

DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.5>

UDC 1(091):27-87

LBC 87.3(0)43-342.3

Submitted: 15.08.2025

Accepted: 02.09.2025

ALIEN IN THE PHILOSOPHY OF NICHOLAS OF CUSA

Svetlana S. Neretina

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Abstract. The main objective of the article is to reveal the concept of the Non-Other in the philosophy of Nicholas of Cusa and to show his method of working with definitions that allow us to understand the foundations that make a thing a thing with a paradoxical internal opposition. Unlike God, who, as the cause of all creation, is self-identical and does not oppose anything, and therefore is the Non-Other, any created thing is both the other and the non-other. Like God, it is the non-other when taken in itself and the other when considered in relation to another thing. The term “non-other” is not a defined term, and this is what made it attractive to Nicholas of Cusa: it is through its obscurity that something one is incomprehensibly seen, something that is neither substance nor being nor unity nor even a name, because this vaguely seen thing is before name, before being, even before nothing; it has only the possibility of being, because the creation that is now incomprehensibly perceives the Non-Other. This possibility of being before being and before nothing can only be attributed to God, whom Nicholas of Cusa defines through possible being (possest) as “actually infinite power,” an a priori principle that permeates each and every thing. In this sense, the non-other is God, and a saint, and a thinker, and a righteous man, and all other things that can be named with the negation “not,” taken by themselves. Nicholas of Cusa introduces a “clear and convenient method” of research – a special kind of schematism (scheme – shape, form, expression) – to discover the connection between the mental and the sensual. Such a scheme is the formula “not other than,” which not only defines a thing but also reveals the direction of thought or the way in which things are compared.

Key words: thing, Other, Non-Other, definition, direction, scheme, possible, being.

Citation. Neretina S.S. Alien in the Philosophy of Nicholas of Cusa. *Logos et Praxis*, 2025, vol. 24, no. 3, pp. 35-45. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.5>

УДК 1(091):27-87

ББК 87.3(0)43-342.3

Дата поступления статьи: 15.08.2025

Дата принятия статьи: 02.09.2025

ИНОЙ В ФИЛОСОФИИ НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО

Светлана Сергеевна Неретина

Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация

Аннотация. Основная задача статьи – раскрыть концепт Неиного в философии Николая Кузанского, показать его метод работы с определениями, позволяющими понять основания, делающие вещь вещью с парадоксальным внутренним противостоянием. В отличие от Бога, который как причина всего сотворенного есть самотождественное, ничему не противостоящее, а потому Неиное, любая тварная вещь есть иное и неиное. Она, как и Бог, неиное, если взята сама по себе, и иное, если рассматривается относительно другой вещи. Термин «не-иное» не определенный термин, этим он оказался привлекательным для Николая Кузанского: именно через его неясность непостижимым видится нечто одно, не являющееся ни субстанцией, ни сущим, ни единым, даже не именем, потому что это смутно видимое прежде имени, бытия, даже прежде ничто; оно обладает лишь возможностью быть, поскольку то создание, что есть сейчас, непостижимо усматривает Неиное. Эта возможность бытия до бытия и до ничто может быть присуща только Богу, которого Кузанец и определяет через возможностное бытие (possest), как «актуально бесконечную мощь», априорное начало, пронизывающее любую вещь. В этом смысле неиное – и Бог, и святой, и мыслитель, и праведник, и все иное, что можно поименовать с отрицанием «не», взятое само по себе. Кузанец вводит «ясный и удобный метод» изыскания – особого рода схематизм (где схема – облик, форма, выражение), для обнаружения

связи ментального с чувственным. Такой схемой является формула «не иное как», не только определяющая вещь, но и обнаруживающая направление мысли или способ сопоставления вещей.

Ключевые слова: вещь, Иное, Не-Иное, определение, направление, схема, возможное, бытие.

Цитирование. Неретина С. С. Иной в философии Николая Кузанского // Logos et Praxis. – 2025. – Т. 24, № 3. – С. 35–45. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2025.3.5>

Видение Иного в «Менинах» Веласкеса

Средневековые как формально-содержательное понятие реально началось с момента, когда начали не только представлять христианство как учение и терминологически сближать античный и иудаистский взгляды на мир, превращая и создавая новый, читавшийся как палимпсест.

В «Менинах» (1656) Д. Веласкеса девочка-принцесса со своими фрейлинами-менинами, собаками, охранником, карликами и даже самим художником перед мольбертом с кистью в руках смотрят на что-то «за» картиной. В зеркале в глубине картины смутные силуэты матери и отца девочки – королевы и короля Испании. Поразительный эффект. Видит ли нас королевская чета? Кого видит девочка – их ли перед нами, нас ли за ними или что-то еще? Плоскость картины делит пополам пространство: часть перед нами, другое позади, – и мы подозреваем, что в зеркале отражается не вся его глубина. Фуко написал: «Он фиксирует взглядом невидимую точку, которую, однако, мы, зрители, легко можем локализовать, так как эта точка – мы сами: наше тело, наши глаза» [Фуко 1977, 46]. Можно понять и так, но, повторю, не очевидно, что персонажи не смотрят на что-то помимо нас, ибо «изображение должно выходить из рамы» [Фуко 1977, 51]. Не исключено, что художник может сквозь них или помимо них видеть что-то иное.

Не стали же король с королевой некими размытыми сущностями потому, что представлены в мутном стекле зеркала? Не исключено, что не они в поле зрения художника, знавшего иные художественные традиции, но и Тот, чьими помазанниками они являются, – а Он неведом, Он такой Иной, больше которого нельзя помыслить: напряженность поз персонажей позволяет продумать и такое видение.

Пример с «Менинами» Веласкеса очевидно показывает историю как палимпсест,

когда несмотря на все изменения значений речи, политики, культуры, странно и неожиданно вдруг проступает *иное*.

