

СХОЛАСТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ И РЕНЕССАНСНЫЙ ГУМАНИЗМ

О. Н. Ноговицин

КОНЦЕПЦИЯ *COINCIDENTIA OPPOSITORUM* И КРИТИКА ПРИНЦИПА ПРОТИВОРЕЧИЯ АРИСТОТЕЛЯ В ПОЗДНЕМ ТРАКТАТЕ НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО «О НЕИНОМ»

1. Предварительная экспликация смысловой формы различия конечного и бесконечного в имени «неиного», как положенном прежде и *COINCIDENTIA OPPOSITORUM*, и принципа противоречия

Понимание текстов Николая Кузанского сопряжено с очевидными сложностями. Трудности возникают при первом же обращении к ним и не покидают после. Особенно это касается поздних текстов, где явные намерения автора дать наиболее полную методическую репрезентацию идеи непредставимого, вступая в нескончаемый спор с репрезентативными возможностями языка, в осадке оставляют нарратив бесконечно насыщенный фрагментами теоретических конструкций иного происхождения, сотканный из странного сочетания виртуозной диалектики понятий и знаков, отсылающих к идее мистического обретения смысла восхождения к первому началу божественного. Концепция *coincidentia oppositorum* обнаруживает все эти трудности толкования тем полнее, что неким очевидным и одновременно генетически непонятным образом сочетает обе тенденции, направляя внимание интерпретатора по ту сторону предметного содержания логики понятий к тому, что по определению неопишимо средствами языка и, следовательно, не транзитивно ни с точки зрения теории (науки), ни с точки зрения общего мнения. Хотя, конечно же, это недоступное высказыванию нечто всякий раз со всей доступной понятиям мерой самоочевидности обнаруживает себя, по крайней мере, исторически в виде знакомо-

го всякому различия абсолютной мощи божественного совершенства и конечной ограниченности творения. Настигающее каждое живое разумное существо переживание смысла данного различия несомненно граничит с бессмыслицей, поскольку не только касается самой сущности дара бытия, всеми без исключения взыскуемого мира исполнения желаний, но и собственно правильного имени для этого непрерывно значимого предмета желания, т. е. возможности осмысленного представления о чем-либо вообще. Как следствие, всякое имя для самоочевидного смысла различия Творца и творения требует выделения значимого контекста понимания данного смысла в качестве необходимого на собственном основании, т. е. определенного значения необходимости того, что данное различие вообще имеет смысл, а не является пустым означаемым для того, что не имеет смысла переживать в любой из возможных фигур неполного понимания должного: вины, греха, справедливости, ответственности, закона, уважения, — всего, что составляет собственный контекст отношения силы и ее ограничения, принципа и его применения. Процедура выбора значимого имени для уже данного в сознании различия в философском смысле означает требование априорного обоснования этого различия, его понятийного очищения, в качестве апории, структурирующей телеологическое определение способа бытия под данным различием, конститутивной для возможности мышления. В пределах христианского сознания такого рода процедура — всего лишь неочевидный знак присутствия божественного волеизъявления в здешнем в виду очевидной явленности его недоступного здесь смысла в мире потустороннем, очевидной лишь в меру отрицания данной очевидности по эту сторону столь точно прочерченной границы. Процедура эта вне меры всякого теоретического намерения находит место единственно в дискурсе, и потому имя — ее начало, основание и конец.

В диалоге «О неином» Николай Кузанский настаивает на том, что наиболее подходящим из всех возможных именем чистого различия божественного и тварного является имя «неиного»¹, и уже сам этот факт свидетельствует об

¹ В статье используется перевод диалога «De li non aliud», выполненный А. Ф. Лосевым [Николай Кузанский 1980, 183–248]. Следует подчеркнуть, что, используя субстантивированное написание «неиное» для латинского «non aliud», я, скорее, следую единственному русскому переводу, в смысловом отношении, очевидно, не вполне корректному, но не тому смысловому искажению, которое он может провоцировать. Все же там, где это явно требуется в смысловом и грамматическом отношении, я перехожу на раздельное написание «не иное», которое, впрочем, также не может быть признано эталоном. Положенная Николаем Кузанским посредством символического соотнесения с событием боговоплощения, тринитарная формула суждения как такового «non aliud est non aliud quam non aliud» (De li non aliud. Cap. 1, n. 4) в своем среднем члене, означающем в метафизической теологии Кузанца также принцип «равенства» всех членов троичного отношения и знак

особом положении названного текста в его наследии². И, тем не менее, по ходу беседы персонажей выясняется, что даже оно требует комментария, особого синтаксиса, способного прояснить собственное основание, положенное этим единственным в своем роде именем, при помощи самого этого имени:

Николай. Ты направил по истинному пути свое рассуждение о боге, наименованном как «неиное», чтобы в нем как в принципе, причине или

присутствия второго члена Троицы, Бога-Сына Христа, творящего Логоса, непосредственно в тексте диалога отсылает к собственному пониманию в качестве условия доступа к абстрактному различию конечного и бесконечного (человеческого и божественного) (*De li non aliud*. Cap. 5, п. 18–19), к Богу в отличие от человека, его образа и подобия, а, соответственно, и к пониманию собственно человеческого. Но очевидно и то, что путь этот, нацеленный на понимание данного, по преимуществу в заповедях и законе природы, рассудку (*ratio*) различия, лежит через Христа, и соответственно, требует особой способности, означенной у Николая Кузанского именем разума (*intellectus*), доступа к условию всякого высказывания вообще, так что данность оказывается «задана» и представляет собой «загадку» в чисто формальном смысле. Х. Шталь, опираясь на подготовленные Х. Шветцером материалы к новому немецкому изданию диалога, дает внятное грамматическое пояснение имени «*non aliud*» в критическом отстранении от крайнего, «субстантивирующего» истолкования А.Ф. Лосева: «Словосочетание “*non aliud*” выступает в формуле Кузанского в двойной функции: во-первых, в роли существительного “не что иное”, и во-вторых, как местоимение с наречием в предикате со смыслом сравнения, указывающее на неимеющееся отличие (“не есть иное чем”). Эту двойную функцию можно лучше всего выразить, переводя “*non aliud*” двумя словами “не иное”, которое может быть употреблено в качестве и существительного (“не иное”) и предиката (“есть не иное”): “Не иное есть не иное, чем не иное”. В переводе Лосева “Неиное не есть иное, чем Неиное” коренным образом изменяется образ латинского предложения, в котором “*non aliud*”, отражая Троицу, выступает три раза в *одной и той же* форме, но в *разных* синтаксических и морфологических функциях. Надо учесть равенство трех членов и воспроизвести переход от “не иного” в смысле определяющего принципа сказуемого, при помощи которого понятие только создается, в существительное. Немецкий ученый Харальд Шветцер объясняет, что ““*non aliud*” не есть просто понятие”, передаваемое обычно существительным, “а некий чистый акт, который только создает понятия”, т. е. “*non aliud*” есть “сверхпонятийное” начало. Перевод “*non aliud*” существительным заслоняет именно эту особенность и искажает смысл текста» [Шталь 2008, 112]. Х. Шталь отмечает также, осуществленную А.Ф. Лосевым, значительную коррекцию перевода 1929 года для издания 1937 года, который был приближен к латинскому образцу. Здесь «*non aliud est non aliud quam non aliud*» звучит уже как «Неиное есть не иное, чем неиное» [ibid., 118]. Понимание «*non aliud*» в качестве акта, создающего понятия, все же кажется не столь однозначным, см. прим. 20 настоящей статьи.

² Необходимо отметить, что Николай Кузанский подчеркивает этот эксклюзивный статус имени «неиного» как наилучшего из найденных им имен для первоначала и «основания вещей», в котором первоначало, как это основание раскрылось «яснее, чем прежде» (*De li non aliud*. Cap. 5, п. 17), только в тексте самого диалога «О неином» (первая половина

основании, которое не есть ни иное, ни различное, рассмотреть все видимое человеку, насколько, конечно, это теперь тебе доступно. Доступно же оно постольку, поскольку само неиное, то есть основание вещей, открывает, или делает себя видимым, твоему основанию, то есть уму. Но теперь посредством неиного, поскольку последнее себя определяет, оно

января 1462). В трактате «De venatione sapientiae» («Охота за мудростью»), писавшемся около года спустя (1462–1463), Николай Кузанский выделяет «неиное» в качестве одного из полей охоты за мудростью, т. е. дискурсивных топосов обнаружения Божественного, и ограничивает его эксклюзивный статус формой определения себя и всего иного и, соответственно, демонстрации «неиного» в качестве условия всякой артикуляции сущего и понятия о нем, действительного до любого возможного утверждения и отрицания (ограничивающего положения). Как таковое «Самое раннее и вечное... ни в чем ином не обнаруживается яснее, чем в неином» (De venatione sapientiae. С. 14, п. 40). Тем не менее, любая попытка дать целостный концепт онтологии Николая Кузанского без обращения к этому диалогу оказывается односторонней, как верно подчеркивает Хенрих Ромбах [Rombach 1965, 152], приписывая ему три непересекающихся варианта онтологического определения сущего. И хотя Джаспер Хопкинс вполне прав, когда в своей критике приписывания Кузанцу новой, «функциональной» онтологии, для построения концепта которой, по мысли Ромбаха, как раз и имеет важнейшее значение логика «неиного», замечает, что тот напрасно утверждает, что это последнее наилучшее принятое Николаем Кузанским имя первоначала, и ссылка на соответствующее место «Охоты за мудростью» подтверждает этот тезис [ibid., 152], просто потому что в последнем его сочинении «De apice theoriae» («О вершине созерцания») таковым именем оказывается *posse* (возможность, могу) [Hopkins 1983, 68]; тем не менее, ограничение это, как видно, установленное уже в «Охоте за мудростью», имеет не вполне понятные причины. Учитывая, что диалог «О неином» был единственным произведением Николая Кузанского, не попавшим в авторские прижизненные кодексы, и сохранился чуть ли не случайно [Шталь 2008, 107, 116], можно думать, мера его завершенности и полноты проделанного хода мысли была неясна и самому автору. Нечто существенное, видимо, не нашло в нем внятного выражения. Но в тоже время между *non aliud* и *posse* имеется тайная связь. Если не читать *non aliud* исключительно как отрицание иного, но как утверждение бытия всего, что кем бы то ни было мыслится как возможное для него несмотря ни на что, то в нем обнажается дополнительное, понятийно различенное имя «самого по себе могу» (De apice theoriae. N. 4ff), и, следовательно, не существует науки о бытии (онтологии) (Compendium. С. 1, п. 1), ведь, если что-то и кем-то *мыслится*, то уже *есть*, и соответственно, всякая тематизация существования в понятии будет ограничением этого *есть*. Ум в себе таков, что «Когда он видит, что его возможность не есть возможность всякой возможности, поскольку многое для него невозможно, он понимает, что является не самой по себе возможностью, а изображением самой по себе возможности. Таким образом, видя в своей возможности саму по себе возможность и будучи лишь своей возможностью существовать, он видит в себе модус проявления самой по себе возможности» (De apice theoriae. N. 24) (Все цитаты из переводов Николая Кузанского даются по изданию: Николай Кузанский 1980).

раскрылось яснее, чем прежде. Как оно представало для меня видимым прежде, ты мог прочитать во многих книгах. Теперь же в этом загадочном (*aenigmate*) наименовании неиного, понимаемого преимущественно в том смысле, что оно определяет себя самого, оно обнаруживает себя гораздо полнее и яснее, так что можно надеяться, что бог некогда откроет нам самого себя вне загадок. **Фердинанд.** Хотя в приведенных тобою предположениях заключается все, что мы можем увидеть, однако для того, чтобы побудить себя к более четкому рассуждению, коснемся некоторых сомнительных вопросов, чтобы путем их снятия созерцание, к которому мы стремимся, сделалось более доступным. **Николай.** Хорошо, пусть будет так (*De li non aliud. Cap. 5, n. 17*).

Прочность надежды на откровение божественного, таким образом, является вопросом правильного истолкования загадочного в нашем собственном понятии, т. е. истолкования уже данного имени для данного же различия, процедура обучения которому на сложных вопросах, заданных в других авторитетных текстах, есть ничто иное, как подготовка ума к откровению того, что еще нужно будет понять во всей его ясности и несмотря на предварительно мыслимую в нем будущую ясность. Если предвосхитить, следуя манере Николая Кузанского, анализ и собственно экзегезу диалога, то сразу бросается в глаза метафизическая особенность этого имени и несравнимая с другими именами его эксклюзивность.

Имя «неиного», обладая тайной всеобщностью определения, отличает в его тождестве всякий мыслимый предмет суждения, поскольку это странное отрицание внутреннего отличия применимо ко всему мыслимому и выраженному, ибо и «небо» не иное как «небо», и само «все» не иное как «все», но и «неиное» не иное как «неиное», и потому, определяя само себя не может мыслиться определенным ни чем иным. И в тоже время, оно отличает все без различия, как если бы всему, чему дано быть в слове, было, и было бы не способно явиться на свет без него; и все это мыслимое и именуемое по всякому поводу требовалось бы для полноты картины универсума, вечно живой в свойственных ей переменах и в том в ней, что изменения не приемлет³.

³ Безразличному в отношении *иного* характеру *неиного* в качестве деятельности определения соответствует и словоупотребление Николая Кузанского. Как отмечает Виллер, в «О неинном» он использует из двух латинских вариантов определения иного «*aliud*», обозначающее нечто неопределенное, инаковость, в отличие от «*alterum*», как второго термина в паре «этого» и «того», «одного» и «другого» (*unus / primus — alter; одно / первое — другое*) [Wyller 1995a, 502–503].

В контексте модального определения необходимость «неиного», в отличие от всего «иного», определяемого им, равна любому выпавшему случаю (оно ничего не прибавляет к любому данному определению любой вещи), и потому неотделима от случайности собственного явления для представления. Нелегко согласиться с мыслью о том, что возможность предъявления всякого языкового знака посредством формы «не иного» есть прямое свидетельство логико-онтологической необходимости последнего. К тому же оно не возможно посредством чего-то другого, поскольку возможность его не вытекает из понятных причин (ни из реальных условий содержания понятия⁴, ни, очевидно, из иной возможности, поскольку возможное, по определению, не может быть конституировано через иную возможность⁵).

