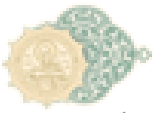


*Гурий, Епископ Житомирский
и Новоград-Волынский,
доцент*

Николай Кузанский о Богопознании

Творческое наследие крупнейшего мыслителя, богослова, философа и ученого эпохи Ренессанса Николая Кузанского (1401—1464 гг.) по своему богатству и идейному содержанию настолько объемно, что до сих пор еще не осмыслено в полной мере. Его философская, общественно-политическая и церковная деятельность так разнообразна, что и сейчас высказываются различные мнения, был ли он приверженцем строгой католической ортодоксии или же совмещал ее с неоплатоническими взглядами. Пожалуй, его можно назвать католиком, воспринявшим платонизм в трактовке Прокла.

Выходец из низшего сословия, семьи рыбака и винодела из глухого сселения на берегу Мозеля в Южной Германии, Николай Кузанский последовательно прошел все ступени священства вплоть до папского кардинала и епископа. Он учился в Гейдельбергском университете, в школе церковного права, потом изучал богословие в Кельне. Первая философская книга Кузанца “Об ученом незнании” появилась в 1440 г. В ней содержатся основные идеи его учения: идея взаимосвязи всех природных явлений, идея совпадения противоположностей, учение о человеке как микрокосме. Философские интересы Николая Кузанского концентрируются вокруг двух основных проблем: во-первых, отношения Бога к миру и, во-вторых, познания, и в этой связи — богопоз-



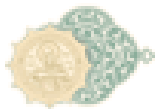
нения. Не вдаваясь в подробные исследования всего философского учения, содержащегося в трактате “Об ученом незнании”, попытаемся лишь проследить взгляд Кузанца на богопознание, сопоставляя его с православной точкой зрения.

В самом начале своего сочинения автор сразу излагает причину его написания — стремление постигнуть истину, потому что разум укрепляет свои силы, постоянно занимаясь исследованием истины¹. Философ уверен, что “здоровый и свободный ум, стремящийся ненасытно, в силу врожденного ему искания, постигнуть истину, обязательно познает ее, крепко охватывая любовными объятиями”². Далее Кузанец подчеркивает, что только абсолютная истина доставляет удовлетворение здоровым умам³. Так некогда сказал и блаженный Августин: “Ты создал нас для Себя, и мятется сердце наше, доколе не успокоится о Тебе”. И Николай Кузанский, и блаженный Августин говорят об одном и том же — о Боге, исканием Которого должны быть заняты ум и сердце человека, ибо лишь в Нем, в познании Его возможно найти покой и утоление жажды знать.

Познавательную деятельность Кузанец непосредственно связывает с деятельностью разума, причем путь такого познания или исследования основывается на сравнении и пользуется средством сопоставлений, т.к. суждение о чем-либо неизвестном начинается со сравнения его с заранее полагаемым известным при помощи тех или иных соотношений⁴. Но познать в совершенстве таким путем Бога, Который является бесконечной абсолютной максимальной⁵ и истинной сущностью всех вещей⁶, невозможно.

Абсолютный максимум бесконечен, а бесконечное ускользает, как бесконечное от всякой пропорции; следовательно, и всякое исследование в этой области, основанное на легком или трудном сравнительном сопоставлении, будет тщетным. Бесконечное — неизвестно⁷.

Из подобия наш конечный разум не может с точностью постигнуть и истину всех вещей. В природе нельзя найти двух или несколько до такой степени равных или подобных предметов, чтобы не могло существовать еще более схожих вещей в бесконечном числе. Как бы ни были



равны меры и измеренные предметы, всегда будут различия. Истина же не способна воспринимать большее или меньшее (она по природе своей неделима), и все, что не является само по себе истинным, не способно с точностью измерять истину. Поэтому и разум, не являющийся истиной, никогда не постигает истину с такой точностью, которая не могла бы быть постигнута еще более точным образом через бесконечность⁸.