В Средневековье этим занимались вплотную, сначала не различая термины «иное» и «другое». Августин Блаженный в трактате «О диалектике» писал о неясном, сопровождающем нас в обыденной жизни: о неясности значения слов, произношения и расстановки акцентов, видения пути – «из-за плотности тумана», например, неясности разума и выбора [Августин 2018, 482, 489–491]. Размышление Августина дает огромный заряд мысли, включая способность воображения и способность логического рассуждения. Непонимающие и не поймут, считает он, останутся во мраке, в *obscuritas*, в слепоте. Но тот, кто постигнет смысл слов, сможет обнаружить контексты, в которых эти слова смогут быть применимы, став ясными и не утратив прочих значений, которые будут использованы в иных контекстах. «Разве ты не видишь, что после того, как раздвинутся облака мрака, выступит то многодорожье, о чем выше было сказано? Возьмем, например, имя “великий”», которое «вместе с тем и стопа хорея, и Помпей, и Вергилий, и столбняк нерадения». Это имя как таковое нельзя понять на основании одного лишь его определения [Августин 2018, 484]. Его смысл один, когда оно характеризует Помпея, и другой относительно количества собственных звуков.

Августин, сказав о необходимости употребления слова в контексте, меняет термин *ambiguitas* (неясность, или двусмысленность) на *aequivocatio* – двусмысленность, при которой сохраняются и слово, и все его разные значения. Острие взгляда не то же, что острие меча.

Слово – это Бог. На это абсолютное тождество, как правило, мало обращается внимания, ибо «слово тянет мыслящего не к разным понятиям», как следовало бы, «а влечет к очевидному» [Августин 2018, 485], хотя нео-

чевидное содержится в любом слове. Может показаться, что слова произносятся ради слов, ради познания того, что словами опознается, ради того, чему они служат одеждой. О том, что неясность производится самими вещами, которые обозначаются этим словом, не думается. Когда говорят фразу «Многие писали размером дактиля, как Туллий», то вовсе неочевидно, что здесь имеется в виду: «Приведен ли “Туллий” как пример стопы дактиля или как пример поэта, пользующегося дактилем, из чего первое принимают на основании искусства, а второе по обычаю речи» [Августин 2018, 488].

Контекст, в котором слова приобретают смысл, но который принадлежит не им, а использующему их субъекту, сотворен им на основании искусства, что вообще характеризует творение. Это странная двойственность: разные природы образуют нечто одно. Над этим размышлял Бозций, желавший постичь как смешиваются две природы. По свойству природы смешение невозможно. Нечто неслиянное и нераздельное может возникнуть только при соучастии природы и искусства. Корона как корона образуется при сочетании камня и металла; их можно отделить, и тогда и камни, и металл станут тоже собой, но не короной, а иными относительно короны. Одни и те же действия, совершаемые разными людьми с разным умением, имеют разный эффект, как, например, один из правящих квадрами, «которые нужно направлять и поворачивать», делает это искуснее другого [Boetii 1934, 116]. Бозций связывает с искусством неопределимую способность мастеров-ремесленников, в результате чего появляются неожиданные вещи. Его анализ соединения разнородного объясняет саму внезапность появления нового, которое всегда иное, ибо другое – лишь видоизменение старого. Бозций провел жесткое отличие иного от другого. Иное – это то, что создано или сотворено, оно отличается по виду, как, например, человек от лошади, а другое – то, что разделено случайно: один гуляет, а другой лежит; но и тот, и другой – человек. Лежащий может гулять в возможности. Мысль о силе возможности (*potentia*), которая может не проявиться и нечто может не появиться, поразила Бозция. «Яйцо – животное и не животное: оно не явля-

ется в действительности животным до тех пор, пока оно яйцо и не находится в процессе оживления и становления животным; точнее, оно является животным только в возможности: оно может сделаться животным, когда оживет и примет его вид и форму» [Boetii 1847, col. 118]. Именно в ней «спят» инаковость и другость. Инаковость требует усилия творца, искусства, приобретающего форму природности. Это – предвосхищение возможностного бытия (*posse-esse*) Николая Кузанского, отличающегося от всего иного. Пути мысли не знают времени.

У Ансельма Кентерберийского Aliquid – такое Иное Бога¹ – тоже является, обнаруживает не свое бытие, не себя, а себя-через-существование любого *этого*, не случайно другое имя его трактата «Прослогион» – «О существовании Бога» (в оригинале *De existentia Dei*). И оно открывается благодаря художнику, который рисовал картину, то есть через искусство. Его Иное показывает себя не тогда, когда картина в уме (в возможности), а когда она написана полностью. «Нас влечет к очевидному», хотя речь о неочевидном – о том, что больше: Ансельм, как и Бозций, считал Августина своим наставником.

Веласкес, уже по-новому писавший, прекрасно понимал это влечение к неочевидному через очевидное. Так, совсем неочевидно, что отраженное в зеркале – в «тусклом стекле, гадательно», как сказал апостол Павел (Первое послание к Коринфянам 13:12) – есть именно то, на что направлены взгляды принцессы, ее фрейлин и художника. Это то иное, чего мы не знаем. Более того, скорее всего в этой новоевропейской картине выражена тоска об утраченном средневековом допуске Иного: Иного лица, образа, невидимого и неведомого.

Мышление Аристотелем

То, что Слово имеет сакральный характер, было известно издревле, хотя именно в Новом Завете это было сказано однозначно: «Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог». Но читая Гомера, понимаешь, что язык через него говорит не только то, что звучит, но и то беззвучное, то событие, до которого мы жаждем дотянуться.