Как таковое, имя «неиного» — само по себе есть откровение и загадка, как в этой своей дискурсивной определенности, задающей меру прочности надежде (на то, скажем, что все данное в своей явной принадлежности мышлению есть и не есть не просто так, без понятных причин), так и в своей положенности до всякой очевидной загадки ума, т. е. «совпадения противоположного» в наших понятиях и их чувственном (символическом) представлении. На это последнее обстоятельство Николай указывает в другом месте диалога:

Фердинанд. Не хочешь ли ты сказать, что неиное есть утверждение, или отрицание, или что-нибудь в этом роде? **Николай.** Совсем нет, но оно — до всего такого; оно — то, что я много лет искал при помощи совпадения противоположностей, как показывают многочисленные книги, написанные мною об этом способе рассмотрения. **Фердинанд.** Но полагает ли неиное что-нибудь или оно отрицает что-либо? **Николай.** Оно усматривается прежде всякого полагания и отрицания. **Фердинанд.** Оно, следо-

⁴ Такое понятие необходимо иметь заранее, но оно не дано по смыслу имени «неиного», а любое понятие иного ему на нем основано, и иначе не способно мыслиться как реальное; именно мыслиться, поскольку вопрос о том, таково ли оно или только мнится, в данной перспективе является номинальным, заданным с только возможной точки зрения внешнего абстрактного наблюдателя.

⁵ «Хотя возможность стать берет начало после того, что есть все то, что может быть, то есть после вечного, однако кончиться она не может: если бы она кончалась, это могло бы стать, и, значит, возможность стать не кончалась бы! Возможность стать поэтому имеет начало, но пребывает вовеки и постоянна (perpetuum)» (De venatione sapientiae. С. 3, п. 7). Все действительное — возможно, по принципу невозможности противоречия и следующему из него принципу исключенного третьего, но в записи Николая Кузанского ставшее (действительное в существовании этого мира) уже не есть возможное, которое всегда сохраняется даже в любом мыслимом отрицании себя, и именно потому все ставшее обречено подражать его постоянству (De venatione sapientiae. С. 3, п. 7).

вательно, не есть ни субстанция, ни сущее, ни единое, ни что-либо другое. **Николай.** Я по крайней мере понимаю так. **Фердинанд.** То есть ни не-сущее, ни ничто. **Николай.** И это мне представляется так же (De li non aliud. Cap. 4, n. 12).

В этом смысле всякая экзегеза трактата «О неином» уже вписана в условия возможности его чтения, заданные в нем самом, поскольку все точки зрения на «неиное» в виде неточных имен первоначала критически поименованы, и соответственно, любая их критика оказывается формой выявления значения чистого смысла «неиноного». Не претендуя на полноту анализа всех подобных контекстов, конститутивных для возможности понимания необходимости имени «неиноного», я в этой статье ограничусь той критикой, которую Николай Кузанский обращает на *принцип противоречия* Аристотеля, чтобы выявить формальный смысл отрицания этого принципа, который дан на понятийном уровне представления в виде «совпадения противоположного», и поэтому непосредственно задаёт «апоретический» контекст необходимой значимости имени «неиноного», как того, что предшествует и отсутствию, и наличию противоположного в собственном отношении к себе самому. Ведь если по форме мышления принцип противоречия не связывает положение истинности всего на свете, то что же мыслится в мышлении этого исключенного, и в этом смысле целиком самодостаточного остатка, способного на подобном сразу вовсе не очевидном основании проблематизировать, положив в качестве самопротиворечивого в том или ином отношении, всякое «все» этого мира, смирить плохо обоснованную претензию и отстранить действительность точно означенной дискурсом возможности определения?

2. ВЗАИМОЗАВИСИМОСТЬ ПОНЯТИЙ САМООПРЕДЕЛЕНИЯ И НЕПРОТИВОРЕЧИВОСТИ В ИМЕНИ «НЕИНОГО» И ЛОГИКО-ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ СЛЕДСТВИЯ ОГРАНИЧЕНИЯ НИКОЛАЕМ КУЗАНСКИМ ДЕЙСТВЕННОСТИ ПРИНЦИПА ПРОТИВОРЕЧИЯ АРИСТОТЕЛЯ

Непосредственное имя различия творца и творения, номинально имплицитное противоречие в именах бесконечного и конечного, опосредовано в трактате двусмысленным определением творения в виде иного как вообще, так и в отдельности, в чистом отношении к этому имени данного различия, т. е. собственно «неиноному», о котором и свидетельствует Николай:

Николай. ...По крайней мере я до сих пор не узнал никакого такого обозначения, которое бы лучше направляло человеческое видение на пер-

вое. В самом деле, все обозначенное либо определяется в отношении чего-либо иного, либо в отношении самого иного. А поскольку все иное существует от неиного, иное во всяком случае не направляет к началу. **Фердинанд.** Я вижу, что с тем, о чем ты говоришь, дело обстоит действительно так. В самом деле, иное, будучи пределом видения, не может быть принципом видящего. Ведь иное, поскольку оно есть не что иное, как иное, во всяком случае предполагает неиное, без которого оно не было бы иным. А раз так, то всякое значение получает определение — в отличие от значения самого неиного — в иной области в сравнении с принципом (*De li non aliud. Cap. 2, n. 6–7*).

Это «значение (*significato*) самого неиного» (или, как ниже высказывается Николай, *simplicem rationem* — «простой смысл»⁶ или «основание» сущностей) различает само по себе, поскольку с этой точки зрения присутствует до всякого конкретного различия того или иного иного в соотношении с другим иным, различает безотносительно к любому возможному определению и данной в нем уму отдельной сущности:

Когда же я вижу их превыше ума до иного, я усматриваю не отличные друг от друга сущности, но не что иное, как простой смысл сущностей, которые я созерцал в вещах. И его я называю неиным, или сущностью сущностей, потому что он есть то, что видится во всех сущностях (*De li non aliud. Cap. 10, n. 39*).

⁶ Таков перевод А. Ф. Лосева [Николай Кузанский 1980, 206], отсылающий к интерпретации контекста всего отрывка, в котором речь идет о том, что первоначальное заявление Николая о неумножимости причины или *ratio* («разумного основания») вещей, сущей прежде этих вещей и множественности их оснований со ссылкой на Платона, в воспроизведении Фердинанда, который видит в словах Николая Кузанского довод в пользу существования одной сущности, требует прояснения. И Николай поясняет, что хотя умом независимо, но все же исходя из взгляда на видимые вещи, усматриваются многие различные сущности, превыше ума мыслится простой смысл (несоставная разумность, осмысленность, простое разумное основание) этих сущностей. В английском переводе это *simplicem rationem* Дж. Хопкинс перевел как *simple Constituting Ground*, оставив *Constituting Ground* во всех трех репликах и, тем самым, унифицировав перевод, поместил *simplicem rationem* исключительно в контекст проблемы простоты творящей основы и производной множественности всего мыслимого и видимого [Nicholas of Cusa 2001, 1127]. О сложности процедуры конституирования смысла Николаем, говорит то, что далее следует рассуждение о двойственности усмотрения порядка в вещах в аспекте их рациональной упорядоченности в уме и в аспекте непосредственного для видящего явления чистого смысла вещей до всякой их разумной артикуляции (явления смысла бесконечного до всякого различия бесконечного и конечного).

Соответственно, различие невозможно без неиного (этого смысла и, соответственно, «разумного основания»). В противном случае будет невозможно осмысленное представление той или иной вещи как «такой-то» и «такой-то». Иными словами, «неиное» является и принципом определения чего бы то ни было, и принципом рефлексии самого определения, т. е. ее условием и возможностью — основанием понимания определения в качестве определения:

Кто видит, что неиное есть не что иное, как неиное, видит также, что неиное есть определение определения. Кто видит, что неиное определяет себя и определение, все определяющее, тот видит, что неиное не есть нечто иное в отношении ко всякому определению и ко всему, получившему определение (De li non aliud. Pr. ⁷ IV, n. 114).

«Неиное», таким образом, посредством отрицания инаковости во всяком определении направляет интеллект на определенное, и тем самым имплицитно утверждает (инструментальную, в смысле техники и творения, и созерцания) всеобщность всякого частного определения, и эксплицитно — его конкретную определенность:

Кто видит в ином неиное как иное, тот в горячем видит не горячее как горячее, в холодном — нехолодное как холодное, в оформленном — не оформленное как оформленное, в сделанном — несделанное как сделанное, в делимом — неделимое как делимое, в сложном — несложное как сложное и вообще в утвердительном — неутвердительное как утвержденное, и он видит, что отрицание есть такой принцип утверждения, что с уничтожением его уничтожается и утверждение. Следовательно, отрицания направляют взор ума на «что» (quid), утверждения же — на «нечто такое» (tale quid) (De li non aliud. Pr. XV, n. 120).

Иное не может получить определение от иного, поскольку не определено в себе через любое другое иное и все иное, но определено в себе через любое другое иное, как неиное, и все иное, как неиное. Сами по себе все иные, как иные иного, безразличны друг другу и потому неотличимы, будучи лишеными любой формы связи и взаимного отношения. Нельзя просто сказать: «иное есть иное», поскольку иное не усматривается в ином определенным образом: «Если ты иное видишь в неином, ты, конечно, видишь, что оно там есть не иное, но неиное, потому что невозможно бытие иного в ином» (De li non aliud. Cap. 6,

⁷ «Pr.» в ссылках на диалог «De li non aliud» означает отсылку к его заключительной части, тексту «Положений того же высокопреосвященного отца, господина кардинала Николая, о значении неиного».

п. 26). По своему номинальному определению иное всегда есть иное иного, т. е. некое отношение, определенность которого зависит от определенности самого иного, а не другого иного. На этом очевидном методическом основании, с которым не поспорил бы и сам Аристотель, основана критика Николаем Кузанским принципа противоречия последнего. Ведь, что может означать отрицание до конкретного утверждения в отношении единства сущности, как не принцип противоречия в качестве условия возможности действительного в представлении и понятии? Упрек Николая Кузанского тем более непонятен, чем более очевидно его основание:

Именно, как в противоречащем он усматривает, что противоречие есть противоречие противоречащего, так он [Аристотель] мог бы убедиться, что выше указанное противоречие есть противоречие прежде противоречащего. Таким же точно образом видит и богослов Дионисий, что бог есть противоположность противоположного без противоположения, поскольку самому противоположению как тому, что прежде [наличия] противоположного, ничто не противопоставляется (*De li non aliud. Cap. 19, n. 89*).

Неиное «есть иное самого иного» (*De li non aliud. Pr. XVIII, n. 123*), поскольку иное «есть не что иное, как иное» (*De li non aliud. Cap. 2, n. 6*). Непосредственно по имени оно выражает противоречие и противоположение («не иное») до самого принципа противоречия, выступающего в качестве принципа возможности вещи (всякая вещь возможна, если не включает противоречащих друг другу предикатов, и так может стать действительной по определению ее сущности⁸), который и усматривается Аристотелем, по слову Николая Кузанского, только из вещей, коль скоро последние уже как вещи противоречат друг другу и в порядке возможности, насколько она изначально мыслится из данной чувству актуальности, (например, неактуализированное, но данное уму в виде «нетеплого» «теплое» и неотличимое от него (с позиции рассудка) в уме как «нехолодное» «холодное») и в порядке действительности («холодное» и «теплое») (*De li non aliud. Cap. 13, n. 49–52; Pr. XX, n. 125*). И дело не только в противоречии между акцентальными определениями вещей в их отношении к таковым же другим, и в разное время к их собственным, но и в классическом противоречии между единством сущности и множеством ее данностей в индивидах (всегда

⁸ В отношении сущности вещи возможность есть возможность стать действительным, что означает, что ложное в определении возможного в этом случае невозможно. Но в отношении здесь и теперь действительного ложное и невозможное не одно и то же, поскольку, как, например, указывает Аристотель, то, что «ты стоишь сейчас, — это ложно, но не невозможно» (*Metaph. 1047b14*) (Все цитаты из переводов Аристотеля даются по изданию: Аристотель 1976–1983).

делимая, но по сущности неделимая линия из математических примеров Николая Кузанского, и шире, включая и математические данности, неразделимая «величина», в смысле основания определения любой сущности, в отличие от ее количественно в чувственной материи данного определения в конкретном индивидуе, отрицание которой, устраняет, опять же по принципу противоречия, и всякое количество (*De li non aliud. Cap. 8, n. 28–31*). В отношении такой единой сущности противоположное мыслимо только в виде противоречия, т. е. не имеет ничего промежуточного между крайними членами. У Аристотеля это означает, что поскольку «сущностям свойственно и то, что им ничего не противоположно» (*Cat. 3b24*), то противоположное сущности есть ее устранение, что невозможно. У Николая Кузанского возможны и содержательно противоположные сущности, как, например, «холодное» и «теплое», но и у него противоположность всякой особенной сущности мыслится именно через устранение противоположного по принципу противоречия, однако только в интеллектуальном созерцании, соразмерном такому явлению сущности, которое соотносимо с рассудочным усмотрением ее аналога в чувственной данности. Соответственно, ход его мысли предполагает движение к тому, что никоим образом не устранимо, к тому, что действительно не имеет противоположного, даже если мы примем за мыслимое ничто и несущее, как в виде неосуществленной возможности, так и в виде возможности немислимой там, где противоположности совпадают, где, как в чистом интеллекте неразличимы «нехолодное» и «нетеплое», как, впрочем, и все иные «не...», т. е. мыслима только одна сущность (о трех способах существования чтойности: *De li non aliud. Cap. 21, n. 98*), и где, напротив, всякая сущность (будь то индивид или универсалия) в имени получает мыслимую противоположность посредством простого отрицания ее вещного содержания (сущее — не-сущее, небо — не-небо). И тогда по методу исключения, т. е. рассудку, понятно, что если это есть не совершенное ничто, то оно может мыслиться только через самоопределение, в отличие от как угодно извне в возможности или в действительности определенного и также неопределенного, либо только в действительности, либо вместе и в том, и в другом.

Подвешивая принцип противоречия таким образом, Николай Кузанский, как видно, ничуть не затрагивает его власти в области познания сущего (иного), но явно лишает определенности в отношении онтологического определения. Если мы более не исходим из запрета на осмысленность для утверждения типа «несущее не мыслимо, поскольку невозможно в отношении истинности своего понятия»⁹ в его всеобщности, подспудно сохраняя значение противоположно-

⁹ У Аристотеля этот запрет, выступающий онтологической экспликацией принципа противоречия, звучит так: «Равным образом не может быть ничего промежуточного между двумя членами противоречия, а относительно чего-то одного необходимо что бы то ни

го ему («сущее мыслимо, поскольку не противоречиво в своих предикативных определениях») в более широкой целостности определения сущего, где выше-названный запрет не действителен, — то значит, мы вынуждены мыслить сущее не только до различия действительного, правдоподобного и воображаемого (истины и лжи в предикатах, в корреляции с чувственной данностью опыта), но и, следовательно, до всякого содержательного различия истины и кажимости.