Таким образом, разум, ненасытно стремящийся постигнуть истину, познает ее⁹, и, в то же время, она в точности, доподлинно, как есть, остается для него неуловимой, и он относится к истине, как возможность — к абсолютной необходимости, не могущей быть ни больше, ни меньше, чем она есть¹⁰. Такое познание истины как абсолютной необходимости, являющейся тем, чем она есть, приводит человека к достижению “знающего незнания”, т.е. учености в самом незнании, что и будет иняться совершенством в мудрости¹¹. Чем больше ученость человека в незнании, тем ближе он к истине. А поскольку абсолютной истиной является Бог, то и само познание Его будет заключаться в ученом незнании. Еще в первые века христианства Дионисий Ареопагит в своем трактате “О мистическом богословии” написал: “Только путем неведения (*αγνωσία*) можно познать Того, Кто превышает всех возможных объектов познания”¹².

Говоря о возможностях разума, Николай Кузанский придерживается согласных с платониками воззрений: “На деле разум не может ничего постигнуть, что не было бы уже в нем самом в сокращенном ограниченном состоянии”¹³. Следует отметить, что у Кузанца в его сочинении “Об ученом незнании” Бог в основном лишен антропоморфных черт. “Абсолютный максимум”, “высшая истина” — это не что иное, как наименования Бога в учении Кузанского. Он называет Его “неиным”, “бытием = возможностью”, “самой возможностью” и т.д.

Николай Кузанский, рассуждая о естественном способе богопознания, сводит его к структурно-математическому методу. “Все наши мудрые и божественные учителя сходились в том, что видимое поистине есть образ невидимого и что Творца, таким образом, можно увидеть

по творению как бы в зеркале и подобии”¹⁴. Апостол Павел говорит что “невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира чрез рассматривание творений видимы” (Рим. 1, 20), хотя и видим мы теперь “как бы сквозь тусклое стекло, гадательно” (1 Кор. 13, 12). Не все чувственные вещи пребывают в какой-то постоянной шаткости ввиду изобилия в них материальной возможности. Поэтому для познания истины, по мнению Кузанца, более всего подходят какие-то абстрактные сущности, которые, с одной стороны, не совсем лишены материальных опор, а с другой — отвлекают нас от чувственных вещей. Таковы математические предметы¹⁵. Николай Кузанский прямо указывает, что к познанию божественного для нас наиболее открыт путь символов, и путеводителями являются математические знаки из-за их непреходящей достоверности. Но, чтобы воспользоваться ими, необходимо, во-первых, рассмотреть конечные математические фигуры вместе с претерпеваемыми ими изменениями и их основаниями; во-вторых, перенести эти основания соответственно на такие же фигуры, доведенные до бесконечности; в-третьих, возвести эти основания бесконечных фигур еще выше, до простой бесконечности, абсолютно отрешенной уже от всякой фигуры¹⁶.

Необходимо сразу отметить, что своего рода “геометрический анализ” использовал еще Климент Александрийский в пятой книге “Стромат”. По сути, это было первое апофатическое движение в христианском богословии. Смысл “геометрического анализа” заключался в том, что, приняв за объект какое-либо тело, путем абстракции упразднялись его объем, поверхность, длина и получалась некая точка. Упразднив затем положение этой точки в пространстве, можно было прийти к понятию умопостигаемой монады, с которой совлекалось все, что могло быть приложимо к умопостигаемым существам, и только тогда становилось возможным приблизиться к понятию о Боге.

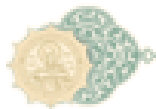
Свой структурно-математический метод Николай Кузанский обосновывает геометрически, причем геометризмом он умеет диалектически объединить с неудержимым исканием бесконечности. Если взять самый обыкновенный треугольник и закрепить его основание в опреде-



онном месте, а вершину удалять в бесконечность, то по мере приближения вершины треугольника к бесконечно удаленной точке угол у вершины треугольника будет становиться все меньше и меньше, и, в конце концов, две боковые стороны треугольника, образующие угол при вершине, сольются в одну прямую линию. Следовательно, треугольник, продолженный в бесконечность, превращается в одну прямую линию. Если взять, к примеру, круг, имеющий конечный радиус и конечную окружность, то по мере представления радиуса все более и более длинным окружность этого круга будет все более и более разгибаться. При условии бесконечно большого радиуса окружность тоже преобразится в прямую линию.