В чтении мы впервые сталкиваемся с такой жизнью, где все *иное*, не обязательно с человеком, мыслителем, праведником. Оно нас захватывает, продолжая в нас жить, даже если мы не вполне опознали его, даже если это – *обломки* того, чего мы *уже* не знаем. Обратившему внимание на эти «обломки» В.Э. Айрапетяну, как рассказывает В.В. Биbihин, «никак не удавалось направить слушателей», которые пытались определить направление, в котором тот работал, «на неширокую круглую тропу “иного”» [Биbihин web].

Если учесть, как поминает Айрапетян, что иной – это сам иной, то что же удивляться удивлению Августина, как он сообщал в самом начале «Исповедей», обнаружившего в себе иного, то есть Бога, и остоленевшего от вопроса о самом себе: кто он? Хотя не знает он не только, кто он и откуда к нему придет Бог, он не знает, откуда он сам пришел в эту «мертвую жизнь или живую смерть» [Августин 1991, 8]. Речь здесь не о тождестве смерти и жизни, как написано в примечании к этому фрагменту, но о собственном происхождении: из материнского ли он лона или из божественных куш? Он обнаружил в себе иного, как в свое время в «Софисте» ξένος из Элеи обнаружил себя иным относительно своего «отца» Парменида, рискуя быть названным отцеубийцей, ибо вопреки «отцу» был вынужден признать существование «ничто», обеспеченное речью.

Аристотель оказался для христианского Средневековья «своим» именно потому, что выдвинул концепцию, которая послужила фундаментом для христианской концепции милосердия с ее акцентом на отношении к другому (ἄλλος) как к самому себе, и произвел анализ слова, связей слов, логики высказывания, «за» которыми стоит высказываемая вещь как иное высказыванию, несказываемое. С этим же связано и появление в «Илиаде» Гомера истора как третейского судьи (отсюда представление о суде истории), задача которого тоже увидеть иное [Неретина 2018, 28] или возратить то, что было *уже*. Это значит, что то *уже* – *иное*, и если его можно не узнать, то о нем можно знать. Способ, каким его можно знать, показывает Аристотель, рассуждая о сущем, которое может принимать противоположности. Это первое, что необходимо иметь в виду для нашей темы.

Второе заключается в том, что, принимая противоположности, сущность «меняется сама» [Аристотель 1978а, 4а 30]. Сущее не упускает стать иным, ибо не упускает возможностей это сделать. В «Категориях» Аристотель подчеркивает, что противоположности, хотя между некоторыми из них может быть «нечто посередине», никак не связаны друг с другом [Аристотель 1978а, 12а, 5–20]. Это относится и к таким «противолежаниям», как утвердительная и отрицательная речь, именно сейчас нас интересующая. Одно дело (или иное дело) – сидеть, другое (или иное) – не сидеть, хотя и то и другое, как и в случае лишения или обладания чем-то, могут переходить друг в друга [Аристотель 1978а, 13а, 15–20], что очень напоминает размышления Бозция, комментировавшего «Категории». Однако подчеркивается не возможность перехода, а противоположность самих вещей: *то, о чем речь*, например, состояние человека, *не есть речь*, соответственно это не подпадает ни под утверждение, ни под отрицание. Оно как раз *не-иное*. Оно – само по себе *сущее и может принадлежать одному и тому же* (имеется в виду род) [Аристотель 1978а, 14а 15–20]. Это суждение Аристотеля спровоцировало через много столетий у Бозция мысль о различии иного (*aliud*) от другого (*alteratum*).

Третье, что обращает на себя внимание в размышлениях Аристотеля о противоположностях, это рассуждение о том, что дано *вместе*, что вещи даже будучи противопоставленными, не являются причиной бытия друг для друга и возникают в одно и то же время². Ставится проблема не просто бытия или существования, а обладания бытием *возможности* быть.

Эту вызывающую трудности проблему философ обсуждает в трактате «Об истолковании» и потому в связи с речью, в которой противоположности «расставлены в соответствии с “быть” и “не быть” (например, отрицанием [высказывания] “есть человек” будет “не есть человек”, а “есть не-человек”» [Аристотель 1978б, 21б, 1–5]. Это относится к предложениям с любым глаголом, ибо «человек идет» то же, что «человек есть идущий». «Поэтому, если это везде так, то и отрицанием [выражения] “могущее быть”

будет “могущее не быть”, а не “не могущее быть”» [Аристотель 1978б, 21b, 10–12]. Однако рассуждения Аристотеля не были бы парадоксальными, если бы он отмахнулся от еще одной трудности. «Полагают, что одно и то же может быть и не быть, ибо все, что может быть разрезано или что может ходить, может и не ходить и не быть разрезанным; основание же этого – то, что все могущее в таком смысле не всегда осуществляется, так что ему присуще и отрицание, ибо то, что способно к хождению, может и не ходить, и можно не видеть то, что доступно зрению» [Аристотель 1978б, 21b, 12–17].

Не наше нынешнее дело анализировать интереснейшие аргументы Аристотеля, что является противоположным могущему быть и могущему не быть. Но именно аристотелевский анализ противоположностей, где речь идет о совместности их существования, явно спровоцировал появление мысли об описании такого Сущего, как Бог, через Не-Иное у Николая Кузанского, которое твердо и строго есть, но как сущая потенциальность, рождающая из себя действительность. Как был убежден С.Л. Франк, «не существует законченной всеобъемлющей действительности, которая совпадала бы с целокупностью бытия, потому что все действительное рождается из лона возможного как реальной потенциальности, или *сущей мочи*. Сама же потенциальность, или мочь, хотя и принадлежит к реальности и образует ее первичную глубину, но никак не может быть названа “действительностью”. Ибо “действительность” есть понятие, мыслимое лишь в соотносительной связи с “возможностью”: то, что актуально *есть*, отличается, как таковое, от того, что *может быть*, и предполагает за своими пределами последнее» [Франк web]. Кузанец даже не читал, а созерцал и совершал мысль Аристотеля так, как если бы речь шла не о любой сущей вещи, а об одном-единственном Сущем, которым было само Слово, и, поскольку Оно единственно Сущее, оно несет внутреннее противоречие с самим собой и в себе самом: Оно, как таковое, не речь; поскольку Оно есть полнота бытия, где все совершается по воле и разуму Его (Аристотель говорил: оно может творить и не творить, делать – не делать), и Оно – речь, поскольку