Такое данное в имени «неиноного» различие (противоречие и противоположность) действительно лежит до всякого конкретного различия (противоречия и противоположности), даже до того, что разделяет конечное и бесконечное, т. е. в том числе объединяет в их рассудочном различии любые конечные элементы, возводимые в бесконечность, все то, что служило для Николая Кузанского в его более ранних сочинениях излюбленным примером демонстрации *coincidentia oppositorum*. Это и окружность в бесконечности ее расширения совпадающая с касательной (*De docta ignorantia*. I. Cap. 13, n. 35), и совмещение максимального и минимального угла на прямой линии, дающее невозможное понятие бесконечного треугольника (*De docta ignorantia*. I. Cap. 14, n. 37–39; I. Cap. 19, n. 55–58; *De beryllo*. С. 34, n. 60) и т. д. Но и, конечно, Христос, явивший невозможное и неслияное совпадение человеческого и божественного. Проблема, следовательно, заключается в формальной определенности того, что мыслится в таком мышлении, коль скоро с упразднением любого и откуда угодно выведенного содержательного различия между действительным и кажущимся, что и дает негативное понятие символа (созерцание истины сквозь подобие без опоры на любого рода соразмерность подобного и образца) — теряется и надежда на обоснование необходимой истинности обнаруживаемого в вещах (чувственных или умопостигаемых) их вещного содержания. Что выражается также и в том, что, поскольку иное не определяется иным, помимо неиноного, т. е. лишь в нем определено, то и содержательно немислимо исключительно в детерминации каким-либо иным согласно с естественным порядком причин и действий. Иными словами, вопрос в том, что же полагается посредством неиноного до всякого положения и отрицания, т. е. что означает этот «простой смысл..., что видится во всех сущностях», а именно что означает то, что неиноное определяет себя?

было одно либо утверждать, либо отрицать. Это становится ясным, если мы прежде всего определим, что такое истинное и ложное. А именно: говорить о сущем, что его нет, или о не-сущем, что оно есть, — значит говорить ложное; а говорить, что сущее есть и не-сущее не есть, — значит говорить истинное. Так что тот, кто говорит, что нечто [промежуточное между двумя членами противоречия] есть или что его нет, будет говорить либо правду, либо неправду» (*Metaph.* 1011b23–29).

3. НЕПРОТИВОРЕЧИВОСТЬ, ОПРЕДЕЛЕНИЕ И ВСЕОБЩНОСТЬ В ОТНОШЕНИИ К ФОРМЕ САМООПРЕДЕЛЕНИЯ В ИМЕНИ «НЕИНОГО»: ВНУТРЕННЕЕ ПРОТИВОРЕЧИЕ ПРОТИВОРЕЧАЩЕГО И НЕПРОТИВОРЕЧИВОГО, КАК НЕМЫСЛИМОЕ УСЛОВИЕ БЫТИЯ СЛУЧАЙНОГО/КОНТИНГЕНТНОГО СУЩЕГО

Противоречащее дискурсивно может противоречить другому, только будучи само определенным. Это логическая очевидность: если предикаты какого-либо субъекта отрицательны («не синий», «не деревянный»), то подобная предикация не дает конкретного определения данного субъекта. И в этом смысле утвердительные суждения не выводимы из отрицательных, как и наоборот, поскольку положительное определение любого сущего действительно в мышлении, если только оно получает определенность через исключение противоречащих положенным в ее определении предикатов. Но это означает также и то, что в отношении утверждения существования чего бы то ни было принцип противоречия уже предполагает принцип тождества, но не собственно логическую тавтологию, а логико-онтологическую определенность сущего, т. е. сущее которое определяет себя, из чего однако нельзя сделать вывод, что оно равно себе или тождественно себе, т. е. что принцип тождества является определяющим для концепта самоопределения, данного уму в имени «неиного»¹⁰. И такая определенность, следовательно, должна быть полной, в противном случае сущее будет предполагать собственную определенность в ином неопределенном, т. е. отрицательный предикат без противоречия, из которого мог бы быть усмотрен его собственный положительный предикат. В этом смысле самоопределенность не может не быть всеобщей, и при этом не имплицировать акта бытия. Николай Кузанский обнаруживает гносеологический характер принципа противоречия: отрицания направляют ум на «что» вещи и предваряют форму ее возможного тождества, как «нечто такого». Но тем не менее, именно полное определение,

¹⁰ Николай Кузанский в главе «Охоты за мудростью», посвященной «неинному», специально подчеркивает, что «неинное по своему значению не совпадает с **тем же** (idem)... Так что бога можно назвать неинным, поскольку он не иное ни для чего иного, но из-за этого еще не **то же** для чего угодно; скажем, он неинное для неба, но не **то же** для него» (De venatione sapientiae. С. 14, п. 41), и тем самым исправляет и уточняет свою позицию, представленную в раннем (закончен 2 марта 1447 г.) диалоге «Dialogus de Genesi» («О становлении» или в другом варианте перевода «О бытии», возможном, поскольку genesis – латинское название Моисеевой книги Бытия, на которую в тексте диалога ссылается Николай Кузанский), имеющем альтернативное заглавие «О тождестве». В этом диалоге им предпринимается попытка достигнуть понимания первоначала посредством имени «то же», представив его в качестве предельного выражения концепта «совпадения противоположностей».

в возможности предполагая, что все составляющие его предикаты определены через противоречие в своей противоположности, в действительности собственного существования отрицает возможность всякой противоположности и противоречащего. Это противоречие (и противоположность) можно назвать чистым. И обнаруживается оно только в логике последовательного исключения всего мыслимого, продвигаясь к тому, что заключает неизбежно в себе и знак самоопределения, и соответственно всеобщности, и как таковое бытия. Этой логике или пути и следует с очевидностью Николай Кузанский, наталкиваясь на аристотелианский дискурс множественности сущего и единства его во всяком случае частной определенности. И это движение к чистому противоречию также не мыслимо иначе как на основе акта или мощи движения чистого противоречия.

Чистое противоречие (и противоположность), как и чистое различие, не имеет себе противоречащего (противоположного) и отличного. Но тогда, как было показано, оно само должно быть определенным, т. е. ничему, и в первую очередь себе, не противоречить (потому оно в имени *неиного* и определяется Николаем Кузанским как «простой смысл»), однако определенным в себе, а не через определенность собственного отрицания, поскольку тогда оно уже должно быть определенным до отрицания в ином (не-единое — единое¹¹) и совместно с тем, что его отрицает (*De li non aliud*. Cap. 4, n. 12–14); но и не через неопределенное отрицание, поскольку такое отрицание беспредметно («не...»). В этом последнем смысле «неиное» не сводимо к совокупности отрицаний всех возможных предикатов.

Всякое общее понятие определено в себе, но не обязательно через определенность собственного отрицания, хотя и обязательно как минимум через собственное отрицание (случай нумерического отрицания всего, что не есть данная сущность или мыслимое единство). В этом последнем случае его должны ограничивать все другие известные, возможные и неизвестные, но как таковые предположительно возможные сущности. В любом случае определенность его зависит от известного или неизвестного, и хотя бы минимальным образом в нумерическом различии заданного порядка сущностей в целом, как действительных, т. е. определенных в чистой возможности для познания.

Так дело и обстоит у Аристотеля с точки зрения чистой формы мудрости и знания. Чтойности Аристотеля действительны как эйдосы (виды) родов, и отрицание у него означает отрицание других видов того же рода, как известных

¹¹ «Однако, поскольку единое есть иное в отношении к не-единому, оно не совершенно приводит к первоначалу всего, которое не может быть иным ни по отношению к иному, ни по отношению к ничто, поскольку оно точно так же ничему не противоположно, как ты увидишь ниже. Точно так же рассуждай и о бытии» (*De li non aliud*. Cap. 4, n. 13).

в возможности (положительно определенных), что и делает индивид во всякой предикации определенным. Скажем, чтойность Сократа (и соответственно, сам Сократ) определена через определенность в возможности ее отрицания — «не человек» в именах эйдосов того же рода.

«Неиное» в этом смысле оказывается подходящим именем для такой сущности, которая была бы способна означить действительность подобного порядка всего в целом, того, чему по определению ничто не противоречит, но в чем, как в основании, полагается всякое конкретное противоречие и противоположение, первое на уровне акциденций, второе — общих понятий, и независимо от того, мыслимо ли это основание, как необходимое, или иллюзорно и в здравом уме полагается, как невозможное сущее, или же действительно и чудесно, раз невозможно, а есть. В этом контексте данное имя для Николая Кузанского, будучи, тем не менее, наилучшим, подобно именам, присвоенным Аристотелем первоначально:

Правильно говорил Аристотель, что невозможно уйти в бесконечность, поскольку количество есть представление ума. Поэтому он исключает ее. Однако он не отрицал бесконечного, поскольку оно — до количества и всего иного и поскольку оно — все во всем, но возводил к нему все как к первому двигателю, который он считает бесконечно могущественным. Во всем он видит причастность этой мощи. Это бесконечное я и называю неиным. Отсюда неиное есть форма форм, или форма формы, и вид вида, и предел предела, и так — обо всем, причем без того, чтобы таким путем идти в бесконечность, раз мы уже и так дошли до бесконечного, определяющего все (*De li non aliud*. Cap. 10, n. 40).

Удвоение имени для лучшего обозначения начала допустимо, но требует дополнительного знания того, что удваивается в своем имени. Но поскольку это нечто — бесконечное, то и деление имени может стать бесконечным. Ввиду этого, на первый взгляд, «неиное» — просто лучшее имя первоначала постольку, поскольку не именуемо в себе («потому что его, раз оно предшествует всему, не достигает ни одно имя» (*De li non aliud*. Cap. 10, n. 36)) и запрещает бесконечную омонимию: бесконечное умножение одного имени, примененного также к чему-то иному; и, таким образом, дает чистому различию в уме его чистый лингвистический аналог. Иными словами, устранение данного имени из языка не мыслимо без устранения репрезентативного языка вообще, а значит, всякого противоположения, противоречия и отрицания, как и им противоположного утверждения. В этом выше уже отмеченном смысле оно непосредственно для представления есть определение, которое определяет все, в том числе и себя, что, впрочем, не дает ответа на вопрос, в каком смысле оно есть такое определение:

Николай. ...я прежде всего спрошу тебя: что в первую очередь позволяет нам знать? **Фердинанд.** Определение. **Николай.** Верно: потому что определение есть речь, или рассуждение. Но от чего его называют «определением»? **Фердинанд.** От «о-пределения», потому что оно определяет все. **Николай.** Совершенно правильно. Но в таком случае, если определение определяет все, определяет ли оно самого себя? **Фердинанд.** Непременно, раз оно не исключает ничего. **Николай.** Ты видишь, следовательно, что определение, которое определяет все, есть не что иное, как определенное (*De li non aliud. Cap. 1, n. 3*).

Неиное есть не иное, как неиное; а иное есть не иное, как иное, сколь бы оно не было различно количественно и по именам. Онтологическая неразрушимость неиного, как основания бытия иного и его познания, — есть коррелят его неустранимости из любого рода артикуляции чего бы то ни было, что применимо на этом основании как к порядку артикуляции в суждении, так и в искусстве творения, но только поскольку мы заранее полагаем мир сотворенным произвольно, но не сущим в порядке естественной необходимости, что неявным образом подразумевает подобное взаимное положение уровней мышления, суждения, бытия и грамматической формы:

Прежде всего, у тебя нет сомнений в том, что неразрушимо неиное. В самом деле, разрушья оно, оно разрушилось бы в иное. С полаганием же иного полагается и неиное; следовательно, оно неразрушимо. Далее, известно, что неиное определяет самого себя и все. Следовательно, все сущности вещей не существуют иначе как по принадлежности к неиному. А раз в них есть неиное, как могли бы эти сущности разрушиться, если неиное остается? Подобно тому как неиное предшествует сущностям и всему именуемому, так и сущности предшествуют изменчивости и текучести, корень которых — в изменчивой материи... Когда ты видишь сущность в ином — как, например, самое человечность в Сократе, — ты видишь ее в разном разной; ты видишь, что в разрушимом Сократе она акцидентально разрушима. Если же ты видишь, что она отделена от иного и пребывает в неином, — насколько это допускает ее природа, — то ты видишь, что она неразрушима (*De li non aliud. Cap. 10, n. 37*).

Упразднение иного, обнажающее место свободного акта, творца и причины следствия, возможно только в творении и следствии. Но, следовательно, свободный акт причинения, собственно творение, не может быть изъят из своих следствий, поскольку те остаются самими собой, лишь творением и следствием, т. е. действительны только в собственной причине, но не так, как они есть

сами по себе. При этом, однако, упразднение первой, необходимой для последующего, причины вполне мыслимо вместе с устранением следствий, поскольку она только мыслима. Собственно данной мыслимости и соответствует принцип тождества «А есть А», выступающий логическим выражением принципа достаточного основания возможности бытия А, как того, что содержит себя в своем определении в качестве собственного предиката, и в этом смысле логически, т. е. мысленно по форме неустранимо. Но не содержательно в качестве «этого» сущего. Потому и порядок естественной необходимости причин и действий держится на допущении неустранимости логической связки в суждении, где первый субъект причинения есть лишь пустое место для всякого положительного предиката. Предикат здесь является основанием доказательства того, что уже предполагается в качестве субъекта определения, т. е. основания бытия предиката. Скажем, в самом банальном исполнении примера, дождь требует туч, но есть только, если есть тучи, и мир, как нечто в становлении, требует причины становления его таким-то и таким-то, но есть именно так, только если эта причина есть.