Николай Кузанский объясняет, что рассматривает эти фигуры потому, что “святые и весьма высокого ума люди” тоже занимались ими и имели различные мнения, хотя смысл их всех был один. Так “блаженный Ансельм сравнивал максимальную истину с бесконечной прямизной... Другие многоопытные мужи сравнивали Препоблагословенную Троицу с треугольником о трех равных прямых углах... Третьи называли Бога бесконечным кругом, а созерцатели всецело актуального божественного бытия называли Бога бесконечной сферой”¹⁷. Кузанец доказал, что все эти фигуры при необходимости превращаются в прямую линию, следовательно, и понятия величайшего максимума у всех мужей, рассуждавших о них, правильны¹⁸.

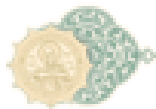
Известный ученый А.Ф. Лосев замечает, что подобного рода диалектические конструкции Николая Кузанского, стремящиеся все на свете представлять геометрически и все на свете представлять как уходящее в бесконечную даль, все мыслить обязательно структурно и обязательно математически, направляют человеческую личность быть в вечном становлении и являются чистейшим неоплатонизмом. Соответствующие неоплатонические категории здесь трактованы так, чтобы удовлетворить естественные человеческие потребности все видеть и осознать, все измерять, все геометрически оформлять и в то же время постоянно стремиться в бесконечные дали. Получается, что эти дали тоже геометричны, т.е. даны зрительно и осязаемо. Только Николай



Кузанский указал, как можно при помощи простейшего диалектического становления и прыжка соединить видимость и бесконечность¹⁹.

Рассматривая геометрические фигуры применительно к бесконечности, Кузанец отождествляет их с бесконечной прямой, которая, таким образом, заключает в себе все возможности конечной линии. А если это так, то философ, посредством логического скачка, утверждает, что “простой максимум является в высшей степени всем, что имеется в возможности в абсолютной простоте”²⁰. “Так, опираясь и руководствуясь аналогией, наш ум лучше всего может приблизиться к превосходящему любое понятие максимуму просто”²¹.

При помощи аналогии и логического скачка Кузанский доказывает бытие абсолютного максимума и чисто математическим числовым способом. Весь смысл сводится к тому, что, переходя от одного конечного числа к другому в системе натуральных чисел, остановиться фактически нигде нельзя. Каждое конечное число из натурального ряда чисел возможно только тогда, когда есть еще большее число, пусть больше хотя бы на единицу. Но, продолжая переходить таким образом от одного числа к другому, сразу можно убедиться, что существует бесконечное число, которое уже невозможно получить путем присоединения единицы к тому или иному конечному числу, как бы велико оно ни было. Бесконечное число обязательно возникает в сознании путем определенного качественного скачка. И уже эту бесконечность не возможно ни увеличивать, ни уменьшать, ни умножать, ни делить. Бесконечность плюс единица тоже есть бесконечность. Бесконечность умноженная или разделенная на то или иное конечное число, остается все той же бесконечностью. Следовательно, существует абсолютный максимум, который не страдает ни от каких конечных операций. Но будучи в этом смысле неделимым, он есть также и абсолютный минимум. Абсолютный максимум и абсолютный минимум есть одно и то же “В этом максимуме, несомненно, и видит Бога вера всех народов”²². Нужно сказать, что здесь Николай Кузанский полностью отдал дан пифагорейским и неоплатоническим спекуляциям относительно роля чисел и различных геометрических фигур в познании Бога и человечес



ной души. На этом пути он пришел к убеждению, что в основе всех творений и явлений природы лежат математические пропорции и отношения. А так как Творца в естественном способе богопознания человек познает через творение, то философ применяет здесь свой структурно-математический метод, используя “геометрический анализ”, математические пропорции и отношения. Вообще, все самые сложные понятия своей философии он стремится пояснить математическими примерами.

Кузанский, используя структурно-математический метод, подходит к понятию единой бесконечности как некоей абсолютной реальности. Но, не удовлетворяясь этим методом познания, он начинает развивать мысль об апофатизме как наиболее удобном способе богопознания²¹.

Так некогда и Климент Александрийский путем “геометрического анализа” пришел к понятию умопостигаемой Монады²⁴ и, не найдя в нем удовлетворения жажды познания, становится на путь отрицаний. “Бог Един и вне Единого и превыше самой Монады”, — говорит он в “Педагоге” (I, 8), поэтому и некоторое познание Бога Вседержителя мы получим, “познавая не то, что Он есть, но то, что Он не есть” (“Строматы”, V, 11)²⁵.

