительную особенность раскаляемого. Так, рассматривая расплавленные в максимальном огне золото, серебро и медь, мы не заметим разницы между этими металлами, преобразившимися в образ огня; наоборот, огонь, будь он разумным, знал бы степень совершенства всякого металла по разнице, с какой тот или другой вбирает в себя его накал.

И еще. Некоторые раскаляемые вещества устойчиво выдерживают огонь и способны вобрать в себя и его свет и его тепло, потому что их чистота позволяет им преобразиться в подобие огня, пускай в разной, большей и меньшей мере, а другие из-за своей нечистоты, даже если нагреваются, в свет все-таки не превращаются. Так судья Христос, верша единый, простейший в нераздельный суд, в один момент – как бы природным, а не временным порядком[186 – См. кн. II, прим. 27.] – справедливейше, без зависти сообщает Вселенной тепло сотворенного разума, после восприятия ею этого тепла разливая сверх того и божественный умопостигаемый свет[187 – Традиционный образ: дух относится к разуму, как свет к теплу, первый доступен только зрячим, второе – и слепым.], и через это его посредничество Бог есть все во всем и все пребывает в Боге, равняясь ему, как только возможно по способности каждой вещи; но что-то благодаря большей цельности и чистоте способно воспринимать не только тепло, но и свет, а другое из-за нерасположенности субъектов (subiectorum) едва воспринимает тепло без всякого света.

И еще. Бесконечный божественный свет есть сама вечность и истина, и, желая от него озарения, разумное создание обязательно должно подняться над мирскими и тленными вещами и обратиться тоже к истинным и вечным. Телесная и духовная природы ведут себя противоположным образом: вегетативная сила превращает в теле взятое извне питание в натуру питающегося и не живое существо превращается в пищу, а наоборот; но интеллектуальный дух, действующий над временем как бы в горизонте вечности[188 – См. III 6, 152: рациональность – зенит чувства, горизонт интеллекта. Ср. Охота за мудр. 32, 85.], не может, обращаясь к вечному, превратить его в себя, раз оно вечно, то есть нетленно. Однако поскольку и он сам нетленен, то преобразается в вечную истину не так, что перестает быть духовной субстанцией, а так, что поглощается вечностью в уподобление ей, хотя опять-таки со степенями различия: глубже и ревностнее обратившийся полнее и выше усвершеняется вечностью и его бытие полнее скрывается[189 – Ср. кол. 3, 1-3; 2 Кор. 5, 4. – 170.] в вечном бытии. Поскольку Христос, жизнь и истина, отныне и навсегда бессмертен и жив, обратившийся к нему обращается к жизни и истине и, чем жарче обращается, тем выше от мирского и тленного поднимается к вечному, так что его жизнь оказывается сокрыта в Христе. Ведь добродетели бессмертны, праведность пребывает во веки веков и так же истина. Обращающийся к добродетелям ходит путями Христа, путями чистоты и бессмертия. Добродетели суть божественные озарения[190 – Августиновское понимание добродетели как дара свыше.], и человек, через веру обратившийся в этой жизни к Христу, в котором вся добродетель, после отрешения от этой временной жизни обретется в чистоте духа и сможет войти в радость вечного обладания Христом.

А обращение нашего духа совершается, когда всеми своими разумными силами он через веру обращается к чистейшей вечной истине, избирает для любви и любит только такую истину, предпочитая ее всему остальному: обращение в крепчайшей вере к истине-Христу означает оставление этого мира и победоносное попрание его. Но горячо любить Христа – значит проникать в него духовным порывом, раз он не только желанен, а и есть сама любовь. И когда дух по лестнице влечения поднимается к самой любви, он проникает в глубину этой любви – не во времени, а над всяким временем и над всяким движением мирского чувства. Как всякий любящий пребывает в любви, так все любящие истину – в Христе, и, как всякий любящий любит силой любви, так все любящие истину любят ее силой Христа. Поэтому никто никогда не познавал истину, не имев в себе духа Христова. И как невозможно быть любовником без любви, так никому невозможно обладать Богом без духа Христова, потому что только силой этого духа мы и можем поклоняться Богу. Оттого неверующие, не обратившиеся к Христу, не вмещающие свет славы его преобразования, осуждены на мрак и тьму смерти уже тем самым, что отвернулись от жизни, которая есть Христос. Только его полностью насытятся все через соединение с ним в его

славе. Ниже, говоря о церкви, я еще немного скажу об этом основании нашего утешения.

Глава 10

О ПРИГОВОРЕ СУДЫ

Ясно, что никто из смертных не может понимать этот суд и приговор этого судьи, потому что, совершаясь над всяким временем и движением, он не выражается в сравнительных или оценочных рассуждениях, в произнесении слов и подобных знаках, требующих длительности и протяжения, но как Словом все сотворено – Бог сказал, и стало быть, – так тем же Словом, или Логосом (*ratio*), все и судится. Между приговором и исполнением тоже нет промежутка, а все происходит в мгновение: воскресение и принятие того или другого конца – прославление возносимых сынов Бога и проклятие его отвергаемых врагов – не отделены друг от друга даже неделимым моментом времени.

Разумная природа, которая выше времени и не подвержена мирскому тлению, по своей сути свернуто заключая внутри себя нетленные формы – например, математические, по-своему абстрактные, и даже природные, способные сливаться с интеллектуальными и легко преобразоваться в них, причем те и другие служат нам путеводными знаками ее нетленности как нетленного места нетленных вещей, – природным движением порывается к чистой истине как цели своих стремлений и исполнению высших желаний. И поскольку такая цель есть все, раз эта истина – Бог, то наш разум, ненасытимый до тех пор, пока не достигнет ее, в меру этой своей неспособности насытиться ничем, кроме вечной цели, бессмертен и нетленен.

Поэтому если интеллект, отрешившись от земного тела, где подчиняется временным мнениям, к желанной цели не устремляется, а впадает в мрак невежества, вместо того чтобы порываться к истине и своим последним желанием желать только обладания истиной не в символе или знаках, а достоверно и лицом к лицу, то из-за своего отвращения от истины в час разделения и обращения к тленности он сообразно своим плотским желаниям, сообразно своей неуверенности и путанице падает в темный хаос пустой возможности, где нет никакой надежной действительности, и тогда его по справедливости называют сошедшим в духовную смерть. Ведь бытие разумной души есть понимание и понимание желанного есть ее жизнь; поэтому как постижение непоколебимо вечной природы последнего предела ее желаний есть для нее вечная жизнь, так вечной смертью для нее будет отделение от надежной цели желаний и провал в беспорядочный хаос. Там вечный огонь мучит ее особенным образом, который мы можем отдаленно понять разве что по подобию мучений человека, лишенного не только жизненной пищи и здоровья, но и какой бы то ни было надежды на них и принужденного без угасания и конца вечно умирать в агонии. Мучительность такой жизни превосходит все, что только можно вообразить: ведь это значит жить в смерти, существовать в небытии, мыслить в безмыслии.