Тем не менее, когда речь идет о неустранимости «неиноного» как основания мыслимого и сущего, данный аргумент недостаточен вовсе не потому, что подобная первая причина только мыслима в том смысле, что может быть не действительна в чувственной или соответствующей ей понятийной данности (в этом случае сохраняется ее онтологическая необходимость через форму созерцания порядка умом и в чувстве, о чем свидетельствует длительная традиция разработки физикотеологического и космологического доказательств бытия Бога, вне зависимости от того, предполагают ли они, как их прообраз в «Физике» Аристотеля, вечность мира и внутримирность первоначала, или же, напротив, конечность мира и трансцендентность Творца), но в том, что она не мыслима по ту сторону действительности и кажимости, и необходима как действительная в противоположность любой форме видимости. Пусть мир лишь чья-то мысль и есть, пока она мыслится, но именно этого и нельзя допустить. Так Перводвигатель Аристотеля, как то, что только действительно, в собственном смысле имплицитно различие возможного и действительного, т. е. является условием истинности суждения (присутствия ума, как способности различать истину и ложь), но не является условием всякой только мыслимой действительно или в возможности и представляемой в качестве сущей данности, в чем и полагается Николаем Кузанским номинальное значение «неиноного». Реальное же значение «неиноного» в том, что на пределах всякого исключения, и даже в том месте мышления, где «Ничто представляется уму совершенно неупорядоченным хаосом», этот хаос «может быть охвачен в целях определения силою бесконечной мощи, то есть неинным» (De li non aliud. Cap. 7, п. 24). Все действительно в этой мощи и ей подчинено, т. е. контингент-

но, и лишь то, что мыслит что-либо и свои обстоятельства как только возможные (в противоположность и в силу лишь мыслимого характера без реального противоречия другой возможности) в своей мыслимой действительности случайно. И значит: «мощь, объединенная и менее связанная с иным, бывает более сильной. Если же она является совершенно неиным, она будет бесконечной» (De li non aliud. Cap. 7, n. 24).

«Неиное» не имеет противоположного, а значит не может определять «не все», и соответственно мыслиться как «не все», в отличие от всех иных имен, хотя и кажется, что таковым противоположением неиному является «иное». Даже у бытия есть противоположность: небытие, а следовательно, онтологическая связка в суждении недостаточна для определения «всего», поскольку не отражает переход сущего к действительности, но также и его гибель, материальные значения неполноты, ограниченности, «не всего». Всякое положительное определение остается в пределах уже данного порядка вещей. Но и его отрицание не выходит из данного порядка — потому посредством отрицания положенного в утвердительном имени не мыслимо не только рождение, но и уничтожение, т. е. собственно артикуляция сущего. Даже само ничто «представляется уму совершенно неупорядоченным хаосом» (De li non aliud. Cap. 7, n. 24) и только, чем-то противоположным определению, но исходя из и в пределах самого определения.

На уровне того или иного «инога» (как общего понятия, так и индивида), его отрицание означает это нечто в его отличии от всего остального («Небо... раз оно отлично от не-неба, является по этой причине иным» (De li non aliud. Cap. 6, n. 20)), но и отрицание, взятое само по себе, означает только «все» за исключением того, что оно отрицает. Пара бытие и небытие в таком виде означает как это индивидуальное и его отрицание (пара: сущее и не-сущее), так и все в целом или «само иное» и его отрицание (пара: бытие и ничто), в уже данном порядке «всего», но не вопрос о бытии и гибели этого порядка и любого его элемента до всякой мыслимой возможности:

Известно, что с прекращением мороза исчезает и лед, что часто можно увидеть в Риме, из-за чего, однако, не исчезает вода, поскольку она первичнее льда. С уничтожением же самого их бытия (ente) перестанут быть и лед, и вода, так что их актуально не будет; однако материя, или возможность быть водой, не исчезнет. Возможность быть водой можно назвать единичной возможностью. С прекращением же единого исчезнет и вода, и лед, и возможность быть водой. Однако не исчезает всякое умопостигаемое, которое может быть принуждено всемогуществом к возможности быть водой, — скажем, не исчезает само умопостигаемое ничто, или хаос, конечно, более далекий от воды, чем возможность быть водой, которая,

сколь бы отвлеченной и нерасчлененной ни была, вынуждается тем не менее повиноваться всемогуществу. Жизненная сила всемогущества не прекратит на него своего воздействия и с уничтожением единого. Но с исчезновением самого неиноного тотчас же исчезнет все, чему неинное предшествует. И исчезнет не только действительность существующего и его возможность, но и не-сущее и ничто сущего, потому что ему также предшествует неинное (De li non aliud. Cap. 7, n. 23).

Иными словами, именем противоположного иному (всему разделенному по принципу отрицания иного и со стороны иного бытию), будет «ничто», а не «неинное», как более чистое отрицание. Это «иное» по имени равно бытию, как противоположное «ничто», т. е. как определенное, и есть само «ничто», как неопределенное в себе.

Познание (определение) всякий раз начинается с чистого отрицания, т. е. с исключения исключения, следуя логике самоопределения. Так обнаруживает себя работа определения, через снятие прецедента на одной его стороне, и соответственно, положения его всеобщности на другой. В этом состоит гносеологический смысл иного, данный у Николая Кузанского в виде отрицательной формулировки принципа «подобное познается подобным»: «В самом деле, иному, поскольку оно есть иное в отношении чего-нибудь, не хватает того, в отношении чего оно — иное» (De li non aliud. Cap. 6, n. 20).

Поэтому познание всякий раз попадает в ловушку всеобщности иного, всегда мнимого в своей непрочности для человеческого представления порядка всеобщих по своей природе связей всего со всем. По содержанию, познавая нечто конкретное, мы исходим из известного, но возможность подобной техники познания формально определяется формальным же неосознанным отрицанием известного, в качестве неизвестного (как если бы известное не таило в себе чего-то еще), по отношению к действительно неизвестному в качестве такого-то и такого-то. Однако в действительности не-небо отсылает к небу, так же как ничто к бытию и сущему, т. е. к собственно порядку сущего без исключений, без которого ни не-небо, ни ничто не полны и не вполне определены. В любом другом смысле отрицательный предикат есть либо синонимия известного (невечный — временный, вневременный — вечный, не покоящийся — движущийся, не движущийся — покоящийся и т. д.), либо знак исключения из ряда гипотетически неисключенного подобного («не синий» по отношению к цветовому спектру), т. е. знак «не всего» в только мыслимой полноте всего, тем не менее, ограничивающей это «не все» в подходящем высшем родовом понятии. В этом последнем смысле в порядке познания от неба так же невозможно перейти ко всему остальному (не-небу), как и от бытия к ничто.

Для этого необходимо сделать невозможное с точки зрения идеала полноты знания: превратить субъект в предикат разделительного суждения, т. е. хотя бы отчасти и в гипотезе воспроизвести порядок творения, увидеть то, чего нет в вещи на первый взгляд. Было бы смешно думать, что небу не хватает земли, как и всего остального, или бытию — ничто, а не наоборот. Сама родовидовая структура познания, в качестве его методологической схемы означает форму полноты целого всех возможных различий на месте содержательной неполноты конкретного знания, и в этом смысле всякое конкретное определение есть исключение из этой полноты. Причем иначе в человеческом представлении не мыслимо даже божественное познание, т. е. творчество бесконечного: то, что для нас материальная возможность (чувственная и умопостигаемая материя понятия), для Бога в нашем понятии в этом случае лишь неартикулированное ничто, готовое оформиться. Но то, что для нас является невозможным, т. е. собственно творение из ничто, для него поэтому в нашем понятии не просто предварительная возможность, но уже всегда есть творение. Соответственно, иное потому и иное, что в ином ищет неиное, сам порядок всего как таковой, полагая его в виде собственного исключенного предиката.

«Неиное» — единственное отрицание полагющее без исключения, и в этом смысле равно всем положительным определениям, то «все» во всех вещах, чего они лишены собственным отрицанием в ином таком же (небо испытывает лишенность, поскольку оно не-небо в себе, даже просто потому, что о нем идет речь, оно, пусть этого и хотелось бы, не понятно «и так» без слов, непрозрачно для иного и в себе, поскольку имеет в себе точку зрения иного, «невинно» и «виновно» одновременно):

чтойность вещей не может быть чем-либо иным; потому что как она была бы чтойностью вещей, если бы была иным? Ведь иное отрицает, что оно искомое. Так что если оно должно быть неиным, необходимо, чтобы оно было неиным в отношении всего иного. Но то, что не должно быть иным в отношении всего иного, без сомнения, не может быть названо как-либо иначе (De li non aliud. Cap. 18, n. 85).

Искомое первое не может не быть, и потому необходимо есть неиное всего иного, его собственное начало, без которого последнее только отражение лишенности искомого предиката, недостающего для полноты совершенства другого иного, т. е. его самого как неиного, в качестве этого искомого и одновременно не этого, или точнее не только этого. Поэтому иное в поисках своего собственного начала неизбежно погружается в пропасть бесконечной индивидуации, предела которой в собственном внешнем (по отношению к другому

иному) не способно достичь, т. е. добраться до края различия, как определяет противоположность Аристотель¹², и определиться в виде эйдоса рода (в возможности) и чтойности (в актуальности). Как таковое индивидуируясь, оно есть сияние чтойности неиноного и «исчезает в тени ничто» (*De li non aliud*. Cap. 8, п. 27), невозможной полноты того, что с точки зрения человеческого разума не мыслимо иначе как в виде возможного, но лишь для другого ума и искусства. Само по себе сущее не способно определиться в себе, и поэтому, всякий раз различаясь в том или ином различии, по форме совпадает со своим иным в этом разделении, данном рассудку через имя отрицания «не ...» (не-небо, не-земля, не-сущее, не-единое...). Именно поэтому если у Аристотеля различие на уровне порядка чтойностей никогда не доходящее до противоположности, только на уровне «этих» индивидов (в сфере чувственного познания), где действительно категориальное определение, принимает противоположности и в познании оказывается чревато ошибкой противоречия (время и отношение), то у Николая Кузанского всякое различие означает в особом смысле противоположность и противоречие, именно в том и потому, что сущее, в нем достигающее ясности, связано внутренним определением непротиворечивости, и так выходит, что ясность ее явления подобна мерцанию во мраке ночи или туману неразличимого (небо в то же время и в том же отношении иного к иному в себе есть не-небо, поскольку включает неиноное и одновременно и в том же отношении исключает его). Внутреннее единство сущности разрывается, но не в своем внутреннем по условию возможности (принцип противоречия) определении, представляющем устойчивый порядок сущего в его связанном элементе, но с точки зрения неустранимой кажимости этого единства, эффект которой, таким образом положен в различии вещи и ее определения, возможности и действительности, вне зависимости от того, что из этого последнего полагается на место сущего, либо понятия. На этой дистанции сущее есть и не есть и в себе и в своих предикатах, не достигает своего понятия а, значит, дано до него, и эта неопределенность следования определения и вещи с точки зрения опережения и запаздывания то ли одного, то ли другого в их взаимном отношении, задает феноменальный план конечного, временности, попеременно то состояние отсутствия недостающей вещи в пустоте ее имени, то абсурд именованного ввиду наличия поименованного¹³.

¹² «Так как различающиеся между собой вещи могут различаться в большей и в меньшей степени, то имеется и некоторое наибольшее различие, и его я называю противоположностью» (*Metaph.* 1055a4–5).

¹³ Как видно, выделенный выше парадокс требования совмещения логики полного определения понятия вещи в возможности исходя из *принципа противоречия* и его отрицания в са-

Иными словами, проблема для Николая Кузанского состоит не в том, что есть нечто непонятное в строе мира, требующее определяющего суждения, но в том, что сам этот порядок непонятен как таковой. Диалектически, мы имеем здесь

мом полном определении как действительном под формой самоопределения, отчетливо обнаруживаемый в дискурсе Николая Кузанского, значим исключительно в сфере рассудочного определения, т. е. с точки зрения внешнего наблюдателя, с позиции которого это совмещение только и мыслимо, причем, как факт реализации тождества бытия и мышления. Поэтому, выбирая такую внешнюю позицию в отношении текста диалога, интерпретатор неизбежно и незаметно для себя оказывается в двусмысленном положении, демонстрируя собственным словом противоречие между теоретическим намерением и результатом. Наиболее показательный пример в данном случае являет толкование А.Ф. Лосева, изложенное в его неопубликованной статье «Исторический контекст трактата Николая Кузанского „О неинном“», критический пересказ которой представлен в уже цитировавшейся статье Х. Шталь [Шталь 2008]. Лосев трактует «неинное» как силовой принцип движения самоопределения Единого, представляющего собой процесс чистого самомышления ума (Шталь подчеркивает субстанциональный и соответственно онтологически заданный, не требующий дополнительных понятий рефлексии, характер понимания Единого Лосевым [Шталь 2008, 109–112], в чем ее вполне уместно упрекает А.В. Нечипоренко [Нечипоренко 2010, 376–377, 385–386]). В таком виде «неинное» рассматривается в качестве варианта демонстрации диалектического принципа отрицания отрицания, когда сверхсущее Единое достигает конкретности посредством самоотрицания в ином и дальнейшего в процессе отрицания этого отрицания самоопределения в отношении себя как иного. Фактически Лосев всего лишь пытается подтвердить на примере диалектики «неиноного» и «иноного» универсальность центрального для его методологии принципа (взятого у Гегеля и неадекватным образом перенесенного в область неоплатонической онтологии, что только подчеркивается методологически произвольно установленным различием непознаваемого сверхсущего Единого и единого сущего), с помощью которого чудесным образом совершается синтез отрицания единого в ином и утверждения единого в отношении иного при помощи вторичного отрицания инаковости, так что эти противоположности в «неинном» совпадают. Проблема, однако, в том, что у Николая Кузанского чудесным образом исполняется именно противоречие и в полной мере исключительно в тринитарной формуле «*non aliud est non aliud quam non aliud*», выражающей внутритроичные отношения единственности и нераздельности Божественных Лиц. Сама формула отрицания и вторичного утверждения конкретного, при этом, применительно к вещам для мира, служит формой внутреннего исключения всякого исключения и нехватки в том, что единственно отсутствием недостающего иного в себе и определено, и потому, стремясь к единственности, становится единицей множества, устремляясь в темноту «ничто». Напротив, у Лосева в силу некритического использования принципа отрицания отрицания, проблема единственности, как формы мышления и бытия чистого противоречия (чистое отличие без отличия), развернутая Николаем Кузанским в трактате «О видении Бога» в темах любви, желания и богоискания, замещается проблемой мышления/бытия единого во многом (многого как множества единиц) в отношении и всегда безотносительно к столь таинственной, никому и никем неизъяснимой, сущности, ввиду которой «Утверждение и отрицание надо взять как полное и абсолютно неразличимое тождество, а это тождество понять как некую силу, как некую потенцию, возможность, как некий смысловой заряд и смысловую направленность.

