

Переводчик посвящает свой труд
светлой памяти
Кирилла Ивановича Никонова



NICOLAUS
DE CUSA

DE CRIBRATIONE
ALKORANI

L I B E R S E C U N D U S

НИКОЛАЙ ИЗ КУЗЫ

О ПРОСЕИВАНИИ АЛЬКОРАНА

К Н И Г А В Т О Р А Я

Перевод с латинского и примечания
Ю. Е. Смирнова

Санкт-Петербург
АЛЕТЕЙЯ
2021

УДК 27-1
ББК 86.3
Н 635

Николай из Кузы

Н635 О просеивании Алькорана. Книга вторая / Николай из Кузы; пер. с лат., примеч. Ю. Е. Смирнова. – СПб.: Алетейя, 2021. – 112 с.

ISBN 978-5-00165-315-8

Главный представитель философии эпохи Северного Возрождения исследует Коран, выделяя то общее, что есть у ислама и католицизма, и подчеркивая их принципиальные различия.

«О просеивании Алькорана» – выдающийся памятник латинской мысли, красноречиво свидетельствующий о непростом диалоге Востока и Запада, мусульманства и христианства. Между тем теологические и философские построения Николая выходят далеко за рамки «сравнительного анализа религий» и «критического осмысления Алькорана», и его произведение является отражением его собственной – устремленной к платоническим истокам – доктрины.

УДК 27-1
ББК 86.3

ISBN 978-5-00165-315-8



© Ю. Е. Смирнов, перевод на русский язык, примечания, 2021
© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2021

Глава первая

О мистической теологии, согласно которой Бог невыразим

Теперь же обратимся к разъяснению того, что такое Троица, которую мы чтим в Божестве, и покажем, что Алькоран при благочестивом истолковании^{*1} вовсе не противоречит Троице, если понимать её так, как понимаем её мы, преданные Евангелию.

Быть может, некий араб говорит: «Хотя то, что было сказано в похвалу Евангелию, не может отрицаться нами, почитающими Алькоран как слово Божье, здоровая вера заключается в признании одного-единственного, единичного Бога, творца всего, не имеющего ни причастника, ни соучастников, чуждого множественности, не имеющего сына, или сыновей, или чего-либо себе равного, – христиане же говорят, что множественность Бога Отца-творца, Бога его Сына и Бога Духа Святого, от обоих исходящего, вовсе не противоречит Евангелию. По этой причине мусульмане предпочитают Евангелию Алькоран, а калифы в Багдаде, где происходят занятия секты приверженцев Алькорана, препятствуют публичному чтению Евангелия и философских трудов, ибо ещё до этого запрещения им стало ясно, что посвятившие себя изучению Евангелия стали христианами, и в христианство обратился даже калиф, который постоянно носил крест, скрывая его на груди, – и они поняли, что философы подняли Алькоран на смех. Вот почему в главе XI Алькорана о Христе говорится следующее: “Иисус сын Марии – посланник Бога, его дух и слово, ниспосланное с неба Марии. И вы, верующие в Бога

и верящие его посланнику, не говорите, что существует три бога, ибо есть лишь один Бог, который не нуждается в сыне; и ему, всемогущему, подвластно всё, что существует на небе и на земле. И сам Христос, как и ангелы, пребывающие возле Бога, не мог бы отрицать того, что он подчиняется велениям Бога»».*2

На это мы ответим так:*3 Евангелие не только осуждает любую множественность богов, но и утверждает о том, что она невозможна.*4 Ведь никто не сомневается в том, что Бог – начало, от которого всё берёт начало. Каким же образом множественность могла бы быть началом, если прежде множественности существует единство, – или единичность, – которое по необходимости вечно, и если есть чистое начало, которое по необходимости вечно, ибо оно – начало и то, что не имеет начала? И это начало может рассматриваться вне тех, которые получили начало, так что оно – не более начало, чем не-начало.*5 И при таком рассмотрении оно абсолютно бесконечно и беспредельно, непостижимо и невыразимо.*6 И тогда становится ясно, что он,*7 превосходя всякое ощущение, любой разум, всякое имя и всё именуемое, не называется ни единым, ни тройным, ни благим, ни мудрым, ни Отцом, ни Сыном, ни Духом Святым, ни всем, о чём можно сказать или о чём можно помыслить,*8 как прибавляет Дионисий Ареопагит,*9 ибо он бесконечно возвышается надо всеми подобными именами, бесконечно их превосходя. Он пребывает сокрытым от очей всех мудрых и от всякой природы, известный лишь самому себе, мы же знаем о нём лишь то, что он есть сама бесконечность, бесконечно превосходящая любой тварный разум. Таким образом, так как о нём, собственно, невозможно ничего сказать и утверждать, мы восторгаемся им, созерцаем и почитаем его в молчании.*10

Об этом беспредельном и бесконечном Боге повествует глава XXIX Алькорана: «И этот предел...», – имея в виду конец этого мира и день Страшного суда, – «...и этот предел ожидающий пусть устремит свой взор к тому единственному и чуждому лжи Богу, которому нет предела; иного же бога,

кроме него, нет».^{*11} А в главе LXIV сказано: «Всякой земной вещи будет положен предел; и только лик высочайшего и величайшего Бога беспределен. Неужели кто-нибудь станет это отрицать? Новое выпадет на долю всякой твари небесной и земной».^{*12}

ПРИМЕЧАНИЯ

*1 *Благочестивое истолкование и благочестивая интерпретация* и являются целью немецкого кардинала, настроенного на миролюбивый лад.

*2 Ср. Коран 4.171-172.

*3 Ответ Николая арабу представляет собой вариации на темы Иоанна Скота Эриугены, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Плотина и Платона. Само же заглавие этой главы – «О мистической теологии, согласно которой Бог невыразим» – прямо отсылает нас к «Ареопагитикам» (см., например, «О мистическом богословии», 5 глава) и указывает на путь апофатической, негативной, трансцендентной теологии, одним из сторонников которого был создатель «Ареопагитик». Три стратегии, три пути богоименования Псевдо-Дионисия Ареопагита изложены нами в книге «О философии Плотина», СПб.: «Квадривиум», 2017 (стр. 503–510).

*4 Со времён Пифагора, пифагорейцев и Платона «множество» (то *πληθος*, *multitudo*) осмыслялось как деструктивный вектор, характеризующий *отторгнутость* от высшего «единства» (η *ενότης*, *unitas*).

*5 Для создателя «О знающем незнании», как известно, был чрезвычайно важен вопрос о каузальной трактовке Абсолюта и его трактовке акаузальной. С каузальной точки зрения, Абсолют – это *principium* («начало») всеобщей причинности, с акаузальной же – он, по выражению латинского мыслителя, «не более начало, чем не-начало». Иными словами, Абсолют – *причина* и *беспричинное*, то *αιτιον και το αναιτιον*, *causa et incausatum*, *incausabile*.

*6 Эта формула вполне в духе работы «О знающем незнании».

*7 «...ОН...» – Бог.

*8 Эта формула – ярчайший пример отрицательной, трансцендентной, «апофатической теологии» (η *θεολογια αποφατικη*), сторонников которой на латинском Западе было, надо признать, не так много...

*9 Николай ошибается. На самом деле не Дионисий Ареопагит, а Псевдо-Дионисий Ареопагит, греческий христианский мыслитель, живший на рубеже пятого и шестого веков новой эры и испытавший на себе влияние неоплатонизма.

*10 «Молчание» (ἡ σιγή) – идеал тео-философии Псевдо-Дионисия Ареопагита.

*11 См. Коран 20.98.

*12 См. Коран 55. 26-29.

Глава вторая

Об утвердительной теологии, согласно которой Бог – троичный и единый творец

При другом способе рассмотрения этого зримого космоса^{*1} мы видим, что он, – так как он мог быть иным, а не таким, каков он ныне, – не существует от самого себя, ибо в противном случае он был бы до того, как он обрёл бытие;^{*2} и так как он мог быть иным, например, бóльшим или меньшим, или существовать другим способом, а величина его ограничена и конечна (причём нет никакого противоречия в том, больше она или меньше), то он непременно существует от некоего начала, которое старше его и создало его именно так, и никак иначе.^{*3} Это начало, которое вовсе не определяется иным началом, ибо оно – начало, прежде которого нет иного начала, было свободно творить или не творить,^{*4} точно так же, как разумная природа свободна в своих деяниях.

Так разум, когда он действует, по необходимости содержит в уме или понимании то, что он делает, а иначе он бы не знал, что он делает, и не был бы разумом. Также он по необходимости содержит в знании или способности то, что он делает, ибо если бы он не обладал способностью осуществить действие, то каким же образом он тогда действовал? Он, опять же, по необходимости содержит то, что он делает, в своей воле, ибо без воли благородный разум ничего делать не станет.^{*5} И мы, действующие разумно, на собственном опыте убеждаемся в том, что это по необходимости именно так. Ибо каким образом художник писал бы посредством разума, если

бы не имел в своём уме то, что он пишет? И каким образом он мог бы писать то, что он содержит в уме, если бы не обладал познаниями в живописи? И как он свершил бы это, если бы этого не хотел? Отсюда мы видим, что воля – не способность и не ум, и что способность – не ум. Ибо я не всегда имею способность осуществить то, что я хочу, и не всегда обладаю знанием или способностью осуществить то, что я содержу в своём уме. И даже если я сведущ в живописи, я не в силах написать Магомета, ибо он отсутствует в моём уме.*⁶

Поэтому хотя ум, знание и воля одной и той же разумной сущности и природы, а из ума рождается способность и знание, ибо не имеющий ума не имеет способности, а не имеющий ума и способности не имеет свободной воли и выбора, – следовательно, свободная воля исходит от ума и знания или способности.*⁷ И это ты отметишь в первую очередь.

Не упусти из виду, каким образом то, что существует в уме действующего разума,*⁸ существует также в способности и в воле, и существует не так, что одно – в уме, другое – в способности, а иное – в воле, ибо в противном случае*⁹ не было бы единого совершенного действия. В самом деле, то, что есть в уме, есть ум, ибо в нём постигнутое и постижение, или помысленное и ум – одно и то же.*¹⁰ Так и то, что есть в знании, есть знание, ибо в нём познанное есть знание. Также и то, что есть в воле, есть воля, ибо в ней предмет воли есть воля. Таким образом, ясно, что ум, знание и воля – не иное, но сущностно то же самое, хотя и не взаимнообратно в том смысле, что ум есть знание или воля, однако ум – не иное, нежели способность и воля.*¹¹ *¹²

Стало быть, достоинство разумной природы, которая свободна, требует, чтобы ум не был рождённым о нём знанием, ибо если бы это знание было рождено от самого ума, то ума или отца порождающего не существовало бы. Сходным образом разумная природа требует, чтобы ум и рождённое о нём знание не были волей, исходящей от него и от способности, ибо исходящее не есть те, от которых оно исходит. И это для

того, чтобы разумные действия могли протекать свободно и совершенно.

Земледелец, сеющий зёрна, прекрасно сознаёт: он должен обладать пониманием того, что такое сеяние зерна, его знание должно заключать в себе способность сеять зерно, а в его воле должно присутствовать желание его сеять, ибо сеяние есть действие разума. Именно так обстоит дело.

ПРИМЕЧАНИЯ

*1 Идея, заявленная в названии этой главы, восходит, само собой разумеется, к Псевдо-Дионисию Ареопагиту. *Три пути богоименования*, прочерченные этим платонизирующим греческим христианином, изложены нами в книге «О философии Плотина» (Ю. Е. Смирнов. «О философии Плотина». СПб.: «Квадривиум», 2017), стр. 503–510. Будучи одной из стратегий концептуализации и отображения *горнего*, «утвердительная теология», «катафатическое богословие» (ἡ θεολογία καταφατική) выявляет «положительные», «содержательные» *имена Бога* и исходит из идеи *аналогии*, существующей между *тварным* и *Творцом*, аналогии, позволяющей судить о *горнем*, божественном и бестелесном, *опираясь на дальнее*. (Ср., например, «Послание к Римлянам» 1.20.) Согласно же «Ареопагитикам», *высшее* ἐκ τῶν ὄντων ἀπαντῶν ὑμνεῖται κατὰ τὴν παντῶν ἀναλογίαν («воспевается из всех сущих по аналогии всего») («О божественных именах» 7 гл.). Нос modo creatura potest indicare Creatorem. Эта прозвучавшая у Псевдо-Дионисия Ареопагита философема, конечно же, предвосхищает учение Дунса Скота об «аналогии сущего» (analogia entis); и всё же следует указать на то, что в целом «путь утвердительного богоименования» не был характерен для Николая, старавшегося отгородить и обособить *единый и простой* Абсолют ото *всего* и стремившегося избавить его от **всех** предикатов. Содержащийся в философских построениях Николая сложный и во многом парадоксальный синтез пантеизма, панентеизма и трансцендентного негативизма не должен затемнить нам того очевидного факта, что с годами латинский мыслитель всё больше склонялся к противоположной стратегии отображения *высшего*, к «отрицательному богословию» (ἡ θεολογία ἀποφατική), и в

позднем творчестве Николая идея аналогии, существующей между *тварным* и *нетварным* – *Творцом* – была окончательно аннулирована.

См. также: R.Haubst, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues* (Trierer Theologische Studien, Bd. 4), Trier 1952, 27–41, 42–144; и Н. Schnarr, *Modi essendi. Interpretationen zu den Schriften De docta ignorantia, De coniecturis und De venatione sapientiae des Nikolaus von Kues* (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Bd. 5), Münster 1973, 22–24.

*2 Эта идея Николая отчасти созвучна идеям Иоанна Дамаскина. См. его «Точное изложение православной веры» кн. 1 гл. 2, а также нашу работу «Три доказательства бытия Божия Иоанна Дамаскина» (в кн. «О философии Плотина», стр. 668–682).

*3 Этот пассаж Николая – свидетельство в пользу идеи того, что его метафизическая доктрина содержит в себе явственные креационистские положения; и это важно ещё и потому, что в работах латинского мыслителя можно найти и антикреационистские философы, например, идею «развертывания» (*explicatio*), или «истечения» (*effluxus*), или «перетекания» (*transfusio*) изначального *единства* во *множество*. Но здесь, во второй главе второй книги «О просеивании Алькорана», Николай следует Второй Книге Маккавейской 7.28.

*4 Ср., например, «Послание к Ефессянам» 1.11: *κατα προθεσιν του τα παντα ενεργουντος κατα την βουλην του θεληματος αυτου* («...по предустановлению совершающего всё по изволению воли своей...»).

*5 Николай раскрывает перед нами целую когнитивную палитру:

intellectus – разум

mens – ум

comprehensio – понимание, постижение

scientia – знание

ars – способность

voluntas – воля.

*6 «И даже если я сведущ в живописи, я не в силах написать Магомета, ибо он отсутствует в моём уме». Удивительное и поражающее своей неподдельной искренностью признание, которое содержит в себе гораздо больше, чем может показаться на первый взгляд...

*7 «...ибо не имеющий ума не имеет способности, а не имеющий ума и способности не имеет свободной воли и выбора, – следовательно, свободная воля исходит от ума и знания или способности». Говоря так, Николай предстаёт пред нами апологетом идеи «свободной воли» (η ελευθερα βουλησις, libera voluntas) и «свободного выбора» (η ελευθερα προαιρεσις, libera electio). Ср. Августин «О свободном произволении» (De libero arbitrio).

*8 Концепция «действующего разума» (intellectus operans) Николая – вариация на тему «действенного ума» (ο νοϋς ποιητικος) Аристотеля.

*9 «...ибо в противном случае...» – то есть если бы оно существовало «сепаратно».

*10 Идея тождества ментального субъекта и ментального объекта восходит к ноологическим построениям Аристотеля.

*11 Ум, знание и воля – и едины, и тройственны, и триедины.

*12 Триада «ум – знание – воля», как и триада «ум – способность – воля», наделена здесь универсальным значением, которое вовсе не следует ограничивать антропологической сферой.

Глава третья

О том, что по действию разумной природы мы видим природу божественную

И так как это – разумная природа,^{*1} которая обретает своё благородное достоинство лишь от своего творца, то она действует по подобию с ним; и как творец, творя, производит истинные вещи, так и разум, – образ творца, – действуя, производит подобия истинных вещей, ибо творить значит наделять бытием, а разуметь значит уподоблять.^{*2} И так как творец всего понимает то, что он творит, и знает, или имеет замысел, и желает, то единый творец всего, поскольку он достоиславнейший, совершеннейший и свободнейший творец, поистине троичен, и его подобие установлено в нашем разуме, едином по сущности и троичном в действии.

Божественный ум, в котором вечно пребывает всё, что может быть сотворено, христиане называют Отцом и создателем, а замысел его всемогущества, или мудрость, или знание, – его Сыном, посредством которого он творит всё; волю же, без которой ничего не может быть и которая исходит от Отца и Сына, то есть от ума и замысла, они признают Святым Духом, всё приводящим к свершению.^{*3} И деяния этой Троицы неделимы, ибо действие и творение всего едины.

В творении же по подобию с разумным действием мы видим троичность единого творца, потому Моисей в начале Книги Бытия и выразил Бога-творца – Троицу – посредством множественного числа: «Элохим»^{*4} и словосочетанием «Да

сотворим человека», *⁵ хотя в ином месте он говорит: «Аз есмь Бог-ревнитель».*⁶ Так и в Алькоране Бог глаголет: «Мы создали людей из непостоянной влаги»,*⁷ а в ином месте: «Небо и всё небесное мы создали по нашей воле»,*⁸ хотя в другом месте он говорит: «Скажи Моему народу: Аз есмь Бог милосердный».*⁹ И подобно тому как Моисей и Магомет, используя при описании творения и действий Бога множественное число, вовсе не намеревались тем самым признавать существование множества богов, так и христиане вовсе не намерены посредством Троицы отрицать единство Бога-творца.