Кроме того, при восстании человечества над движением, временем, количеством и другими преходящими вещами тленное разрешится в нетленное, а животное в духовное, как показано выше [191 – О воскресении тела в его духовной истине см. III 7, 226 слл.], и весь человек станет интеллектом, то есть духом, а его истинное тело тоже растворится в духовной природе, перестав существовать в себе, в своих вещественных, количественных временных пропорциях, и превратится в дух – как бы наоборот по сравнению с нашим здешним телом, где видна не душа, а только тело, в котором душа как бы в плену, тогда как там тело пребывает в духе наподобие того, как теперь дух в теле, и, как здесь душа отягчена телом, так там тело облегчено духом. Поэтому как духовные радости небесной жизни максимальны, поскольку к ним приобщается в духе и одевшееся в славу тело, так адские муки духовной смерти тоже максимальны, поскольку их воспринимает и поглощенное духом тело. И еще. Наш Бог, обладание которым есть вечная жизнь, не охватывается никаким понятием, потому и вечные радости в нем тоже превосходят все наше понимание и возвышаются над всем, что можно передать каким бы то ни было знаком; но точно так же и муки осужденных страшнее всех мыслимых или описуемых мук. Поэтому во всех прекрасных гармонических образах радости, веселья, славы, которые мы находим в учениях отцов как знаки, по своей доступности служащие для нас указателями в размышлениях о вечной жизни, надо видеть только очень бледные чувственные символы, бесконечно далекие от своих духовных не уловимых уже ни для

какого воображения прообразов; но точно так же уподобления адских мучений огню серной стихии, кипящей смоле и другим чувственным казням тоже никакого сравнения не имеют с теми огненными духовными муками, от которых да удостоит нас сохранить вовеки благословенный Иисус Христос, наша жизнь и спасение, аминь.

Глава 11

ТАИНСТВА ВЕРЫ

Все наши отцы единодушно утверждают, что с веры начинается всякое понимание. Так, в любой области знания прежде всего заранее предполагаются (*praesupponuntur*) некоторые принимаемые только верой первоначала, на которых строится понимание всех последующих рассуждений. Всякий желающий достичь знания обязательно должен сначала верить этим первоначалам, без которых дальнейшее движение невозможно. "Если не поверите, то и не поймете", – говорит Исаия [192 – Ис. 7, 9 (в переводе Семидесяти толковников)]. Вера свернуто заключает все умопостигаемое, познание (*intellectus*) есть развертывание веры; вера руководит разумом, разум распространяет веру. Где нет крепкой веры, никакое настоящее понимание поэтому невозможно. Всем известно, что влечет за собой ошибка в первоначалах и шаткость основания. Но нет более совершенной веры, чем сама по себе истина, то есть Иисус. Кому не понятно, что высший дар Бога есть правильная вера? Апостол Иоанн говорит, что вера в воплощение Слова божия приведет нас к истине, сделав нас сынами Бога. Он сначала просто объявляет это во вступлении, потом рассказывает о многих делах Христа по этой вере, чтобы понимание озарялось верой, почему в конце и завершает таким заключением: "Все это написано, чтобы вы уверовали, что Иисус есть Сын Бога".

Крепчайшую веру в Христа, непоколебимо утвержденную в своей простоте, можно постепенно распространять и развертывать [в знание], следуя изложенной науке незнания. Поистине максимальные, глубочайшие божественные тайны, скрытые от ходящих путями мира, какими бы мудрецами они ни были, открываются малым и смиренным через веру в Иисуса, потому что в Иисусе таятся все сокровища премудрости и знания. Никто без него не в силах ничего сделать, ведь это он есть то всемогущее Слово, которым Бог сотворил века; единый всевышний, он имеет власть над всем земным и небесным. Поскольку его нельзя познать в этом мире, где рассудок, мнение или учение своими символами водят нас к неизвестному через более известное [193 – См. I 1, 2–3; 3, 9–10.], он постижим только там, где кончаются доказательства и наступает вера. Через веру восхищенные в превышающей всякий рассудок и разум простоте, на третьем небе простейшей духовности мы в теле, но не телесно, потому что духовно, и в мире не мирским, а небесным образом будем созерцать его непостижимо, – так, что будем видеть и саму эту его непостижимость, идущую от его безмерной высоты. Вот то знающее незнание, через которое всеблаженный Павел увидел в духовном восхождении, что Христа, которого одного апостол некогда только и знал [194 – 1 Кор. 2, 2: "я рассудил быть у вас не знающим ничего, кроме Иисуса Христа". Восхищенный до третьего неба (2 Кор. 12, 1 слл.), Павел "слышал неизреченные слова"; невыразимость этого откровения толкуется автором как знающее незнание.], он теперь тем меньше знает, чем выше к нему поднимается.

Так нас, верующих в Христа, ведет к той горе, которая есть Христос, знающее незнание. Нам не дано прикоснуться к нему нашей животной природой, а когда мы пытаемся взглянуть в него оком ума, то погружаемся в непроглядный мрак и знаем лишь, что посреди этого мрака высится та гора, на которой только и пристало селиться одаренным силой разума существам. И если приступим к Христу с большим постоянством, то скроемся в высоте от взора людей, следующих чувству, услышим внутренним слухом голоса и громы, и увидим потрясающие знаки его величия, без труда начиная понимать, что он – единый Господь, которому повинуются Вселенная, и по нетленным следам его стоп, как бы по неким божественным начертаниям, постепенно поднимаясь туда, где в священных органах, символах пророков и святых богословов услышим уже не голоса смертных созданий, а голос самого Бога и яснее разглядим его как бы через истончившееся облако.

Потом, еще жарче горя стремлением, продолжая неустанное восхождение, верные восторгаются к чистой духовности, оставив пределы чувственного, как бы перейдя от сна к бодрствованию, от слышания к видению, и видят вещи, которые изъяснить

нельзя, потому что они выше любого слова и любого словесного поучения: ведь высказать открывающееся там значило бы сказать несказанное, услышать неслышимое подобно тому, как и видят там невидимое. Вовеки благословенный Иисус, последняя цель и всякого понимания, поскольку он истина, и всякого чувства, поскольку он жизнь, и всякого существования, поскольку он бытие, и совершенство всего творения, поскольку он богочеловек, недостижимо говорит там как предел (terminus) всякого человеческого слова. Ведь любое человеческое слово от него произошло и в нем находит предел, и вся истина любого слова от него. В самом деле, всякое человеческое слово служит научению, – значит, служит ему, поскольку он есть сама премудрость; "все, что написано, написано нам в наставление". [Как] человеческие слова изображаются в знаках письма, [так] "словом Господа сотворены небеса", и все сотворенные вещи – знаки божественного Слова. Всякое звучащее тело слова – знак мысленного слова; причина всякого преходящего мысленного слова – вечное Слово, Логос. Христос, Слово, сделавшееся плотью, есть этот воплощенный Логос всякого смысла. Итак, он – последняя цель всего.