дело с осознанием того, что отношение порядка и вещей, его составляющих, по форме мыслимое как отношение целого и его частей, в более глубоком смысле мыслится как отношение «всего» ко «всему», которое становится «всем» в силу того, что другое «все» оказывается ввиду его «не всем». И, как следствие, отношение целого и частей превращается в голую абстракцию «всего» без определенного различия, или точнее, во внешнее определение без значимого смысла различия так или иначе, и тем не менее, не обязательным образом, определенного сущего¹⁴. Соответственно данному факту обнаруживается, что всякое имя порядка (единое, бытие, форма, сущность, субстанция, чтойность) оказывается именем иного в отношении другого иного, не просто как того или иного различия, но как безразличного ко всем возможным смысловым различиям. Потому и его простое, лишенное мощи деятельного принципа, удвоение (единое единого, бытие бытия, форма форм, сущность сущности, субстанция субстанции, чтойность чтойности) в этом смысле есть лишь пустое имя и обнаруживает пустоту всякого имени, становясь неким двусмысленным в силу наличия отрицательной формы для любого из этих имен (единое/не-единое, бытие/не-бытие; форма, сущность, субстанция, чтойность и материя, как их лишенность) указанием на другое, бессмысленным разрывом в упорядоченном движении речи, требующим дискурсивной развертки смысла, не вмещающегося в возможности репрезентативного языка. В данном положении заключается действительный смысл (точнее, осознанная бессмыслица) и не отделимая от его демонстрации дискурсивная техника того определения порядка вещей, который, по мысли Николая Кузанского, в действительности соответствует закону противоречия Аристотеля.

4. АБСТРАКТНАЯ ВСЕОБЩНОСТЬ «ИНОГО» И «НЕИНОЕ» В ПОРЯДКЕ ПОЗНАНИЯ: ЗНАК И ПОНЯТИЕ У НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО

Фактически, сам по себе порядок чтойностей у Николая Кузанского, как уже было показано, в полном согласии с Аристотелем дан в качестве известно-

Это и будет то, что Николай Кузанский называет „не-иное“ [Лосев фр. неопубликованного текста у Шталь 2008, 118].

¹⁴ Симптоматично, что Николай Кузанский практически вовсе не использует в трактате «О неинном» данную категориальную пару и даже прямо отрицает ее эпистемологическую значимость (De li non aliud. Cap. 24, n. 109), несмотря на непосредственное обращение к «Пармениду» Платона, который, по видимости, именно по его просьбе был впервые переведен на латинский язык в 1450/51 г. [Wyller 1995a, 490], где она имеет структурное значение для развития диалектики единого и многого, и к комментарию Прокла на «Парменид». Анализ способов использования Николаем Кузанским категориальной пары части/целого проведен в другой моей статье: Ноговицин 2010.

го («видимого») познающему в виде устойчивой стационарной структуры универсума, и, тем не менее, исследуется с точки зрения своего генезиса. Николай Кузанский ставит вопрос «почему» там, где, по Аристотелю, данный вопрос невозможен, просто потому, что все виды «почему» уже выделены в отношении действительно сущего: можно спросить, почему этот человек образованный (об акциденции), но нельзя спросить, почему этот человек — человек (об эйдосе этого индивидуально определенного в видовом понятии).

Закон противоречия действителен в сфере индивидуального уже определенного через вид и род (этот человек — Сократ — не может быть одновременно человеком и не человеком, образованным и необразованным) и как будущее случайное событие (эта битва не может случиться и не случиться). Но как определяется индивидуальное к этому или тому виду, роду и судьбе, даже если это индивидуальность самого вида или, что просто невероятно для Аристотеля¹⁵, рода? Данный вопрос неизбежно лишает вид устойчивой определенности в индивидуальном (как в материальном, так и умопостигаемом смысле) с точки зрения ограниченности человеческого представления, поскольку и насколько оно связано функцией дискурсивного представления иного, т. е. не способно дойти до края различия в вещах (явить не образ Бога, но Бога в них). Только полностью отличное по своему виду от иного другого вида с этой точки зрения может индивидуально воплощать его. Но индивидуальное как таковое в аспекте единственности возможно только если оно ни от чего не отлично, и потому по определению не может дойти до предела различия, т. е. до реального противоречия иной вещи (все эти различия виртуальны и номинальны, т. е. нумерические, отличающие это «все» от всего иного такого же посредством процедуры исключения). Именно поэтому оно не может мыслиться как часть целого и, как следствие, полагает невозможное различие внутреннего и внешнего. Невозможное в силу того, что всеобщность индивидуального и ни на что не сводимого, заданная требованием непротиворечивости в форме самоопределения, остается внутренней, поскольку не переводима во внешнее отноше-

¹⁵ Для Аристотеля чтойность, или, в общепринятом русском переводе, «суть бытия вещи», не совпадает с общим понятием. Николай Кузанский рассматривает «все» универсума как структуру градаций общих понятий, данных в дискурсивных операциях рассудка. Ум при этом лишь выделяет их из количества материи. Поэтому свойства (тепло и холод, например), для Аристотеля не могут выступать в позиции чтойности в собственном смысле, но только в позиции предиката, поскольку могут в эту позицию встать: чтойность означает лишь именем того, что не может находиться в позиции предиката, «а таково то, о чем говорить не так, как в тех случаях, когда оно сказывается о другом» (Metaph. 1030a10–11). Напротив, для Николая Кузанского все качества могут и должны быть «чтойностями», как и родовые определения, и все, что определимо.

ние, где это индивидуальное дано лишь в тождестве со всем иным столь же всеобщим по своему внутреннему определению (единичное), что и порождает фактическое противоречие во внешнем. Однако противоречие это явлено как внешнее потому лишь, что есть всегда внутреннее противоречие себе самому в качестве полностью действительного только во вне, в другом, в видимости, в знаках мощи этого нечто как другого, мощи, видимой в другом, в нем отраженной и в форме явного результата направленного на другое усилия, и под формой привлекательной особенности этого другого, как если бы одно смотрелось в другое как в зеркало своего собственного образа. Напротив, в мире Аристотеля сама возможность различия внутреннего и внешнего отсутствует уже на уровне сущностей, поскольку, даже положив, что актуальная сущность ничему не противоречит, мы, тем самым, полагаем и то, что она потому такова, что иначе содержала бы противоречие внутри себя, и, следовательно, при наличии противоречащего себе устранялась бы им, уже как себе внешним, а не взрывалась противоречием как бы изнутри. Конечность человеческого рассудка и ума с этой точки зрения как раз и означает чистым различием, противоречием без противоречия («противоречие есть противоречие противоречащего»), поскольку и рассудок, и ум неспособны навсегда зафиксировать ни одно из данных в их собственном представлении противоречий:

Действительно, кажется, что этот философ в течение всего своего времени старался извлечь из рассудка путь или искусство достигать субстанции вещей и не нашел ни одного, который был бы удовлетворителен. Ведь сам рассудок тоже не простирается на то, что предшествует рассудку; и тем более никакие искусства, созданные рассудком, не могут указать путь тому, что неизвестно никакому рассудку. Этот философ с полной достоверностью уверовал, что утвердительный [метод] противоречит отрицательному и что несогласное не может быть высказано одновременно об одном и том же. Но это он высказал путем рассудка, который заключил, что так правильно. А если бы кто-нибудь спросил у него, что такое иное, он, во всяком случае, мог бы правильно ответить: оно есть не что иное, как иное; и если бы спрашивающий далее прибавил, почему оно есть иное, он, как и раньше, без сомнения, был бы в состоянии ответить: потому что оно не что иное, как иное. Таким образом, он увидел бы, что неиное и иное не противоречат себе как несогласные (*De li non aliud*. Cap. 19, n. 88).

Вопрос о том, «что» такое иное (отношение познания), совпадает с вопросом о том, «почему» оно иное (вопрос реального определения к бытию), в имени «неиного», означающем границы не только рассудка (дискурсивной артикуляции сущего), но и, в другом смысле, ума. Иное не может совпасть с иным

(«что» всякого иного, то, что подчинено принципу непротиворечивости в сфере возможного, и так есть целиком «все» в своем полном определении), потому что оно совпадает с неиным («почему» всякого иного, ничему не противоречащее противоречие в вопросе о бытии того, что есть «не все»). Оно есть «не все», поскольку в другом смысле есть «все», и потому противостоит такому же, как и оно, внешним образом, будучи на уровне дискурсивного представления лишенным полноты собственного бытия, т. е. этого «всего», в котором оно внутренне для себя невидимым образом определяется («неиное»), и которому не противоречит из несогласия, хотя бы потому уже, что его не видит, когда смотрит его глазами в его же глаза, обнаруживает и обнаруживается светом его же света.

Аристотель, согласно Николаю Кузанскому, не ставит вопроса «почему» в его предельной возможности (все четыре его причины сводятся к «что», так или иначе категориально положенному в виду иного «что»), не замечает неиного во всяком суждении, и потому находит лишь иное в отношении к иному, т. е. противоположность и ее крайнюю, данную в мире Аристотеля как раз на уровне категориального определения и только в ошибке познания, как несоответствие возможного и действительного, форму — противоречие, простой случай, или то иное, что и искал:

он не заметил, что свет, само не иное, и был не чем иным, как искомым. Но так как он в неином искал иное, то он и нашел только иное в отношении к иному, почему в процессе искания он нашел нечто довольно отдаленное от этого (*De li non aliud*. Cap. 18, n. 85).

Граница рассудка в первом смысле (требование непротиворечивости понятия вещи) положена в том, что он принимает за невозможный вопрос «почему» относительно уже определенной в порядке вещей чтойности; но именно это запредельное для рассудка и есть присутствие ума в качестве собственной границы рассудка:

чтойность вещей не может быть чем-либо иным; потому что как она была бы чтойностью вещей, если бы была иным? Ведь иное отрицает, что оно искомое. Так что если оно должно быть неиным, необходимо, чтобы оно было неиным в отношении всего иного. Но то, что не должно быть иным в отношении всего иного, без сомнения, не может быть названо как-либо иначе (*De li non aliud*. Cap. 18, n. 85).

Если бы чтойность вещи была иным ей как иному, то она не была бы чтойностью вещи, т. е. содержала бы противоречие в себе. Так прямое в данной форме понимания «чтойности», разделяемой Николаем Кузанским, противо-

речит круглому или кривому и изогнутому, и все они друг другу. Но «неинному» ничто не противоречит, как и «чтойности» Аристотеля по мнению самого Аристотеля, ибо определенное окажется неопределенным в целом или частично, если ему что-либо противоречит. В этом смысле неинное не есть что-либо иное, но и не есть иное вообще, последний, как можно было бы подумать неисключимый остаток сущности, т. е. Перводвигатель, взятый как абстракция всего иного, сущая в мире, по Аристотелю, поскольку он находит то, что «отрицает, что оно искомое».

Присутствие ума есть присутствие в познании ума форм (видов, сущностей, чтойностей, субстанций), как неизменных (рассудочного вопроса о «что» вещей), но сам ум есть чистое созерцание, т. е. «противоположность противоположного без противопоставления, поскольку самому противопоставлению как тому, что прежде [наличия] противоположного, ничто не противопоставляется». Сам ум, как граница рассудка, есть собственная граница. Он за пределом совпадения противоположного, т. е. за границей («прежде») себя самого, как божественный прообраз, просто потому, что определенное не определяется через иное: снова мы не найдем в действительности определенного видового предиката, через отрицание всех других видовых имен, если последние не отличаются через родовую возможность и одновременно не тождественны в ней, как предикате рода, приложимого к ним всем без исключения. Это и есть граница рассудка во втором смысле, вопроса о «что», который должен исчерпать все возможные и невозможные формы «почему»: весь порядок чтойностей в этом случае уже должен быть дан как действительность мышления и как определенная возможность в мышлении, т. е. как случай того, что в мышлении только должно быть помыслено в качестве необходимого, а фактически просто совпадает с ним (роковая случайность или счастливый случай). На этом и настаивает Аристотель в качестве актуальной способности теоретического ума, но с точки зрения Николая Кузанского, напрасно: ведь он не видит, что неизменным чтойностям так же соответствует противоположное, и даже противоречащее, как, например, теплу холод, огню влаге и бытию универсума его отсутствие (ничто для Бога в нашем уме уже всегда и до всякого «всегда» есть «что»). Более того, мы не найдем конкретных акциденций (обстоятельств события предикации: почему стол белый, а не синий, битва случилась или не случилась, хотя вражеские армии сошлись друг против друга) субъекта определения, если возможность всего и сразу в мышлении не совпадает с действительностью относительно контингентного, установленного *разумной волей*, а не данного по случаю, бытия всего индивидуального. Это следствие касается и родов, и видов, как акциденций ума: ибо, что есть нетеплое, как нехолодное и наоборот; и также точно индивидов, ибо как бы мы иначе отличили ожидаемый исход битвы от реального:

возвращаются все вещи, будучи образами наших ожиданий). Ум отличается от себя самого, поскольку не может быть трансцендентным и одновременно имманентным миру единством, одновременно не будучи трансцендентным и одновременно имманентным всякой его части, и наоборот так же. Ведь если неиное, как лучшее имя Бога, есть иное вообще, и точно «относится к различным умопостигаемым субстанциям» (*De li non aliud. Cap. 12, n. 47*), то

Следовательно, не может существовать единый мир (*universum*) в том смысле, как существует один этот карбункул...

Потому, что тогда его субстанция не будет отличной от субстанции какой-либо его части; например, субстанция мира не будет отличной от субстанции карбункула или человека, подобно тому как и субстанция человека не отлична от субстанции его руки, хотя сама она и не есть рука, являющаяся иной субстанцией. ...это во всяком случае нелепо. В самом деле, тогда неиное будет субстанцией мира и таким образом станет самим миром, что, однако, представляется мне невозможным, поскольку я усматриваю его до мира и до иного. Мир же этот я во всяком случае вижу как иное (*De li non aliud. Cap. 12, n. 47*).