ПРИМЕЧАНИЯ

*1 «Разумная природа» (*natura intellectualis*) и «творец» (*creator*) сопоставлены здесь *sub specie productionis*: Бог-творец, созидавая, производит истинные вещи, а человеческий «разум» (*intellectus*), действуя, производит некие *интеллектуальные* «подобия» (*similitudines*) истинных вещей; и не будет преувеличением сказать, что для человеческого разума такое сопоставление в высшей степени лестно. В этом смысле *человек разумный* оказывается, по Николаю, истинным «соратником Бога» (ο συνεργός του θεου).

*2 Убеждение Николая в том, что человеческий «разум» (*intellectus*) являет собой «образ творца» (*imago creatoris*), – то есть Бога-творца, – интересная вариация на темы «Септуагинты» и «Вульгаты», согласно которым человек создан по «образу» (η εικων, *imago*) и «подобию» (η ομοιωσις, *similitudo*) Бога (*Бытие* 1.26). У Николая же, в чём убеждает третья глава второй книги «О просеивании Алькорана», *образом* Бога-творца является именно человеческий «разум» (*intellectus*).

*3 Эта формула свидетельствует о том, что здесь, в работе «О просеивании Алькорана», немецкий мыслитель приходит к такой архитектонике горнего триединства:

Deus Pater – mens;

Deus Filius – ars omnipotentiae, sapientia, scientia;

Deus Spiritus Sanctus – voluntas [effectiva].

(«Бог Отец – ум;

Бог Сын – замысел всемогущества, мудрость, знание;

Бог Дух Святой – [действенная] воля».)

Следует, впрочем, подчеркнуть, что для христиан такая дефиниция Триединства, Троицы вовсе не является общезначимой. (См., например, книга 2, глава 11, примечание 8.) Как справедливо заметил А. Осипов, «Бог, будучи Существом абсолютно простым – неделимым, в то же время во внутренней своей жизни является Триипостасным». (А. Осипов «Бог», «Издательство Сретенского монастыря», третье издание, дополненное, М. 2011.)

*4 *Элохим*. אֱלֹהִים – «боги»; sub specie philologiae pluralis maiestatis; и в слове «Бог» (употреблённом в еврейском первоисточнике во множественном числе) – אֱלֹהִים – Николай, конечно же, видит указание на Троицу.

*5 Бытие 1.26. Здесь ветхозаветный Бог глаголет о себе во множественном числе.

*6 См. Исход 20.5.

*7 См. Коран 77.20.

*8 См. Коран 51.47.

*9 См. Коран 15.49. Таким образом, Бог говорит о себе то во множественном, то в единственном числе.

Глава четвёртая

**Каким образом мы восходим
от плодородия разумной природы
к плодородию природы божественной**

Дабы возвыситься посредством чувственно воспринимаемых к плодородию разума, а от плодородия разума к божественному плодородию, заметь: узрев, что столь красивые и разнообразные устройства городов, храмов, военных лагерей и сооружений, столь различные ткани, картины и наряды, столь разные языки, науки, искусства, книги, сладостнейшие гармонии, тонкие на вкус отвары, идеально упорядоченные государственные устройства, законы и многое иное, которому нет числа, – творение простого, но при этом троичного, незримого и ускользающего от чувства разума, от которого все они возникли и которых и вовсе бы не было, если бы они не существовали в нём намного более высоким – интеллектуальным – образом,^{*1} – и увидев вызывающий огромное удивление разум, взойди^{*2} от него к его создателю, создателю всего, дабы узреть его божественное плодородие и понять, что интеллигенции,^{*3} небеса, звёзды, Солнце, Луна, стихии и все те, которые существуют, живут и мыслят, – творение простейшего и плодороднейшего создателя, и что творение есть показывание тех, которые всегда и вечно были в его уме им самим, и в своей способности или знании всегда и вечно были тем же, что и он, и в благоугодности своей воли всегда и вечно были тем же самым, что и он, благословенный Бог, который по своей незамутнённой благодати показывает «богатства своей славы»,^{*4} подобно тому как наделённый богатством разум, дабы

явить свою славу, показывает и распространяет себя в своих действиях, а тех, которых он интеллектуально содержит в самом себе, он стремится чувственно развернуть,^{*5} и развернуть как можно лучшим образом, дабы тем самым распространить себя окрест природы блага и сделать себя тем, к кому можно быть причастным.

И ты узришь простейшего Бога, несказанно богатого, красивого и преисполненного всецелым счастьем славной жизни, явившего из своих богатств светоносные интеллигенции самых разных форм, сияющие звёзды, живые, одушевлённые существа, сладчайшие запахи и благовоения, красивейшие цветы и неисчислимое множество иного...

ПРИМЕЧАНИЯ

*1 Такую философскую позицию вполне можно квалифицировать как «крайний реализм»; и эта наделённая онтологическим, гносеологическим, аксиологическим и метафизическим смыслом формула Николая как нельзя лучше согласуется с его – изложенным им в работе «О знающим незнании» – учением о *совпадении противоположностей* в едином и простом Абсолюте.

*2 Преподносимая Николаем в императивном ключе идея необходимости «восхождения» (ἡ ἀναβασίς, ascensio) – сквозной мотив идеалистических философских систем Платона, Плотина, Максима Исповедника...

*3 Учение об «интеллигенциях» – вариация на космологические темы Аристотеля. Ниже Николай говорит о «светоносных интеллигенциях» (licidae intelligentiae), ставя их в один ряд с «сияющими звёздами»...

*4 См. «Послание к Римлянам» 9.23: τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ.

*5 Значимую для Николая тему *развёртывания* можно обнаружить в русле философии Плотина, Северина Бэотия...

Глава пятая

Переход от тех, которые существуют в мире, к созерцанию троичного Бога

И так как Магомет благодаря своей вере в то, что Бог – создатель всего, по необходимости говорит о нём также и то, что относительно его троичности признают христиане, то мы – дабы всякий араб мог, насколько позволяет его вера, приобщиться к божественному плодородию, божественному порождению и божественной любви – снова говорим: не вызывает никакого сомнения то, что этот мир не может продолжиться и субсистировать^{*1} без плодородия, потомства и любви, ибо без них мир должен прекратить своё существование. Мир един благодаря плодородию, порождению и любви; стало быть, плодородие, порождение и любовь принадлежат единому миру. Плодородие, порождение и любовь – не разные миры, но они – один и тот же мир; и они так принадлежат единому миру, что без них в этом мире ничего нет, ибо ангелы, люди, животные, растения, камни, небеса, Солнце, Луна, звёзды, сущие, стихии, живые и наделённые разумом причастны плодородию мира, его порождению и любви, и каждое из них причастно на свой лад. Так обстоит дело со всяким.

И откуда, если не от создателя, мир обладает ими так, что он по необходимости троичен и един? И если бы без этой троичности мир не имел ни природы, ни природного совершенства, ни благословения от Бога, которое троично светит в единстве сущности, то неужели мы станем утверждать о том,

что создатель не обладает этим природным совершенством, которым он наделил всех, дабы они существовали лучшим образом? Как сотворённое есть триединое, так и создатель триедин,^{*2} ибо сотворённое само по себе ничто, а всё то, что есть, существует в том, что является образом и подобием создателя. Следовательно, троичность, которая видима в твари, существует от несотворённой Троицы, словно образ от образца или причинённое от причины. Стало быть, есть триединый Бог, который по своему образу и подобию создал триединый мир. Следовательно, в божественной природе – плодородие, потомство и любовь: плодородие – это Бог, он производитель^{*3} и отец; потомство же – сын этого плодородия, а любовь – связь их обоих.

ПРИМЕЧАНИЯ

*1 По онтологическим меркам латинского неоплатоника Николая из Кузы, *субсистирование* – более низкая форма бытия, существования.

*2 Смысловое сопоставление «триединый Бог – триединый сотворённый мир, космос» заставляет нас вспомнить иную стратегию концептуализации реального, присутствующую в философской системе Николая из Кузы, – его учение о «четырёх модусах бытия» (*quattuor modi essendi*).

Повествуя о «четырёх модусах бытия» (*quattuor modi essendi*), Николай видит нашу реальность *четверояко*: действительность распадается перед его умственным взором на четыре уровня, четыре пласта, и каждый из них, открывая разные грани реальности, свидетельствует о том, что *sub specie essendi* («с точки зрения бытия») действительность вовсе не представляет собой единого, одномерного, замкнутого и нерасторжимого монолита. Отметив это, вы, вероятно, спросите: если *бытие* «распадается» на четыре модуса, то не значит ли это, что многообразие всего существующего одновременно пребывает в четырёх разных мирах? Не свидетельствует ли это о том, что расслаивающаяся, расторгающаяся на четыре модуса реальность вовсе не тождественна самой себе? что она содержит в себе бытийные степени, степени бытия? что она одновременно заключает в себе четыре разные тоники, каждая из

которых глубоко своеобразна и живёт по своим собственным законам?.. Философские построения Николая убеждают в том, что в его реальности любой объект может быть рассмотрен «с четырёх сторон», с четырёх разных онтологических точек зрения; и, по мысли создателя «О знающем незнании», *четыре модуса бытия*, открывая четыре слоя, четыре измерения объекта, четвероюко характеризуют то или иное нечто... Выявив границы, пролегающие между четырьмя этими модусами, нам следует обособить друг от друга эти онтологические модальности и рассмотреть их изолированно. Мы должны понять, чем же один модус бытия отличается от другого модуса и что их связывает между собой. В реальности Николая мы имеем дело с бытийным *расчетверением* одного и того же нечто, – и нам необходимо прояснить вопрос о том, **что** представляет собой наша действительность, истолковываемая столь причудливым образом, и надлежит понять законы столь странного порядка вещей. В самом деле, почему Николай не ограничивается «замкнутым» и одномерным бытием существующего? Почему ему *мало* однородного, однослойного существования?..

Вглядимся же в эти модусы. Их четыре:

necessitas absoluta – «абсолютная необходимость»

necessitas complexionis – «необходимость соединения»

possibilitas determinata – «определённая возможность»

possibilitas absoluta – «абсолютная возможность».

(«О знающем незнании», 2.7.)

Философская доктрина Николая из Кузы убеждает в том, что экзистенция полифонична, – и в русле его онтологии бытие предстаёт пред нами в четырёх различных модальностях. Вслушаемся в слова немецкого мыслителя.

Nam est modus essendi, qui absoluta necessitas dicitur, ut scilicet Deus est forma formarum, ens entium, rerum ratio sive quidditas; et in hoc essendi modo omnia in Deo sunt ipsa necessitas absoluta.

«Есть модус бытия, который называется абсолютной необходимостью, так Бог есть форма форм, сущее сущих, смысл вещей или чтойность; и в этом модусе бытия всё в Боге есть сама абсолютная необходимость».

(Там же, 2.7.)

Что это означает? По метафизическим меркам Николая, это означает: высший – **первый** – модус бытия, «абсолютная необходимость» (necessitas absoluta), – это существование *всего* в Боге, отож-

дествляемого здесь, в седьмой главе второй книги «О знающем незнании», с «формой форм», «сущим сущих», «смыслом вещей» и «чтойностью». Таким образом, абсолютное существование всего в Боге, во-первых, беспредельно, во-вторых, едино и, в-третьих, просто. Кроме того, первым модусом бытия **всё** – множество **всего** – существует в *едином* Боге, и – что важно! – существует необходимо. Существование в Боге – существование необходимое. В Боге *всё* – все вещи, которые окружают нас со всех сторон – являет собой не-расторжимое и незыблемое единство, и такое «единство» (unitas), по мысли Николая, оказывается «максимальностью» (maximitas) и высшим «объединением» (connexio) всего. Существование такого рода не имеет ни начала, ни конца, как не имеет оно частей, степеней и уровней. Оно абсолютно, бесконечно, и в нём нет ни границ, ни пределов. Такое бытие, разумеется, вовсе не случайно, не контингентно, такое бытие не может не быть – и потому оно *необходимо*. Более того, оно не только *необходимо*, но и, как сказано, является самой «абсолютной необходимостью» (necessitas absoluta). В высшем модусе бытия нет ничего несовершенного, поэтому на фоне остальных modi essendi («модусов бытия») он представляет собой абсолютное экзистенциальное совершенство, полноту бытия и высшее *единство всего*. В работе 1458 года «О берилле», творчески переосмысляя Платона и находя у греческого мыслителя подтверждение своим собственным идеям, Николай замечает, что modo essendi primo («первым модусом бытия») *всё* существует in potestate effectiva («в действенном могуществе») Бога, являющегося высшей всемогущей реальностью, существующей абсолютно необходимо.

Чтобы лучше понять специфику первого модуса бытия, обратимся к иному модусу существования. **Второй** модус – это modus [...] necessitatis secundae («модус [...] второй необходимости») («*О предположениях*», 2.9).

Всматриваясь в его умозрительную глубину, мы сталкиваемся с таинственнейшей загадкой *степеней и уровней необходимости*. Выясняется, что, постулируя идею существования *абсолютной необходимости*, Николай допускает и идею существования некоей «второй необходимости», необходимости, очевидно, более низкого порядка, необходимости неабсолютной и уступающей абсолютной необходимости в своём *необходимом существовании*. Оказывается, necessitas обладает уровнями и степенями и допускает своё

«ослабление». Этим **вторым** модусом существует эмпирика, то есть то, что окружает нас со всех сторон. Удел этого модуса – наш мир, или, говоря языком Николая, *maximum contractum* («максимум стяжённый»). Заметим, что, отождествляя «вторую необходимость» с «последовательностью» (*consequentia*), берущей начало в Боге, и говоря о «развёртывании» (*explicatio*) «абсолютного максимума» во множество, Николай сталкивается с удивительной философской загадкой *сосуществования разнородных и разноплановых потребностей* и находит для неё разгадку. По мысли создателя «О предположениях», каждое звено *второй необходимости* – это *modus quidam necessitatis* («некий модус необходимости») («О предположениях», 2.1), а все её звенья образуют особый экзистенциал – существование *in necessitate complexionis* («в необходимости соединения»):

Alius modus est, ut res sunt in necessitate complexionis, in qua sunt rerum formae in se verae cum distinctione et ordine naturae, sicut in mente...

(«Есть другой модус – модус, которым вещи существуют в необходимости соединения, в которой формы вещей истинны в себе и существуют с различием и по порядку природы, словно в уме...») («О знающем незнании», 2.7.)

Что это означает? Что таит, что скрывает в себе «модус второй необходимости»? И что представляет собой *меньшая степень необходимости* на фоне *необходимости абсолютной*?.. Обобщая, подчеркнём:

во-первых, формула «вторая необходимость» выражает собой идею *следование всего «конечного сущего» замыслу Творца*; во-вторых, все звенья «второй необходимости» пребывают не в абсолютном, а в относительном единстве, *in complexionе* («в соединении»), существуют *cum distinctione* («с различием») и, оставаясь частными необходимостями более низкого порядка, целиком и полностью подчиняются высшей, абсолютной Необходимости; в-третьих, эти звенья «второй необходимости» являются прекурсией высшей Необходимости, они – высший порядок, манифестируемый «во множестве» (*in multitudine*), «множественности» (*pluralitas*), «инакости» (*alteritas*), «неравенстве» (*inaequalitas*), «изменчивости» (*diversitas*) и «стяжённости» (*contrahibilitas*) *конечного*; и высший порядок незыблемой и бесконечной абсолютной необходимости проявляется в *конечном* и *преходящем* именно в виде

«второй необходимости» (*necessitas secunda*), проявляется как *даяние* «необходимого». В одной из работ Николай говорит о том, что *res omnes lucis splendores* («все вещи – сияния света»); и, используя эту метафору, – навеянную, очевидно, Псевдо-Дионисием Ареопагитом, Плотиним, евангелистом Иоанном и Платоном, – *вторую необходимость* можно уподобить сиянию света, исходящему от высшего света – от *необходимости абсолютной*.

Вглядимся в то, как абсолютная необходимость Бога *проявляет* себя в нашем универсуме, всмотримся в то, как она себя *обнаруживает* и с чем она **здесь сопряжена**.

Alteritas («инакость»)

«Вторая необходимость» неразрывно связана с *инакостью*, с *инаковенем* и *изменчивостью* нашего универсума, и потому необходимое существование *здесь*, в нашем универсуме, мобильно, лишено статики и чуждо абсолютной неподвижности. *Здесь* она, *necessitas essendi* («необходимость бытия»), пребывает в непрерывном потоке и круговороте инаковения. «Инакость» (*alteritas*) выступает глубинным вектором и имманентным законом всего конечного, и всё то, что существует в эмпирике, на уровне чувственно-телесного сущего, *in maximo contracto* («в стяжённом максимуме»), подвержено влиянию инакости. «Инакость» бытия, существования – это то, что в первую очередь отличает существование эмпирическое от существования абсолютного: *maximum absolutum* («абсолютный максимум»), Абсолют, Бог в своём неукоснительном единстве чужд инакости и двум её постоянным спутникам – множеству и несовершенству, тогда как для «максимума стяжённого» инакость является неотъемлемым условием его бытия.