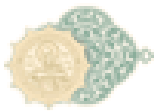
“Вся теология, какою мы можем постигнуть, вытекает из великого принципа преодоления всякой противоположности в бесконечности, — пишет Кузанец. — Из этого принципа можно было бы почерпнуть столько отрицательных истин, что получилась бы целая книга”²⁶. “Недаром величайший испытатель божественного Дионисий Ареопагит в своей “Мистической теологии” говорит, что блаженный Варфоломей чудесно понял теологию, назвав ее одинаково и максимальной, и минимальной, потому что кто это понимает — все понимает, поднявшись за пределы всякого сотворенного разума. Бог, т.е. самый максимум, — говорит тот же Дионисий в “Божиих именах”, — не таков, что Он есть вот это, а не другое, и что Он где-то есть, а где-то Его нет: Он как все, так и ничто из всего, потому что, как сказано в конце “Мистической теологии”, Бог есть “совершенная и единственная причина всего, поднимающаяся над всяким утверждением; и всякое отрицание тоже пре-

вышает Его высота, в простой абсолютности пребывая за пределами всех вещей”. А в послании к Гаю он заключает, что Бог познается сверх всякой мысли и понятия... Это и есть то знающее незнание, которого мы ищем”,²⁷ — заключает Николай Кузанский.

Кузанец, показав, как бесконечная линия вся целиком присутствует в каждой фигуре и линии так, что и каждая линия и фигура присутствуют в бесконечной линии, рассматривает это присутствие “в сопряжении”, чтобы ясно увидеть, что “максимум — в любой вещи и ни : одной вещи”. Это означает, что, пребывая в любой вещи одним и тем же основанием, как и любая вещь пребывает в нем в качестве самого же этого основания, максимум пребывает в себе самом²⁸.

Таким образом, одно и то же сказать, что максимум есть мера и мерило всего, что простой максимум пребывает в самом себе или что максимум есть максимум. А следовательно, никакая вещь не пребывает в самой себе помимо максимума, и всякая вещь пребывает в самой себе постольку, поскольку покоится в своем основании и поскольку ее основание есть максимум. Николай Кузанский утверждает, что, опираясь на это положение и руководствуясь аналогией бесконечной линии наш ум лучше всего может приблизиться в святом незнании к превосходящему любое понятие максимуму просто. В самом деле, говорит он, теперь ясно видно, что Бога можно найти путем отстранения причастных Ему вещей: все сущее причастно Его бытию; если отнять это причастие к Нему всего сущего, остается Простейшее Бытие, Единая Сущность всего. И созерцать это Бытие можно только в высотах ученого незнания²⁹. Так учит и Дионисий Ареопагит, говоря, что понятие Бога приближается больше к “ничто”, чем к “чему-то”³⁰. Кузанский пишет: “Святое незнание учит: то, что кажется уму ничем, есть Непостижимый Максимум”³¹. Здесь философ в познании Бога следует Дионисию Ареопагиту.

В своем сочинении “О небесной иерархии” святой Дионисий рассуждает: “Божество превыше всякого существа и жизни; никакой свет не может быть выражением Его; всякий ум и слово далеки от того, что бы быть Ему подобными. Иногда Священное Писание величественно



изображает Бога чертами, несходными с Ним. Так, оно именуется Его невидимым, беспредельным и непостижимым (1 Тим. 6, 16; Пс. 144, 3; Рим. 11, 33) и этим означает не то, что Он есть, но что Он не есть. Последнее даже еще свойственнее Богу, потому что, хотя мы и не знаем несовместимого, непостижимого и неизреченного беспредельного бытия Божия, однако на основании Священного Предания истинно утверждаем, что Бог ни с чем из существующего не имеет сходства. Итак, по отношению к Божественным предметам отрицательный образ выражения ближе подходит к истине, чем утвердительный³².

Николай Кузанский пишет в своем трактате “Об ученом незнании”: “В самом деле, если максимум есть тот простой максимум, которому ничего не противостоит, то ясно, что ему не может подходить никакое собственное имя; ведь все имена налагаются, исходя из некоторой неповторимости смысла, благодаря которому одно отличается от другого, а там, где все вещи суть единство, никакое собственное имя не может быть присуще Богу”³³.

Присущее Богу имя должно пониматься как “Единый и все” или “все в Едином”, что лучше, ибо тогда максимальное единство будет стоять выше, т.к. оно то же самое, что “все в Едином”³⁴. Здесь у Кузанца просматривается пантеизм: все в Боге.