Единство мира есть в этом смысле лишь абстракция от единства частных сущих в себе как чтойностей, о которых ничего нельзя сказать, задаваясь вопросом, почему они таковы, кроме как, ограничившись констатацией того, что нечто просто есть как есть, хотя и есть некое отличное от иного «что». Например, треугольник есть фигура с тремя сторонами и все, и в смысле случайности его данности в представлении не отличен от любой другой чтойности или индивида. Единство мира, в таком случае, есть только простое «все». Напротив, «неиное» не есть только основание тождества вещей в себе и в одиноком порядке их взаимоположения¹⁶; прежде оно есть основание различия иного

¹⁶ Крайний вариант такой абстракции дает Ромбах, полагая, что наряду с традиционной онтологией сущностей, восходящей к Аристотелю, и мистической онтологией непознаваемого Божества, у Николая Кузанского имеется недовведенная до целиком эксплицитного выражения функциональная онтология новоевропейского типа [Rombach 1965, 207]. Вещи мира не обладают независимым бытием, но представляют собой конечные индивидуализированные точки всеобщей функциональной связи, так что каждое отдельное состояние вещи заключает в себе целиком состояние мира как целого, которое могло бы быть из нее развернуто [ibid., 163]. Мир в каждом своем актуальном состоянии целиком явлен во всякой вещи и потенциально бесконечен, но в силу ограничения в этой присущей ему потенциальности, реально конечен в каждом своем состоянии [ibid., 161]. Однако изменчивость состояний мира всего лишь выражает неизменность его функционального порядка, так что каждое состояние мира, сведенное к выражению его функциональной

от всего иного в его отличном, особенным образом предоставленном другому бытию. Но для этого и сам мир должен отличаться как индивидуальное сущее от Бога, иначе это отличное не будет единым порядком одного и того же смысла. Мир есть постольку, поскольку его смысл положен в другом:

Неиное не есть ни иное, ни иное иного, ни иное в ином; и это — ни на каком ином основании, кроме того, что оно никак не может быть иным, словно ему недостает чего-нибудь, как недостает иному... Неиное же, так как оно не есть иное в отношении чего-нибудь, ничего не лишено, и вне его ничего быть не может. Отсюда, раз без него нельзя ни высказать, ни помыслить ничего, что высказывалось бы и мыслилось без его посредства, без которого невозможно ни бытие, ни различение чего-либо, — поскольку оно предшествует всему такому, — в таком случае оно усматривается в себе как высочайше и абсолютно не иное, чем само же оно, и в ином видится как не иное, чем само же иное (De li non aliud. Cap. 6, n. 20).

В противном случае единое (собственно единое многого) не есть нечто самостоятельное, но лишь данное на манер неумолимой судьбы различие в общем порядке единства, т. е. не единое, которое в то же время есть единство, тождество всех различий в себе. Таков ход мысли Николая Кузанского. Причем,

определенности, по существу неотлично от другого в порядке целого [ibid., 165]. Бог есть то «неиное» вещей, которое от них не отлично и одновременно с ними не соотносимо, поскольку, актуально будучи тем, чем он может быть, он не может быть иным, т. е. неизменен, и таким образом, составляет сущность вещей, то «все», или форму целого, которая через них выражается [ibid., 152–155]. Для него, как абсолютного наблюдателя, отсутствует множественность и мир есть единичное нерасчленимое целое творения [ibid., 165]. Подобная онтология, несомненно, составляет негативный горизонт индивидуации вещей мира в качестве замкнутых на себя мнимых всеобщностей и, скорее, описывает скрытую форму неразличимости божественного и человеческого, составляющую условие такой логики самоопределения индивидов, обнаруженное Николаем Кузанским (на это указывает и концептуально превалирующее рассмотрение «неиноного» в атрибуте неизменности/тождественности, противоречащее его основному значению), но не учитывает теологический контекст его мысли, т. е. применительно к миру проблему божественного провидения. См. критику позиции Ромбаха со стороны Хопкинса, который практикует непосредственное следование тексту Николая Кузанского, в той мере, в какой такая возможность предоставляется, предпочитая просто постулировать трансцендентность Бога, а имманенцию трактовать на манер необычно выраженной, но смутно узнаваемой томистской аналогии бытия, и тогда «как в руке глаз есть рука, насколько рука есть непосредственно в стяженной человечности, так в луне солнце есть луна насколько луна есть непосредственно в универсуме и универсум есть непосредственно в Боге» [Hopkins 1983, 94–95], т. е. все вещи существуют в иерархическом порядке, «на некотором уровне стяженного совершенства, так как только Бог является Абсолютом всецело» [ibid., 95].

в своей негативной части он свободен даже от необходимости полагания чтойностей как уже в возможности определенных (субстанция человека не есть субстанция руки, или субстанция корбункула, или субстанция мира): если мир простое «все» этого мира (абстракция), то и различий, помимо нумерических, в нем нет, а, следовательно, и условий возможности вопроса о порядке, включенных в него сущностей.

Тем не менее, если, согласившись с Аристотелем, полагать, что порядок чтойностей уже целиком дан в возможности как порядок различия имен эйдосов рода и нам известен, то реальное противоречие между известным нам порядком различия субстанций и необходимым тождеством этих субстанций в субстанции мира, на которое наталкивается Николай Кузанский, есть лишь следствие вопроса о том, почему они таковы, а не иные. Но этот вопрос как таковой есть следствие положения о действительности данного мыслимого порядка, действительного постольку, поскольку он вообще мыслим в качестве такового, ведь если нечто возможно в мышлении, то оно должно мыслиться действительным в божественном уме. То есть, все сущности в их родовидовых определениях, как было только что отмечено, для Николая Кузанского не просто случайны и для человеческого ума просто есть и есть так, как они есть, и не более того. И случайное должно иметь свой смысл, т. е. форму данности, а не только ее пустое содержание как того или этого, там или здесь, тогда или теперь сущего. Случайное невозможно отбросить просто как неактуализированную и неактуализируемую (т. е. немислимую) возможность (не данную в порядке мышления, как возможность, заранее, будучи немислимым образом прежде нее), поскольку в таком случае оно не будет отличаться от необходимого вне всякого обращения к закону природы вещей или принципу познания. В этом теологически заданная суть упрека Николая Кузанского Аристотелю, и соответственно, в этом состоит онтологическая граница для принципа противоречия, как основания познания этого мира. Этот мир не равен себе ни в каком смысле. Если неиное есть субстанция всякого частного сущего, оно не отличается от иного вообще, т. е. универсума, совпадая с его субстанцией: граница рассудка есть граница ума. И обнаруживается это, когда мы спрашиваем о «что» вещей вне вопроса о «почему», взятого в качестве вопроса о смысле бытия сущего, а не способа определиться в предметных условиях его становления и гибели, т. е. вопроса о цели бытия всего и каждого в отдельности:

Действительно, поскольку все упорядоченно подчинено богу, или неиному, и никоим образом иному, которое после него, постольку мир не должен рассматриваться так, как если бы он был конечной целью всего (*finis universorum*), потому что тогда мир был бы богом. Но так как все

вещи упорядоченно подчинены своему принципу — потому что в своей упорядоченности обнаруживают, что они от бога, — они, следовательно, упорядоченно подчинены ему как порядку порядка во всем. Ведь он все упорядочивает, чтобы в совершенстве того, что упорядоченно подчинено ему, совершеннее отражалось неиное, или порядок порядка (*De li non aliud*. Cap. 12, n. 47).

Таким образом, единое и не-единое совпадают постольку, поскольку не-единое есть множество различного единичного, либо множество различных субстанций, взятых в их голом случайном бытии, чистая возможность (материя), даже если актуально нечто уже определилось так-то и так-то, собственное единство (порядок) которым придает «неиное», будучи порядком порядка и единством единства, как их актуальная смысловая возможность в бесконечном. В этом втором случае порядок означает правильное сочетание одних субстанций в качестве акциденций других (частей целого); ведь не ясно, почему субстанция руки не сочетается с субстанцией карбункула в субстанции человека, но ясно, что так лучше, чем наоборот. Для нашего познания это — необходимость благодеяния для мнимой случайности их бытия, и любого иного, и иного вообще. Иными словами, совпадение противоположного дано для нашего ума в смысле случайности бытия иного (к чему и сводится смысл полагания иного как иного), приговоренного быть так, а не иначе (судьба и чистая объективность сущего); и превыше нашего ума, как необходимость для контингентного сущего быть именно так, неиным как это, в соответствии с божественной волей и собственным произволом. Мы видим определенное нечто, поскольку Бог смотрит на нас в этом нечто, в ином будучи не иным, нашими глазами; иначе все могло бы быть каким угодно иным всегда. Если вспомнить определение из трактата «О возможности-бытию», «один Бог есть то, чем он может быть» (*De possest*. N. 7). Именно нелепое совпадение противоположностей единого и не-единого, мира и вещей в их отличительном сугубо индивидуальном единстве каждой самой по себе, или неразличимом единстве всего без осмысленного единства порядка, свидетельствуя о случайности с точки зрения нашего ума применения категории единого ко «всему», как к целому, так и в его частях, свидетельствует о необходимом различии мира и Бога. Но только данный познанию порядок, т. е. наш собственный интеллект, различающий сущности, и рассудок, с его помощью различающий чувственное единичное в его сущности и сущность, как бытие единичного в количестве чувственного, может свидетельствовать о творящем уме:

Я без колебаний утверждаю, что этот разум мира, посредством которого все сотворено разумно, предшествует всякому познанию и проявляется во всем

сотворенном, так как ничего не создается без разума. Его самого, однако, я отнюдь не постигаю. Ведь если бы я его постигал, я знал бы, конечно, почему мир создан так, а не иначе, почему солнце — солнце, луна — луна, земля — земля и вообще все — именно то, что оно есть, а не иное, ни больше, ни меньше. И если бы только я это знал, я не был бы творением и частью мира, так как мой разум был бы творческим искусством мира и творцом самого себя. Поэтому я постигаю неиное тогда, когда вижу, что основание мира непостижимо, так как оно предшествует всему постижимому. Само же это непостижимое основание я различаю потому, что оно постижимым образом отражается в постижимом (*De li non aliud*. Cap. 9, n. 32).

Следовательно, единое дается у Николая Кузанского в отличие от неединого, только как данный порядок уже познанного человеческим умом, тех самых родовидовых отличий в их упорядоченном единстве. Для него случайно не само единство, но — сущее, к которому наш ум случайно применяет категорию единого (как к чистой и изменчивой материи собственного искусства), ибо он не знает необходимости такого применения, т. е. самого себя, смысла удовольствия и необходимости мыслить. Не видит «неиное» за всем иным, целого за частями, высказывая его в суждении, созерцая в образах вещей, слыша во всех звучаниях, равно как и Аристотель:

обрати внимание вот на что: видя нечто, например камень, только посредством света, ты не отдаешь себе в этом отчета; также когда ты что-нибудь слышишь, то — лишь посредством звука, хотя бы ты и не обращал на это внимания. Таким образом, принцип бытия и познания предстает в первую очередь как то, без чего попытки видеть и слышать были бы напрасны. Однако, стремясь видеть или слышать иное, ты не сосредоточиваешь своей мысли на принципе, хотя он то и есть начало, середина и конец искомого. Таким же точно образом посмотри и на неиное. Поскольку все существующее есть не что иное, как оно само, постольку оно во всяком случае не получает этого от чего-либо иного; следовательно, оно получает от неиного. Итак, сущее пребывает и познается в своем существовании только при помощи неиного, которое и есть его причина, то есть адекватнейшее основание, или определение, так как оно прежде всего представляет собою начало, середину и конец искомого умом; но оно совершенно не рассматривается в своем бытии, поскольку все, что ищется, ищется в качестве иного. Ведь невозможно в собственном смысле ставить вопрос о принципе, который всегда предшествует искомому и без которого последнее никоим образом нельзя искать. И все же всякий ищущий старается прикоснуться к принципу — «если сможет», как говорит Павел. А так как его нельзя по-

стичь, каков он в себе, тот, кто ищет его прежде иного, сам будучи иным, ищет его, естественно, в ином. Так свет, который в себе, то есть поскольку он предстает в чистоте солнечного света, невидим для человеческого взора, мы стремимся увидеть в видимом. Нет нужды, в самом деле, искать свет, который обнаруживает самого себя в видимом, оставаясь при этом невидимым. Но надлежало бы искать свет светом. Таким образом, мы отыскиваем свет в видимом, где он и постигается, чтобы по крайней мере в таком виде видеть его (De li non aliud. Cap. 3, n. 9–10).

Совпадение противоположностей у Николая Кузанского — как улица с односторонним движением: не-единое совпадает с единым, поскольку единое на месте «неиного» «прежде» всякого понимания позволяет говорить о не едином как о единстве многого, ибо многое не мыслимо иначе как многое единичного (единого в себе), говорить о том, чего в самом по себе многом нет: о неинном, как принципе бытия иного. Но тогда ум, опирающийся на подобное рассудочное суждение, с неизбежностью станет полагать, что иное есть иное неиного, и при этом неинное не есть иное иного в смысле «прежде», которое нужно найти, но при его же помощи и не иначе. Таким образом, интеллект, полагая действительным совпадение противоположного в «прежде» сущем принципе бытия мира, снова приходит к противоречию.

Смысл этого «прежде», запечатанный в именах «основания», «принципа» и «причины», и во всех существенных удвоениях универсальных понятий разума, не постижим помимо того, к чему он направляет. Проблема, однако, в том, что, направляясь к этому нечто, всякое сущее от него удаляется. Полагая порядок всего в себе, оно интенсифицирует свое отличие и так теряется в невыразимом ничто. И тем не менее, эта сама по себе невидимая простота полагает все это до всякой его сложности:

Ведь сложное называется по своему несложному принципу. Если бы в сложном усматривалось сложное и в этом последнем сложном — опять сложное, тогда следовало бы, что одно было более сложным, а другое — менее. Наконец, [все равно] пришли бы к несложному, так как слагаемое прежде сложного. Ведь ничто сложное не составляется из самого себя. Следовательно, должно существовать несложное слагаемое, которое прежде части, прежде целого, прежде мира и прежде всего; и в нем все существует предварительно и несложно. Поэтому в сложном следует усматривать только несложное. Так, ум прежде сложной линии созерцает несложную точку, потому что точка есть знак, линия же — обозначенное. Что же усматривается в обозначенном, как не знак, раз знак есть знак обозначенного? Поэтому знак есть начало, середина и конец обозначенного,

какова у линии — точка, у движения — покой, у времени — мгновение и вообще у делимого — неделимое. Я, однако, не усматриваю неделимое в делимом как бы в качестве его части, потому что часть есть часть целого, но в делимом я вижу само неделимое прежде части и целого и вижу его неотличным от него. Ибо если бы я не видел неделимого, я вообще ничего бы не видел. В конечном счете, когда я вижу в нем иное, я вижу только неиное (*De li non aliud*. Cap. 24, n. 109–110).

Подобно чистому элементу отличающему сущее, которое им оформлено (*elementata*) (здесь Николай ссылается на Давида из Динанта), и без которого гибнет, «неиное» отличает «все» (*De li non aliud*. Cap. 17, n. 80–81), и это элементарное нечто инициирует своей мощью способности души, подобно тому как зрение возбуждается к зрению иным предметом, но только потому, что их световая природа тождественна в ином видении, которое есть неиное их иного:

Такое видение есть определение. Ибо видение это не имеет движения от иного, подобно тому как в нас предмет возбуждает способность [воспринять его]; но видение его есть уже установление, как, по слову Моисея, Бог увидел, что свет хорош, и стало так. Свет, стало быть, есть не что иное, как свет, являющийся видимым светом посредством зрения, которое есть неиное. Отсюда я вижу, что на одном и том же основании все, что есть, есть не иное, чем то, что оно есть, так как зрение, которое есть неиное, не видит иного в отношении себя (*De li non aliud*. Cap. 23, n. 105).