Подобные вещи постепенно приоткрываются человеку, который через веру восходит к Христу. Божественная действенность веры в него неисчерпаема: если вера велика, верующий единится с Иисусом и торжествует над всем, что не пребывает в единении с Иисусом; если вера безупречна, такой человек силой Иисуса, с которым соединяется, получает власть над природой и движением [временного], повелевает злым духам и – не сам, а силой действующего в нем Христа – творит чудеса, чему много примеров дошло до нас в житиях святых. Совершенная вера в Христа должна быть, однако, максимально чиста и оживотворена возможно более действенной любовью. Как вера во всемогущество чистейшей истины, она не терпит никакого смешения ни с чем. Выше часто говорилось о совпадении минимума и максимума. Так же точно и в вере: если она достигает простой максимальной в бытии и возможности, путник благодаря ей обязательно будет вместе и обладателем [195 – Путник и обладатель (ср. 1 Кор. 9, 24) – по Фома Аквинскому (Сумма теол. III q. 15 a. 10; "Об истине" q. 10 a. II).]. Таков был Христос; но и у путника, который хочет обладать действительной и максимальной верой – пускай даже только в меру своей возможности, – эта вера тоже с необходимостью возвысится в нем до такой непоколебимой достоверности, что [благодаря совпадению максимума с минимумом] будет уже не верой, а высшей достоверностью без всякого колебания в чем бы то ни было. Всемогуща вера, которая так максимальна, что и минимальна, когда все подлежащее вере охватывается Тем, кто есть сама истина. И хоть вера одного человека, может быть, не достигает такой же ступени, как вера другого, из-за невозможности равенства – как разные люди не могут видеть одну и ту же вещь с равной степенью ясности, – однако надо, чтобы каждый имел максимальную возможную для него веру, и тогда, если у кого-то в сравнении с другими окажется веры едва с горчичное зерно, все равно ее сила будет еще так огромна, что и горы будут ему послушны: ведь он будет повелевать ими в силу Слова божия, с которым соединится благодаря максимально возможной для него вере, а Господу ничто не может противостоять! Вот какое могущество придаст сила Христа твоему разумному духу, если, оставив все, он прилепится к Христу так, что будет жить им, покоясь в нем благодаря этому единению – с сохранением своей индивидуальности, – как в собственной жизни.

Опять-таки, поскольку такое бывает только через обращение овладевшего чувствами разума в максимальной вере к Господу, то эта вера должна быть полна единящей любовью. Вера и не может быть максимальной без любви. Ведь если всякое живое создание полно желанием жить, а всякое разумное – понимать, то как можно верить, что Иисус есть сама бессмертная жизнь и бесконечная истина, и не любить его всей силой? Жизнь желанна сама по себе, и если мы максимально верим, что Иисус есть вечная жизнь, то не можем его не любить. Не живой, а мертвой, да вовсе не верой будет вера без любви. Любовь – форма веры [196 – любовь как форма (существо) веры – см. Фома Аквинский. Сумма теол. II 2 q. 4 a. 3; Об истине q. 14 a. 5.], дающая ей истинное бытие; больше того, она – знак высшей крепости веры. Так что если все оставляется для Христа, если тело и душа в сравнении с ним ставятся ни во что, то это знак максимальной веры.

Глубокой веры не может быть и без святой надежды обладать (fruitionis) самим Иисусом. В самом деле, как может быть крепкой вера, если она не надеется на обещанное ей Христом? Если не верить в получение вечной жизни, которую Христос обещал верным, то где вера в Христа? Где вера в то, что он есть сама истина? Не имея твердой надежды на обещанное, то есть не надеясь на бессмертие, как человек пойдет на смерть за Христа? А поскольку он верит, что Христос не оставляет надеющихся на него, но дарит им вечное блаженство, то ему и легко перенести все

Кузанский Н. Об учёном незнании filosoff.org
за Христа ради такой великой награды.

Поистине велика сила веры, дающей человеку такое подобие Христу, что он поднимается над чувственностью, избавляется от заражения (contagii) плотью, ходит путями Бога со страхом, идет вслед Христу с радостью и берет на себя добровольный крест с ликованием, так что еще в теле становится как бы духом, для которого этот мир есть смерть ради Христа, а уход из него к Христу – жизнь. Кто, по-твоему, этот дух, в котором благодаря вере живет Христос? Что это за чудесный божий дар, благодаря которому мы, люди, состоящие из хрупкой плоти, в земном скитании можем силой веры подняться до такого могущества над всем, что не есть Христос, через соединение с ним? Конечно же, это тот, кто в последовательном умерщвлении плоти постепенно восходит через веру к единению с Христом; конечно, это то глубокое единение, когда, насколько возможно на земном пути, человек поглощается Господом. Вырвавшись за пределы всего видимого и мирского, человек тогда достигнет полного совершенства своей природы. Совершенно же природа, которую мы сможем обрести в Христе, преобразившись по его образу до умерщвления плоти, то есть греха, а вовсе не та воображаемая природа, о которой маги говорят, что человек некими действиями через посредство веры поднимается до природы якобы сродных ему влиятельных духов, силой которых, соединившись с ними посредством веры, маги производят многие и исключительные чудеса или в огне, или в воде, или через знание симпатических связей, с видимыми превращениями, с обнаружением скрытого и так далее. Во всем этом явный соблазн и отпадение от жизни и истины. Недаром маги так связывают себя союзами и соединяют договорами со злыми духами, что на деле показывают, во что верят, с великим тщанием и преданностью чтя подобающими только Богу воскурениями и поклонениями этих своих духов, якобы способных исполнять желаемое и вызываемых такими средствами. Силой веры некоторые действительно дожидаются исполнения этих своих временных желаний, соединяясь тем самым с духом, к которому навеки прильнут потом в муках, окончательно разъединившись с Христом.

Благословен Бог, избавивший нас через своего Сына от мрака великого невежества, так что мы можем видеть теперь ложь и обман всего совершающегося не через посредничество Христа, который есть истина, и с иной верой, чем вера в Иисуса; потому что всемогущ только Господь Иисус, один в изобилии дающий все, чего нам не хватает.

Глава 12

О ЦЕРКВИ

Хотя понимание церкви Христа можно вывести из уже сказанного, добавлю все-таки несколько слов для полноты труда.

Степень веры у разных людей по необходимости неодинакова, а значит, всегда может стать и больше и меньше, и к максимальной вере, больше которой уже ничто не может быть, ни один человек поэтому не может прийти, как не может прийти к максимальной любви. Если бы у путника была максимальная вера, больше которой никак не может быть, он обязательно был бы вместе и обладателем: в любом роде максимум есть и его крайний предел и начало более высокого рода, и вера в человеке не может достичь простой максимальной, не сделав его одновременно обладателем, как любовь не может стать в любящем просто максимальной, не сделав его вместе и любимым. Только в Иисусе Христе, который был одновременно и путником и обладателем, любящим человеком и желанным Богом, сошлись просто максимальная вера и такая же любовь. Все заключается внутри пределов максимума, ведь он всеобъемлющ. Следовательно, вера Иисуса Христа включает в себе всякую истинную веру, а любовь Христа – всякую истинную любовь. Различие ступеней веры, конечно, всегда существует; но, поскольку любая из этих различающихся ступеней ниже максимума и выше минимума, никто, даже актуально обладая максимально доступной ему верой в Христа, не может достичь самой по себе максимальной Христовой веры, благодаря которой он охватил бы в Христе Бога и человека, и опять-таки никто не может так любить Христа, чтобы уже нельзя было любить его еще больше: Христос, сама милость и любовь, бесконечно желанен, и любить Христа бесконечно значило бы самому сделаться Христом, что для человека ни в этой, ни в будущей жизни невозможно. Все соединяющиеся с Христом или верой и любовью в этой жизни, или созерцанием и блаженным обладанием в иной, с сохранением различий в

ступени, при высшем возможном для каждой различной ступени единении соединяются с ним так, что никто и не существует сам по себе без этого единения, и не оставляет вследствие единения своей ступени.