“Единство есть имя Бога, но не в том смысле, в каком мы обычно именуем или понимаем единство, потому что как Бог превосходит всякое понимание, так тем более всякое имя”³⁵. “Никакие вообще утверждения, вкладывая в Него нечто от своих значений, не могут подходить Ему, потому что Он более, чем все”³⁶. Таким образом, Бога и Его свойства нельзя измерить словами, потому что Он превосходит всякое понимание и всякое имя. “Даже имя Троицы и Ее Лиц, т.е. Отца, Сына и Святого Духа, — пишет Кузанский, — прилагается к Богу только по Его отношению к творениям”³⁷.

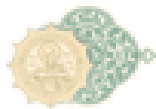
Здесь философ с некоторой крайностью говорит об именах Лиц Святой Троицы, т.к. их понятия не исчерпываются отношением Бога к творениям, а прикровенно говорят о взаимоотношениях Лиц внутри Самой Троицы. Хотя, конечно, в смысле строгого апофатизма упраз-

дняются и сами имена Лиц Святой Троицы, как это видно из “Мистического богословия” Дионисия Ареопагита. В последней главе книги “О Божественных именах” он утверждает: “Непостижимое Божество прославляется совокупно как Единое и Троичное, на самом же деле оно не может быть познано никем из нас и никаким существом ни как Единое, ни как Троица”³⁸.

Вообще, апофатическое богословие с ранних времен христианства наблюдается в святоотеческой мысли. Дионисий Ареопагит пишет: “Чтобы приблизиться к Богу, надо отвергнуть все, что ниже Его, т.е. все существующее. Если, видя Бога, мы познаем то, что видим, то не Бога Самого по Себе мы видим, а нечто умопостигаемое, нечто Ему низлежащее. Только путем неведения можно познать Того, Кто превыше всех возможных объектов познания”³⁹. “Святое незнание учило нас, — говорит Николай Кузанский, — что Бог несказан и таков потому, что бесконечно выше всего именуемого. Ввиду бесспорной истинности этого мы ближе к истине, когда высказываемся о Боге через отрицания и отрицание, подобно великому Дионисию, утверждавшему в “Мистической теологии”, что Бог не есть ни истина, ни ум, ни свет, ни вообще что бы то ни было выражаемое в словах”⁴⁰. Кузанец настаивает, что “отрицания в теологии истинны, а утверждения недостаточны”⁴¹. Точность же истины “непостижимо светит во тьме нашего незнания”⁴².

Для Климента Александрийского самое знание о непостижимости Неведомого Бога (Деян. 17, 28) дается лишь благодатью — “богодарованной премудростью, которая есть сила Отца”⁴³. Получившие ее ступили на путь богопознания. Об этом же говорит и Николай Кузанский, когда вопрошает: “Откуда кто-либо знает Истину, если в нем нет Духа Божьего?”⁴⁴. А следовательно, богопознание непосредственно связано со стяжанием Святого Духа. Это вполне православный взгляд

“Бог хочет, чтобы только Его мы от всего сердца и со всем старанием искали. Он обитает в недостижимом свете, которого ищет все живущее; Он один может открыть стучащимся и дать просящим.. Старайся же найти себя в Нем, и так как все — в Нем, то ты и обр-

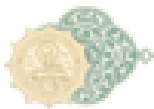


гошь все”⁴⁵. В упоминании Кузанского о “недостижимом свете, которого ищет все живущее”, бесспорно слышится отголосок проходивших в этот период на Востоке паламитских споров.

Кузанец идет долгим путем рассуждений. Он говорит о познавательных возможностях человеческого разума и его границах, рассматривает естественный способ богопознания и здесь старается применить свой структурно-математический метод исследования. Характерной чертой его рассуждений является четкая логическая последовательность и увязанность. Но Николай опытно знает, что все эти искания не удовлетворяют жажду познания, и начинает говорить об отрицательных истинах, которые постигаются только в апофатическом богословии. Став на этот путь, он приходит к выводу, что познание Бога — это постижение бесконечного Света⁴⁶, Который ищет все живущее⁴⁷ и обретает Его в стяжании Духа Божьего⁴⁸. Кузанский правильно заключает, что учение о соединении человеческой природы с Богом приводит нас к истине. В этом, собственно, и состоит богопознание. Но во всей своей полноте открылось это учение и исполнилось в лице Господа нашего Иисуса Христа. Поэтому, заключает Николай Кузанский, и восхождение к истине происходит через Иисуса Христа и Его учение в стяжании Духа Христова.