Contrahibilitas («стяжённость»)

Иной важной и существенной особенностью нашей конечной реальности, особенностью, по-своему выражающей глубинную суть нашего конечного мира, универсума, является его *стяжённость* (*contrahibilitas*). Наш универсум, если рассматривать его на фоне абсолютного и беспредельного существования божественной необходимости, представляет собой экзистенциальную *стяжённость* – стяжённость бытия, стяжённость существования. По

мысли Николая из Кузы, внутри нашего универсума **всё** пребывает в *стянутом, стяжённом* виде; в нашем мире **всё** – все события, все люди, все вещи – пребывает в сжатом, спрессованном и стяжённом состоянии. Мы не увидим в нашем мире абсолютной беспредельности, ибо в нашем мире беспредельных границ нет; мы не узрим в нашем мире и бесконечности, бесконечности, данной актуально – целиком и сразу. *Бесконечное, вечное, единое, простое, благое* скрадываются в нашем универсуме «стяжённостью» (*contrahibilitas*), ею спрессовываются, сжимаются и ею стягиваются. Вечное в нашем мире оказывается стянутым и спрессованным временным, единое – многим, тождественное – изменчивым, бестелесное – телесным, умопостигаемое – чувственно воспринимаемым, а абсолютная необходимость высшего модуса бытия предстаёт стянутой во множестве и укоренённой в изменчивости серией «второй необходимости». Необходимое существование оказывается не только разбавленным, расщеплённым и стяжённым в слоях конечных экзистенций, но и *данным* во множественной серии, вовлечённой благодаря своей множественности в деструктивные процессы и тем самым ставящей свой горний – необходимый – статус под сомнение.

Весь наш мир-универсум – это «вторая необходимость»; и идея несопоставимости универсума и Абсолюта прямо выражается в идее онтического несоответствия *второй необходимости необходимости абсолютной*. По аксиологическим меркам метафизики Николая из Кузы, бытийное несоответствие эмпирического абсолютному, или, иначе говоря, дольного горнему, наличного эталонному, является следствием *уменьшения* степени необходимости, а это *уменьшение* в свою очередь оказывается одним из следствий «развёртывания» (*explicatio*) единого максимума во множество.

Переход **необходимого** единого во множество, «развёртывание» **необходимого** единого является процессом ослабления абсолютной необходимости, ослабляющей свой тонус в своих внешних проявлениях. Взирая на архитеконику бытия, возведённую Николаем, нельзя не заметить, что множественная последовательность «второй необходимости» тесно связана с неравенством и экзистенциальной нетождественностью «конечного сущего» самому себе. *Неравенство* (*inaequalitas*) – иная сторона медали, имя которой *изменчивость* (*diversitas*). Перманентная же изменчивость – причина неискоренимого неравенства, неравенства, во-первых, иному,

иным, всем, а во-вторых, неравенства самому себе. Учитывая это, можно смело утверждать о том, что и мы, дорогой читатель, являемся изменчивыми модусами «второй необходимости» и встроены в последовательность необходимых причинных рядов, укоренённых и берущих начало в абсолютной необходимости Бога, но здесь, в эмпирике, являющихся, необходимостями низшего порядка.

Другое дело, что Николай видит наше эмпирическое существование ещё сложнее: оказывается, «второй необходимостью» всё вовсе не исчерпывается и не ограничивается, и выясняется, что есть и ещё два модуса «конечного сущего». Если второй модус обнажил перед нами идею следования всего божественному замыслу, Провидению, то третий модус указывает не на фатальный смысл существующего в эмпирике, а на его бытийную, экзистенциальную сторону. **Третий** модус бытия – это *possibilitas determinata* («определённая возможность»). Этот модус – модус *степени актуального существования*. Он отвечает на глубинный и первозданный вопрос:

– А до какой степени *существует* этот объект? до какой степени он *есть*?

Alius modus essendi est, ut res sunt in possibilitate determinata actu hoc vel illud.

«Есть другой модус бытия – модус, которым вещи существуют в определённой возможности – актуально этим или тем», – утверждает Николай («*О знающем незнании*», 2.7); и мы видим, что «определённая возможность» (*possibilitas determinata*) является модальностью, указывающей, *насколько* та или иная вещь *актуально существует*, *насколько* она *есть* и *насколько* вещь, объект, человек есть *actu hoc vel illud* («актуально это или то»). **Третий** модус бытия, игнорируя и не принимая во внимание вопрос о степени вовлечённости эмпирического *объекта* в систему божественных предначертаний, обращает наше внимание на *степень существования этого объекта*. Вы, быть может, скажете, что экзистенциальной полноты и абсолютного существования в нашем конечном мире нет... Да, именно об этом и свидетельствует *tertius modus essendi*, и именно на это и указывает «определённая возможность», *possibilitas determinata*. Существование в нашем мире неотделимо от «возможности» (*possibilitas*), которая, словно сияние лучей среди серых пасмурных облаков, снова и снова вселяет в нас надежду и веру в лучшее. Но такого рода возможность, если взглянуть на неё с точки зрения высшего модуса – модуса абсолютно необходимого,

единого и бесконечного существования всего в Боге, в Максимуме, в Абсолюте, – непрерывно натывается на ограничения и преграды, создаваемые в нашем универсуме «стяжённостью» (*contrahibilitas*). *Определённая возможность* – удел всякого существования в эмпирике. У такой *возможности* нет путей и нет выхода *ad infinitatem* («к бесконечности»), к трансцендентному и беспредельному: *possibilitas determinata* обладает лишь некоторыми – скромными и незначительными – «силами» для того, чтобы *быть*, и такое бытие всегда контекстуально. Существование (*квазисуществование!* *недосуществование!*) такого рода умещено в спрессованные слои, среди которых можно *быть* лишь чуть больше или чуть меньше, *actu hoc vel illud*, «актуально этим или тем», *nicht mehr*, не более...

Четвёртый модус бытия – это *possibilitas absoluta* («абсолютная возможность»).

Et infimus modus essendi est, ut res possunt esse, et est possibilitas absoluta.

«И есть низший модус бытия – модус, которым вещи могут быть; и это – абсолютная возможность». (*«О знающем незнании»*, 2.7.)

Этот модус указывает не на актуальное экзистирование вещи, а на ту возможность, благодаря которой вещь не есть, а *может быть*, и быть бесконечно. Четвёртый модус бытия не имеет актуальной бытийной «ткани», – он, словно льющиеся во все стороны лучи света, стремится прочь от своего истока, не *существовая*, но лишь указывая на возможность *бесконечного существования* того или иного нечто. Принимая во внимание всё метафизическое здание философии Николая из Кузы, повествовавшего в своей последней работе, «*De apice theoriae*» («О вершине созерцания»), об абсолютной возможности Абсолюта, – мы можем утверждать о том, что четвёртый – «низший» (*infimus*) – модус бытия знаменует собой идею *безграничной возможности всего*, в том числе возможности для «конечного сущего» стать «сущим бесконечным». Метафизические построения немецкого кардинала убеждают в том, что в этом модусе наш универсум, наш «стяжённый максимум» способен бесконечно становиться бесконечным абсолютным Максимумом, ибо для абсолютной возможности нет ничего невозможного. Именно в этом убеждает четвёртый модус бытия, умноженный на идею всемогущества Абсолюта.

Когда Николай подчёркивает, что *tres modi essendi ultimi sunt in una universitate* («три последних модуса бытия [то есть вторая необходимость, ограниченная возможность и абсолютная возможность (*прим. моё*)] существуют в едином универсуме») («О знающем незнании», 2.7), то тем самым немецкий мыслитель возводит перед нашим умственным взором три уровня нашей конечной реальности, три слоя того, что в русле его тео-философии выражается понятием *universitas* («всейность»).

Суммируя, укажем: *первый уровень* – это «вторая необходимость», следование божественному замыслу; *второй уровень* – это конечное экзистирование, ограниченное существование стяжённого универсума; *третий же уровень* – это абсолютная возможность, возможность преодоления стяжённым универсумом своей стяжённости, конечности и ограниченности.

Первое – судьбоносная, провиденциальная «ткань» *конечного*.

Второе – его *контекстуальная* бытийная, экзистенциальная «ткань».

Третье – «ткань» бесконечной возможности и бесконечной способности *конечного*.

Заметим в скобках, что «три последних модуса бытия» (*tres modi essendi ultimi*) оказываются, помимо всего прочего, ещё и указанием на Троицу (*Trinitas*), а тройственность модусов, в которых пребывает «конечное сущее», свидетельствует о триединстве Божества, следы которого явлены в нашем мире.

От нашего историко-философского внимания не ускользнёт и то, что, выявляя глубинную архитектонику реальности, Николай сопоставляет *четыре модуса бытия* так, что при этом «возможность» (*possibilitas*) противопоставляется «необходимости» (*necessitas*). Тем самым Николай, на наш взгляд, переосмысляет центральную бытийную ось Аристотеля, утверждавшего некогда о том, что «всё изменяется из сущего в возможности в сущее в действительности» («*Метафизика*», 12.2. 1069b 16-17). Принципиальное противопоставление «возможности» и «необходимости» – следствие такого взгляда на нашу реальность, который усматривает в ней *переход* возможного (того, что может быть (и быть по-разному), а может и не быть) в необходимое (в то, что существует неизбежно, – в то, что не может не быть), – и этот взгляд вполне может показаться спорным и необубедительным. Если у Аристотеля *το ον τη δυνατόει* («сущее в возможности», отождествляемой греческим мыслителем с мате-

рией) переходит и трансформируется в *το ον της ενεργειας* («сущее в действительности»), которое, заметим, *насыщено* у Аристотеля самыми разными векторами причинности, в том числе векторами *не-необходимыми*, например, *случайностью* (*η τυχη*) («*Этика Никомаха*», 3.3), – то у Николая *possibilitas* («возможность») переходит, осуществляется, осуществляет себя лишь в *необходимость* – *in necessitatem, εις την αναγκην*. В свете этого центральные бытийные оси реальностей Аристотеля и Николая приобретают такой вид:

Аристотель: *η δυναμις – η ενεργεια*
«возможность» – «действительность»

Николай: *possibilitas – necessitas*
«возможность» – «необходимость».

Такие соотношения указывают на глубинное различие между картинами мира, написанными двумя этими мыслителями. И если для Стагирита переход от возможного существования к действительному означает актуализацию существования, то для Николая переход возможного в действительное является переходом от возможного к необходимому. Аристотель, конечно же, признавал идею того, что в нашем мире присутствует *необходимое*, и вовсе не отрицал идею существования «необходимости» (*η αναγκη*), другое дело, что Стагирит признавал идею существования в нашем мире и иных каузальных векторов, например, «случайности», «свободы воли», «спонтанности», «самопроизвольности», «ума», живущего по своим законам, «природы»... По мысли Аристотеля, эти векторы реальности не менее значимы для существующего, чем *необходимость*; и потому, соглашаясь с автором «*Метафизики*», мы не вправе интерпретировать эмпирику *только* лишь как переход *возможного в необходимое*. Николай же, разрабатывая идею «развёртывания» (*explicatio*) единого Абсолюта в изменчивое «множество» (*multitudo*), прекрасно понимал, что «необходимость абсолютного максимума» могла бы быть обращена в русло изменчивого множества мира только посредством уменьшения *степени необходимости*, тогда как актуализация всего конечного и преходящего должна быть не только актуализацией существования, но и актуализацией его необходимости. В этой идее ясно даёт о себе знать нецесситаристская тональность, свойственная философии Николая Кузанского, тональность, не имеющая, впрочем, ничего общего с тем механистическим пониманием *необходимых* процессов, про-

исходящих внутри реальности, которое имело место в философии более поздних эпох (например, в творчестве Томаса Гоббса).

Николай – один из самых сложных и загадочных мыслителей, задававшихся первозданными метафизическими вопросами. Снова и снова предлагая нам пути, пройдя по которым мы могли бы взглянуть на реальность с неожиданных и удивительных сторон, он призывает нас искать *иные* горизонты, *иные* горные хребты и перевалы, открывающие пред нами бездну неисчерпаемого и всякий раз поражающего своей новизной *бытия*. Учение о «четырёх модусах бытия» (*quattuor modi essendi*) – лишь один из этих горных хребтов, лишь одна из тех скалистых вершин, с высоты которых видна таинственная бездна, имя которой *жизнь*...

*3 Ср. *mundi melioris origo* Овидия («*Метаморфозы*» 1 кн.).

Глава шестая

Переход от троичности разумной к троичности божественной

Дабы узреть в твари, которая в большей степени подобна Богу, его образ, взглядемся в разумную природу. Бесчисленные книги созерцателей показывают нам, сколь изобильна эта разумная, созерцательная природа и сколь велики её порождения и её любовь. Сколько теорем об истине породило это интеллектуальное изобилие! Сколько радости и духовных усад произошло от тех, которые заставили их^{*1} считать ничем утхи этого мира! Это надлежит сказать и о практическом разуме,^{*2} о котором мы упоминали прежде. Ибо в этой разумной природе – изобилие, порождающее из себя слово или разумное понятие, а из них возникает постижение или воля;^{*3} ибо когда ум порождает слово или понятие, тотчас же возникает постижение или воля; ибо как не знаемое не любимо, так и из ума и понятия не может не возникнуть воля.^{*4} Ибо знание принадлежит к числу почитаемых благ, а благо – то, к чему стремятся.^{*5} Ибо все стремятся ко благу.^{*6}

И тогда становится ясно, посредством какого примера мы можем быть приведены к божественной троичности. О Боге же нельзя сказать, что он не знает самого себя, ибо если он понимает самого себя, то он порождает о самом себе понятие или слово; и в божественной сущности порождающее слово и порождённое, или постигающее и постигнутое, – и не одно и то же, и не иное,^{*7} ибо Бог порождает о самом себе самое совершенное понятие.^{*8} Следовательно, он будет равный субстанциальным равенством, которое совершеннее равенства

акцидентального,^{*9} и потому никоим образом не будет принадлежать иной природе или сущности. Так любовь не может быть названа теми, от кого она исходит, и не может быть названа иным, ибо она, совершеннейшая, – прежде всякой инакости^{*10} – и потому единосушна тем, от которых она исходит и распространяется здесь.

ПРИМЕЧАНИЯ

*1 «их» – очевидно, созерцателей.

*2 Идея, выраженная в этой формуле – один из источников учения Иммануила Канта о *практическом разуме*.

*3 Осмысляя гносеологическую философему, обозначенную в названии этой главы, укажем на когнитивную *тройственность*, возводимую перед нашим умственным взором Николаем:

I «разумная природа» (*natura intellectualis*), «ум» (*mens*);

II «слово или разумное понятие» (*verbum seu conceptus intellectualis*), «понятие» (*notitia*);

III «постижение или воля» (*amplexus seu voluntas*).

По мысли Николая, *разумная природа, ум «порождает» (generat) слово или разумное понятие, «а из них возникает постижение или воля».*

*4 «...из ума и понятия не может не возникнуть воля». Общезначимость этой формулы оспорил бы антиволютарист Спиноза, по мысли которого истинную свободу следует искать не на уровне «воли» (*voluntas*), а на уровне «разума» (*intellectus*).

*5 Самобытную философскую апологию **блага** (το αγαθον) мы находим в диалоге Платона «Филеб». Это произведение подводит нас к мысли о том, что на картине реальности, создаваемой Платоном, «благо» (το αγαθον) является незабываемой и общезначимой тоникой; и в высшем смысле, с *горней* точки зрения, сама идея существования Блага, настойчиво подчёркиваемая создателем диалога «Филеб» и принимаемая им за аксиому, свидетельствует о том, что философский взгляд Платона на реальность – взгляд радужный и глубоко оптимистичный. На фоне многомерно осмысляемой Платоном идеи трагического несоответствия *дольнего* (тленного, бренного, преходящего и временного) *горнему* (нетленному и вечному), где *дольнее*, как явствует из диалога «Теэтет» [176a], по необходимости заражено злом, – убеждение Платона в том, что *in realitate* не-

зыблемо существует высшее Благо, выглядит самой настоящей *апологией благости*. Вещая устами Сократа, Платон указывает на то, что человеческому Я «одной идеей» (ἡ μία ἰδέα) *благо* не постичь и не «ухватить» (ἠρθεύσαι): чтобы осознать *благо*, чтобы приобщиться к нему ментальными средствами, человеку надлежит призвать на помощь *три идеи*: идею «красоты» (το κάλλος), идею «соразмерности» (ἡ ἕρμετρια) и идею «истины» (ἡ ἀλήθεια) [«Филеб», 65a]. По Платону, *красота, соразмерность и истина* – взаимобратимые (то есть взаимозаменяемые, способные *переходить* друг в друга) атрибуты *блага*. Они – его проекции *вовне*, его манифестации и внешние «модальности»; в них *благо* себя проявляет, обнаруживает; благодаря им мы способны «ухватить, уловить» (ἠρθεύσαι) идею *блага* – его горнюю, эйдетическую суть. Ставя знак равенства между *красотой, соразмерностью и истиной*, Платон подталкивает нас к мысли о том, что их *симфоническое* триединство способно указать человеческому Я на смысловой и метафизический Центр действительности; и не будет преувеличением сказать о том, что в самой возможности такого «указания» проявляется глубочайшее человеколюбие Платона. Ещё бы! Человеческое Я, оказывается, способно благодаря трём этим идеям приобщиться ко Благо – к тонике действительности, образующей центр, ядро и высшую степень реальности реального. В этом пункте философии Платона его онтологический оптимизм соседствует и прекрасно уживается с его гносеологическим оптимизмом. Благо – *есть*, и оно – как объект познания – потенциально открыто познающему субъекту, человеческому Я. Именно к этой мысли подводит нас вещающий устами Сократа Платон, идеалистический накал философии которого зиждется на признании идеи трагического размежевания и несоответствия *дольнего* (наличного, данного здесь и сейчас) и *горнего* (идеального, всесовершенного, вечного). Всесторонне осмысляя это глубинное *несоответствие*, афинский философ приходит к мысли о том, что *горнее присутствует* в *дольнем*; и, принимая во внимание умозрительные построения диалога «Филеб», мы должны признать: «присутствие» (ἡ παρουσία) *горнего* (эйдетического, идеального, вечного, парадигмального, подлинно существующего) в *дольнем* (бренном, неидеальном, временном, подражательном, не вполне существующем) – это, в сущности, *обнаружение Блага*, представляющего пред нами в своих трёх главных ипостасях. *Красота, соразмерность и истина* – вот три проявленных в *дольнем*

«ипостаси» *горнего*; и настолько, насколько человек способен узреть их и приобщиться к ним *в дальнем*, настолько он способен приобщиться и *ко горнему* – к Высшему Благу.