Такое единение и есть церковь, то есть собрание многих в едином, подобное тому, как многие члены сплочены в едином теле, каждое на своей ступени: каждый отличается от другого, всякий входит в единое тело, через посредство которого единится с любым другим, и ни один не может жить и самостоятельно существовать вне тела, потому что хотя каждый член тела есть все [члены], но это только через посредство тела. Так истина нашей веры, пока мы странствуем на земле, может существовать только в духе Христа, с сохранением порядка различия среди верующих, и различие пребывает в согласии в едином Иисусе. Когда мы оставим эту воинствующую церковь и воскреснем, мы сможем воскреснуть только в Христе, так что и тогда тоже будет единая церковь торжествующих, а тоже каждый будет занимать свою ступень в порядке различия. Истина нашей плоти окажется пребывающей не в самой этой плоти, а в истине плоти Христа, истина нашего тела – в истине тела Христа, а истина нашего духа – в истине духа Иисуса Христа, как ветви в стволе, так что человечность Христа соединит всех людей, а единый дух Христов – все души, и все будет в нем, и все составит единого Христа. И тогда окажется еще, что принимающий в земной жизни одного из людей Христа принимает Христа; что все сделанное одному из самых малых (minimi) делается Христу (подобно тому как задевающий руку Платона задевает Платона и вредящий крохотному мизинцу вредит всему человеку); и что радующийся в [небесном] отечестве о самом малом радуется о Христе и в каждом видит Иисуса, через Иисуса же и Бога благословенного. Так наш Бог через своего Сына будет всем во всем, и каждый – в Сыне, а через Сына – с Богом и со всеми людьми, чтобы радость всякого могла быть полной и не было никакой зависти и ни в чем недостатка.

Поскольку во время земных скитаний вера может возрасти в нас постоянно и так же любовь – ведь пускай каждый, может быть, стоит на такой ступени, что актуально находится на более высокой для него пока невозможно, но все-таки раз человек стоит на одной ступени, он потенциально способен и к другой, хоть не может прийти ступеньками этой прогрессии к бесконечности, что немислимо по общему основанию, – то мы должны по благодати Господа нашего Иисуса Христа трудиться над превращением этой нашей способности в действительность, постоянно переходя от добродетели к добродетели, от высоты к высоте с помощью того, кто сам есть вера и любовь и без кого мы, как таковые, ничего не можем. Все, что можем, мы можем благодаря ему, который один в силах восполнить все наши несовершенства, чтобы в день воскресения мы оказались его цельными и достойными членами. Но эту благодать увеличения веры и любви, веруя и любя всеми силами, мы несомненно можем вымолить сердечной молитвой, приступая к его трону с уверенным знанием, что он милосерд и не оставит обманутыми ничьи святые желания.

Стоит в глубине сердца задуматься над этими вещами, как они существуют в действительности, и чудная духовная сладость охватит тебя. Внутренним чувством ты вкусишь невыразимую благость Бога, которая овеет тебя своим мимолетным присутствием, словно благовонный аромат, залог будущего насыщения его явленной славой, – насыщения без пресыщения, потому что та бессмертная пища есть сама жизнь, и, как всегда растет желание жить, так всегда сладостна пища жизни. Она никогда не превращается в натуру питающегося [197 – духовная пища поглощает питающегося – см. III 9, 236; Прост. о мудр. I 13.] – тогда пища пресыщала бы, тяготила и, исчезая сама с превращением в питающегося, не могла бы даровать бессмертную жизнь, – но желание нашего духа есть духовная жизнь, то есть непрестанно возрастающее вхождение в жизнь и радость, и, поскольку такая жизнь бесконечна, блаженные непрестанно стремятся к ней. Они насыщаются, словно припав к источнику жизни и утоляя жажду, и, так как духовное питье не переходит в прошедшее, пребывая в вечности, блаженные всегда пьют и всегда насыщаются, но никогда не перестанут пить и никогда не почувствуют пресыщения. Благословен Бог, который дал нам разум, ненасытимый ничем временным! По беспредельности своих стремлений, по неутолимости своих желаний временными вещами ум понимает, что бессмертен и неподвластен преходящему миру, и сознает, что желанная жизнь, способная духовно насытить его, может заключаться только в наслаждении высшим, максимальным, никогда не иссякающим благом, где наслаждение не становится прошедшим, потому что влечение к нему от обладания не уменьшается. Это, возьмем телесный пример, как если голодающий сядет за стол великого царя, где ему дадут столь желанную пищу, что другой он не захочет, и природа этой пищи будет такова, что при насыщении ею она будет только разжигать его аппетит: будь эта пища неисчерпаемой, вкушающий ее, конечно, постоянно бы насыщался, всегда хотел

только одной и той же пищи, все с большей жадой стремился к ней и, значит, всегда был бы способен вкушать эту пищу, способную постоянно привлекать к себе его разгорающееся желание. Так вот разумная природа, вбирая в себя жизнь, способна претворяться в эту жизнь благодаря присущей ей обратимости, как воздух, вбирая солнечный луч, претворяется в свет. Имея природу, претворяющуюся в понимаемое им, разум потому и понимает только всеобщее, нетленное и постоянное, что духовно увлекающая его цель – непоколебимая истина, которой он начинает обладать в покое вечного мира, в Иисусе Христе.

Торжествующая церковь вовеки благословенного Бога нашего такова. Иисус Христос, истинный человек, соединен в ней с Сыном Божиим высшим единением, его человечность существует только в божестве и сливается с ним в невыразимом ипостасном единстве так, что глубже и проще соединиться для истины человеческой природы невозможно. Поэтому всякая разумная природа, обратившаяся в этой жизни к Христу высшей верой, надеждой и любовью, с сохранением своей личностной истины единится с господом Христом настолько, что – будь то ангел или человек, – существуя уже только в нем, через него пребывает и в Боге. При этом истина тела каждого поглощается и вбирается духом. Так каждый из блаженных без нарушения истины своего собственного бытия оказывается в Христе Иисусом Христом, и через него в Боге – Богом, как и Бог, не утрачивая своей абсолютной максимальной, является в Христе Иисусе самим Иисусом и через него – всем во всем. Больше единение никакими другими путями для церкви и невозможно. В самом деле, церковь означает единство многих с сохранением личностной истины каждого без смешения природ и ступеней. Опять-таки, чем более церковь едина, тем она выше (*maior*). Значит, эта церковь, церковь вечно торжествующих, – величайшая потому, что большее единство церкви невозможно. Подумай же теперь, как велико это единство, в котором оказывается и максимальное абсолютное божественное единство, и единство божества и человечности в Иисусе, и единство божества Иисуса с блаженными в торжествующей церкви. Причем абсолютное единство не больше и не меньше единения природ в Иисусе или блаженных в их отечестве, поскольку оно – максимальное единение, единение всех единений, вся суть любого единения, идущая непосредственно от единства и его равенства и потому не допускающая никакого увеличения и уменьшения, как показано в первой книге. И соединение природ в Христе тоже не больше и не меньше единения торжествующей церкви, потому что в качестве максимального соединения природ оно тоже не допускает в этом отношении никакого увеличения и уменьшения.

Или еще. Все различное, соединяясь [в торжествующей церкви], получает свое единство от максимального единения двух природ Христа; силой этого единения единение той церкви и есть то, что оно есть. Но единство той церкви есть максимальное соборное единство, и, значит, по этой своей максимальной оно совпадает с выше ее лежащим ипостасным единением природ в Христе. В свою очередь это единение природ Иисуса, будучи максимальным, совпадает с абсолютным единством, которое есть Бог. Таким путем единение церкви, то есть единение в ней личностных субстратов (*suppositorum*), хоть оно кажется не таким единым, как ипостасное единство, соединяющее только чистые природы, или как простейшее божественное первоединство, исключаяющее любую инаковость или различие, тем не менее в конечном счете разрешается через Иисуса в это божественное единство, от которого берет и свое начало.