Уже здесь у Кузанца четко прослеживается мысль, что богопознание — это соединение человека с Богом, стяжание Духа Святого, т.е. обожение человека. Происходит обожение путем приобщения к славе Христа, а точнее, к “свету славы Его преображения”⁴⁹. Таким образом, учение Кузанского о богопознании, об обожении соприкасается с православным учением Григория Паламы, учившего о Фаворском свете, о Цетварных энергиях Божиих, посредством которых человеческая природа соединяется с Богом.

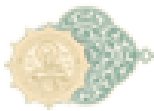
Стремление к пониманию истины начинается с веры. Каждый, стремящийся достичь знания, должен верить в свое дело. Где нет веры, там никакое понимание своего дела невозможно. Вера в Бога — это дар Божий. “Если вы не верите, то потому, что вы не удостоверены”, — говорит пророк (Ис. 7, 9). Вера вообще заключает в себе все умо-



постижимое. Разум направляется верой, а вера раскрывается разумом. Где нет здоровой веры, там нет и настоящего разумения⁵⁰.

Кузанец словами апостола Иоанна утверждает, что вера в воплощение Слова Божия приведет нас к истине, сделав нас сынами Бога. И далее философ продолжает: “Поскольку Бога нельзя познать в этом мире, где рассудок, мнение или учение своими символами вводят нас к неизвестному через более известное, Он постижим только там, где кончаются доказательства и наступает вера. Через веру восхищенные в превышающей всякий рассудок и разум простоте на третьем небе простейшей духовности мы в теле, но не телесно, потому что духовно, и в мире не мирским, а небесным образом будем созерцать Его непостижимо, — так, что будем видеть и саму эту Его непостижимость, идущую от Его безмерной высоты. Вот то знающее незнание, через которое всеблаженный Павел увидел в духовном восхождении, что Христа, Которого одного апостол некогда только и знал (1 Кор. 2, 2), он теперь тем меньше знает, чем выше к Нему поднимается”⁵¹.

Учение о духовном восхождении, восхищении мы находим и у самых ранних учителей апофазы. Дионисий Ареопагит в трактате “С Божественных именах” говорит: “Следует знать, что наш разум обладает способностью к познанию, благодаря которой созерцает умопостижимое; соединение же, через которое он приобщается к тому, что выше его, превосходит природу разума. Путем этого соединения Божественное постигается не нашими силами, но мы сами всецело выходим из самих себя и становимся Божиими, ибо лучше принадлежат Богу, чем самим себе; таким образом Божественное будет даровано тем, кто стали едины с Богом. Сию бес-словесную, без-умную, немудрую Премудрость славословия превознесенно, скажем, что Она есть причина всякого разума и слова, всякой премудрости и постижения”⁵². Из этого высказывания святого Дионисия известный догматист В. Лосский заключает, что “апофатическое богословие путем отрицания всякого знания... путем отрешения познающего от самого себя приводит к божественной Премудрости, которая для человека есть “нез

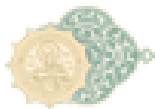


написе” (agnosia); совершается таинственное “соединение” (hénosis) с Божественными Лучами — цель отрицательного богопознания. Очевидно, что отрицательное богословие не есть познание: всякое знание относится к сущему, Бог же — не сущее и может быть постигнут лишь незнанием. Цель отрицательного пути — превышающее разум соединение с Богом; для его достижения нужно выйти за пределы знания и за пределы сущего, которому всякое знание относительно. Таким образом, отрицательный путь в богословии есть исхождение, то есть, буквально, экстаз (hextasis)⁵³.

Николай Кузанский называет духовное восхождение или, точнее сказать, исхождение “восторгом”, переходом “от сна к бодрствованию”, “от слышания к виденью”⁵⁴. Для Дионисия Ареопагита и Кузанца экстаз не есть самоцель. Он — всего лишь завершающий этап к обожению. “Обожение, совершающееся силой Святого Духа в Церкви, может быть предвосхищено в состоянии экстаза. Так же, как обожение, экстаз не может быть достигнут собственными усилиями. “Соединение превыше разума” с Божественным Лучом, совершающееся в незнании и выхождении из всего сущего, предполагает “единящую силу” (henopoiios dýnamis), благодаря которой разум соединяется с тем, что превышает его природу, и познает Божественное, покидая себя и становясь Божиим”⁵⁵.