*6 Ср. αναβατεον ουν παλιν επι το αγαθον ου ορεζεται πασα ψυχη ει τις ουν ειδεν αυτο οιδεν ο λεγω οπως καλον («Следует снова восходить ко благу, к которому стремится всякая душа. И если некто узрел его, то он знает, сколь красиво то, о чём я говорю») (Плотин «Эннеады» 1.6.7). Надлежит, впрочем, указать на то, что метафизическая апология «высочайшего» (το υπερτατον), содержащаяся в «Эннеадах», исходит из идеи абсолютной трансцендентности Высочайшего, «единого» (το εν), которое, по философским меркам Плотина, – «по ту сторону» (επεκεινα) *всего*, в том числе «блага» (το αγαθον) и «красоты» (το καλλος, η καλλονη, η αγλαια).

*7 «...в божественной сущности порождающее слово и порождённое, или постигающее и постигнутое, – и не одно и то же, и не иное...» Иначе говоря, в высшем гносеологический субъект и гносеологический объект *совпадают и не совпадают* друг с другом. Такого рода «парадоксальная» двойственность, надо признать, весьма характерна для философии мыслителя, выдвинувшего идею «совпадения противоположностей» в Абсолюте.

*8 Такая далеко идущая аналогия – аналогия, проводимая между мыслительной деятельностью Бога, порождающей *понятие* и *слово* о себе, и деятельностью присущей человеку «разумной природы» – весьма лестна для человека.

*9 В числе метафизических предикаций *абсолютного максимума* в философии Николая присутствует понятие aequalitas («равенство»). Онтологическое противопоставление «субстанциальное – акцидентальное» восходит, само собой разумеется, к Аристотелю, но здесь, в шестой главе второй книги «О просеивании Алькорана», Николай заостряет внимание не на глубинном противопоставлении «субстанциальное – акцидентальное», а на оппозиции «субстанциальное равенство – акцидентальное равенство».

*10 Alteritas («инакость») – метафизическая категория, используемая в философии Николая для того, чтобы терминологически «зафиксировать» всё то, что *обособлено и отторгнуто* от высшего «единства» (unitas).

Глава седьмая

Переход к тому же самому посредством любви

Далее, дабы те, кто не чужд разуму, могли увидеть, что мы, верующие в Троицу, руководствуемся разумными доводами, приведём иной пример. Всякий знает, что любовь в высшей степени необходима для того, чтобы существовал мир, ибо без любви ничего существовать не может.^{*1} И не вызывает сомнения то, что любовь обретается в разумных и жизненных природах, как и во всём, что существует своим собственным способом. Так неужели мы лишим Бога любви, Бога, который является творцом всей любви и тем, кто ею наделяет?^{*2} Стало быть, если мы утверждаем о том, что Бог обладает любовью, то он, конечно же, есть то, чем он обладает. Следовательно, Бог есть сущностная благосклонность или любовь.^{*3}

Но так как любовь единит, – совершеннейшая любовь, которая, так как она субстанциальна, не может быть больше или меньше, – то она единит максимально. Таким образом, я усматриваю в сущности этой единящей любви единство. Ибо как могла бы существовать единая единящая любовь без единства?

Также я усматриваю в ней равенство, ибо любовь рождает своё собственное равенство, то есть любовь, ибо сказано: «Если хочешь, чтобы тебя любили, люби».^{*4} Таким образом, единство порождает равенство.^{*5}

Кроме того, я вижу связь, исходящую от обоих: от единства любви и от её равенства, то есть любовь, связывающую единство любви порождающей и равенство любви порождённой.

ной. Любовь, следовательно, есть связь Отца и его Сына, от которых она исходит.*⁶

Нет никакого сомнения в том, что прежде всякого множества существует единство,*⁷ вследствие чего оно вечно, – и что прежде всякой множественности существует равенство, ибо множественное благодаря тому, что оно множественно, неравно. Таким образом, неравенство отстраняется от равенства; и, стало быть, равенство вечно. Так и связь вечна, ибо она – прежде множественности; множественные же по необходимости существуют обособленно друг от друга; в самом деле, разделение отстраняется от связи. Стало быть, прежде всякого разделения существует связь, исходящая от единства и его равенства.*⁸

Таким образом, ясно, что прежде всякого множества, неравенства и разделения*⁹ существуют единство, равенство и связь, которые вечны. И так как не могло бы быть трёх вечных, ибо прежде всякого множества существует единство и множество утверждает его прежде себя (подобно тому как неравенство утверждает прежде себя равенство, а разделение – связь), то единство, равенство и связь – не три вечных, но единая вечность. Так что они – не три, ибо если бы их было трое, то они были бы тремя вечными. Стало быть, единство, равенство и исходящая от них обоих связь – не иные друг другу, ибо иначе их будет трое, и трое вечных. При этом, однако, и единство не есть равенство или связь, ибо равенство порождено единством, а порождённое не есть порождающее, – и связь не есть единство или равенство, ибо она исходит от них.

Таким образом, ясно, что в сущности божественной любви единство любви, равенство любви и связь любви – не три любви, ибо единая любовь не есть иное от иного, хотя единство порождающей любви – не то же самое, что равенство порождённой любви или связь любви их обоих, которая от них исходит.

ПРИМЕЧАНИЯ

*1 Любопытный взгляд на *любовь* мы обнаруживаем в тех многочисленных сохранившихся фрагментах, которые свидетельствуют о философских взглядах Эмпедокла. Особенность метафизических воззрений Эмпедокла заключается в том, что в вопросе философского осмысления *горнего* этот древнегреческий философ, в отличие от многих других, например, от Гомера, пришёл к убеждению в том, что Зевс вовсе не является верховным богом и «вершиной» (η κορυφή) реальности: согласно Эмпедоклу, Ζεὺς ἀρχῆς («Зевс светозарный»), будучи, наряду с *Герой, несущей жизнь* (Ἡρῆ φερεσβίος), *Айдонеем* (Αἰδωνεύς) и *Нестис* (Νηστίς), одним из четырёх божеств, отождествлённых с «четырьмя корнями всего» (τεσσαρα παντων ριζωματα), – с онтологической точки зрения, «находится» неизмеримо *ниже* двух *высших сил* – Любви (Φιλότης) и Ненависти (Νεϊκος). Заметим, впрочем, что Φιλότης Эмпедокл подчас отождествлял с Φιλίη (и, на наш взгляд, оба этих слова следует переводить одинаково: «любовь»), с Γῆθοσυνη («радостью») и Αφροδίτη («Афродитой»). Важно и другое: Любовь и Ненависть поставлены создателем «О природе» *над* «четырьмя корнями всего», и их взаимное противостояние является той единственной осью, вокруг которой, по Эмпедоклу, вращается *всё* и на которой зиждется реальность. Идея же всемогущества Зевса (идея, отчётливо прозвучавшая, к примеру, в творчестве Гомера) у Эмпедокла вовсе отсутствует. Греческий философ пятого века до новой эры полагал, что метафизическая оппозиция «любовь – ненависть» является центральной, универсальной и решающей архитектурной *всего* (всего, выраженного рабочей формулой Эмпедокла *ταδε παντα* («это всё»)); и, ставя Любовь-Афродиту неизмеримо *выше* светозарного Зевса, Геры, Айдонея и Нестис, Эмпедокл был убеждён в том, что поочерёдное «смешение» (η μιξις) и *разделение* («инаковение» (η διαλλαξις)) всех элементов реальности зависит *лишь* от того, кто в данный момент могущественнее и сильнее – *любовь* или *ненависть*. Вы, конечно, укажете на то, что в Греции были и иные певцы Любви-Афродиты: например, Еврипид (воспевший её в трагедии «Ипполит»), Платон (диалог «Пир», речь Павсания о двух Афродитах и речь Диотимы, переданная Сократом) и много позднее Плотин («Энеады», в особенности трактат 3.5). Охотно с вами соглашусь. Но всё дело в том, что три этих мыслителя вовсе не ставили и

не стремились поставить под сомнение общегреческое и уходящее корнями в народные верования убеждение в том, что на вершине Олимпа восседает именно о Ζευς, – тогда как Эмпедокл, ваяя перед нашим умственным взором дуалистическую картину реальности, осознанно возносил надо всеми не Зевса (и уж тем более не Геру), а Афродиту; и, продолжая мысль уроженца Акраганта, мы могли бы смело назвать её единовластной царицей Олимпа, владычество которой, как явствует из учения Эмпедокла, способна оспорить одна лишь Ненависть, Νεικος. Какой метафизический вывод мог бы сделать философ-религиовед, взирая на смелую архитектонику реальности, возведённую Эмпедоклом? – Политеизм Эмпедокла содержит в себе как своё ядро явственный и религиозно окрашенный дуализм добра и зла, и двойственность *любовно единого* начала и начала, *злбно расторгающего* и влекущего ко множеству, является той осью, на которой зиждется действительность.

*2 Такого рода вопрошания могли бы получить ответ у францисканцев.

*3 «*благосклонность*» – caritas (f.), «*любовь*» – amor (m.).

*4 Сказано также: «Совершенная любовь изгоняет страх».

*5 Какие философские выводы мы можем сделать, взирая на такого рода умозрительные построения?

1 Истинная любовь *едина* – истинная любовь абсолютно *проста* и чужда какой бы то ни было сложности, множественности и разобщённости. *Единство* любви – залог и достаточное основание её *простоты*.

2 Любовь – это высшее *равенство*, отрицающее любые противопоставления, в том числе противопоставления по половому признаку.

3 Любовь – вне противоположностей, и вне противоположностей не в том смысле, что она образует некую сумму противоположностей и содержит их в себе, а в том смысле, что она по самой своей сути отрицает любой антагонизм.

4 Единство, равенство и связь любви – её взаимобратимые атрибуты.

5 В силу своего единства и своей простоты любовь абсолютно самодостаточна.

*6 Заметим, триада unitas – aequalitas – nexus («единство – равенство – связь»), противопоставляемая Николаем триаде multitudo – inaequalitas – divisio («множество – неравенство – раз-

деление») и преподнесённая им в виде триады *unitas amoris – aequalitas amoris – nexus amoris* («единство любви – равенство любви – связь любви»), обладает универсальным смыслом и значима не только в сфере теологии, ибо, как сказано выше, «не вызывает сомнения то, что любовь обретается в разумных и жизненных природах, как и во всём, что существует собственным способом».

*7 Ср. Порфирий «Подступы к умопостигаемым» 15 тезис: [...] *προ δε των πολλων αναγκη ειναι το εν* («ибо до многих по необходимости существует единое»). Смысловое сопоставление и противопоставление «единства» (*η ενότης, unitas*) и «множества» (*το πληθος, multitudo*) – вариация на платонические и неоплатонические темы; и ось «единое – многое» насыщается в философии Николая из Кузы самыми разными содержаниями.

*8 Эти формулы являются отголосками тех умозрительных построений, которые присутствуют на страницах *главного* (во всяком случае, *самого известного*) произведения Николая – работы «О знающем незнании».

*9 «Разделение» (*divisio*) – одна из имманентных характеристик всего того, что не является высшим «единством» (*unitas*).

Глава восьмая

Разъяснение святой Троицы

И теперь становится ясно, что не понимающие того, что *не иное*^{*1} не есть *то же самое*, а *не то же самое* не есть *иное*, не в силах понять, что единство, равенство и связь по своей сущности одно и то же, хотя они и не тождественны друг другу.^{*2} Поэтому троичность в божественности они понимают не иначе, как троичность в трёх богах.^{*3} Христос же научил нас тому, что Бог Отец животворит, что его Сын животворит и что Дух, исходящий от них обоих, также животворит, о чём сказано в его Евангелии, записанном пророком Иоанном.^{*4} При этом, однако, они – не три животворения и не три животворящих бога, хотя и Отец – не Сын и не святой Дух, исходящий от него и от Сына.

И очевидно, что у тех, кто этого не понимает, отсутствует более совершенное понятие о совершеннейшем Боге,^{*5} и они выдумывают себе некоего бога, который вовсе не счастлив высшим счастьем и, чуждый природе, бесплодный и неплодородный, лишён сладости отцовской, сыновней и их обоюдной любви и радости, и не обладает совершенством плодородия. И они не учитывают того, что Бог изрёк через пророка Исайю: «Неужели я, позволяющий иным рожать, не порожу сам? – говорит Господь. – Неужто я, наделяющий иных плодородной силой, останусь бесплодным? – говорит Господь Бог твой».^{*6} И арабы не могут отрицать пророка Исайю, ибо в Алькоране ни один из пророков не отрицается, но все они принимаемы.^{*7}

ПРИМЕЧАНИЯ

*1 Понятие *non aliud* («не иное («не-иное»)) – важная категория заострённой на метафизических вопросах философии Николая, и в поздний период его творчества оно рассматривается как одно из «имён» трансцендентного и сверхбытийного Абсолюта, «призванное» латинским мыслителем для того, чтобы ещё настойчивей обособить *единый* и *простой* Абсолют от «бытия» (*esse*), так или иначе связанного со «множеством» (*multitudo*), в котором Николай – вполне в неоплатоническом духе – видел залог ущербности и несамодостаточности.

*2 Для Николая, строящего свою метафизическую систему на идее абсолютного *единства*, принимаемого за исконный и главенствующий трансцендентный и при этом имманентный вектор реальности, особо важна идея диалектического соотношения «единства» (*unitas*), «равенства» (*aequalitas*) и «связи» (*nexus*), соотношения, при котором *единство* Абсолюта, его *тройственность* и его *триединство* рассматриваются как его *единые, равные, связанные между собой* и взаимнообратимые атрибуты, которые возводятся на один метафизический пьедестал.

*3 См. Коран 4.171.

*4 См. 5.21: *ὁ πατήρ γὰρ ὁ πατήρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζῶοποιεῖ οὕτως καὶ ὁ υἱὸς οὗς θελεῖ ζῶοποιεῖ* («ибо как Отец воскрешает мёртвых и оживляет, так и Сын, кого хочет, оживляет»).

*5 Сама постановка вопроса о «более совершенном понятии о совершеннейшем Боге» заставляет нас вспомнить Ансельма Кентерберийского и его так называемое «онтологическое доказательство» бытия Божьего... Доказательство бытия Божьего, выдвинутое Ансельмом Кентерберийским (ок. 1033–1109), издавна порождало множество самых разных мнений, домыслов и споров, и равнодушно пройти мимо этого знаменитого умозрительного построения, возведённого средневековым теологом, невозможно. Вдумаемся в рассуждения Ансельма, постараемся проникнуть в их внутреннюю суть, дабы максимально раздвинуть рамки тех философских вопросов, которые, близко соприкасаясь с темой, затронутой Ансельмом, заставляют нас заново переосмыслить глубинные *основания* реальности. Если *всесовершенное существо*, представляющее собой тождество и единую совокупность всех наилучших, превосходных качеств, присутствует в *разуме* человека в виде *понятия*,

то это *всесовершенное существо* по необходимости существует и вне разума человека, то есть существует в чувственно-телесной эмпирике, в реальности, ибо всесовершенство всесовершенного Существа – достаточное основание для того, чтобы это Существо существовало не только в человеческом «разуме» (*intellectus*), но и в эмпирике – «в вещах» (*in rebus*). То есть, иными словами, Бог, существуя в нашем понятии о Нём, не может не существовать и *вне* нас – и потому Он есть, существует. Таков ход рассуждения Ансельма, обосновывающего и доказывающего тем самым реальное существование Божье. Это *доказательство* (которое позднее было названо «онтологическим доказательством бытия Бога»), затрагивая неисчислимо множество иных философских тем, порождает миллион самых разных вопросов и возражений. Ансельм исходит из идеи самоочевидности существования понятия о *всесовершенном существе* – Боге – в человеческом разуме. По Ансельму, понятие о Боге, присутствующее в человеческом разуме, – имманентная данность; *такое* понятие *наглядно*, и его существование опровергнуть и опровергнуть невозможно. Заметим, сам переход от *понятия* к *существованию* неочевиден и вполне может показаться некой «идеалистической мистификацией», – в самом деле, чего только не содержится, чего только не присутствует, чего только нет в человеческом разуме! Почему, спрашивается, понятийная сфера должна рассматриваться как достаточное основание для эмпирического существования того, что «присутствует» в разуме? Разве из понятия, живущего своей жизнью в ментальной, интеллектуальной сфере, непременно должно следовать обособленное и независимое от этой сферы существование, существование того, *о чём имеется* понятие? На это соображение у Ансельма есть свой ответ: в данном случае, полагает латинский мыслитель, речь идёт не о неких дольных, низких и приземлённых предметах, а о предмете *исключительном*, исключительном в своём абсолютном совершенстве, образованном *единой* суммой всех совершенств, взятых в высшей, превосходной степени.

Уникальность этого феномена, по Ансельму, позволяет выделить его из ряда *всех* иных феноменов и настоятельно требует рассмотреть его сингулярно – обособленно и независимо от иных понятий (концептов), имеющих в человеческом разуме и этим разумом порождённым.