речь – смысл, сущность его бытия. Кардинал не диалогизировал с Аристотелем, он проблематизировал его мысль, ставил ее в предельную позицию, где их суждения совпадали, он давал ему место в мысли и ради мысли, поскольку и Аристотель говорил о возможностях и силе *разума*, хотя иные могли и не основываться на нем, как, например, способность огня греть.

Поиски Бога

Персона кардинала Николая Кузанского (1401–1464) часто всплывает в современных историко-философских и логических исследованиях (см.: [Verbum 2011]) по многим причинам, не в последнюю очередь из-за необходимости выяснения связей внутри и вне мира. И, конечно же, здесь важно понятие Иного, Иного самого по себе, которое служило бы утверждением всего, что есть, со всеми его противоречиями. Отличил *aliud* от *alteratum*, напомним, Боэций. И именно это *aliud* стало камнем преткновения для понимания. Так, *aliquid* (*aliud* + *quid*) перевели в аргументе Ансельма Кентерберийского не как *что-то иное*, а как (вполне допустимое для перевода) *Нечто*: «Бог есть нечто, больше чего нельзя ничего представить» (хотя в оригинале стоит *cogitare* – помыслить). «Представить», как и «нечто», можно и телесное как относящееся к чему-то ведомому (так оно и было понято Гаунилоном из Мармутье). Если же перевести *aliquid* как «такое Иное», то окажутся важными обе части выражения: и «Иное», и «такое» как явление Иного. Подзаголовок «Прослогиона» – «О существовании Бога» – вовсе не случаен. Это не онтологический, а единственный, по выражению Ансельма, или *инологический*, как я бы сказала, аргумент от Ничто, от неведомого Бога, который не бытие и не мышление. Именно от этого выражения богоявления отталкивался Николай Кузанский, который сделал «иное» одним из главных своих концептов.

Бога, которого Ансельм предлагал считать Иным, Николай Кузанский называл Не-иным, ибо Он – Исток всего тварного Ему, которое иное, чем Он. Он – Тот Самый, первый, один-единственный, рядом с которым никого рядом нет. Таким образом, в трактате

«О видении Бога» автор пишет, что Бог когда-то показался ему «невидимым для всех творений, ибо он бесконечный сокрытый бог» [Kues web], а бесконечность не постигается никаким образом. Вещь бы не существовала, если бы Бог ее не видел, но она не существовала бы актуально, если бы сама не видела его. Вещь – бытийность Бога, он видим в бытии творения.

Единственная Вещь, как считал еще Августин, это Сам Бог (прочее – вещьзнаки), в этом случае Он знает и видит все, в том числе Самого Себя: в мыслях ли Его, в словесном ли выражении, то есть в одновременном делании. А как сотворенная вещь видит Бога? То, как и что она *есть*, не значит ли то же, что она *видит*? Не это ли показал опыт исповедей Августина? Чувство свидетельствует о религиозности; оно не равнозначно умному знанию; чувственное знание – укол, данный ему умом, который надлежит осмыслить, и в этом смысле оно – изначальное ведение.

Сделаем небольшое отступление и напомним: человек как ближайшая к Богу вещь принадлежит религии завета. Если библейский Бог по самой своей сущности – Бог завета, то верность человека завету определяет не только сакральный статус человека, но и божественность самого Божества, ибо Бог божественен именно как Бог завета. Это значит, что человек, существо смертное, не может не нести ответственность – ответственность за божественность Божества. Следовательно, человек несет ответственность за построение своего земного бытия как бытия, подобного божественному. Кузанец, поясняя это, отождествляет бытие и видение Бога: «Ты есть, ты видишь, *так как* есть сотворенное, которое есть постольку, поскольку оно видит Тебя»³ [Kues web, 47, 9]. Это сказано в главе XII. В X это тождество (*videre est esse*) содержится в названии. Можно сказать, это еще один аргумент в пользу бытия Бога: видение Его на основе завета. Используется исключительно настоящее время, как бы подчеркивающее соучастие в вечности обоих собеседников: любая тварь знает, что Ты есть, но при этом подчеркивается сверхэкзальтация (*superexaltatus*), которая означает не только возвышение видимо-невидимого абсолюта над всеми до бесконечности,

но и чувство истинной религиозности, охватывающей человека при видении Иного.

Этот еще ветхозаветный мотив взаимного видения и ведения подчеркнут мотивом новозаветным, что и было хранимо христианством как нечто важное для признания Бога не Иным, о чем нельзя помыслить, но Не-иным, хотя и не слишком понятным (иное-то в нем сохраняется, с точки зрения человека). Удивительно здесь настойчивое употребление Кузанцем настоящего времени (*est, es*). В исконном Ветхом завете нет настоящего времени. Конъюнктив появляется, как только Кузанец начинает говорить от 1-го лица: «Я думаю, что ты видишь все в Себе как в живом зеркале, в котором все отсвечивает» [Kues web, 48, 6] – впечатление, что кардинал «видит» еще нерожденного Веласкеса. «А поскольку Твое видеть значит знать» (то есть видение тождественно не только бытию, но и знанию, а значит – знание и бытие тоже тождество), «то мне приходится думать, что ты все в Себе видишь не как в живом зеркале, ибо знание Твое направлялось бы вещами» (Кузанец сравнивает такое знание с внутренней силой дерева) [Kues web, 48, 8] – и про Веласкеса мы подумали, что он видит иное, не то, что отражено в зеркале; взгляд его картинных персон очень насторожен, хотя они не раз видели короля и королеву. В конце концов Кузанец пишет, что божественная сила сверх и древесного семени, и излучения, и возвращения, и причины, и причиняющего – это «абсолютная сила и абсолютное видение» [Kues web, 28, 15–17], это и есть Неиное, То Самое.