«Неиное», соответственно, есть знак чистой индивидуальности и парадоксальным образом видовой и родовой общности. Суть субстанциональности для человеческого познания поэтому дана только на границе интеллектуального познания, где ум впервые отличает себя от рассудка, не просто абстрагируя субстанцию от субстанциональной материи и, соответственно, акцидентальных определений, в чем и состоит деятельность рассудка, но отличая себя самого от себя, как немислимую способность усматривать всеобщее в качестве индивидуального. Пустым суррогатом этой операции во внешнем рассудочном усмотрении как раз и оказывается платонизирующий реализм, догматически утверждающий существование всеобщего в виде той или иной субстанции, отдельной от чувственных субстанций ее вида, и при этом неотличимых от нее. Вопрос в том, как вообще возможно такое отличие, если они неотличимы?

Так, взяв для примера карбункул, Николай указывает:

в различных карбункулах присутствует субстанция, не отличная ни от какой субстанции любого из них, хотя она и не есть субстанция ни того, ни

δρσγος κάρβυκκυλα βσλεδστυβη ραζνσσβρσβια ιη συβσταντιάλνη βσζμσκνστη και πρивοδσβστιη σσστυβηστυβησσ ακτιδεντιη. Σλεδσωατελσνσ, πρσβαη συβσταντια, κστυρσκη ιντελλεκτ βιδιτ σδτελσνη, εστ συβσταντια, ιλι φσрма, βιδσσβρσβυσβστη (specifica); δρσγη ηε, ναζυβαεμια κυβστυβηστυβησσ, σβρσωανη, σβρσωανη (specificata) βλαγσδαρια πρσβση και σπσσβσνη κ βιδσσβρσβυσβστη ματεριη (specificabilem) (De li non aliud. Cap. 12, n. 46).

Νσ β δρσγσμ σμστυβη β ετιη ακτιδεντιησ και σκωστυβη νιη, συβσταντια βεστι τσλκσ ι μσκη βυτ ηυβληνα, β νιη ηε στυ νιη σδτελσβσσ:

Σειηασ, β τρστηη κασ νσχι, β σαμσε τεμνησ βρσμια ι β σαμσμ τεμνησ μεστυ νε ναδσ ι σβεχι, τασ κασ β καμешке πρσστυβηστυβησσ σμστυβη, στρεμιασ σβρσμσβυτ ι βεστι, δελαετ ετσ κερσετσ πσσδρσστυβησσ καμешке, πσσκσλκυ σαμ πσ σεβε σμστυβη σκαζαλσ βυ νεδσστυβησσ κυβστυβησσ βρσνησ... Τστ σμστυβη, κτυ σμστυβησσ β καμешке, δσνσστυβησσ δσ σμστυβη β νασημ γλσβυ τσ, κτυ ηυβληστυβησσ βιδιμυβμ β ρυβινη. η ζαμεκαη τασ ηε ι τσ, κτυ σδμ ιη κάρβυκκυλσ σμστυβησσ βσληση, α δρσγη μενηση, κτυ σσωρστηνησσ ηυβληστυβησσ τστ, υ κστυρσγσ σιληνηε βλεσκ, ι κτυ καμешке, βσληση πσ ραζμρσμ, νσ μενηση πσ βλεσκυ, ηυβληστυβησσ μενεε βλαγσρσδνημ. Σλεδσωατελσн, η υσματρиваю μερυ εγσ δρσγσκνηστυβησσ ι ινтенсивности βλεσκσ, α νε β μασσε τελα, εσλι τσλκσ β σσστυβηστυβησσ σ νευ ηε στανσυβησσ σιληνηε ναπρσβησσ βλεσκσ... Συβσταντιάλνη σμστυβη, πρσδσηστυβησστυβησσ κτυβησσ ι βσσηκσ ακτιδεντιη, κστυρσγη μσκη βυτ πσστιγνητσ πσσδρσστυβησσ κυβστυβησσ ι υσσβρσβησστη, βνυτρσνησσ ι γλσβηε κάρβυκκυλα; ι σν νεβιδιμυ βυτ σμστυβησσ, νσ σσζερσκαετσ β υμε, κστυρσγσ βυδελαετ εγσ δσ βεσγσ πρσκεγσ. σн, βεζ σμσνησνη, βιδιτ, κτυ συβσταντια κάρβυκκυла εστ νε κτυ ινησ, κασ συβσταντια κάρβυκκυла, ι πσστσμυ βιδιτ τασ ηε, κτυ σн σδτελσνη στυ βσσηκσ συβσταντιη νε-κάρβυκκυла. ετσ υζναετσ πσ βεσμ τεμ δειυστυβησσ, κστυρσγη βυζυβαюτσ σιλησ συβσταντιη κάρβυκκυла, α νε κασκσ-λιβσ δρσγη βεστι (De li non aliud. Cap. 11, n. 41–42).

ετσ συβσταντια «νε σδτελσνη» στυ συβστησ ακτιδεντιη «ι σн β νιη εστ βεσ, κτυ σн εστ» (De li non aliud. Cap. 11, n. 42), νε βυδυχι νι σδμση ιη νιη, κασ ι «νεινησ» δρσ ηεε ι βεση δρσγησ συβσταντιησ υμσπσστιγασμυσ ι υσπρσνιμασμυσ κυβστυβησσ. β υμσπσστιγασμυσ σμστυβησσ νε συβστυβησσ δυησ ραζμκνησσ κάρβυκκυλσ, νσ σσωρστηνησσ, νι στυ κεγσ β συεμσ βιδε νε σδτελσνησσ ι δρσ ρεφλεκσιρσυσσ ηντελλεκτ λισηνησσ β συεμσ σδτελσνησσ βσσηκσ στυ ραζμκνησσ, κάρβυκκυл дан κηλσυεσκησμυσ υμσσρσνησσ λιησ κερσετσ ινтенсивного στανσυβησσ σσωρστηνησσ βνυδυ βεση ινησ, κασ βυ λισηνησσ ινακσυστυβησσ. Τσλκσ βιδιμυστυβησσ κρσινησ σδτελσνησσ (μσμენტ βεζυμια) σμυσκαησσ ραζμ, πσσκσλκυ β ρεφλεκσιβνησσ στυστανησσ δαηε νε πσσυαησσ εμυ σδτελσνησσ σεβη στυ ραζμκνησσ, σμστυβησστυβησσ στυ βσηηστυβησσ πσνηατιη (σδτελσνησσ), νε νε σπσ-

собна понятийно его схватить. Чистая сила «неиноного» есть разумная воля, но дана умозрению лишь под видом двусмысленного знака и в загадочных символах. Ее нужно именно видеть.

И ты увидишь, что воля, в которой мудрость и мощь, проявляется в мире, как Траянова — в его колонне. Ведь когда Траян захотел показать потомству свою славу, которая могла быть показана чувству только в чувственном образе (так как невозможно показать само наличие его славы), то он сделал это в колонне, которую назвал своей, поскольку по его воле колонна есть то, что она есть, и поскольку она не отлична от его воли, хотя колонна никоим образом и не есть сама эта воля. Но все же то, чем является колонна, она имеет от самой воли, которая ее ограничивает и определяет. В воле созерцаются мудрость и порядок, отражающиеся в изображениях военных дел, счастливо свершенных. Так же и в великолепии создания, которое не могло быть создано бессильным существом, отражается могущество Траяна (*De li non aliud. Cap. 9, n. 34*).

Разумность этой воли являет себя в очевидной соразмерности, эффект которой есть знак неделимого и простого, бесконечной величины божественного промысла, и соответственно, ко всему, к чему она прилагается, ни прибавить, ни убавить уже нельзя ничего. Но именно это и делает человек, как подобие Бога, творя подобию, непостижимые картины собственного отсутствия, более очевидные в своем бытии, чем их зрители, подобно колонне Траяна (ведь нельзя показать само наличие славы). Единство с Богом, как и с самим собой, дано через его отсутствие, и наоборот. Аналогия скрывает чистую диспропорцию и без нее невозможна. Чудо единственности, как категориальной и одновременно материальной формы, объединяющей единство и множество, часть и целое, есть чудо явления смысла там, где его не может быть, поскольку дана она (единственность) только взгляду Бога, а человеку лишь в форме интеллектуального созерцания творения как продукта собственной деятельности (ума, чувственного созерцания, искусства), никогда не данного в качестве такового вполне (в согласии с рассудком для которого понятие единичного только стирает различие между вещами) именно в формальном определении единичного как отличного без отличия (того, чего не достает моему «все» и в этом смысле «всем» является).

Этот другой план сквозящего в текстах метафизического оптимизма Николая Кузанского логично предполагает обращение к христологической тематике посредничества по ту сторону проблемы символического представления бесконечного, лишь указывающего на различие между единственно доступным человеку номинальным (лишенным предельной смысловой формы) понятием

и его предметом, как на пустое в сравнении с видимостью их тождества в знаке¹⁷, который «есть начало, середина и конец обозначенного», а не наоборот как более привычно думать, ведь «Что же усматривается в обозначенном, как не знак, раз знак есть знак обозначенного?» (De li non aliud. Cap. 24, n. 109–110) Однако в диалоге «О неинном» Николай ограничивается тематизацией данной проблемы предельного понятия (определения) и его конечного представления в знаке «неинного»¹⁸, на что он и указывает с самого начала:

¹⁷ Проблема, с которой в поле очевидности различия познания и его предмета сталкивается толкователь текста диалога и творчества Николая Кузанского в целом состоит в том, что появляется искушение заместить ведущую для него теологическую проблематику понимания божественного в его отношении к миру онтологической, либо гносеологической формой прояснения исключительно теоретико-познавательного вопроса. Так, Виллер, указывая, что Николай, замещая принцип чистого тождества первоначала неоплатоников (единое), истолкованных, таким образом, вполне шеллингиански, принципом отрицания инаковости, возвышает последний над тождеством бытия и мышления [Wyller 1995b, 524]. И хотя логически с точки зрения рассудка трудно понять, в чем разница между тождеством и двойным отрицанием, если не учитывать невыводимости отрицательных и утвердительных суждений друг из друга, чего Виллер не делает, и потому полагает, вопреки соответствующим местам диалога, что «неинное» выражает собой «совпадение противоположностей» [Wyller 1995a, 507] (что странно, поскольку неизвестно, к чему относится двойное «не», в отличие от любой конкретной определенности понятия и вещи в случае его самого, т. е. «не иного»), можно все же именно в этом усмотреть таинственную темноту божественного «ничто». Вопрос, однако, состоит в том, что если она и «конституирует» [Wyller 1995b, 524] тождество бытия и мышления, то откуда берется их различие, всякий раз способное испортить удовольствие от усмотрения видимости совпадения мысли и предмета, т. е. имманентного и трансцендентного? Напротив, Шталь толкует «неинное», изначально гносеологически. Оно «обосновывает единство бытия и знания» [Шталь 2008, 113]. Бог трансцендентен, но «гарантирует возможность истинного познания», в качестве «незамеченной первоосновы» [ibid.] всякого акта мышления. Даже если не прибегать к гегельянской фигуре «хитрости разума», единство это очевидно и «Не следует удивляться, что Бог есть невидимый творец, если мы видим удивительные создания разума в городских постройках, кораблях, искусствах, книгах, произведениях живописи и в прочих бесчисленных вещах, самого же интеллекта мы не схватываем чувством зрения» (De li non aliud. Cap. 23, n. 104). Проблема собственно в наличии разума, т. е. в отсутствии у человека, как конечного существа, самостоятельной способности различать мысль и ее предмет, творца и творение в себе, как познающем, ищущем личные знаки божественного промысла.

¹⁸ Отсутствие тематизации проблематики «конкретного абсолюта» («Об ученом незнании») в диалоге «О неинном» не в последнюю очередь может способствовать возникновению эффекта адекватности традиционных в современной литературе интерпретаций «неинного» в качестве такого «ничему не противоречащего противоречия», которое целиком определяется через контекст понимания диалектических формул Николая Кузанского, исходя из

знак (significatum) неиноного существует не для того только, чтобы служить нам путем к началу, но... оно [неиное] более всего дает представление о невыразимом имени Божиим, так что в нем, как в наиболее драгоценном, таинственном образе (aenigmate), оно сияет для тех, кто его ищет (De li non aliud. Cap. 2, п. 7).

положения о совпадении и одновременном несовпадении в «неином» имманентного и трансцендентного порядков сущего, в противоположность исключительно имманентному первоначальному Аристотеля и в широком смысле античной традиции в целом. Так, в одном из последних толкований диалога, представленном Клайдом Ли Миллером, постоянно выделяются два плана: на феноменальном — субстанции вещи одновременно являются иными и неиными (иными чем иные и не иными как иными), а в онтологическом — неинное оказывается, как неинное всего иного, «и субстанциональным, и несубстанциональным, как и ни субстанцианальным, и ни несубстанциональным» [Miller 2003, 200]. Проблема, однако, состоит в том, что трансценденция «неиноного» в этом случае не может быть понята как противоречие без введения концепта тварной субстанции в качестве «иного чем божественное Не Иное» [ibid.], так что на гносеологическом уровне пути богопознания мы получаем, как выражается Миллер, «трюизм» [ibid., 201] абстрактной идеи принципа противоречия, который сам по себе, конечно, непротиворечив, и одновременно его глубинное онтологическое основание в потому непознаваемом Божественном, что «ничто не способно противостоять Противоречию, онтологически предшествующему любым противоположностям и противоречиям» [ibid.], наличного примера («the present instance» [ibid.]) которого не найти в сфере представления. При этом остается за кадром как раз то, что именно отсутствие конкретного представления и характеризует любую теоретико-познавательную тавтологию, в том числе и трюизм абстрактной идеи принципа противоречия. Если же она берется как сущее и является своим собственным примером, или же (онтологически более строго) это сущее включает себя в собственное определение в качестве предиката, то мы имеем дело не с противоречием (или в более мягком варианте оппозицией), а с тождеством и выделенной умом формулировкой принципа тождества в качестве формы существования такого сущего. Противоречие здесь появляется только, если у этого сущего есть примеры (классическая проблема существования универсалий). Иными словами, мысля иное как иное неинному (противоречие, с которого Миллер и начинает, и которое на поверхностном уровне понимания положено в самом имени «не иного»), мы получаем тождество неиноного (противоречие в котором имеется только по имени при догматическом предположении существования иного), и только если мыслим иное, как то, что не имеет представления и примера, т. е. в собственном смысле являющимся всем, — реальное противоречие. В этом смысле, пускаясь на поиски неиноного, по первому пути, как об этом и свидетельствует Николай Кузанский, критикуя Аристотеля, странник попадает в круг, поскольку ищет то, что уже и так предположил, т. е. иное противоположное неинному, каковым (неиным) себя и мыслит, не различая план философской онтологии и область теологического вопрошания, что собственно и характеризует специфически современный способ избежать проблемы отношения Бога и бытия в попытках снятия оппозиции трансцендентного и имманентного, непреодолимо мнимой при условии догматического утверждения их дизъюнктивного деления.