Допущение идеи существования Бога в человеческом «разуме» (*intellectus*) в виде «понятия» (*conceptus*) и настойчивое по-

стулирование этой идеи, рассматриваемой как исчерпывающее «онтологическое доказательство» бытия «высшего блага» (summtum bonum), Бога, подспудно затрагивают целый ряд глубинных истинно философских вопросов, одним из которых является вопрос о бытийном статусе понятий, находящихся in intellectu hominis («в разуме человека»). Твёрдое убеждение Ансельма в том, что «понятие» (conceptus) о Боге как о высшем и всесовершенном *существо*, неукоснительно присутствующее в разуме человека, самим фактом своего *присутствия* в человеческом разуме доказывает то, что высшее, всесовершенное *существо* существует не только в разуме человека, но и в вещах, in rebus, in realitate, в действительности (ибо в противном случае, существуя *лишь* в разуме человека, всесовершенное *существо* не было бы всесовершенным, ведь существование в разуме и одновременно *вне* его – существование несравненно более совершенное, нежели существование *только* в разуме), – это убеждение Ансельма нам следует рассматривать абстрактно – в широком философском контексте, который так или иначе приводит нас к формулированию умозрительного вопроса о бытийном статусе ментальных концептов, иными словами, вопроса об онтологическом статусе понятий ума. В самом деле, каков бытийный статус понятий, пребывающих в человеческом разуме?.. И что представляет собой их бытийный статус на фоне бытийного статуса «природных вещей» (res naturales), составляющих телесную, чувственно воспринимаемую эмпирику?.. Что есть *бытие* понятия, находящегося в разуме человека и этим разумом образованного?.. Что оно представляет собой, с одной стороны, на фоне *бытия* абсолютного, вечного, истинного, подлинного, а с другой – на фоне бытия эмпирического, телесного, чувственно воспринимаемого?.. Такого рода вопрошания, навеянные онтологическими и гносеологическими построениями Ансельма Кентерберийского, подводят нас к ещё более важному вопросу, затрагивающему саму суть *реальности реальности*, – к вопросу о том, что же в реальности *более* реально, а что реально *менее*. Этот, в сущности, вековечный вопрос можно сформулировать и так: что первично – умственное или бытийное, ментальное или экзистенциальное? Что, с аксиологической точки зрения, представляет собой ум – с его актами мышления, с формулируемыми им понятиями, с его способностью бескомпромиссного вопрошания обо всём и о самом себе – по сравнению с телесным сущим, пребывающим extra mentalitatem, intellectum

atque cogitationem («вне ментальности, разума и мышления»)? Что первично, а что вторично – «содержание» ума или сущее, пребывающее *вне* ментальной сферы? И можно ли утверждать о том, что существование в уме (существование в виде мысли, концепта, понятия) – существование более высокого порядка, нежели эмпирическое существование телесной, чуждой разума вещи? Неужели эмпирическое существование – существование неизмеримо более низкого порядка – и потому существование неполноценное, ущербное?.. Многозначность такого рода риторических вопросов могла бы найти самые разные ответы у философов прошлого; и если мы на одну чашу философских весов положим **ум** (ментальное, intellectivum («интеллектуальное»), intellectibile, intellegibile («умопостигаемое»)), а на другую – **бытие**, понимаемое предельно широко, но при этом – что важно! – обособленное от ментальной, умственной сферы, – то среди апологетов *первого* найдём, например, Аристотеля и Спинозу, а в числе апологетов *второго* – Левкиппа и Демокрита. Что же касается Ансельма, определяющего Бога как «нечто, больше которого ничего невозможно помыслить» (aliquid quo nihil maius cogitari possit) («*Прослогион*» 2 гл.) и указывающего на то, что Бог существует в разуме человека в виде понятия, то, повторим, мы должны учитывать, что обнаруженное латинским мыслителем соотношение ментального и экзистенциального (умственного и бытийного) преподнесено у него, если угодно, sub specie altissimi («с точки зрения высочайшего»), с учётом всесовершенного метафизического статуса всесовершенного *существа*, и что, анализируя бытийный статус понятия, *находящегося* в разуме человека, Ансельм привлекает к рассмотрению не какое-либо «обыденное» и «заурядное» понятие, но conceptum summi boni («понятие высшего блага») – всесовершенного «нечто» (aliquid), для Которого, по мысли латинского теолога, esse in intellectu et rebus simul («существование в разуме и одновременно в вещах») – существование несравненно более совершенное, нежели существование в одном лишь человеческом разуме. Как мы заметили, у Ансельма переход от понятийной «ткани» к «ткани» экзистенциальной обосновывается уникальным метафизическим статусом *всесовершенного Существа*: идея *его* пребывания tantum in intellectu («только в разуме») вступает в противоречие с априорной идеей *его* всесовершенства и действительно «требует» *его* существования in existentia et intellectu simul («одновременно в бытии и разуме»). Всесовершенство этого

уникального *понятия*, понятия о Боге, «размывает» границу между ментальным и экзистенциальным: как мы подчеркнули, с точки зрения Ансельма, если Бог существует в виде понятия в человеческом разуме, то, следовательно, он есть и – существует *не только* в человеческом разуме. Всесовершенство перестало бы быть всесовершенством, если бы оставалось в границах человеческого разума и не перешло во *внементальную* сферу. Таков вывод Ансельма, с которым трудно не согласиться. Вопрос в другом, можно ли считать понятия, образованные, сформулированные человеческим умом, *существующими равноправно* с объектами внешнего, телесного, чувственно воспринимаемого мира? Или даже так: а не является ли *существование* понятия *in mente* («в уме») более полноценным *существованием*, нежели то *существование*, с которым мы имеем дело во *внементальной* эмпирике?.. Кроме того, исследование ментальной сферы (какие бы возвышенные понятия она ни содержала) неразрывно связано с исследованием её «обратной» стороны, например, с галлюцинациями, декомпрессиями и искажениями «сознания» (*conscientia*) и теми негативными «продуктами», которые порождает и которыми живёт «воображение» (*imaginatio*)... Проницательное онтологическое доказательство бытия Бога, выдвинутое св. Ансельмом Кентерберийским, затронуло тему, глубин которой не найти, и смелое сопоставление умственного и бытийного, осуществлённое латинским мыслителем, задающим вопросом о *Высочайшем*, подспудно побуждает нас рассматривать это сопоставление «на более низком уровне»; и на вопрос о том, что первично – *esse vel conscientia* («бытие или сознание»), мы должны искать не только историко-философские ответы, но и ответы свои собственные, ответы, рождённые в глубинах человеческого Я, стремящегося и дерзающего непредвзято взглянуть на тайну по имени *бытие*...

*6 См. «Кн. пророка Исаяи» 66.9.

*7 На эту тему см. Н. Lammens, *L'Islam, croyance et institutions*. Beyrouth 1943, 66.

Глава девятая

Иносказание, пусть и неявное, указующее на благословенную Троицу

Покуда мы обладаем действенным разумом, в этих вопросах нам следует прибегнуть к иносказанию:^{*1} некогда среди округлых берегов я видел огромное скопление воды, она никуда не истекала, в неё не впадали иные воды, и её количество всегда оставалось тем же. Вокруг росли плодородные деревья, располагались пашни и луга, а жившие поблизости земледельцы не могли вдоволь нахвалить эту воду, полагая, что лучше неё воды нет. И я удивлялся тому, что это скопление воды не уменьшалось и не было подвержено засухе, ведь я не видел ни одного ручейка, который впадал бы в него, – и я изумлялся тому, что это скопление воды не гнивало, хотя оно и выглядело неподвижным. Я подошёл ближе, и после долгого и более тщательного рассмотрения я понял, что в середине скопления вод находится источник, я заключил об этом, увидев поток, который истекал из центра этих вод. И я воскликнул: быть может, это – причина того, что это скопление вод никогда не уменьшается, хотя оно предоставляет деревьям, посевам и травам то, что потребно для их роста, – не уменьшается, ибо живой источник не позволяет себе иссякнуть; и хотя эти окружённые берегами воды пребывают в неподвижности, они постоянно обновляются, ибо истекают из источника, истекают потоком, струящимся из источника. Стало быть, эта вода не гниёт и не иссякает, ибо не стареет, но всегда обновляется благодаря изобилию источника. Потому

я увидел, что вода – источник, поток и пруд, и она такова в равной мере, ибо источник не больше потока или пруда, – и что в пруду поток и источник, однако и источник не был потоком или прудом, и поток не был источником или прудом, и пруд не был источником или потоком. И только посредством интеллектуального рассмотрения я увидел, что источник порождает из себя поток, а иным способом я бы этого не увидел. Вот почему источник и поток различаются между собой как порождающее и порождённое, или как отец и сын; пруд же не может быть потоком или источником, от которых он исходит.*²

И я сказал: источник – единство, поток – равенство, а связь их обоих – пруд. Из этого я заключил: если я, отвергнув иносказание, взойду к вечности, то я пойму её, троичную и единую, более истинным образом, нежели эту зримую воду, – и я, проникнутый нерушимой верой, с большей лёгкостью уверовал в то, что было сказано выше о порождении и вечном исхождении. Также я сказал: в Алькоране написано: «Всё живое – из воды».*³ Стало быть, если эта вода даёт растительную жизнь всем находящимся вокруг деревьям, посевам и травам, и даёт, при этом вовсе не уменьшаясь, то сколь же больше, наделяя всем и не испытывая при этом никакого умаления, даёт всем своим творениям создатель этой воды, называя в переносном смысле воду, в которой я узрел источник, поток и пруд, абсолютной сущностью,*⁴ из которой все те, которые существуют, которые понимают, что они существуют: как те, которые существуют, так и те, которые существуют и живут, и те, которые существуют, живут и мыслят.

ПРИМЕЧАНИЯ

*1 Ср. «Премудрость Соломона» 13.5 и «Послание к Римлянам» 1.20. Идея «иносказания» (aenigma), к которому прибегает немецкий мыслитель, отчасти созвучна той стратегии вербального отображения *горнего* и «пролога на небесах», к которой обраща-

ется в своём «правдоподобном рассказе» (ο εἰκος μῦθος) Тимей из одноимённого диалога Платона.

*2 Триада-иносказание «источник – поток – пруд» (fons – fluvius – stagnum) вживляется немецким кардиналом в «ткань» его тринитарной теологии.

*3 Ср. Коран 21.30 и 25.54.

*4 Употребляя абстрактнейшее словосочетание «абсолютная сущность» (absoluta essentia), Николай «наряжает» переосмысленный им Алькоран в «одеяния» своей метафизической онтологии.

Глава десятая

Новый переход посредством трёх лиц

Заметь также: мы говорим о многих человечностях не так, как о многих людях, ведь человечность и человек – не одно и то же; но благодаря простейшей*¹ божественной сущности божественность и Бог – одно и то же. Поэтому как не существует многих божественностей, так не существует и многих богов. И в человечности нет иных лиц, кроме трёх: «я», «ты», «он».*² Вот почему я правдиво говорю: аз есмь человек, ты еси человек, он есть человек; и три этих лица принадлежат одной и той же человечности. Но откуда эти лица обрели бы это, если бы не было Бога-творца, который сходным образом троичен в лицах и един по сущности? Следовательно, Бог может правдиво сказать: аз есмь Бог, ты еси Бог, он есть Бог одной и той же божественности,*³ а три лица – не три бога, ибо они – не три божественности, но единый Бог, ибо они – единая божественность, которая есть Бог.*⁴ Верно также и то, что три лица существуют в единстве не иначе как единство или единичность, и три лица в числе существуют не иначе как число и множественность.*⁵ И мы говорим, что три божественных лица существуют в единстве, но не в числе, и мы утверждаем, что три человеческих лица существуют в числе, и потому существует множество людей.

ПРИМЕЧАНИЯ

*1 Идея «простейшего» (*απλοστατον*, *simplicissimum*) как метафизической тоники реальности занимает важное место в философской доктрине Плотина (см. «Эннеады» 2.9.1).

*2 Таким образом, филология гармонично вживляется в «ткань» теологии и наделяется метафизическим звучанием. В десятой главе второй книги «О просеивании Алькорана» мы имеем дело с самой настоящей «метафизической филологией».

*3 Приписывание подобных речей Богу – метафизическое *дерзновение*, ибо, как сказано, мысль изреченная есть ложь.

*4 Теологическую архитектуру Николая можно выразить так:

unus Deus – una deitas – tres personae

ο εις Θεος – η μια θεοτης – τα τρια προσωπα

единый Бог – единая божественность – три лица.

*5 В философии Николая проводится различие между «множеством» (multitudo) и «множественностью» (pluralitas).

Глава одиннадцатая

О том, что арабам необходимо признать Троицу

А то, что арабы должны признать троичность в Божестве, очевидно, ибо если они, верящие, что Алькоран – книга истины, не признают Троицу, то их можно уличить в том, что они ставят одесную Бога причастника.*¹ В самом Алькоране написано, что Бог сказал Магомету: «Мы ниспослали наш дух и свет тебе, не знавшему ни книги, ни закона»;*² и в другом месте: «А вместе с этим, посланным тебе по воле Бога, твоё сердце наполнил благословенный и благочестивый дух, дабы ты с его помощью увещевал на арабском языке».*³ В ином же месте он снова говорит о Христе: «Иисус сын Марии – посланник Бога, его дух и слово, ниспосланное с неба Марии».*^{4*5} А в другом месте снова: «Сам Бог и его благословенный дух составили Алькоран, эту правдивейшую книгу».*⁶ И подобное говорится во многих иных местах Алькорана.

Благословенный дух Божий не мог бы быть назван творением, и ниспосланный дух не мог бы быть ниспослан самим собой; и если ты не признаешь его третьим лицом в Божестве и ниспосланным от Отца и Сына (ибо о тех, кто его послал, он глаголет во множественном числе), то тебе с необходимостью придётся признать существование множества богов – богов ниспосылающих и бога ниспосланного. И далее, слово Божье, ниспосланное с неба, есть Иисус сын Марии, и слово Божье не может быть творением, ибо всё создано словом Господним. Следовательно, слово Божье есть Бог. Если же оно Бог и при этом не является вторым лицом, именуемым сыном, то есть

словом Божиим, то тебе с необходимостью придётся признать существование множества богов и согласиться с тем, что слово Божье – причастник Бога. Гляди, отрицая то, что слово Божье есть сын Божий и что оно одной природы с отцом, ты, не желая выглядеть наделяющим Бога причастником, добишься обратного. Но истинное доказывается следующим свидетельством: «Бог и его дух составили эту книгу».*⁷ И если Бог и дух не два бога, то из этого следует, что дух – одно из лиц в Божестве. Так что арабам по необходимости следует признать Троицу, в противном случае они окажутся неверными, наделяющими Бога причастником.

Глубже чтите Евангелие, эту светлейшую и правдивейшую книгу; она учит тому, что и Отец, и Сын, и Дух Святой – единый Бог.*⁸ Вам нечего будет возразить, когда вам это будет показано Евангелием, которое обладает не меньшим авторитетом, чем Алькоран, как учит и он сам.*⁹ То, что написано в Евангелии, верно. В нём присутствуют слова Христа: «Один лишь Бог благ».*¹⁰ И далее: «Бог так возлюбил мир, что отдал своего едиnorodного Сына»*¹¹. И далее: «Святой Дух-утешитель, которого пошлёт Отец».*¹² И в ином месте: «Дух истины, который от Отца исходит».*¹³ И снова повелевает Христос: «Крестите во имя Отца, и Сына, и Святого Духа».*¹⁴ Эти и иные места Евангелия ясно подтверждают существование единого Бога Отца, Сына, Святого Духа. Вот что можно было бы сказать о Святой Троице.

ПРИМЕЧАНИЯ

*1 «...причастника...» (particeps) – то есть того, кто «причастен» Богу и является его «соучастником».

*2 См. Коран 42.52.

*3 См. Коран 26. 193-195.

*4 См. Коран 4.171.

*5 Немецкий учёный Людвиг Хагеманн совершенно справедливо указывает на то, что критика Кузанцем коранической христологии является, в сущности, его критикой христологии несторианства.

*6 См. Коран 16.102.

*7 См. Коран 16. 102.

*8 Для Николая вопрос о Троице – это вопрос de unitrinitate altissimi («о триединстве высочайшего»), и его интерпретация *горнего триединства* отчасти восходит к Августину. (О тринитарных взглядах Нумидийца см., например, Августин «О Троице» 6 кн., 7–8 гл.) В связи с этим интересно отметить, что средневековый мыслитель Пётр (Пьер) Абеляр (1079–1142), характеризуя Троицу, со своей стороны предлагает такое «различение трёх лиц в Боге» (*distinctio trium personarum in Deo*): Бог Отец – это «всесовершенство величия» (*omnipotentia maiestatis*), Бог Сын – это «разделение мудрости» (*discretio sapientia*), а Бог Дух Святой – это «благодать благодати» (*gratia benignitatis*). (См. Абеляр «Теология высшего блага», кн. 1, гл. 1.)

*9 Следует учитывать, что эти слова немецкого кардинала обращены к арабам.

*10 См. «Евангелие от Матфея» 19.17.

*11 «Евангелие от Иоанна» 3.16.

*12 Там же 14.26.

*13 Там же 15.26.

*14 «Евангелие от Матфея» 28.19.

Глава двенадцатая

О том, что Христос воистину был распят на кресте и принял смерть

Между Алькораном и Евангелием остаётся немало разногласий, которые необходимо разъяснить. Так в XI главе Алькорана говорится о том, что Христос не принял смерть, а иудеи повесили кого-то иного, схожего со Христом, самого же Христа «они никоим образом не убивали, ибо непостижимый и мудрый Бог переселил Христа к себе; и в него прежде смерти воистину уверуют «мужи законов», и в грядущем веке он будет их свидетелем».*¹ Так там написано.*²

Однако Евангелие и все писания «белых», или учеников Иисуса, а также исторические сочинения единодушно утверждают, что Христос не просто принял смерть, но принял такую смерть, о которой посредством писаний пророков было предсказано как о смерти Мессии. И так как Алькоран, согласно приверженцам этой книги, не должен рассматриваться как противоречащий самому себе,*³ и так как он подтверждает Евангелие и пророков, то надлежит прояснить смысл приведённых выше слов.