Человеческая цель видения также переводит уверенное настоящее время в иное наклонение – сослагательное. «Oportet igitur me, domine, murum illum invisibilis visionis transilire, ubi tu reperieris, мне надо бы, Господи, перейти эту стену невидимого видения, где ты, может, отыщешься» [Kues web, 48, 1–2]. Ветхозаветная уверенность в существовании Бога⁴ наткнулась на неуверенность в возможностях человека, соотнесенных со стремлением к Нему, потому что человек понимает, что как-то причастен к бессмертию или может надеяться стать причастным. Говорил же Августин, что в нем есть место, куда-таки *придет* Бог.

Бог как тварный творец?

Кузанец сопоставляет, казалось бы, несопоставимое: стену и Бога. Разделяющая его с Богом стена – «все и вместе ничто». «Но и Ты, который встречаешь, тоже как бы все и ничто из всего. Ты живешь внутри той высокой стены, которую никакой ум силой своей не может переступить» [Kues web, 48, 3–4].

Это уже третье отождествление: бытие = видение = знание = ничто. Если учесть, что и человек по существу своему есть *ничто*, *nihil*, то ясно не только, что «ничто из всего» и «ничто из кое-чего» рознь, но и что Божественность Бога зависит от жизни человека. Смертный человек («Я») является партнером Бога, связанный с ним заветом.

Кузанец обнаружил эту логическую ловушку, он не случайно сказал: «Ты – ничто из всего, а стена – просто ничто». Стена – иное ничто, чем Бог. Этакая двусмысленность. Что такое «ничто из всего» он не знает, но знает, что оно есть, он будет стараться сохранять отрицание в его арсенале. Бог – Иное ничто, к которому он обращается почти по-августиновски. Августин пишет: «И словословить тебя хочет человек, частица созданий Твоих» [Августин 1991, 5]. В это же время Кузанец утверждает: «Но дозволю, чтобы донеже Твое ничтожное создание говорило с Тобой» [Kues web, 49, 1]. Этот абсолютный Субъект полагает Себя почти в духе Фихте в качестве объекта. «У Себя Ты не видишь ничего иного, а Ты Сам объект Себя Самого, Ты и видящий, и видимое, и видение» [Kues web, 49, 3–4]. Вопрос в том, каким образом Бог «творит вещи, иные, чем Он Сам» [Kues web]. Кузанец отвечает так, как можно и сейчас услышать: если Бог таков, то и творить Он должен Самого Себя. Для Кузанца это абсурд, ибо в таком случае речь идет о творимом творце и о вещи, которая есть до ее творения, но это факт: «Твое творение – твое бытие» [Kues web 49, 10]. Кузанец применяет имя сотворенного к Богу. Нам сейчас, привыкшим считать Бога Творцом, как-то неловко назвать Его «тварью». Кузанец разбивает наши сомнения, возвращаясь, повторю, к востребованной и в Возрождение, и в Новое время ветхозаветной идее о Боге, ищущем человека⁵.

Мы мало знаем пограничье этих эпох, в котором Кузанец остается уникальным. О том, что бытие Бога – это такое постоянно творящееся бытие, упоминают часто, но без попыток разъяснения того, как творится вещь, иная, чем Сам Собою *сотворенный* Творец.

Кузанец подмечает удивительное явление: то, что обычно разводится как противоположное (творец – творение), на деле есть свойство природы Творца. Он возвращает нас к мысли Боэция, давая этой мысли новое объяснение: речь не о единстве божественной и человеческой природы, а об изначальном совпадении противоположностей в том доприродном, доничтожном, что и совпадением назвать трудно, и что он называет Неиным.

Кузанец пытается разъяснить собственные догадки: если что-то творится, то должно быть и творимое, потому «не что иное творить и быть сотворенным, как сообщить бытие всем, оставаясь отрешенным. Воззвать к бытию, которого нет, значить сообщить бытие и ничто» [Kues web, 49, 13].

Что это значит? Это проблема для Кузанца: это действительно абсурд или дело в словах? Вспоминая о бесконечных глагольно-именных тождествах, применяемых к Богу, догадывается сообщить и о различии в словах *vocare* и *communicare*: «призывать значит творить, сообщать – быть сотворенным» [Kues web, 49, 14], и об общем их свойстве: язык делает то и другое вместе. Пока он в состоянии произнесения, он творит, завершил речь – сотворил.

Логика Кузанца такова: «пока я схватываю сотворяемого творца», это шаг к нему, я еще стою у стены (которая, как помним «ничто», но заодно и рай). Второй логический поворот – это проницание сквозь имена, когда в неясно постигнутом видишь непостижимое (*incomprehensibilis*, Франк так и назвал свою книгу) [Kues web, 50, 1]. «Непостижимое» Кузанец выговорил так, что оно стало не только теологическим, но и логическим термином, хотя, конечно, он был подготовлен к этому не менее упертым в деле вопрошания и решения Августином, писавшим (см. выше) о роли неясного. И далее он возвращается к Ансельмову аргументу, не поправив, а уточнив его, сказав, что Бог есть не «такое Иное,

что можно высказать или понять (ухватить, *conspici*), но абсолютно превосходящий все таковое до бесконечности» [Kues web, 50, 7–8]. Все наши привычные определения утрачиваются: «Ты не Творец, но бесконечно больше, чем Творец, хотя без Тебя ничего не становится и ничего не может стать» [Kues web, 50, 8–10]. Хотя к таким (не)определениям должен был бы приучить Псевдо-Дионисий Ареопагит.