Путь обужения есть путь богопознания, предполагающий совершенную причастность Творцу. И Кузанский особый акцент здесь делает на вере, ибо через веру человек восходит ко Христу: “Божественная действительность веры неисчерпаема: если вера велика, верующий единится с Иисусом”⁵⁶, в таковом действует сила и Дух Христа⁵⁷, т.е. происходит обужение.

Но это достижимо при условии совершенной, абсолютно чистой и наивозможно великой веры. Созидается такая вера любовью к ближнему и милосердием⁵⁸. “Всемогуща вера, которая так максимальна, что и минимальна, когда все подлежащее вере охватывается Тем, Кто есть сама Истина”⁵⁹. Необходимо, чтобы каждый имел максимально возможную для него веру. Вера же не может быть макси-

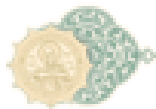


мальной без любви⁶⁰. “Вера без любви не является верой... любовь — форма веры, дающая ей истинное бытие”⁶¹. Необходимым выражением любви к ближнему являются добродетели. “Добродетели суть божественные озарения, и человек, через веру обратившийся в этой жизни к Христу, в Котором вся добродетель, после отрешения от этой временной жизни обретется в чистоте духа и сможет войти в радость вечного обладания Христом”⁶². В этой связи уместно привести высказывание известного русского подвижника благочестия преподобного Серафима Саровского о том, что всякая добродетель, Христа ради делаемая, дает благодать Святого Духа. А афонский старец Силуан многократно повторял, что Бог познается Духом Святым и — в Духе Святом.

“Велика сила веры, дающая человеку такое подобие Христу, что он поднимается над чувственностью, избавляется от заражения (contagiiis) плотью, ходит путями Бога со страхом, идет вслед Христу с радостью и берет на себя добровольный крест с ликованием, так что еще в теле становится как бы духом, для которого этот мир есть смерть ради Христа, а уход из него к Христу — жизнь”⁶³.

Дионисий Ареопагит говорит, что апостол Павел, только лишь став причастным “экстатической Силе” (dynamis extatiké) Божественной Любви, которая требует, чтобы любящие принадлежали не себе, но тем, кого любят, восклицал: “Уже не я живу, но живет во мне Христос” (Гал. 2, 20)⁶⁴. “В последовательном умерщвлении плоти, — пишет Кузанский, — постепенно восходит человек через веру к единению с Христом; это то глубокое единение, когда насколько возможно на земном пути человек поглощается Господом”⁶⁵.

Любовь бесконечна, потому что нельзя любить Христа так, чтобы не любить Его еще больше, т.к. Он есть сама любовь и милосердие и, следовательно, достоин быть бесконечно любимым⁶⁶. А поскольку форма веры — любовь — бесконечна, то и сама вера не имеет предела. Эти условия и предполагают для человека возможность постоянного совершенствования в вере и любви до богоуподобления. Сам процесс этого совершенствования безграничен, и богоуподобление, т.е. причас-



тность Божеству, является достижимой, но в то же время бесконечно достигаемой целью всей христианской жизни. Как бы ни был совершен человек, всегда у него остается возможность еще большего совершенствования; какого бы богоуподобления ни достиг христианин, он всегда имеет возможность еще более приблизиться к Богу. От того, насколько человек приблизился к Богу, уподобился Ему, соединился с Ним, и зависит степень богопознания. А так как совершенствование в этих подвигах не имеет предела, то и само богопознание безгранично. всю свою жизнь христианин ищет Бога, находит и познает Его, но при этом у него всегда остается возможность еще большего познания своего Творца.

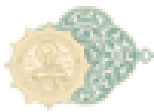
Таким образом, проследив взгляд Николая Кузанского на богопознание, находим в нем много согласного с учением Православной Церкви и ее святых отцов. Путь богопознания есть непременно путь обожения, предполагающий очищение и следующее за ним единение с Богом. Это путь опыта всей христианской жизни.