Это можно увидеть и еще яснее, если помнить то, что не раз говорилось выше. Абсолютное единение есть святой Дух. Но максимальное ипостасное единение совпадает с этим абсолютным единением, и, значит, единение природ в Христе с необходимостью существует через это абсолютное единение, то есть святого Духа, и в нем. В свою очередь единение церкви совпадает с этим ипостасным, как только что было сказано, и значит, единение торжествующих совершается в духе Иисуса, а через него в святом Духе. Так говорит сама Истина в евангелии Иоанна: "Славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино. Я в них, и Ты во Мне; да будут совершены воедино", составляя в вечном мире столь совершенную церковь, что совершеннее быть не может, и столь несказанно преображенную светом этой славы, что во всем будет виден только Бог. К этому преображению, уверенные в торжестве, мы пламенно стремимся, смиренным сердцем моля Бога-Отца, чтобы в своей безмерной милости он соблаговолил даровать нам его через своего сына, господя нашего Иисуса Христа, а в нем – через своего Духа Святого и чтобы мы смогли тогда вечно обладать им самим, вовеки благословенным.

Не отвергни, почтенный отец, то, к чему я уже давно двигался путями разнообразных учений, но так и не смог достичь, пока однажды, возвращаясь морем из Греции, я не пришел – думаю, это был мне дар свыше от Отца светов, чьи дары всегда совершенны, – к тому, чтобы попытаться обнять непостижимое вместе с его непостижимостью [198 – формула *inattigibile inattigibiliter attingitur* в ее разных вариантах (I 2, 6; 4, II; 5, 13; 12, 33; 26, 89; III 11, 245; Прост. о мудр. I 12; O вид. Бога 13, 52; Охота за мудр. 12, 31; 26, 74; O вершине созерц. 2) имеет два смысла, смотря по тому, берется ли апофатическая или катафатическая сторона богопознания: а) постижение путем осознания непостижимости (признание непознаваемости), б) непостижимое (невыразимо таинственное) постижение. Те же два смысла у выражения *docta ignorantia*: а) незнание, осознавшее само себя; б) знание, знающее среди незнания и через него.] в знающем незнании через восхождение (*transcensum*) к вечным истинам, как они познаваемы для человека. Полагаясь на того, кто есть сама истина, я изложил теперь это в трех книжках, которые можно, не меняя принципа, сгущать или распространять.

В таких глубоких вещах наш разум должен сначала всеми силами стремиться к той высшей простоте, где совпадают любые противоположности; на это направлен замысел первой книжки. Во второй книжке отсюда выводится несколько отходящих от обычного пути философов кратких суждений о Вселенной; многим они покажутся непривычными. Сейчас вот я, наконец, дописал третью книжку, о преблагословенном Иисусе, исходя все из того же основания. И постоянно господь Иисус благодаря возрастанью веры все больше и больше говорил моему уму и сердцу. Поистине никто, имея веру в Христа, не сможет отрицать, что на каждом шагу такого пути стремление к всевышнему разгорается и после долгих размышлений и восхождений человек начинает только в сладчайшем Иисусе видеть достойный предмет любви, с радостью оставляя все и прилепляясь к Иисусу как истинной жизни и непреходящей радости. Все уступает человеку, входящему так в Иисуса, и любые писания, да и весь мир уже не ставят перед ним непреодолимых трудностей, потому что силой живущего в нем Христа духа он преобразуется в Иисуса, который есть цель всякого духовного желания. Проси его, благочестивый отец, в своих сердечных молитвах за меня, несчастного грешника, чтобы мы тоже удостоились сладостного обладания им в вечности.

Закончил в Кузе, 12 февраля 1440 г.

Примечания

Дата завершения работы (12.2.1440) указана в ее конце. Время начала устанавливается по замечанию о том, что замысел ее возник когда автор возвращался морем из Константинополя (см. III, 263), где он был в 1437 г. в связи с подготовкой флорентийской унии. Высказывалась догадка, что ведущая идея "непостижимого постижения" навеяна восточной патристикой, памятники которой Николай, немного зная греческий, интенсивно собирал в Византии. Вместе с тем осуществленный им философский синтез органически вырастает из поздней западной схоластики и немецкой мистики. Темы иерархии и мудрого устройства сущего, единства мира, отсутствия в нем абсолютной точности прослеживаются в его ранних трактатах "О католическом согласии" (1433), "Исправление календаря" (1436), в двадцати написанных до 1440 г. беседах. Выражение *docta ignorantia*, как указано в "Апологии ученого незнания" (18), заимствовано у Августина. Непереводимое на современные языки однозначно, оно имеет смысл просветленного, мудрого, сведущего, знающего незнания – ср. нем. *von der Wiss enschaft des Nichtwissens* ("О науке незнания", Шарпф), *Die belehrte Unwissenheit* ("Сведущее незнание", Вильперт), *Die wissende Unwissenheit* ("Знающее незнание", Дюпре), чеш. *Vedení o nevedení* ("Знание о незнании", Флосс). В настоящем издании сохранено название, принятое в известном переводе С. А. Лопашова (Николай Кузанский. Избранные философские сочинения. М., 1937). Примечания 1

В согласии с неоплатонической традицией область разумного бытия, в целом противопоставляемая чувственному, в свою очередь подразделяется у Николая Кузанского на а) разум в высоком смысле творческого понимания, духовно сливающегося со своим объектом (*intellectus*, условно передаваемый нами также как "интеллект"), и б) логическую рациональность, рассудок (*ratio*).

2

Смысл заголовка уточнен в Апол. уч. незн. 26.

3

Соответственно значению латинского *numerus* ("соразмерность, гармония, порядок, достоинство число надо понимать прежде всего как пронизывающий мировую действительность ритм ("бытийное число, из которого понятие математического числа извлекается по подобию", см. Беседа 198; ср. также Прост. об уме 6, 88). В философском языке средневековья *numerus*, кроме того, – индивидуальная особенность вещей одного рода и вида.

4

О Пифагоре см. Аристотель. Мет. I 5.

5

Сократ убедился – см. Платон. Апол. Сократа 21d, 23b, 29ab (ср. Прост. о мудр. I 4 и прим. 7). Соломон утверждал – см. Еккл. 1, 8. Еще один муж – см. Иов 29, 20.

6

См. Аристотель. Мет. II 1, 993b 9–11.

7

См. также Апол. уч. незн. 18 слл.

8

О единстве как бытии см. I 8, 22. Равенство бытие = единое = максимум придает новую жизнь древней философеме, вошедшей в средневековую мысль через Аристотеля (см. Мет. IV 2, 1003b 23; VII 16, 1040b 16).

9

Ср. II 4, 112. Варианты перевода термина *contractio* – конкретизация, определенность, стяженность.

10

Обитает в неприступном свете – см. 1 Тим. 6, 16.

11

Т. е. раз единство не может воплотиться ни в одной ограниченной вещи, необозримое множество вещей отразит его все-таки лучше, чем конечное число их. Ср. с трактовкой причастности как воспроизведения, Н. К., О предп. I 11.

12

К термину влияние см. II 12, 167-168; 172-173.