Иное и Неинное

Иное идет об руку с отрицанием «не» и с тем, относительно чего оно иное, – с каждой вещью, иной не только относительно Бога, но и относительно любой другой – близкой или далекой.

В диалоге «О неинном» Николай Кузанский обсуждает вопрос об определении. В нем участвуют помимо самого Николая трое реальных лиц, занимающихся «изучением высоких предметов»: аббат Иоанн – «Парменидом» и комментариями Прокла, Пьетро Бальбо – «Богословием Платона» Прокла и Фердинанд Матим – Аристотелем; то есть представлены не только современные Кузанцу, но и наиболее известные мыслители прошлого, занятые предельными основаниями философии. Это прекрасно прокомментировал А.Ф. Лосев⁶. Нас же будут интересовать только определения вещей через неинное / иное, поскольку это – наша тема.

Связь с предшествующей мыслью здесь не менее очевидна и не только через занятия участников диалога, но прежде всего через развитие самой мысли. Николай начинает с вопроса: «Что есть то, что делает нас знающими?», – которым (с акцентом на речь) начал свою беседу «Об учителе» Августин. Таких неявных переключек в трактатах Кузанца множество (как и во всех средневековых трактатах). Подстегнутый Ансельмом, он берет проблему в мыслительные клещи, чтобы дать одно-единственное определение Тому, от Кого пошел мир. Ансельм определял единственного Бога через Иное. И это определение давалось как бы от человека, с земли. Бог действительно был Иным относительно вещей этого мира. Николай сменил угол зрения, он попытался посмотреть на мир с той

точки, в которой вместе «все» и «ничто», и обнаружил парадокс: любая тварная вещь есть иное относительно Бога и неинное, если взята сама по себе, тождественная себе. Такую вещь нельзя определить через что-либо иное: при определении самой по себе вещи родовидовая логика не работает. Ум здесь мыслит на грани срыва в иррациональное, что и случилось с Кузанцем при определении Бога нетварным творением.

С определением «неинного» такая же неясность, сквозь которую вдруг непостижимо видится только Неинное, которое не субстанция, не сущее, не единое, не бытие, не имя, потому что оно прежде имени. «С уничтожением самого бытия (*ente*)» вещей (Николай приводит в пример лед и воду, которые могут актуально исчезнуть), «материя, то есть возможность быть водой, не исчезает» [Кузанский 1980а, 198]. Эта возможность бытия до бытия и до ничто присуща только Богу, которого Кузанец и определяет через возможностное бытие (*posse-esse*). И эта «актуально бесконечная мощь» характеризует то априорное начало, что роднит Кузанца с Кантом. Неинное со всеми его бесконечностями высвечивается в любой – одной, самой по себе вещи. В этом смысле Неинное – и Бог, и святой, и мыслитель, и праведник, и ничто. Единичное определяется только через себя, потому что оно неинное для себя и всегда иное относительно другого. И другая вещь как иное – не что иное как иное. Это – лучший способ определения, считает Кузанец, хотя не всегда доступный пониманию человека. Вот и Фердинанд его спрашивает относительно этого иного, не существующего без сравнительного союза «как»: что же это такое – иное *как* иное? Сравнительный союз «как» способствует двойственному определению вещи (самой по себе и относительно другой), означая не только утверждение и отрицание, но и определяя *направление* мысли. Мы имеем дело с двумя методологическими приемами. Определение Кузанца существенно отличается, как видим, от аристотелевского.

По Аристотелю, оно – суть бытия вещи, ее сущность. Не менее важно, что сущность относится к началу и «имеет тот смысл, что бытие им не есть нечто другое» [Аристотель web]. Именно при рассуждении о сущности

Аристотель касается проблемы иного: «“Иными”... называются вещи, если их формы, или их материя, или определение их сущности составляют нечто большее, чем одно; ...об инаковом говорится в смыслах, противоположных смыслам тождественного. <...> Те, род которых неодинаковый, а также противоположности и те вещи, в сущности которых заключена Инаковость» [Аристотель web]. У Кузанца к тому же отличие любой тварной вещи от определяющего определения в том, что она – знак, указывающий путь к началу, а определяющее Неиное – это «невыразимое имя Бога, данное в таинственном образе». Оно само себя определяет, и все, что о Нем можно сказать, – что оно определенное [Кузанский 1980а, 189].

Фиксируется очередной парадокс: определением определений оказалось невыразимое имя Бога, что не допускается и его идеей ученого незнания. Об этом когда-то говорил Ансельм Кентерберийский, которого постоянно имеет в виду Кузанец, переназавший его «такое Иное, больше которого ничего не может быть помыслено» утверждающе-отрицающим термином – Неиным. Лосев, видимо, иронически, предлагает называть его «нечто» тоже утвердительно-отрицающей формой ⁷ и связывает это с диалектикой отрицания отрицания, полагая Неиное «*принципом* всякого оформляющего единства и утверждения», «*условием* осмысляющего единства, *чистой возможностью* оформляющего утверждения, или, как он сам говорит, *принципом* бытия и знания. Этим вносится в неиное некая динамика, некое смысловое становление, некая *мощь* смысла» [Лосев 2015, 153]. Вместе с тем здесь задается и прямая перспектива, которую Средневековье знало задолго до Брунеллески и которую Кузанец *выбрал* для объяснения. Его взгляд – из некоей точки вглубь создаваемого пространства. Его он вербально фиксирует, молчаливо прочерчивая путь к этой точке из глубины. Этот путь, идущий от человека, творит саму эту вершину (см. правила построения треугольника), но тогда происходит нечто невозможное: человек начинает творить Бога, при котором только и может сохраниться его божественность. Если обнаружить вслед за В.С. Библером [Библер 1991, 76], что в этом единстве мини-