Так мыслимое имя «неиного» есть не просто знак на пути к первому, пустое удвоение (импликация принципа тождества) всякого имени в нем самом, «прежде» него самого («земля» «земли», поскольку «земля» не иное как «земля», «принцип» «принципа», поскольку «принцип» не иное как «принцип»), и не указание на различие имени и познаваемой с помощью принципа противоречия вещи, но никогда окончательно в ее полном понятии. Оно есть необходимая всякому, но неисследимая полнота значения, то, что непрерывно значимо «для тех, кто его [имя Божие] ищет», в надежде обратиться к себе того, кто и так на каждого из них смотрит¹⁹, просветляющая человеческое имя загадочная мощь знака (сушая «прежде» всех его составляющих), как знака или картины божественного понятия о мире, того, что есть «определение» и «не видит иного в отношении себя» (*De li non aliud*. Cap. 23, n. 105)²⁰, и в этом смысле есть чистая действительность потенции чистого интеллекта:

¹⁹ Не трудно заметить, что тема богоискания завязана у Николая Кузанского на поиски имени Бога как имени различия творящего и тварного (конечного и бесконечного). Иными словами, он исходит из ситуации неразличимости данных терминов, а не наоборот, как в стандартном концепте (крайний вариант которого представляет идея «богочеловечества»). Не случайно в нюрнбергской копии диалог носит название «*Directio speculantis*» («Руководство ищущим») [Шталь 2008, 117]. Знать Бога отдельно от себя означает знать по крайней мере себя, т. е. тематизировать границы собственной возможности, а именно то «прежде», что дано только как «теперь» ограничения этой возможности (формальная структура временной формы «неиного», как взаимообразности «прежде» и «теперь» представлена в диалоге «О неинном»: *De li non aliud*. Cap. 15–16, n. 74–78). Данный парадокс невозможной тематизации нетематизируемого, а именно Божественного взгляда, собственно и составляет суть христологии Николая Кузанского в ее позднем виде, развернутом наиболее полно в трактате «*De visione Dei*» («О видении Бога»). См. краткие указания, представляющие мое видение данной проблемы: Ноговицин 2010, 177–188; разбор содержания трактата в исторических обстоятельствах его создания у Дж. Хопкинса: Hopkins 1988, 3–97.

²⁰ В связи с вопросом о понятийной природе «неиного» Х. Шталь, вслед за Х. Шветцером, рассматривает «*non aliud*» в формуле «*non aliud est non aliud quam non aliud*» как «сверхпонятийное» начало или «чистый акт, который только создает понятия» [Schwaetzer фр. неопубликованного текста у Шталь 2008, 112], и связывает их. По словам Шветцера, если «сам акт превратить в понятие, он утратит свой характер акта, поскольку — в связи с формулой — “*Non-Aliud*” как подлежащее все-таки непригодно или, как сказал бы Кузанец, энигматично» [ibid., 119]. «*Non-Aliud*» — это обычно не замечаемый в суждении «акт мышления» [ibid.] в противоположность устойчивому порядку понятий (иному), которым он «гарантирует самотождественность» [ibid.]. Следует, однако, подчеркнуть, что понимание «*non aliud*» в качестве акта, создающего понятия, остается у Шталь, как, по видимости, и у Шветцера [Шталь 2008, 112–114], «внешним» и рассудочным, ибо так создаются «загадки», а не «данности», и даже рассмотрение познания у Николая Кузанского в качестве символической формы «имагинации» ввиду этого недостаточно, поскольку

Потенция же не успокоится до тех пор, пока она не станет актуальным бытием, так как акт есть предел и завершение потенции; иначе напрасно существовала бы последняя. Поэтому потенции и не было бы, так как ничто не бывает понапрасну. Но так как потенция не приводит себя к акту (потому что она сопротивляется этому), то необходим двигатель, который бы приводил потенцию к акту. Таким образом, ум видит природу, природное движение и не иное как самое в себе отражающуюся природу природы (De li non aliud. Pr. XX, n. 125).

5. ДИАЛЕКТИЧЕСКОЕ ЗАКЛЮЧЕНИЕ

По форме мышления природа или порядок всего мыслится прежде всего как единство многого и целое частей, т. е. как множество, которое может быть таковым, по определению, будучи множеством единиц, ибо иначе множество не мыслимо: оно было бы бесконечно умножающимся в каждой своей части множеством, большим и меньшим самого целого множества (De venatione sapientiae. С. 21, n. 60–61). В этом смысле данное единство многого, полагающее единство в каждом элементе многого, чтобы многое состоялось, не может полагаться как целое, которое оставалось бы целым в каждой своей части.

Но поскольку всякое единство мыслится как все без исключения, то оно не может мыслиться иначе как целое всего, неизбежно противоречащее любому иному единству, в виде исключения из него и, напротив, в виде целого частей его исключаящего: оно «не все» (не-небо, не-земля, не-вода), поскольку по своему основанию есть не иное как «все», но на том же основании есть «иное», поскольку не есть то «все», что оно есть в возможности, принятой за нечто действительное («Небо... раз оно отлично от не-неба, является по этой причине иным»). Иными словами, всякое сущее мыслится Николаем Кузанским в двух смыслах.

Данная апория есть апория самоопределяющегося понятия: двойственность смысла мира (бытия в мире) задана в самом принципе «неиноного», и, как

любое понятие ratio «энigmatично» именно в качестве символа, а не само по себе в отличие от символического представления (даже в качестве одного, только стершегося до полной определенности и самоочевидности, из его видов), и более всего на уровне акта, которым понятие создается [Schwaetzer фр. неопубликованного текста у Шталь 2008, 118–119; Schwaetzer 2006, 83–95]. Ведь создать «загадку» невозможно, не встав в позицию пассивного реципиента «знака», выражающего таинственную природу желания того сущего, что знаками питается и их ищет. Желание это по определению неотлично от собственного предмета, даже если (и так всегда) для него отсутствует представление,

следствие, во всем, что принцип определяет к бытию по внутренней форме этого «все». Опираясь на сказанное, диалектическую форму чистого самоопределения «неиноного» в себе можно представить следующим образом.

Чистое противоречие, как и чистое различие, не имеет себе противоречащего и различного. Но тогда оно само должно быть определенным, однако, определенным в себе, а не через определенность собственного отрицания, поскольку тогда, оно уже должно быть определенным до отрицания; но и не через неопределенное отрицание, поскольку такое отрицание само по себе по форме имени от него неотлично. Ибо, с одной стороны, всякое отрицаемое имя должно быть приписано ему в положительном смысле, т. е. престанет быть именем различия; с другой — поскольку отрицание предполагает отношение к иному, отрицание другого по форме и будет именем «неиноного»: того же самого и отличного одновременно. Соответственно, формально имя «неиноного» означает идею неопределенного (в качестве того или иного) различия, предполагающего в виде собственного основания категорию отношения: утверждение иного как себя и отрицание себя как иного, т. е. идею иного, в качестве различающего элемента отношения, в свою очередь предполагающего соответственно как таковое и тождество, и различие, в качестве мыслимых в нем определений. Поэтому иное не мыслимо без идеи собственного тождества, т. е. «неиноного», как и это последнее без того, что от него и в нем самом не отличается. В этом смысле «неиноное» определяет себя, как «не иное» в себе. Но тогда имя

что означает лишь то, что процедура обращения от означаемого к знаку есть его созидание, но всегда внеположенным себе субъектом, тем, кто создает и воспринимает одновременно, поскольку никогда не создает сам. «Неиноное» в этом смысле только столь особенное имя, что вносит травматическую паузу (тревожащую своей бессмысленностью ум тавтологию) во всякое имя в его связи с другими, из множества дифференций которых складывается дискурсивная цепочка инструментальных и в этом смысле рассудочных понятий, изначально (всегда «прежде») принадлежащих интеллекту. Процесс творения (понятия/символа), поэтому, столь прямо, как это подразумевается у Шталь, не отличим от процедуры толкования, т. е. поиска понятия и определения. Предложенная в диалоге попытка мыслить *начало* в качестве «самоопределяющего определения» ясно свидетельствует об ограниченности исключительно «символического» понимания акта intellectus и статуса «понятия» (conceptus) и «определения» (definitio) Николаем Кузанским, как, впрочем, и наоборот. Можно вспомнить, что ум у него «с такой жадностью стремиться к измерению вещей» «для того, чтобы постичь собственную меру» (Idiota de mente. Cap. 9, п. 123), а значит, движем в двух значениях: во-первых, поскольку всегда и сразу, не зная смирения, мыслит себя безмерной и ничем неограниченной силой, и, во-вторых, и после в глубине едва ли достигнутой мудрости, и с внешней точки зрения абстрактной рефлексии с собою не совпадает, ибо его мера — вне его, там, где он, как «свободный и благородный ум хотел обнаружить себя» (De apice theoriae. N. 21).

«иного» оказывается пустым именем перехода «неиного» в отношении самого себя, не предполагающим ничего иного в качестве чего-то определенного. «Неинное» определяет себя и все иное как себя. Соответственно в идее «неиного» Николая Кузанского определенным образом мыслится чистая процедура отношения, и неопределенным образом то или иное отношение, то или иное различие, поскольку в чистом мышлении оно всегда выступает в качестве отношения «неиного» к самому себе. В этом смысле «неинное» всегда опережает себя, предваряя собой счастье собственного явления, и соответственно, всегда опаздывает за собой, порождая бесконечную тоску ожидания своего прихода. Оно всегда здесь, но прежде себя, и всегда прежде своего здесь.

Данная апория отношения формы определения и его определенного содержания оказывается, таким образом, необходимой внутренней формой дискурсивного опыта Николая Кузанского и чистым смыслом немислимым образом данного различия Творца и творения. Выделить ее решение из многообразия встреч с непонятным в различных формах репрезентации понятий, неизменно несущих на себе отпечаток совпадения противоположного (явления чистой возможности в актуальном, ничто в бытии, не единого в едином, материи в форме), в этом смысле означает построить такую дискурсивную конструкцию, которая позволяла бы довести до понимания собственного и читателя, собеседника, слушателя безусловную значимость данного различия, т. е. усвоить ее в качестве таковой, в виде необходимого и уже данного до всякого понятия основания собственного осмысленного бытия в мире, как если бы усвоение было прояснением, а дискурс — внутренним словом Бога в нас. В заключении можно заметить, что в соответствии с этим требованием выстраивается логика всех поздних теоретических трактатов и диалогов Николая Кузанского. Это и проясняющая беседа с учениками («О возможности-бытии», «О неинном», «Игра в шар», «О вершине созерцания»), и описание методов исследования для заинтересованных читателей («О видении Бога», «Берилл», «Компендий»), и запись отчета о собственном опыте исследования («Охота за мудростью»).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Hopkins 1983 — *Hopkins J.* Nicholas of Cusa's Metaphysic of Contraction. Minneapolis: A. J. Banning Press, 1983.
- Hopkins 1988 — *Hopkins J.* Nicholas of Cusa's dialectical mysticism / Text, tr., and interpretative study of De visione dei. 2nd ed. Minneapolis: A. J. Banning Press, 1988.
- Miller 2003 — *Miller C. L.* Not Other Than Divine: De li non aliud (1461) // Miller C. L. Reading Cusanus. Metaphor and Dialectic in an Conjectural Universe. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2003. P. 180–205.

- Nicolai de Cusa 1944 — *Nicolai de Cusa. Directio speculantis seu de non aliud* // Nicolai de Cusa. Opera omnia / Hrsg. v. L. Baur und P. Wilpert. Bd. 13. Leipzig, 1944.
- Nicholas of Cusa 2001 — *Nicholas of Cusa. On Not-other* // Complete philosophical and theological treatises of Nicholas of Cusa / Ed. and tr. by Jasper Hopkins. 2 vols. [сквозная пагинация] Minneapolis : A. J. Banning Press, 2001. P. 1108–1166.
- Rombach 1965 — *Rombach H. Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft. 2 Bde. Bd. 1.* Freiburg: K. Alber, 1965.
- Schwaetzer 2006 — *Schwaetzer H. Die methodische Begründung der Cusanischen Symbolphilosophie. Zum systematischen Verhältnis von imaginatio und visio* // Intellectus und Imaginatio. Aspekte geistiger und sinnlicher Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus / Hrsg. v. J. M. André, G. Krieger, H. Schwaetzer. Amsterdam/Philadelphia, 2006. S. 83–95.
- Wyller 1995a — *Wyller E. Nicolaus Cusanus' «De non aliud» und Platons Dialog «Parmenides».* Ein Beitrag zur Beleuchtung des Renaissanceplatonismus // Wyller E. Henologische Perspektiven I/I-II: Platon — Johannes — Cusanus. Amsterdam: Rodopi 1995, S. 489–509.
- Wyller 1995b — *Wyller E. Zum Begriff «non aliud» bei Cusanus* // Wyller E. Henologische Perspektiven I/I-II: Platon — Johannes — Cusanus. Amsterdam: Rodopi 1995, S. 511–542.
- Аристотель 1976–1983 — *Аристотель.* Соч.: в 4 т. М., 1976–1983.
- Нечипоренко 2010 — *Нечипоренко А. В. Диалектика Николая Кузанского в трактате «О неинном»* // Coincidentia oroscitorum: от Николая Кузанского к Николаю Бердяеву / Под ред. О. Э. Душина. СПб.: Алетейя, 2010. С. 376–386.
- Николай Кузанский 1980 — *Николай Кузанский.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1980.
- Ноговицин 2010 — *Ноговицин О. Н. Проблема подражания в метафизике Николая Кузанского и средневековой схоластики* // Подобие и подражание. Сб. статей. СПб., 2010. С. 136–188.
- Шталь 2008 — *Шталь Х. «Единое» Платона — корень «неинного» Николая Кузанского?* Статья Алексея Лосева о трактате «De li non aliud» // Вопросы философии. 2008. № 6. С. 106–121.