13

Т. е. точное равенство в мире абсолютно невозможно. Это придает вещам неповторимую индивидуальность, см. III 1, 188.

14

Ср. I 16, 43; О сокр. Боге 9; 11; О предп. I 5, 20-21.

15

Или "... как вовсе не свет". Ниже несколько раз та же игра с двумя значениями наречия *minime*.

16

Т. е. максимальность – не количество определенного бытия, а само по себе бытие. Не будучи ничем из сущего (и в этом смысле совпадая с минимумом), она обеспечивает всякое существование вещей.

17

I 24, 74-26, 89.

18

См. выше прим. 3; О предп. I 2, 7-9. Ср. у Августина: "Начиная мыслить, ты начинаешь исчислять" (Толк. на Еванг. от Иоан. 39, 4); вещам "присущи формы, поскольку им присуще число; отыми это у них – они превратятся в ничто" (О своб. воли II 164).

19

Об актуальной конечности числа см. О предп. I 10, 50 и прим. 39.

20

Т. е. невозможность актуально дойти в числе до бесконечности (ср. II 1, 96) убеждает, что предел числа не число.

21

Т. е. оно – бытийное, а не математическое число.

22

Втор. 6, 4; Матф. 23, 8–9.

23

Ср. I 3, 9; Охота за мудр. 26, 79.

24

Это и следующее рассуждения не имеют соответствий среди доказательств бытия Бога у Фомы Аквинского. Первые три (I 6, 15–16) напоминают такие же три в "Сумме теологии" I q. 2, 3с.

25

Сиссениты – вероятно, ессеи. Но эту ближнеазиатскую религиозную общину упоминает не Варрон, а Иосиф Флавий ("Иудейские древности" XV 371; XVIII 18).

26

Трактовка Троицы здесь восходит к Августину с его единством–равенством–согласием ("О христианском учении" I 5).

27

I 24, 79–80; О предп. II 17, 171–183.

28

У Марциана Капеллы отбрасывает круги и сферы филология, и источником Николая здесь считают Иоанна Солсберийского, при цитировании заменяющего ее философией ("О семизды семи" 7).

29

Ср. Рим. 1, 20 ("невидимое Его через рассматривание творений видимо"); Дионисий Ареопагит. О Божиих именах 2, 6; 7, 3. Как в зеркале и подобии – см. 1 Кор. 13, 12.

30

I 1, 2–4 и прим. 3.

31

См. Бозций. Об установлениях арифметики II.

32

См. там же 2; Августин. К Оросию против Присциана и Оригена 8. Ср. выше прим. 3 и 18.

33

Мет. VIII 3, 1043b 33 слл.; О душе II 3, 414b 29 слл.

34

См. Августин. О количестве души 8-12.

35

Излагается по Альберту Великому (Метафизика I 3, 14-4,2).

36

Ансельм Кентерберийский. Диал. об истине 10-11.

37

Ксенократ (фр. 23 по Хейнце), Прокл (Коммент. на I кн. Евклидовых "Начал" 168,14 по Фридлейну), Пселл ("О действии демонов" 11) уподобляли божество равностороннему треугольнику, но треугольник о трех равных прямых углах до Николая неизвестен.

38

Сравнения Бога с кругом и шаром есть у Генриха Сузо ("Житие" 51), в "Песни о Троице" анонимного немецкого мистика, у Экхарта со ссылкой на Гермеса Трисмогиста.

39

См. О мист. теологии 1.

40

См. о бож. именах 5, 8.

41

См. О мист. теологии 5.

42

См. Письмо к Гаю 1.

43

Как и ниже I 24, 82 и I 26, 87, Саломону Исаакиду (Раши) приписывается книга Моисея Маймонида "Путеводитель колеблющихся", откуда взяты обе цитаты (I 57 сл.).

44

I 3, 9; 16, 42; 45.

45

Мет. X 1, 1052b 18.

46

См. О бож. именах 5, 8.

47

Ошибка автора: о единстве "неба" у Платона см. "Тимей" 31a.

48

См. I 3, 9 и др.

49

См. О небесн. иерархии 2, 3; О бож. именах 1, 1; 5.

50

См. "О душе" I 5, 411a 5-6.

51

См. Катег. 5, 3b 33 – 4a 21.

52

53

См. о бож. именах I, 1; 5, 8.

54

Отрицания вернее утверждений – см. I 26, 89.

55

У Августина есть сходные мысли ("О Троице" VI 7; VI 10; VIII 1), но источник цитаты другой (см. Апол. уч. незн. 35).

56

Ср. у Экхарта: "Поскольку все в Боге, то как он неразделен в своей природе и вместе абсолютно отделен от всего в мире, так все в нем пребывает вместе и абсолютно раздельно и нераздельно" (из неизданной рукописи, сохранившейся в библиотеке Николая (Cod. Cus. 21, f. 138v) с записью рукой владельца на полях: "Заметь, что вместе раздельно и нераздельно").

57

Ср. Иоан. 10, 38.

58

Подразумевается: другим для всякого другого (все равны).

59

I 7, 18 – 9, 26 и вся гл. 19.

60

Треугольник есть круг – см. I 15, 40.

61

О круговращении сущего см. III 1, 187 и прим. 2.

62

Об исчерпании возможностей линии в шаре см. I 13, 36.

63

Deum esse cui esse quodlibet quod est est esse omne id quod est. Формула создана средневековыми излагателями Парменида, см. Иоанн Солсберийский, О семижды семи 7; Псевдо-Беда. Комментар. на кн. Боэция "О Троице" (PL 95, 397c).

64

Corpus Hermeticum, II, ed. Nock. P., 1945, p. 321, 3-9.

65

Зах. 14, 9.

66

Втор. 6, 4.

67

Вопрос предвосхищает "антиномии творения" в II 2, 98 слл.

68

О небесной иерархии 2, 3.

69

"О Троице" 6, 10. Ср. Прост. о мудр. 1, 21-22.

70

"О Бытии" I 4 сл.

71

Иероним Стридонский. О десяти именах Бога; Маймонид. Путеводитель колеблющихся I 60-62 (см. выше, прим. 43).

72

Сиссениты – см. выше, прим. 25.

73

Цицерон. О природе богов II 28, 70.

74

О мист. теологии 5.

75

"О Троице" II 1. формула привлекалась для соотносительного определения божественных лиц Августином, Петром Ломбардским, Альбертом Великим, Фомой Аквинским, Дунсом Скотом.

76

Первое появление у Николая концепции бытия-возможности.

77

I 13, 9; 15, 14; 117, 49.

78

См. о предп. II 2, 83; 6, 105.

79

Аристотель. Физика II 2, 194а 21. Ср. о предп. II 12.

80

О предп. I 9, 38 слл.

81

Ср. II 8, 135.

82

См. I 6, 15.

83

Благой творец не знает зависти – см. Платон. Тимей 29е.

84

О прямизне бесконечной линии см. I 13, 35.

85

Гермес Трисмегист. Книга XXIV философов 14. Ср. Экхарт. Толк. на Еванг. от Иоан. 220: "Вселенная в сравнении с Богом есть то же, что ничто в сравнении со вселенной, так что вселенная, совокупность сущего, есть как бы среднее между Богом и ничто".

86

Ср. Иоанн Скот Эриугена. О разделении природы I 72: "Когда мы слышим, что Бог сотворил все, мы должны понимать здесь ни что иное, как то, что Бог пребывает во всем, или что он сущность всего".