Использованная литература:

1. Библия. — Библейские общества, 1980.
2. Богословские труды. № 8. — М., 1972; № 14, — М., 1975; № 26, — М., 1985.
3. Дионисий Ареопагит, св. О небесной иерархии. — М., 1898.
4. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. — М., 1978.
5. Николай Кузанский. Избранные философские сочинения. М., 1937.
6. Николай Кузанский. Сочинения. — Т. I. — М., 1979.
7. Философская энциклопедия. — М., 1967.

Примечание:

В работе использованы два издания трактата Н. Кузанского “Об ученом незнании” 1937 и 1979 гг. Особенности переводов каждого издания дополняют друг друга и расширяют смысл этого трактата.

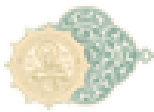


Библиографические ссылки:

1. Кузанский Н. Избранные философские сочинения. — М., 1937. — С. 6.
2. Там же. — С. 6.
3. Там же.
4. Там же. — С. 7.
5. Там же. — С. 8.
6. Там же. — С. 18.
7. Там же. — С. 7.
8. Там же. — С. 10.
9. Там же. — С. 6.
10. Там же. — С. 10—11.
11. Там же. — С. 8.
12. Цит. по: Лосский В. Н. Мистическое богословие // Богословские труды. — № 8. — М., 1972. — С. 18.
13. Кузанский Н. Избранные философские сочинения. — М. 1937. — С. 79.
14. Кузанский Н. Сочинения. — Т. 1. — М., 1979. — С. 64.
15. Там же. — С. 64—65.
16. Там же. — С. 66.
17. Там же.
18. Там же. — С. 67.
19. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. — М., 1978. — С. 295.
20. Кузанский Н. Сочинения. — Т. 1. — М., 1979. — С. 71.
21. Там же. — С. 76.
22. Там же. — С. 52.
23. Кузанский Н. Избранные философские сочинения. — М. 1937. — С. 31.
24. Цит. по: Лосский В. Н. Апофаза и троическое богословие // Богословские труды. — № 14. — М., 1975. — С. 98.
25. Там же. — С. 99.



26. Кузанский Н. Избранные философские сочинения. — М., 1937. — С. 31.
27. Кузанский Н. Сочинения. — Т. 1. — М., 1979. — С. 72.
28. Там же. — С. 75.
29. Там же. — С. 75–76.
30. Дионисий Ареопагит, св. О небесной иерархии. — М., 1898. — С. 9.
31. Кузанский Н. Указ. соч. — С. 76.
32. Дионисий Ареопагит, св. Указ. соч. — С. 9–10.
33. Кузанский Н. Указ. соч. — С. 88.
34. Там же.
35. Там же.
36. Там же. — С. 90.
37. Там же.
38. Цит. по: Лосский В. Н. Апофаза и троическое богословие // Богословские труды. — № 14. — М., 1975. — С. 103.
39. Цит. по: Лосский В. Н. Мистическое богословие // Богословские труды. — № 8. — М., 1972. — С. 18.
40. Кузанский Н. Указ. соч. — С. 93.
41. Там же. — С. 94.
42. Там же. — С. 95.
43. Цит. по: Лосский В. Н. Апофатическое богословие в учении св. Дионисия Ареопагита // Богословские труды. — № 26. — М., 1985. — С. 163.
44. Кузанский Н. Избранные философские сочинения. — М., 1937. — С. 142.
45. Там же. — С. 109.
46. Кузанский Н. Сочинения. — Т. 1. — М., 1979. — С. 93–94.
47. Там же. — С. 142.
48. Там же. — С. 171.
49. Там же.
50. Там же. — С. 173.
51. Там же. — С. 174.



52. Цит. по: Лосский В. Н. Апофатическое богословие в учении св. Дионисия Ареопагита // Богословские труды. — № 26. — М., 1985. — С. 166.
53. Там же. — С. 166–167.
54. Кузанский Н. Избранные философские сочинения. — М., 1937. — С. 146–147.
55. Лосский В.Н. Указ. соч. — С. 170.
56. Кузанский Н. Сочинения. — Т. 1. — М., 1979. — С. 175.
57. Там же. — С. 176.
58. Там же.
59. Там же.
60. Там же.
61. Там же. — С. 177.
62. Там же. — С. 170.
63. Там же. — С. 177.
64. Лосский В.Н. Указ. соч. — С. 170.
65. Кузанский Н. Указ. соч. — С. 177.
66. Там же. — С. 179.