Во-первых, выясним, в чём Алькоран сходен с Евангелием, в котором сказано, что Христос будет единым пастырем, а универсум,*⁴ этот мир, – его единым овечьим стадом.*⁵ Алькоран сходным образом признаёт, что все «мужи законов», как и Ветхого Завета, так и Нового, а также закона арабов, воистину уверуют во Христа перед днём Страшного суда.*⁶ Всё же стремление самого Алькорана направлено на то, чтобы убедить уверовать во единого бога.*⁷ И так как он признаёт,

что все «мужи законов» воистину уверуют во Христа, то он вовсе не отделяет и не обособляет Христа от божественности, но молчаливо утверждает о том, что Христос принадлежит божественной природе. И Христос говорит в Евангелии: кто уверует в него, тот уверует в Бога Отца, который его послал.^{*8}

Во-вторых, Евангелие и Алькоран признают одного и того же судию и свидетеля на Страшном суде. Этого судию Евангелие называет Христом.^{*9} Это же молчаливо подтверждает и Алькоран, когда называет Христа свидетелем в грядущем веке тех, кто ему верен; и, следовательно, точно так же, как и Евангелие, признаёт Христа судьей. Согласно же Алькорану, никому не быть судьей, кроме бога-творца. Следовательно, человек Христос, так как он судия, также и Бог.^{*10} В главе же XLVIII Алькорана сказано: «Ты, Бог, создатель всего, явившись вместе с умерщвлёнными пророками, будешь вершить надо всеми справедливый суд».^{*11} Заметь: если Бог будет вершить суд вместе с умерщвлёнными пороками, а Христос, присутствуя на суде, будет превыше всех, то и согласно Алькорану, как следует из сказанного, Христос будет первым и наивысшим из умерщвлённых пророков, и самой истиной, и истинным словом Божьим, посредством которого, согласно указанному месту Алькорана, надо всеми будет вершиться суд. Вот почему Евангелие прямо говорит, что Бог Отец целиком доверил суд своему Сыну,^{*12} ибо он также и Сын Человеческий, вершащий суд благодаря своему человеческому облику, и вершащий его так: люди, которые подобны Христу, – сыновья Божии, как и он сам, и они будут сыновьями бессмертной жизни, а те люди, которые ему не подобны, станут сыновьями вечной смерти.^{*13}

Поэтому – согласно благочестивому истолкованию – становится ясно, что никому, кроме мудрых, Алькоран этих секретов открывать не хотел. Потому Алькоран и говорит, что он вовсе не утаивает никаких секретов и что он лёгок лишь для понимания мудрых, остальным же постичь его трудно.^{*14} В самом деле, невежественные арабы, которых Алькоран называет наихудшими из всех неверных, в период его возник-

новения в его секреты посвящены не были. И если бы Магомет прямо возвестил им Евангелие и не дал бы собственного закона, то они не пришли бы к христианскому закону, который они отвергали почти шесть столетий. Поэтому он возвестил им о том, что они измаилиты и берут своё начало от Авраама,^{*15} и о том, что как иудеи, так и христиане почитают этого мужа как пророка и принимают его веру,^{*16} благодаря которой он и в этом мире и в ином обрёл от Бога наивысшую награду.^{*17} Кроме того, Магомет говорил им: если даже язычники, следуя за Авраамом, отвергли идолов^{*18} и приняли некий закон – закон Моисея или Христа, – то тем более так должны поступить те, кто рождены от Авраама, – и что Бог, определив его, Магомета, в свои посланники, направил его к ним, и что Бог велел им принять веру и закон Авраама, мужа, само собой разумеется, наилучшего и преисполненного веры, который не был ни иудеем, ни христианином,^{*19} ибо жил прежде них, и который, отвергнув идолов,^{*20} обратился ко всеобщему создателю, вознёс к нему молитву и ему покорился, и подобным образом поступили его потомки Исаак и Иаков и двенадцать колен Израиля.

Такими многообразными способами Магомет убеждал их отказаться от идолослужения, чего прежде ради Евангелия они никогда и не пытались сделать, и всего более потому, что евангельское совершенство виделось им труднодостижимым, виделось таким, что их отцы боялись принимать его, ибо были научены, – в чём убеждает и сам Алькоран, – что они, принявшие христианство и не исполняющие его заповедей, будут более всех виновны пред Богом и в аду их будут ждать самые страшные муки. Вот почему Магомет таил от них секреты Евангелия, веруя при этом в то, что в грядущем они смогут открыться мудрым. Подобным образом Евангелие для многих вначале оставалось тёмным и непонятным, но со временем становилось всё более и более ясным. Христос не говорил бы перед народом притчами, если бы это не принесло блага.^{*21}

ПРИМЕЧАНИЯ

*1 Именно так у Николая. (Ср. Коран 4.157-159.) Надо признать, что немецкий кардинал предлагает нам весьма вольную интерпретацию первоисточника, продиктованную его необоримым желанием прояснить идейное содержание коранической (алькоранической) христологии.

*2 В этой главе своего сочинения, как и во многих иных главах, Николай из Кузы выступает не только как теолог-экзегет, но и как самый настоящий *пропагандист*, как апологет и провозвестник своей метафизической доктрины. Принимая это во внимание, подчеркнём: взирая на теологию с философской точки зрения, необходимо учитывать, что есть (1) религиозная пропаганда, есть (2) философия, окрашенная в религиозные тона, а есть (3) философия религии. Это совсем не одно и то же, и эти духовные сферы надлежит между собой различать. Любая религия, или система религиозных верований, зиждется на догматике, кодифицированной в большей или меньшей степени, и опирается на догматические устои (пусть подчас и минимальные, минимизированные, «упрощённые»); и религии, начисто лишённой догматики, не существует. На это важно обратить внимание потому, что догматизм является, в сущности, порождением ментальной, интеллектуальной, рациональной сферы, и применительно к религии это означает, что в её духовных недрах, вне всякого сомнения, присутствует *умозрительное*. «Безумной» религии нет, и религия – не тотальный иррациональный хаос: в той или иной степени религия опирается на своё ментальное основание, – спиритуалистическое, претендующее на статус религии, по необходимости содержит в себе *рациональное*. Философия религии начинается тогда, когда религия задаётся вопросом о самой себе, и задаётся им *ката τον νουν διανοιαν*, *per mentem*, *intellectum* («посредством ума, разума»). Религиозно-мистическое, спиритуалистическое не может не задаваться вопросом о самом себе, ибо религиозное сознание содержит в себе идею *обособленного существования* (1) сакрального и (2) секулярного, профанного, и такое «обособленное существование», конечно же, должно происходить «по правилам ума». Религия не может не вопрошать о самой себе, и в этом – сконцентрированном в сфере ума – вопрошании мы обнаруживаем первый шаг религии к философии религии. Таким образом, религия – это не только предпосылка, но и достаточное основание для философии религии.

*3 То есть Алькоран не должен заключать в себе логического противоречия.

См. коранические исследования: I. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. Leiden 1920; J.M.S. Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation (1880–1960)*, Leiden 1961; J. Jomier, *Le commentaire coranique du Manar*, Paris 1954.

*4 *universum* («универсум») – важное онтологическое понятие Николая, и, к примеру, в его работе «О знающем незнании» (завершённой 12 февраля 1440 года) оно рассматривается как метафизический синоним «стяжённого максимума» (*maximum contractum*).

*5 Именно так у Николая. Ср. «Евангелие от Иоанна» 10.16.

*6 См. четвёртую сурю Корана.

*7 *Conceptus unitatis Dei exordium, initium, primordium, principium, elementatio Alkorani est.*

*8 Ср. «Евангелие от Иоанна» 12.44.

*9 См., напр., «Евангелие от Матфея» 25.31-46.

*10 Христос *simul testis, iudex atque Deus*, одновременно свидетель, судья и Бог; именно к этой мысли хочет привести сторонников Алькорана Николай.

*11 Ср. Коран 39.69.

*12 См. «Евангелие от Иоанна» 5. 22.

*13 По онтологическим и антропологическим меркам тео-философии Николая, обретающим здесь эсхатологическое звучание, истинная – *райская* – жизнь «бессмертна» (*immortalis*), тогда как *ад* – сфера «вечной смерти» (*aeterna mors*).

*14 Ср. Коран 3.7.

*15 См., напр., Коран 2.124.

*16 См., напр., Коран 2.136.

*17 См. Коран 2.130; 16.120-122; 29.27.

*18 См. Коран 6.74.

*19 См. Коран 2.140.

*20 «Идолослужение» (*η ειδωλολατρεία*), будучи одним из проявлений многобожия, – преграда на пути к вере во Единого Бога.

*21 Такое скрытое сопоставление – сопоставление Магамета и Христа, – по мысли Николая, было, конечно же, *лестно* для первого.

Глава тринадцатая

О том, что распятие – это возвеличивание и прославление Христа

Дабы проникнуть в тайну смерти Христа, задумаемся над тем, как следует понимать утверждение о том, что Христос не умер на кресте.*¹

Прежде всего, неоспоримо то, что Алькоран согласен с Евангелием в том, что Христос жив.*² И если он жив и его ожидают, дабы он, вернувшись в мир, обратил всех «мужей законов», то из этого, очевидно, следует, что христиане, получившие от него благую весть, иного Евангелия от него не получают, ибо оно – даже по мнению Алькорана – совершенно. Если же иные люди придерживаются книг, которые противоречат Евангелию или имеют с ним расхождения, то им необходимо отвергнуть эти книги и следовать за Евангелием. Тем самым эти люди вступят на верный путь. И совершенно абсурдно то, что арабы преследуют приверженцев Евангелия на том основании, что Евангелие в их понимании не согласуется с их Алькораном. Преследуя верующих и стараясь искоренить в них то, что в самом Алькоране подтверждает Евангелие, арабы действуют против Алькорана.*³

Быть может, они говорят: «Христиане – это не христиане, а богохульники, ибо веруют в то, что Христос – слово Божье – был распят коварнейшими иудеями на кресте».*⁴ Христиане же отвечают: «Алькоран, составленный почти шесть столетий спустя после смерти Христа, подтверждает Евангелие,*⁵ записанное во время его смерти, и подтверждает пророков, которые ещё до его смерти предрекли срок, в который Христос

должен был явиться, – и именно тогда он и явился, – и предсказали то, что он совершит, – и именно это он и совершил, – и дали пророчество, какой смертью он умрёт, – и именно такой смертью он и умер.

И надлежит, я думаю, обратить внимание на то, что ангел Гавриил открыл пророку Даниилу, что по прошествии LXII седмин Христос должен быть умерщвлён, как сказано в главе IX «Книги пророка Даниила», – и именно так и произошло.^{*6} И этого ангела Гавриила,^{*7} открывшего сие пророку, Магомет представляет вверившим ему Алькоран. Как же может быть, что Гавриил, по повелению Бога предсказавший пророку Даниилу смерть Христа, говорит о том, что Христос не умрёт по истечении предсказанного ему срока?^{*8} Ведь тем самым он уличает во лжи и Бога и самого себя!

Кроме того, поразмысли над тем, что Христос перед своей смертью предсказал своим ученикам, что он примет смерть на кресте.^{*9*10} И о ней единодушно свидетельствуют исторические сочинения его эпохи;^{*11} и все – и христиане, и иудеи, и язычники – уже знали о ней приблизительно за шесть столетий до Магомета. Из этого можно сделать общий вывод: если Алькоран отрицает распятие Христа, не имея на то никакого основания, то лучше придерживаться Евангелия.

Некоторые, однако, утверждают, что составителю Алькорана распятие Христа показалось кощунственным и что такой пророк не должен был ему верить, ибо это пятнало его честь.^{*12} И если он пришёл к этой мысли, то это значит, что тайны креста Христова остались от него сокрыты, ибо распятие Христа – это возвеличивание Христа и его прославление,^{*13} и оправдание христиан, и жизнь, и воскресение всех людей. Много было царей и правителей, которые насмеялись над христианами и преследовали их за то, что те поклонялись Распятому; и одним из таких правителей был Эгей в Ахее, пред которым держал ответ первый ученик Христа апостол Андрей;^{*14} и это осмеяние являлось следствием того, что язычники были не в силах постигнуть тайны крестной смерти Христа. Но когда апостол Пётр проповедовал о кресте Христовом, – хотя для иудеев его

речи были соблазном, а эллины, эти мудрецы мира, сочли их безумием,^{*15} – он не сомкнул своих уст до тех пор, пока не открыл христианам тайны искушения.

Очевидно, что Алькоран не в силах был бы утвердить в умах арабов мысль о величии распятого Христа, не посвятив их в тайны его крестной смерти. Алькоран же, согласно благочестивому истолкованию, хотел сокрыть от них его жалкую смерть и намеревался убедить в том, что Христос ещё жив и грядёт в будущем. Возможно, Алькоран говорит так потому, что он был бы не в силах убедить в воскресении Христа из мёртвых, не показав, что он Бог, а не только человек (а это, с точки зрения Алькорана, противоречит провозглашённой им идее единства Бога), – и потому, что утверждение о том, что Христос, как убедительно сказано, уже воскрес из мёртвых, противоречит вере Алькорана. Воскресение же Христа, как показано в Евангелии, возможно лишь благодаря могуществу Христа, позволившему ему разлучиться со своей душой, а затем с ней воссоединиться.^{*16} И то, что говорит Алькоран, убеждает мудрых людей в высшей правоте Евангелия, что и будет показано.

ПРИМЕЧАНИЯ

*1 Как видно из четвёртой суры, Коран отрицает распятие Исы. Отрицание Кораном крестной смерти Исы – один из краеугольных камней христианско-мусульманского диалога.

*2 См., например, Коран 4.158; 3.55.

*3 *«Преследуя верующих и стараясь искоренить в них то, что в самом Алькоране подтверждает Евангелие, арабы действуют против Алькорана».* Эта формула выражает суть отстаиваемой немецким кардиналом идеи аксиологического примата Евангелия над Алькораном.

*4 См. Коран 4.157.

*5 На эту тему см. L. Hagemann *Christentum und Islām zwischen Konfrontation und Begegnung* (Studien Bd. 4). Altenberge 1983.

*6 См. «Книга пророка Даниила» 9.25-26. «Вульгата»: *et post hebdomades sexaginta duas occidetur Christus et non erit eius populus qui eum negaturus est.*

Разумеется, иудеи этого свидетельства бы не приняли.

См. также Hieronimus, *Commentariorum in Daniele libri III* (ed. F. Glorie, 1964); Albertus Magnus, *Commentarii in librum Danielis* (ed. A. Borgnet 1984).

*7 Согласно иным источникам, Гавриил не «ангел» (ο αγγελος), а «архангел» (ο αρχαγγελος).

*8 Тонкое противопоставление известия, принесённого ангелом Гавриилом ветхозаветному пророку Даниилу, известию, принесённого ангелом Джабраилом пророку Магомету, истолковывается католическим мыслителем, разумеется, в пользу первого известия, священная правда которого, по Николаю, не может быть подвергнута сомнению.

*9 Риторическое обращение к читателю на *ты* весьма характерно для Николая.

*10 См. «Евангелие от Марка» 8.31, где, впрочем, нет упоминания о «кресте» (ο σταυρος) как таковом.

*11 В связи с этим необходимо упомянуть два свидетельства, издревле вызывающие множество споров: свидетельство иудейского историка Иосифа Флавия, написавшего: *γίνεται κατα τουτον τον χρονον Ιησους σοφος ανηρ ει ανδρα αυτον λεγειν χρη ην γαρ παραδοξων εργων ποιητης* («в то время явился Иисус, мудрый муж, если его можно называть мужем, ибо он был творцом необыкновенных дел») («Иудейские древности» («Иудейская древность») 18.3.3), и свидетельство римского историка Публия Корнелия Тацита, вскользь упомянувшего о казни Христа, в котором он увидел «основателя» (auctor) «гибельного суеверия» (exitabilis superstitio) («Анналы» 15 кн., 44 гл.).

*12 Об этом см., например, H. Räisänen *Das koranische Jesusbild. Ein Beitrag zur Theologie der Korans*. Helsinki 1971.

*13 О взаимном «прославлении» (glorificatio) Отца и Сына см. «Евангелие от Иоанна» 17. 1-5.

*14 Имеются в виду проконсул Эгей (Эгеат) и его спор с апостолом Андреем.

*15 См. «Первое послание к Коринфянам» 1.23.

*16 См. «Евангелие от Иоанна» 10.18.

Глава четырнадцатая

Каким образом Бог возвратил к себе душу Христа, переселил его и вознёс к себе

Алькоран возвещает: когда неверные коварно поступали со Христом, – то есть стремились его умертвить, – «они были осмеяны, Творец изрёк ему следующее: “Возвращающий и возвышающий неверных”». *¹ А после в ином месте Алькоран говорит, что Бог «переселил к себе» *² Христа. В другом же месте он повествует о том, что Бог вознёс Христа к себе. *³ Христиане утверждают, что всё это обстоит именно так, ибо, как свидетельствует Евангелие, когда он на кресте громким голосом зывал к Отцу, вопрошая, почему тот его оставил, *⁴ и добавляя при этом, что он вверяет свой дух в его руки, – когда он, так крича, испустил дух, Бог возвратил к себе его душу. Ибо душа и дух – одно. *⁵ Благодаря же воскресению произошло переселение, ибо через смерть он перешёл к бессмертной жизни. *⁶ Так Бог, который один обладает бессмертием, *⁷ переселил его к себе; и это «переселение» христиане именуют Пасхой, *⁸ о которой упоминает и Алькоран. *⁹ В итоге вознесение Христа осуществилось в его восхождении к Отцу. *¹⁰

Однако Магомет отрицает, что иудеи умертвили Христа, и, ни разу не упомянув креста, говорит, что они повесили кого-то другого, похожего на Христа. *¹¹ Обрати внимание, быть может, Магомет хочет выдвинуть такое доказательство: Христос жив, следовательно, иудеи его не убивали. А если бы он был умерщвлён, то разве мог бы он снова обрести жизнь иначе, кроме как воскреснув? *¹² Однако воскресение мёртвых

ещё не наступило, но грянет день, в который все воскреснут и возвратятся назад. А пред этим днём всему живому – ангелам ли, или людям, или иным существам – надлежит быть умерщвлённым, дабы свершилось всеобщее воскресение и возвращение. Следовательно, Христос, который жив (что несомненно), вовсе не был умерщвлён. Однако в конце он примет смерть и в день воскресения восстанет из мёртвых. Таково убеждение Магомета, и оно, пусть и в разбросанном виде, отражено в Алькоране.^{*13} Однако в главе XLVIII он говорит: «При первом звуке трубы примут смерть все, кроме тех, кого защитит правая рука Божья; при втором же звуке трубы они воскреснут».^{*14} Обрати на это внимание, ибо это важно для последующего.