87

Ср. Платон. Тимей 37e; Экхарт. Беседа 45, 458: "Бог не мог создать мир ни раньше, ни прежде, потому что, когда не было мира, не было ни раньше, ни прежде".

88

О несоизмерности конечного и бесконечного см. I 3,9.

89

Отмеченное исследователями сходство с антиномиями Канта доходит здесь до терминологических совпадений, ср. "Критика чистого разума" A 572-582.

90

См. II 3, 110; О предп. I, 11, 56 и прим. 42.

91

"Зеркальные" сравнения Николай мог находить у Экхарта, Псевдо-Беды, но образ зеркала, появляющегося вместе с отражением, особенно характерен для него. Ср. кн. III, прим. 36.

92

См. Аристотель. О возникновении животных II 787a, 27.

93

См. О предп. II 14, 143.

94

Кузанский Н. Об учёном незнании filosoff.org
Максимум только один – см. I 2,5; I 5, 13 слл.

95

Единство прежде инаковости (различия) – см. I 5, 14; 7, 18.

96

Теология составляет круг – см. 121, 66.

97

Острота сравнения в том, что лицо нигде видимым образом не обретается, наглядно существуя только в изображениях.

98

Бесконечная линия есть все фигуры – см. I 13-15.

99

Ср. Экхарт. Беседа 49, 2, 511: "Этот его образ есть простая эманация... переливающая всю его форму в чистоте и обнаженности" (эманация здесь – синоним творения).

100

В размежевании с Авиценной (Метафизика IX 4) и другими философами (возможно, Проклом, см. "Первоосновы теологии" 129-130) автор следует за Экхартом (Коммент. на книгу Премудр. Соломона 36).

101

Анаксагор, фр. 6 по Дильсу. Здесь – в формулировке Альберта, Фомы и Экхарта, восходящей к аристотелевской передаче ("Физика" III 4, 203a 24).

102

Природным порядком, по природе – см. Аристотель. Мет. I 8, 989a 13-16: "что позднее по происхождению, первое по природе"; физика VIII .7, 261: "Возникающее предстает незаконченным и стремящимся к определенному началу, так что более позднее в процессе возникновения является по природе первым".

103

Ср. Прокл. Первоосновы теологии 103: "Все – во всем, но в каждом – сообразно каждому образом"; Дионисий Ареопагит. О бож. именах 4, 7: "...приобщенность всего всему сообразным каждому образом".

104

См. II 4, 113 и прим. 23.

105

II 6, 125; о предп. II 4, 92.

106

II 1-2, особенно 2, 104.

107

Ср. II 3, 111 и прим. 22. Абсолютный человек принимается тоже действительно существующим, но наблюдаемым только в каждом конкретном человеке.

108

О предп. I 4, 12 слл. Вторым единством там названа интеллигенция ("разумная сущность"), но вселенная у Николая Кузанского и есть по своему существу умопостигаемая цельность, предшествующая всему в мире.

109

О десяти категориях (Аристотель. Катег. 4, 1b 25-27), или универсальных понятиях, см. Дар Отца светов 2, 101; Прост. об уме 2, 135; Игра в шар II, 78; Компендий 6, 16; 18.

110

См. о предп. I 3, 10 и прим. 10 и 11.

111

Т.е. не по времени, см. выше, прим. 27.

112

Об универсальном в "Предположениях" – только II 13, 134, но универсалиям там соответствуют "термины разума" (интеллекта), о которых см. I 6, особенно 24-26. Концепция универсалий развивается далее в теории элементов (о предп. II 4-6) и в теории именованья (Прост. о мудр. 2 слл.). Ср. выше, прим. 33.

113

Уподобительный мир – см. о предп. I 1, 5; II 2, 80; о богосын. 5, 80 и прим. 15; Прост. об уме 6, 93; Компендий 8-9.

114

I 10, 27-29; 19, 56.

115

Т. е. а) возможность есть подверженность изменению, а значит, отпадение от абсолютного единства, но б) для возникновения любой вещи требуется сначала возможность этого, а значит, возможность предшествует всему, что ниже единства.

116

О взаимобратимости бытия и единства см. I 2, 5 и прим. 8.

117

Судьба в субстанции, заданная умопостигаемым порядком первоидей (Халкидий. Комментарий к "Тимею" 143-144; см. ниже II 9, 142-143; 10, 151-152 и прим. 58) и сложная (связанная, детерминированная, в отличие от абсолютной) необходимость – термины Тьерри Шартрского, с их помощью обобщающего античные учения об умопостигаемом мире (Глосса на кн. Боэция "О св. Троице" II 21; Чтения на кн. Боэция "О Троице" II 10; Комментарий на Боэция "О Троице" II 60).

118

II 9, 142; 148 – 150.

119

II 9, 149-150 (никаких истинных форм вне Бога нет).

120

Подразумевается: "...не в качестве их механической суммы, а в качестве целого, предполагающего эти необходимые моменты своего развертывания". Ср. II 4, 116 и прим. 29; О предп. I 2, 8; Прост. об уме 6, 90.

121

Здесь тоже видят формулировки Тьерри Шартрского: "Если кто-то отвлечет в уме от вещи ее форму, останется, надо думать, одна возможность (материя), неким образом свободная от форм" (Комментарий на Боэция "О Троице" II 19); "Аристотель называет материю нетелесным телом" (II 27); "Не следует полагать, будто Платон утверждал соучастность материи Богу" (II 25).

122

Лишенность – см. Платон. Тимей 50e.

123

Жизненный корень – см. Халкидий. Комментарий к "Тимею" 29–31; 54; ср. "Тимей" 30b–31b; 34b.

124

"Семенные логосы" стоиков развертываются в мир изнутри себя. Ложка делается через удаление частей – ср. Прост. об уме I, 62; 5, 86; 10, 127.

125

Ср. Августин. Исповедь XII 6: материя – "бесформенное почти ничто", созданное Богом из ничего как материал для сотворения мира; Иоанн Скот Эриугена. О раздел. природы II 15. –

126

Ср. II 2, 99–100; 8, 139; Прост. об уме 6, 96. Т. е. хотя детерминированность существующего абсолютна, конкретно оно определяется случайными обстоятельствами своего возникновения.

127

I 16, 42.

128

О судьбе в субстанции см. II 7, 129 и прим. 42.

129

Изложение, возможно, по Тьерри Шарттрскому. Ср. также О предп. II 10, 128 и прим. 44; Прост. об уме 7, 100–102; 8, 112–115.

130

Понимание души как числовой гармонии идет от пифагорейства (Филолай, фр. А 23; В 11 по Дильсу), Платона ("Тимей" 35а, 37а) и платоников ("самодвижущееся число" Ксенократа, фр. 60 по Хейнце; Аристотель. О душе I 2, 404b 27–30; Макробий. Комментарий на "Сон Сципиона" I 14, 19–20) до платонических пифагорейцев средневековья, из которых Николай Кузанский определенно знал Абеяра (см. "Христ. теология" I 5), Иоанна Солсберийского (см. "О седмижды семи" 4). Ср. Прост. об уме 7, 97 и прим. 38.

131

О форме форм см. I 23, 70; II 2, 103.

132

См. выше, прим. 37. Мышление есть абстрагирующее уподобление – тезис Аристотеля ("О душе" III 8) в формулировке Фомы и Бонавентуры.