мума и максимума в точку сворачивается мир Средних веков, и разворачивается линейный мир Нового времени, не нуждающийся в творении, то мы либо должны вывести Бога за скобки (за пределы рамы, как у Веласкеса), либо уже сами, помня установленный с ним завет, обязаны воссоздать Его. В этом случае обнаруживается причина появления трактата-диалога «О мире веры» с 17 участниками (грек, итальянец, иудей, араб, испанец, сириец, скиф, чех, немец, татарин, мусульманин, халдей, перс, индус, галл, армянин, англичанин), что кажется вполне оправданным его поводом является падение Константинополя в 1453 году. Хотя содержание сочинений Николая Кузанского свидетельствует о том, что неявно он об этом заявлял во всех своих трудах. Можно, конечно, считать, что его представления о религиях разных народов «поверхностны и предельно схематичны» [Смирнов 2018], но схематизм здесь как одна из особенностей метода Николая Кузанского не совпадает с верхоглядством. Его формула «не иное как», обнаруживающая направление или способ сопоставления вещей, есть схема (облик, форма, выражение). Потому неслучайно его персонажи из «Мира веры» – апостолы Петр и Павел, реальные люди, – при начальстве добытийного Слова определяют единство через царскую потенцию, которая едина в Отце и Сыне: в Отце как нерожденном, а в Сыне как рожденном. Через такую потенцию усыновленный может отождествиться с рожденным или природным.

Это реальный пример схемы, вполне подходящий для обнаружения связи ментального с чувственным и направления этой связи, являющейся «ясным и удобным методом», оказывающимся на деле хитроумным, где «хитрый» подразумевает славянское значение «мудрый». Он (Бог) через тавтологию (Неиное – это Неиное) утверждает Самого Себя. Именно тавтология как логический принцип становится принципом не утверждения, или – по Лосеву – полагания себя, а тем, что существует до всякого утверждения, отрицания или чего-то другого, «то, что я много лет искал при помощи совпадения противоположностей» – тоталитарным принципом вообще-то, что «ни не-сущее, ни ничто», что прежде вечного и превыше всякого постижения [Кузанский

1980б, 191]. Здесь вообще снимается всякое время, нет Шестоднева, и это лишний раз убеждает, что, конечно, хотя «непостижимое постигается непостижимо», но в данном случае необходимо понять, зачем нужно такое постижение – когда ничего нет, тотальное ничто, ибо ясно, что неинное – не единое и не бытие, не истинное (об этом спор в платоновом «Пармениде»). Они существуют и не после него, ибо они не стали бы тогда Неинным. Два режима постоянно переходят друг в друга: тому, что «до» или «не» постоянно требуется встряска тем, что можно назвать жизненными модусами. Они взаимообусловлены. «Неинное существует до всего так, что оно не может не быть во всем том, что оказывается после него, даже если одно из этого противоположно другому» [Кузанский 1980б, 193]. Надежда (ответ на 3 вопрос Канта) на то, что «Бог некогда открывает нам самого себя вне загадок» [Кузанский 1980б, 194].

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ О переводе *aliquid* как *иное* см. прим. 39 к трактату Николая Кузанского «О неинном» [Кузанский 1980а, 446].

² В XIII в. на этом основании модисты (аристотелики) будут доказывать «вечность мира».

³ Перевод В.В. Библихина «Ты... видим в бытии творения» [Кузанский 1980а, 58], на мой взгляд, снизил накал активного состояния видения. Пассивный залог нейтрализует пафос самого видения.

⁴ Эта уверенность выразилась в создании трактата «О мире веры», главная мысль которого состоит в выражении убеждения, что «одна единственная религия существует в разнообразии обрядов» [Кузанский 2007, 186].

⁵ «В библейском завете, заключенном между Богом и человеком или Богом и народом, всегда именно Бог и только Бог является инициатором заветных отношений. <...> Тот факт, что Бог является инициатором заветных отношений в каждом из этих случаев, эквивалентен тому факту, что в Библии не человек ищет Бога, а Бог ищет человека» [Черняк, Роклин 2025, 91]; см. также: [Kugel 2003].

⁶ См. об этом труде Николая Кузанского возвращено в: [Лосев 2015].

⁷ «Иронически» потому, что именно он перевел *aliquid* как «иное». См. выше.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Августин 1991 – Августин. Исповедь. М.: RENAISSANCE, 1991.
- Августин 2018 – *Аврелий Августин*. О диалектике // Неретина С.С. Пауза созерцания. История: архаисты и новаторы. М.: Голос, 2018. С. 465–492.
- Аристотель web – *Аристотель*. Метафизика // https://www.google.ru/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://lib.ru/POEEAST/ARISTOTEL/metaphiz.txt_with-big-pictures.html&ved=2ahUKEwj5tMK1yiPAxUALRAIHfYSDPQQFnoECAoQAQ&usq=AOvVaw0nihYA3JLPUMaiSXbNS2JS
- Аристотель 1978а – *Аристотель*. Категории // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 51–90.
- Аристотель 1978б – *Аристотель*. Об истолковании // Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 91–116.
- Библихин web – *Библихин В.В.* Рецензия на книгу Вардана Айрапетяна «Герменевтические подступы к русскому слову» // http://www.bibikhin.ru/vardan_ayrapetyan
- Библер 1991 – *Библер В.С.* От наукоучения – к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1991.
- Кузанский 1980а – *Кузанский Н.* О видении Бога // Николай Кузанский. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1980. С. 33–94.
- Кузанский 1980б – *Кузанский Н.* О неинном // Николай Кузанский. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1980. С. 183–247.
- Кузанский 2007 – *Кузанский Н.* О мире веры : сборник избранных трудов. М.: Канон+, 2007.
- Лосев 2015 – *Лосев А.Ф.* О трактате Николая Кузанского «О Неинном» // Вопросы философии. 2015. № 9. С. 150–164.
- Неретина 2018 – *Неретина С.С.* Пауза созерцания. История: архаисты и новаторы. М.: Голос, 2018.
- Смирнов 2018 – *Смирнов Д.В.* Николай Кузанский / Православная энциклопедия. Т. 50. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2018. С. 540–596.
- Франк web – *Франк С.Л.* Непостижимое // <https://predanie.ru/book/69897-lbfktrnbxtcrbq%20nepostizhimoe/>
- Фуко 1977 – *Фуко М.* Слова и вещи. М.: Прогресс, 1977.
- Черняк, Роклин 2024 – *Черняк Л., Роклин М.* Завет и метафизика. Филадельфия; Иерусалим: Маханаим, 2024.
- Boetii 1847 – *Boetii A.M.S.* Commentaria in Porphyrium a Se Translatum // Patrologiae cursus completes: Series latina. 1847. Vol. 64. Col. 71–158.