И заметь, что Магомет считает воскресителем мёртвых^{*15} одного лишь Бога, и что не следует полагать, будто воскрешённые и те, кого надлежит воскресить, ранее воскресли из мёртвых. Поэтому перед днём воскресения они должны снова принять смерть.

Затем обрати внимание на то, что, согласно Магомету, между днём смерти и днём воскресения не пробежит никакого чувственно воспринимаемого времени,^{*16} – поэтому Авель,^{*17} сын Адама, первый принявший смерть, когда воскреснет, не будет считать, что он был мёртв долее, чем тот, кто примет смерть прямо перед днём воскресения, ибо в конце главы LV он^{*18} говорит: «В день же суда, когда каждый по отдельности узнает наше повеление, каждый из них явится, словно он мёртв не более одного часа».^{*19} Так повествует он и в главе XXIX,^{*20} и так очень часто он говорит в иных местах.^{*21} Потому он не судит об этом промежуточном времени, о времени после смерти и перед воскресением, хотя и говорит, что принимающие смерть за Бога на самом деле не умирают. В Алькоране также написано следующее: «Пусть никто не считает мёртвыми тех, кто, храня покорность Богу, принял насильственную смерть; пусть лучше они считаются живыми и здоровыми».^{*22} И в ином месте: «На тех же, кто принимает смерть в любви ко Богу и покорности ему, нисходит

божественная милость, наделяющая радостями».^{*23} И снова: «Принимающих на путях Божьих смерть никоим образом не следует называть мёртвыми, ибо они живут возле Бога, радующиеся его благодатью и любовью, ожидающие покинутых ими и совершенно чуждые страха».^{*24}

Хотя в Алькоране и сказано, что «всякая душа вкусит смерть»,^{*25} но Евангелие говорит, что не следует страшиться тех, кто мог бы умертвить тело: на большее они не способны, ибо душу они умертвить не в силах, – но следует бояться того, кто помимо этого способен свергнуть душу в геенну.^{*26} Поэтому он^{*27} последовал за Евангелием и книгами Премудрости,^{*28} разделяя их убеждение в том, что праведники, хотя они и кажутся очам неразумных людей мёртвыми, на самом деле живы и пребывают в мире.^{*29} И тем не менее он утверждает о том, что души таких людей в конце вкусят смерть, дабы они воскресли во время всеобщего воскресения,^{*30} которое он называет днём истины. Ибо так он говорит в Алькоране: «Души и ангелы воскреснут в день истины»,^{*31} а в «Учениях», адресованных Абдаллаху, он глаголет: «В этот день Бог поручит ангелу смерти умертвить всякую тварь, обладающую духом, как всех ангелов, так и всех бесов, всех людей, птиц, рыб, диких зверей и скот. Ибо так он говорит в Алькоране: “Все, кроме Бога, примут смерть”^{*32} – и Магомет прибавляет, что Адриэль, ангел смерти,^{*33} в конце умертвит самого себя, а затем последует воскресение. Он глаголет так: «И тогда Серафаэль^{*34} возьмёт трубу, длина которой составляет путь в пятьсот лет, и, стоя в Иерусалиме, протрубит в неё, и выдует из неё все сохранённые в ней души», которые устремятся “к своим телам”».

Согласно этому мнению,^{*35} не вызывает никакого сомнения, что Христос (в том, что касается его души) не был убит иудеями, ибо они умертвили его из-за Бога, а принявшие смерть за Бога не должны считаться мёртвыми. Поэтому то, что иудеи повесили Христа, – абсолютная ложь, но надлежит как следует обдумать то, что написано в Алькоране, в котором сказано: «Даже заявляя, что они виновны в этом убийстве, в

своих сердцах они не имеют ни малейшего сомнения в том, что они его вовсе не убивали». *36

Очевидно, что речи иудеев свидетельствуют о том, что иудеи – хотя они и не убивали Христа – могли бы стать виновниками его смерти. Во всём Алькоране не отрицается, что Христос был распят, *37 но это распятие было совершено не иудеями, а – как повествует Евангелие – Пилатом. *38

ПРИМЕЧАНИЯ

*1 Ср. Коран 3.55.

*2 Ср. Коран 4.158. Николай ищет в Алькоране подтверждение идеи «вознесения» (*assumptio*, η αναληψις) Христа.

*3 См. примечание 2.

*4 См. «Евангелие от Марка» 15.34: και τη ενατην ωραι εβουησεν ο Ιησους φωνη μεγαλη ελωι ελωι λεμα σαβαχθани ο εστιν μεθερμηνευομενον ο θεος μου ο θεος μου εις τι εγκατελιτες με, «Евангелие от Матфея» 27.46: περι δε την ενατην ωραν ανεβουησεν ο Ιησους φωνη μεγαλη λεγων ηλι ηλι λεμα σαβαχθани τουτ εστιν θεε μου θεε μου ινατι με εγκατελιτες.

*5 Знаменательное отождествление «души» (*anima*) и «духа» (*spiritus*) выглядит весьма экстравагантно на фоне, скажем, перипатетизма и греческого неоплатонизма (неоплатонизма Плотина и Прокла).

*6 *Mors – resurrectio – transmigratio – vita immortalis* («смерть – воскресение – переселение – жизнь вечная») – таков заданный Христом «экзистенциальный маршрут», значимый и в русле теологии, и в русле аксиологии, и в русле антропологии, и в русле сотериологии, и в русле эсхатологии Николая из Кузы.

*7 См. «Первое послание к Тимофею» 6.16: ο μονος εχων αθανασιαν.

*8 См. примечание 26 к 16 главе 2 книги «О просеивании Алькорана».

*9 Ср. Коран 5.112-115.

*10 Таким образом, «вознесение» (*assumptio*, η αναληψις) и «восхождение» (*ascensio*, η αναβασις) ставятся на один метафизический пьедестал.

*11 См. Коран 4.157.

*12 Для христианина Николая из Кузы чрезвычайно важна идея *resurrectio Domini*, и он совершенно искренне ищет подтверждение этой идеи в «Алькоране».

*13 См., например, Коран 3.55...

*14 Ср. Коран 39.68.

*15 «...воскресителем мёртвых...» (*resuscitator mortuorum*) – важная и знаменательная «титулатура» Бога; ср. Коран 4.87; 6.12; 6.36; 2.113.

*16 «...не пробежит никакого чувственно воспринимаемого времени...» Ср. Коран 10.45; 79.46; 20.103-104.

«Чувственно воспринимаемое время» (*sensibile tempus*) – удивительная формула, которую можно и нужно сопоставлять с философской дефиницией времени у Платона, согласно которому время – это *μενοντος αιωνος εν ενι κατ αριθμον ιουσα αιωνιος εικων* («движущийся согласно числу вечный образ вечности, пребывающей в единстве») («Тимей», 37 d6-7). Философская интерпретация «времени» (ο χρονος), предложенная создателем диалога «Тимей», по-своему уникальна и неповторима, но, вдумываясь в его построения, следует понимать, что, задаваясь глубинным и первозданным вопросом о времени, Платон осмысляет его в категориях своей философии, используя её самобытный понятийный аппарат и исходя из её умозрительной аксиоматики, вот почему изучение вопроса о том, что же такое *время* в философии сына Аристана и Периктионы, побуждает нас затронуть и иные аспекты его концептуального миропонимания, мировоззрения, мировосприятия. Учитывая эту особенность, осмысление философской тайны *времени* у Платона следует разделить надвое: во-первых, надлежит понять, что же такое *время* в русле, собственно, философии Платона, что оно представляет собой на написанной им многосложной картине реальности, и, во-вторых, принимая во внимание его философскую позицию по этому вопросу, необходимо взглянуть на *время отстранённо* – вне зависимости от того контекстуального значения, которое обретает интерпретация времени в русле космологических построений греческого мыслителя, присутствующих в его диалоге «Тимей». Такая – историко-философская и философская – двойственность вызвана сложностью и многогранностью метафизической доктрины Платона, требующей различных подходов; и такая двойная стратегия исследования позволит нам не только «оценить» взгляд Платона на столь интригующий предмет, како-

вым является время, но и даст возможность осмыслить его представления о темпоральности из нынешней – далёкой от Древней Эллады – эпохи. Постараемся понять, что же такое *время* в философской системе Платона. В диалоге «Тимей» Платон говорит о том, что, созидавая космос, Демиург (Создатель) ποιει μενοντος αιωνος εν ενι κατ αριθμον ιουσαν αιωνιον εικωνα («творит движущийся согласно числу вечный образ вечности, пребывающей в единстве»), то есть творит *время*. По мысли Платона, время санкционировано свыше, оно – манифестация горней творческой и, что важно, благой Силы, её проекция, обнаружение, явленность. Вдумываясь в приведённую выше формулу, мы видим, что «движение» (η κινησις) принимается Платоном за важную и существенную характеристику «времени» (ο χρονος): по мысли греческого философа, «вечность» (ο αιων) *пребывает в единстве*, тогда как *время пребывает в движении*, которое, очевидно, неразрывно связано со «множеством» (το πληθος), множественностью. Таким образом, сопоставление и противопоставление *вечности* (ο αιων) и *времени* (ο χρονος) является у Платона одной из форм сопоставления и противопоставления *единства* (η ενотης) и *множества* (το πληθος). Вечность едина – время множественно, aeternitas una – tempus multum; aeternitas unitate – tempus multitudine est («вечность едина – время множественно; вечность существует единством – время же – множеством»). По метафизической шкале Платона, *единое (единство)* неизмеримо «выше» всего *множественного, многого*; то есть, иными словами, *вечность* и *время*, с аксиологической точки зрения, неравны, ибо вечность *выше* времени, врёменного, временного. Далее, в философской системе Платона время не «просто» движется, не «просто» пребывает в движении, время, как видно из приведённого выше эмфатического пассажа, движется *κατ αριθμον* («согласно числу»). Движение времени – не хаотическое движение, но движение, строго упорядоченное и выверенное арифметическими координатами. Движущееся согласно числу время – дискретный, делимый пласт реальности, и в этом смысле оно отличается от единой, монолитной и чуждой изменчивости вечности. По Платону, время бестелесно, при этом, согласно диалогу «Тимей», время является «образом» (η εικων) вечности, то есть, по меркам философии Платона, – вечного, эйдетического, идеального, умопостигаемого, горнего пласта реальности, выступающего *образцом, образчиком* для брэнного, дольного, телесного, чувственно-теле-

сного, чувственно воспринимаемого и – что важно! – заражённого злом, пласта действительности – для эмпирики, или, говоря языком диалога «Теэтет», «смертной природы» (ἡ θνητὴ φύσις). Время пребывает в той сфере реальности, которую мы вслед за греческим мыслителем можем выразить понятием τὰ μιμήματα («подражания») – *подражания горнему*. Многомерно осмысляя глубинное соотношение «дольнее – горнее», Платон относит время к дольнему миру, считая время *образом*, то есть *выражением, отображением* горнего «образца» (τὸ παραδειγμα) – вечности. Вечность – образец, время – образ образца. Aeternitas – exemplar, tempus – imago exemplaris. Такова аксиоматика хронософии и онтологии афинского мыслителя. Понимая реальность как многоступенчатую иерархию, более низкие уровни которой причастны более высоким уровням, он помещает время на эмпирический уровень действительности, считая при этом, что оно, будучи *образом* вечности, является его *подобием*. Время – манифестация вечности, её зримое обнаружение в дольном, тленном и преходящем, и такая «расстановка действующих сил жизни» свидетельствует о том, что *дольнее* у Платона не столь мрачно и безысходно, как может показаться на первый взгляд. Возвращаясь к эмфатической формуле Платона, которой он лапидарно определяет время, обратим внимание на то, что *время как образ вечности* провозглашается «вечным» (αἰώνιος). Платон прямо отождествляет горний, эйдетический пласт реальности с «вечностью» (ὁ αἰών), «вечным» (τὸ αἰδίον), – пребывающее же в дольном время, согласно диалогу «Тимей», *вечно* (αἰώνιος). По Платону, врёменное, временное причастно вечности, вечному – и в этом смысле *временное вечно*. Такая дефиниция убеждает нас в том, что в философии этого древнегреческого мыслителя время поставлено на довольно высокий метафизический пьедестал, ибо прямо соотнесено с горней, идеальной, вечной, *над-эмпирической* сферой реальности, в которой Платон видел истину бытия, жизни, мышления и красоты. Получается, что присутствующее в дольном время коренится в горнем, коренится как его проявленный образ. Время – обнаружение вечности в *невечном*, горнего в дольном, *небесного* в *земном*, непреходящего в преходящем, подлинного в неподлинном; и такая архитектоника убеждает в том, что между *смертной природой* и идеальным миром эйдосов бесконечной метафизической дистанции *нет*. По Платону, эйдетическое *умопостигаемо*, горнее можно созерцать лишь умом, умом души, – вре-

мя же, будучи образом вечности в дольном, оказывается эмпирической данностью, с которой напрямую соприкасается человеческое Я, обретающееся в телесной, чувственно воспринимаемой пещере дольной жизни. Уникальный бытийный статус времени, существующего на пересечении горнего и дольного, свидетельствует о том, что во временном можно узреть следы вечного, а вечное – сама вечность – незримо присутствует в бренном и преходящем. Если же взирать на это вопрос отстранённо, вне какого бы то ни было историко-философского контекста, то можно утверждать о том, что идея числовой *размерности* времени позволяет говорить об *идеальной* структуре временного массива; и если рассматривать время как имманентную и перманентную эмпирическую данность, то необходимо признать, что *время*, присутствующее в «конечном сущем», на уровне «возникающего и уничтожающегося» (ὑγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον) («Тимей», 28 а3) пласта действительности, среди тлена и праха, косности и распада, хаотичной динамики и деформаций, среди искажённых и неполноценных, с бытийной точки зрения, элементов реальности, – является математически выверенной константой, образующей рациональный и смысловой каркас телесной, чувственно воспринимаемой действительности, которая, казалось бы, никаких рациональных констант не приемлет и не признаёт. Скомканная, исковерканная, нетождественная и нестатичная реальность, которая, по меркам философии Платона, является ущербным и, в сущности, ложным экзистенциальным массивом, причастная времени и его *идеальным*, упорядоченным константам, порядку временных векторов и секвенциям диахронических осей, обретает более радужные очертания, и при такой постановке вопроса *tempus donat nobis ordinem essendi* («время дарует нам порядок бытия»). Временное, явленное в недрах косной и (или) хаотичной телесности, до некоторой степени привносит в эту телесную реальность порядок и гармонию, – и это позволяет нам утверждать о том, что время – это более высокий уровень осознания действительности.

*17 О не названном по имени Авеле см. Коран 5.27-31.

*18 он – «составитель Алькорана».

*19 См. Коран 46.35-36.

*20 Ср. Коран 20.103-104.

*21 Ср. Коран 10.45; 30.55-56...

*22 См. Коран 2.154.

*23 Ср. Коран 2.207.

*24 Ср. Коран 3.169.

*25 Ср. Коран 29.57; 21.35; 3.185. *Omnis anima mortem gustabit.* С этой (вырванной, впрочем, из контекста) формулой могли бы согласиться, скажем, эпикурейцы и саддукеи. (Что касается воззрений основателя эпикуреизма, см. его «Письмо Менекею»; о воззрениях же саддукеев повествуют «Евангелие от Матфея» (22.23) и «Деяния святых апостолов» (23.8).) В православной традиции, к слову, различают смерть *телесную* и смерть *душевную*, – «вторая» смерть – это утрата душой благодати, η ψυχη ουσα ατερ της χαριτος, *anima ens sine gratia*.

*26 См. «Евангелие от Матфея» 10.28.

*27 он – Магомет, *составитель Алькорана*.

*28 Имеется в виду «Книга Премудрости Соломона».

*29 Ср. «Книга Премудрости Соломона» 3.1-3: δικαιων δε ψυχαι εν χειρι θεου και ου μη αψαται αυτων βασανος εδοξαν εν οφθαλμοις αφρωνων τεθναται και ελογισθη κακωσις εκδοσις αυτων και η αφ ημων πορεία συντριμμα οι δε εισιν εν ειρηνηι, 5.15-16: δικαιοι δε εις τον αιωνα ζωσιν και εν κυριωι ο μισθος αυτων και η φροντις αυτων παρα υψισται δια τουτο λημψονται το βασιλειον της ευπρεπειας και το διαδημα του καλλους εκ χειρος κυριου οτι τη δεξιαι σκεπασει αυτους και τωι βραχιωι υπερασπει αυτων. Николай находит не только новозаветные, но и ветхозаветные параллели речениям Магомета.

*30 Общезначимость этой формулы, подчёркиваемой Николаем у Магомета, сама говорит за себя.

*31 Ср. Коран 78.39.

*32 См. *Doctrina Mahumeti fol. 29vb*, 19. Ср. Коран 28.88.