133

Философское толкование мифа о трех парках было известно средневековью через Халкидия (Коммент. на "Тимей" 144).

134

См. Диал. о становл. 4, 165; Компендий 5.

135

Матф. 10, 19–20. Ср. О предп. II 16, 159 и прим. 57; Об пск. Бога 2, 33 и прим. 14; 2, 35 и прим. 17.

136

См. О предп. II 9–10.

137

О троичности Вселенной см. II 7, 127; 130.

138

По правилу отсутствия точности, см. I 3, 9; 17, 49; II 1, 95.

139

О совпадении частей бесконечного круга см. I 23, 70.

140

Т. е. ввиду совпадения центра с полюсами, см. II, 159–161.

141

Согласно гипотезе Аристотеля, что причина раскаленности звезд – их трение о воздух.

142

См. Платон. Тимей 38cd; Макробий. Коммент. на "Сон Сципиона" I 19, 2.

143

О четверичной прогрессии см. О предп. I 3-8 и др. В "Ученом незнании" она упоминается только здесь.

144

Премудр. 11, 21. Ср. Прост. об опытах с весами 1 и прим. 1.

145

"Георгики" 4, 226.

146

III 9, 233 слл., особенно III 10, 239.

147

У Платона космос – живое тело ("Тимей" 30b, 38e), но образа Земли как животного у него нет.

148

Ср. Дионисий Ареопагит. О небесн. иерархии 15, 2: огонь "и ярко пронизывает все и далек от всего, вместе светел и как бы сокрыт, ибо незаметен сам по себе без присутствия материи, в которой являет свое действие". См. Об иск. Бога 3, 46.

149

Вариация августиновской "Исповеди" X 6, 9. Ср. также Плотин. Эннеады III.2, 3.

150

I 5, 13. См. также О предп. I 10, 50 и прим. 38.

151

А максимальный вид совпал бы с минимумом, и наоборот. Движение верхнего вниз – вместе и движение низшего вверх в круговороте (ср. О предп. I 4, 16 и прим. 16; I 8, 36; I 10, 53 и прим. 40; II 5, 96 и прим. 18-19; II 10, 140-14, 166).

152

См. О предп. II 10, 123; 128; II 13, 137; 138.

153

Порядок и гармония как число – см. I 1, 3 и прим. 3; I 5, 13. См. также О предп. 15, 17 и прим. 18.

154

См. I 3, 10 и прим. 13.

155

См. О предп. II 2, 80–86.

156

См. I 13–17; 21, 64.

157

См. I 5, 13–6, 17.

158

Всетождественность максимальнойности – тема диалогов "О становлении", "О бытии-возможности".

159

Откр. 21, 17.

160

I 24, 80; II 7, 129.

161

Кол. 1, 14–20.

162

I 16, 45; 50; II 4, 116–5, 122.

163

Кол. 2, 9–10.

164

См. III 1, 183–187 и прим. 2.

165

Ср. I 25, 84 о бесконечном Термине (римском божестве межи и границы), которому нет предела.

166

II 7, 130; 10, 154.

167

См. О богосын. 4, 74–75; Диал. о становл. 4, 165–167.

168

Т. е. повседневные критерии бессильны при оценке истинной полноты бытия (по правилу несоизмеримости конечного и бесконечного).

169

Тело, названное одним из составляющих человека в "Предположениях" (II 14; 16), не упоминается здесь, поскольку речь идет лишь о том, благодаря чему он среди всех живых существ только и оказывается (existit) человеком.

170

Гнев и желание – две стороны человеческой чувственности (страстности); первый подлежит просветлению в мужество, второе – в любовь (см. Дионисий Ареопагит. О бож. именах 4, 25; О церк. иерархии 15, 8; Фома Аквинский. Сумма теол. I q. 81 а. 2).

171

Т. е. если не фактически, то по сути. Ср. II, прим. 27.

172

Посредник – Христос – см. 1 Тим. 2, 5; 2 Кор. 5, 19; 1 Иоан. 2, 1.

173

Матф. 25, 40. Ср. ниже III 12, 256.

174

См. III, 11.

175

Лук. 24, 25 ("пострадать и войти в славу").

176

Иоан. 12, 24–25. Слова Истины – т. е. Христа.

177

Ср. Иоан. 3, 14.

178

Т. е. путем знающего незнания.

179

Лук. 24, 46.

180

См. Иоан. 10, 17–18 (соединение двух стихов).

181

Природа человечности (*natura humanitatis*) – то же, что человеческая природа (*humana natura*), но в аспекте ее соединения в Христе с божественной.

182

О почитании Христа у мусульман см. О согл. веры 8, 23; II, 29–35; 12, 39; 41; 14, 46; 16, 58.

183

Ср. Пс. 18, 2 ("небеса проповедуют..."); 148, 1; 4.

184

Ср. Евр. 12, 29 ("Бог наш есть огонь поядющий").

185

Подразумевается: "...будь оно одушевленным и разумным". Самодеятельными, живыми и разумными выступают зеркала (II 2, 103), картины (II 2, III), железо (Прост. о мудр. I 16), воск (Прост. об уме 7, 101 слл.) и др. "Претерпевания" геометрических фигур по сути дела тоже предполагают их одушевленность: вне образа ожившей линии, начинающей самопроизвольно осуществлять свои возможности, трудно понять, например, текст I 13, 36.

186

См. кн. II, прим. 27.

187

Традиционный образ: дух относится к разуму, как свет к теплу, первый доступен только зрячим, второе – и слепым.

188

См. III 6, 152: рациональность – зенит чувства, горизонт интеллекта. Ср. Охота за мудр. 32, 85.

189

Ср. Кол. 3, 1-3; 2 Кор. 5, 4. – 170.

190

Августиновское понимание добродетели как дара свыше.

191

О воскресении тела в его духовной истине см. III 7, 226 слл.

192

Ис. 7, 9 (в переводе Семидесяти толковников).

193

См. I 1, 2-3; 3, 9-10.

194

1 Кор. 2, 2: "я рассудил быть у вас не знающим ничего, кроме Иисуса Христа". Восхищенный до третьего неба (2 Кор. 12, 1 слл.), Павел "слышал неизреченные слова"; невыразимость этого откровения толкуется автором как знающее незнание.

195

Путник и обладатель (ср. 1 Кор. 9, 24) – по Фоме Аквинскому (Сумма теол. III q. 15 а. 10; "Об истине" q. 10 а. II).

196

Любовь как форма (существо) веры – см. Фома Аквинский. Сумма теол. II 2 q. 4 а. 3; Об истине q. 14 а. 5.

197

Духовная пища поглощает питающегося – см. III 9, 236; Прост. о мудр. I 13.

198

формула *inattigibile inattigibiliter attingitur* в ее разных вариантах (I 2, 6; 4, II; 5, 13; 12, 33; 26, 89; III 11, 245; Прост. о мудр. I 12; О вид. Бога 13, 52; Охота за мудр. 12, 31; 26, 74; О вершине созерц. 2) имеет два смысла, смотря по тому, берется ли апофатическая или катафатическая сторона богопознания: а) постижение путем осознания непостижимости (признание непознаваемости), б) непостижимое (невыразимо таинственное) постижение. Те же два смысла у выражения *dosta ignorantia*: а) незнание, осознавшее само себя; б) знание, знающее среди незнания и через него.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке

<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

<http://buckshee.petimer.ru/> Форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.

<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин

<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.

<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!