- Boetii 1934 – *Boetii A.M.S. De consolatione philosophiae* // *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. 1934. Vol. 67. P. 1–127.
- Verbum 2011 – *Verbum*: альманах. Вып. 13. Принцип «совпадения противоположностей» в истории европейской мысли. СПб.: Нестор-История, 2011.
- Kugel 2003 – *Kugel J. L. The God of Old: Inside the Lost World of the Bible*. N.Y.: The Free Press, 2003.
- Kues web – *Nicolaus von Kues. De visione Dei* // <https://cusanus-portal.de/content/werke.php>

REFERENCES

- Aurelius Augustine, 1991. *Confessions*. Moscow, RENAISSANCE.
- Aurelius Augustine, 2018. On Dialectics. Neretina S.S. *Pause of Contemplation. History: Archaists and Innovators*. Moscow, Golos Publ., pp. 465–492.
- Aristotle. *Metaphysics*. URL: https://www.google.ru/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://lib.ru/POEEAST/ARISTOTEL/metaphiz.txt_with-big-pictures.html&ved=2ahUKEwj5tMK1yfiPAxUALRAIHfYSDPQQFnoECAoQAQ&usg=AOvVaw0nihYA3JLPUMaiSXbNS2JS
- Aristotle, 1978a. Categories. Aristotle. *Works in Four Volumes*. Vol. 2. Moscow, Mysl Publ., pp. 51–90.
- Aristotle, 1978b. On Interpretation. Aristotle. *Works in Four Volumes*. Vol. 2. Moscow, Mysl Publ., pp. 91–116.
- Bibikhin V.V. Review of the Book by Vardan Hayrapetyan's "Hermeneutical Approaches to the Russian Word". URL: http://www.bibikhin.ru/vardan_ayrapetyn
- Bibler V.S., 1991. *From Science of Knowledge to Logic of Culture. Two Philosophical Introductions in the 21st Century*. Moscow, Izd-vo politicheskoy literatury.
- Nicholas of Cusa, 1980a. On the Vision of God. Nicholas of Cusa. *Works in Two Volumes*. Vol. 2. Moscow, Mysl Publ., pp. 33–94.
- Nicholas of Cusa, 1980b. On Not-Other. Nicholas of Cusa. *Works in Two Volumes*. Vol. 2. Moscow, Mysl Publ., pp. 183–247.
- Nicholas of Cusa, 2007. *On the World of Faith. Collection of Selected Works*. Moscow, Canon+ Publ.
- Losev A.F., 2015. On the Treatise of Nicholas of Cusa "On Non-Other". *Voprosy filosofii*, no. 9, pp. 150–164.
- Neretina S.S., 2018. *Pause of Contemplation. History: Archaists and Innovators*. Moscow, Golos Publ.
- Smirnov D.V., 2018. Nicholas of Cusa. *Orthodox Encyclopedia*. Vol. 50. Moscow, Tserkovno-nauchnyy tsentr «Pravoslavnyaya entsiklopediya», pp. 540–596.
- Frank S.L. *The Incomprehensible*. URL: <https://predanie.ru/book/69897-lbfktrnbxtcrbq%20nepostizhimoe/>
- Foucault M., 1977. *Words and Things*. Moscow, Progress Publ.
- Chernyak L., Rocklin M., 2024. *Testament and Metaphysics*. Philadelphia, Jerusalem, Machanaim.
- Boetii A.M.S., 1847. Commentaria in Porphyrium a Se Translatum. *Patrologiae cursus completes: Series latina*, vol. 64. Col. 71–158.
- Boetii A.M.S., 1934. *De consolatione philosophiae. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 67, pp. 1–127.
- Verbum: Almanac. Iss. 13. The Principle of "Coincidence of Opposites" in the History of European Thought*. Saint Petersburg, Nestor-Istoriya Publ., 2011.
- Kugel J.L., *The God of Old: Inside the Lost World of the Bible*. New York, The Free Press, 2003.
- Nicolaus von Kues. *De visione Dei*. URL: <https://cusanus-portal.de/content/werke.php>

Information About the Author

Svetlana S. Neretina, Doctor of Sciences (Philosophy), Professor, Chief Researcher, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Goncharnaya St, 12, Bld. 1, 109240 Moscow, Russian Federation, abaelardus@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2063-062X>

Информация об авторе

Светлана Сергеевна Неретина, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, Институт философии РАН, ул. Гончарная, 12, стр. 1, 109240 г. Москва, Российская Федерация, abaelardus@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2063-062X>