*33 «После этого он призовет ангела смерти Адриэля и спросит: «О, Адриэль, уцелело ли что-нибудь из моих творений?» – И тот ответит ему: «Ничего, мой Господь, не осталось, кроме меня, твоего немощного раба». – И тогда он скажет Адриэлю: «Так как ты умертвил всё созданное мной, удались отсюда, следуя между раем и адом, убей, наконец, самого себя и умри» [...] И тогда Серафиэль возьмёт трубу, длина которой составляет путь в пятьсот лет, и, стоя в Иерусалиме, протрубит в трубу, и выдует из неё все сохранённые в ней праведные души...» (См. *Doctrina fol. 29vb*, 25 – fol. 30ra., 19.)

*34 Развивая мысль Николая, можно утверждать: если Адриэль – *angelus mortis*, ο αγγελος του θανατου, *ангел смерти*, то

Серафаэль (или, как в латинской версии Masā'il 'Abdallāh ibn-Salām, Серафиэль) – angelus resurrectionis, ο αγγελος της αναστασεως, *ангел воскресения*. Seraphael Николая – это, собственно, Israfil мусульманской традиции (не упомянутый, впрочем, в Коране).

*35 Изложенную эсхатологическую картину Николай рассматривает как некое «мнение» (opinio), не более и не менее того.

*36 Ср. Коран 4.157.

*37 *«Во всём Алькоране не отрицается, что Христос был распят...»* – удивительно, но факт: здесь Николай противоречит самому себе и противоречит Корану, четвёртая сура которого свидетельствует о том, что пророк Иса *распят не был*.

*38 *«...но это распятие было совершено не иудеями, а – как повествует Евангелие – Пилатом»*. Рассуждая анахронически, заметим: такой категоричный вывод звучит вполне в духе Ж.-П. Сартра.

Глава пятнадцатая

О воскресении Иисуса Христа

А то, что Христос принял смерть чуждый грехам, а затем благодаря своему могуществу снова явился живой, ясно видно из главы XXVIII Алькорана, в середине которой^{*1} сказано, что Христос в числе много иного изрёк следующее: Бог «сотворил меня не тягостным мужем, но чуждым грехам, и надо мной – божественное спасение в день моего рождения и в день моей смерти, после которой я снова явлюсь живой. Это – правдивое слово о Христе сыне Марии, слово, с которым, однако, многие не согласны».^{*2} Он говорит здесь о дне смерти, а не о дне всеобщего воскресения, подобным образом в ином месте он глаголет об Иоанне сыне Захарии, утверждая о том, что божественное спасение^{*3} – над Иоанном в день его рождения, смерти и воскресения.^{*4} И потому я считаю, что Иисус принял смерть и снова явился живой прежде того дня,^{*5} как об этом и повествует Евангелие.^{*6} Поэтому неправда, что Христос и всё живое примут смерть при звуке трубы, или их умертвит ангел смерти Адриэль, как сказано в «Учениях» Магомета.^{*7} Поэтому, дабы преодолеть это заблуждение, в главе XLII Алькорана добавляется, что «всё подвержено смерти, кроме тех, кого защитит правая рука Божья».^{*8} И если есть некто, достойный этого заступничества, то это, конечно же, Христос, достойнее которого никого нет, более того, он сам и есть правая рука Божья, или сила, благодаря которой Бог всё сотворил, творит и сотворит.^{*9} Этому соответствует то, что написано в «Хронике» Магомета и его преемников калифов,

где говорится о том, что Мария мать Иисуса пережила его на пять лет и прожила пятьдесят три года.^{*10}

Ответьте же нам, учителя закона арабов: если принявшие смерть за Бога не мертвы, ибо они живут возле Бога^{*11} (по крайней мере, будет жить их отделённая от тела душа), то неужели после этого, в день умерщвления всех живых, их душа должна принять смерть?^{*12} Если ваши речи таковы, то, не правда ли, любящий Бога, следующий его путями,^{*13} тот, кого в этот день умертвит ангел смерти, не умрёт душой, как он не умер бы душой, если бы был умерщвлён и ранее?^{*14} И если это так, то, следовательно, в день всеобщего воскресения он не будет мёртв душой, как не будут мертвы душой и те, кто ранее принял смерть за Бога, ибо их состояние вовсе не ухудшится. Следовательно, душа всех таковых никогда не умрёт и не воскреснет, хотя целиком состоящий из души и тела человек, принявший смерть, восстанет из мёртвых.^{*15} И так как не подобает говорить о том, что умерщвлённая и принявшая смерть душа грешника воскрешаема Богом в конце, дабы она вечно горела в геенне,^{*16} то учение Христа о том, что душа не может быть уничтожена, – учение, конечно же, правдивейшее.^{*17}

Следовательно, прозвучавшее в Алькоране утверждение о том, что «все мертвы, кроме Бога», надлежит отнести ко Богу, «который один обладает бессмертием»^{*18} и благодаря которому всё живущее живёт настолько, насколько Бог наделяет его жизнью. Бог же позволяет разумной душе жить свободно, а если она ввергнет себя в заблуждение, то она должна предстать пред судом. Поэтому душа не умрёт, ибо она подлежит божественному суду.^{*19} Животные же лишены разума, – их судить нельзя, и нет никакой необходимости в том, чтобы они воскресли, дабы над ними вершился суд, и их воскресение было бы напрасным. Да и как эти животные могли бы быть воскрешены, если смерть полностью уничтожила и обратила в ничто их прежнюю душу и она не возвращается в тело? Так и разумная душа: каким образом она, вовсе не созданная из предшествующей ей материи, могла бы воскреснуть, дабы

предстать пред судом, если она ввергнута смертью в ничто? Так ни ангелы, не бесы не воскресают, ибо они принадлежат к разумной природе и уже предстали пред судом. И вовсе не требуется, чтобы все не подлежащие суду возвращались ко Богу, от которого они существуют, ибо у него ничто не уходит в забвение или в прошлое. Так что то, что противоречит Евангелию, арабам следует понимать так, как это понимают преданные Евангелию христиане. Потому-то Алькоран часто и с полным основанием признаёт Евангелие светлейшим и называет его верным путём.

Таким образом, не следует утверждать о том, что Христос снова примет смерть и в конце воскреснет вместе с иными, но следует признать, что он воистину воскрес из мёртвых.

ПРИМЕЧАНИЯ

*1 См. Cod.Cus. 108, fol.71vb; Bibl. I, 98: «Medium Alcorani».

*2 См. Alk. 19, 32-24, fol.72ra, 41 – fol.72rb, 1: «Deus me virum non difficilem».

*3 «*божественное спасение*» – divina salus.

*4 Ср. Коран 19.15.

5 «...того дня...*» – то есть дня «всеобщего воскресения» (generalis resurrectio).

*6 См., например, «Первое послание к Коринфянам» 15.3-4: «Ибо я первоначально преподавал вам, что и сам принял, *то есть* оти Христос απεθανεν υπεr των αμαρτιων κατα τας γραφας και оти εταφη και оти εγηγερται τη ημεραι τη τριτη ημων κατα τας γραφας...»

*7 «*Поэтому неправда, что Христос и всё живое примут смерть при звуке трубы, или их умертвит ангел смерти Адриэль...*» Христианский мыслитель не может принять эсхатологическое воззрение, согласно которому Христос при конце времён примет смерть.

«*...in Doctrinis Mahumeti...*» – имеется в виду «Учение» («Учение») Магомета, представляющее собой собрание иудео-мусульманских легенд, сказаний. М. Штайншайдер отождествляет этот текст с Masā'il 'Abdallāh ibn-Salām. В латинской версии этого произведения, в частности, сказано:

«После этого он призовет ангела смерти Адриэля и спросит: «О, Адриэль, уцелело ли что-нибудь из моих творений?» – И тот ответит ему: «Ничего, мой Господь, не осталось, кроме меня, твоего немощного раба». – И тогда он скажет Адриэлю: «Так как ты умертвил всё созданное мной, удались отсюда, следуя между раем и адом, убей, наконец, самого себя и умри...» (См. *Doctrina* fol. 29vb, 25 – fol. 30ra.,19.)

*8 См. Коран 39.68.

*9 Ср. «Послание к Колоссянам» 1.16: *οτι εν αυτωι εκτισθη τα παντα εν τοις ουρανοις και επι της γης τα ορατα και τα αορατα*; «Послание к Римлянам» 11.36: *οτι εξ αυτου και δι αυτου και εις αυτον τα παντα*; «Первое послание к Коринфянам» 8.6: *και εις κυριος Ιησους Χριστος δι ου τα παντα*; «Послание к Евреям» 1.2: *δι ου και εποιησεν και τους αιωνας*.

*10 Многие, впрочем, с такой хронологией не согласились бы и не согласятся...

*11 См. Коран 3.169.

*12 Николай – латинский неоплатоник, и потому для него особенно важна *idea immortalitatis animae hominis*, η *ιδεα της αθανασιας της ψυχης τωι ανθρωπωι*, *идея бессмертия человеческой души*.

*13 См. псалом 188.1 («Вульгата»).

*14 По платоническим меркам, смерть «тела» (το *σωμα*, *corpus*) вовсе не означает смерти «души» (η *ψυχη*, *anima*), и христианин-неоплатоник Николай из Кузы органично вживляет эту философию в ткань своей заострённой на эсхатологических вопросах антропологии.

*15 Издревле волнующая умы философов загадка психосоматического единства – *aenigma unitatis animae et corporis*, загадка единства души и тела – осмысляется Николаем в контексте идеи *воскресения* (η *αναστασις*, η *εγερσις*, *resurrectio*).

*16 Ср. «Второе соборное послание Петра» 2.17: *οις ο ζοφος του σκοτους τετηρηται* («которым уготовлен мрак тьмы»), *quibus caligo tenebrarum reservatur* («которым уготавливается мрак теней») («Вульгата», там же). *Textus qui dicitur receptus*, впрочем, преподносит эту эмфатическую формулу иначе: *οις ο ζοφος του σκοτους εις αιωνα τετηρηται* («которым в вечности уготовлен мрак тьмы»).

*17 См. прим. 14. Ср. «Евангелие от Матфея» 10.28: *και μη φοβεισθε απο των αποκτενοντων το σωμα την δε ψυχην μη δυναμενων αποκτειναι φοβεισθε δε μαλλον τον δυναμενον και ψυχην και σωμα*

απολεσαι εν γεεννη. Ср. «Евангелие от Луки» 12.4-5: μη φοβηθητε απο των αποκτεινοντων το σωμα [...] φοβηθητε τον μετα το αποκτειναι εχοντα εξουσιαν εμβαλειν εις την γεενναν.

*18 См. «Первое послание к Тимофею» 6.16: ο μονος εχων αθανασιαν.

*19 С этой мыслью согласились бы платоники.

Глава шестнадцатая

Тайна рождения и смерти Христа

Дабы мы узрели причину крестной смерти Христа,^{*1} следует указать, что Бог создал всё для того, чтобы явить свою славу.^{*2} И так как царь, о славе которого никому ничего не известно, ничем не отличается от того, кто не является царём, – и он не удостоивается ни чести, ни благодеяний, то он обратил и направил все свои старания на то, чтобы явить свою мощь и славу, дабы посредством этого узнали о его величии, чтили его и прославляли. Однако свою славу он являет лишь тем, кто наделён разумом.^{*3} Так Бог, дабы о нём узнали, создал разумные творения, способные к суждению и понимающие, что такое слава и истина, ради них он создал все более низкие творения, а ради самого себя он создал всё, – так в главе XCIV Алькорана говорится о том, что он – начало и конец вещей.^{*4}

Человек же, занимающий низшее место среди этих разумных творений,^{*5} обладает разумом в возможности, нуждающийся в ином акте, который перевёл бы его из возможности в действительность.^{*6} Поэтому человек был помещён невинным в рай, дабы, невинный и живущий в послушании Богу, божьей благодатью он пришёл в итоге к созерцанию божьей славы и этим возрадовался.^{*7} Но так как свободный человек^{*8} решил по наущению дьявола возвыситься посредством знания, а не благодаря невинности и послушанию, то он отверг послушание Богу, дабы, как обещал дьявол, самостоятельно познать добро и зло, и, утратив невинность, был изгнан из рая. И он – тот, кто прежде, если бы устоял,^{*9} мог бы жить вечно, – стал смертным и незнающим.^{*10} Вот почему для него,

при всём его старании, было невозможно когда-либо обрести бессмертие и достичь созерцания славы божьей, которую ни один из смертных узреть не в силах.^{*11} И не было иного лекарства, кроме **того, кто** создал его^{*12} для этого и заново милостиво его реформировал.^{*13}

И чтобы эта реформация была осуществлена, человек был испытан, дабы можно было понять, способен ли он был бы приносить пользу, живя по закону природы,^{*14} созданному вместе с ним, или нет; и к этому закону позднее был добавлен записанный закон, который побудил человека веровать в обетования Бога сначала посредством чувственно воспринимаемых вещей, а затем – посредством интеллектуальных.^{*15} В числе иных пророчеств человеку было предсказано, что некогда явится всеобщий Спаситель, Мессия, посланный от Бога, который, обладая силой божьей, полностью реформирует народ божий и принесёт ему спасение.^{*16} Этот столь долго ожидаемый высший посланник с неба, сын божий в облике смиренного и бедного человека, сын Девы Марии, именуемый Иисус Христос, явился в этот мир, будучи облечённым божественной властью, и он на деле, на глазах у всего народа, доказал своим небесным учением и божественными чудесами свою власть и божье могущество, дабы в нём узрели деятельного Бога Отца, пославшего его в мир, и поняли, что слова, которые он изрекал, – слова правдивого Бога.

Иоанн сын Захарии дал о нём достовернейшее свидетельство;^{*17} а то, что Иисус узрел возле своего небесного отца, Иисус изложил в своих речах; и те, кто слышал его слова, признали, что он – истиннейшее слово божье.^{*18}

И всем, кто уверовал в то, что он сын божий, возлюбленный сын божий^{*19} дал «способность стать сыновьями Бога».^{*20} Всё его старание заключалось в том, чтобы в него уверовали как в сына и слово божье, ибо тогда и его обетования о грядущем царствии небесном, о воскресении из мёртвых и вечной жизни, и всё, что он возвестил, пробудили бы нерушимую веру и его заповеди были бы услышаны. Кто же стал бы грешить, если бы, вняв неопровержимому слову божьему, узнал о том,

что грех ввергает в вечную погибель? ^{*21} И кто не пребывал бы в покорности вплоть до самой смерти, если бы не сомневался в правоте слова божьего, согласно которому Бог, наилучший воздаятель, за временную смерть наделит жизнью вечной? И разве мог бы человек сомневаться в таких обетованиях, глубочайше веруя в то, что они – обетования Бога?

Иисус вступил в этот мир безо всякого вожделения плоти ^{*22} и хотения мужа, абсолютно неподвластный смерти, которая по причине актуального греха прародителей, – их первородного греха, перешедшего на их детей, порождённых благодаря вожделению плоти, – распространилась на всех. Невинный Иисус был свободен от смерти, он не был рождён во грехе, и никакого греха он не совершил. О своём небесном отце, его царстве и славе он открыл то, что было известно лишь ему одному, и никому другому, ибо никто никогда не видел Бога Отца в этом чувственно воспринимаемом мире, где его узреть и невозможно; ^{*23} о самом же себе Иисус поведал, что он – путь, жизнь и истина. ^{*24} Он разъяснил писания, ибо они повествовали о нём, и он словом и делом доказал, что он – врач, исцеляющий от немощей тело и душу и избавляющий от смерти. И он словом и делом доказал, что он – царь и Мессия, хотя царство его и не от мира сего, и что этот мир и эта чувственная жизнь – ничто по сравнению с будущим веком и грядущей жизнью. ^{*25} И после множества знамений и чудес, посредством которых он указал на то, что пред лицом истины и царства бессмертной жизни эта земная жизнь достойна презрения и что необходимо покориться Богу и в своей покорности, не отступая, принять позорнейшую смерть на кресте, он, – тот, кто, если бы захотел, мог бы быть бессмертным, – принял смерть и этим прославил своего отца, который этого и желал, и своей смертью невиннейший Иисус заслужил вечную жизнь всем людям, которые уверовали в него и носили те же одеяния, что и он.

И совершенная смерть невиннейшего едиnorodного сына божьего, принявшего страдания ^{*26} в человеческой природе, принесла искупление ^{*27} всем пленённым сатаной, этим

творцом смерти,^{*28} и смертью Христа каждый человек, принадлежащий телу Христову,^{*29} принял смерть и заслужил жизнь. Смертью распятого Мессии все верующие в него, приняв смерть вместе с ним, заслужили вечную жизнь, возвращаемую им Христом. И он воскрес на третий день благодаря своему могуществу, и он имел силу обрекать душу на смерть и снова обретать её в воскресении. Потому и произошло его воскресение, благодаря которому воскресают все люди, верующие в него и обладающие такой же, как у него, человеческой природой, объединённой в нём с бессмертной жизнью. И он воскрес на третий день, дабы делом доказать необходимость веры в воскресение мёртвых, которого, как он учил, следует ожидать в день Страшного суда. Он же – тот, в смерти которого мы умираем и в воскресении которого мы воскресаем, и тот, благодаря которому мы способны приблизиться ко Богу Отцу, создателю, и можем узреть его в его славе вместе с его вовеки благословенным сыном Иисусом Христом.^{*30}

Из этих столь лаконичных замечаний следует, что постыдная смерть Христа на кресте скрывает в себе высшие тайны и что для верующих она была столь же необходима, сколь славна она была для Христа, который принял смерть, дабы прославить своего отца и показать, сколь велик тот, по отношению к которому следует проявлять покорность, следуя примеру Мессии, отдавшему свою плоть на постыднейшую и мучительнейшую смерть, на самое ужасное из всего, что может быть, – и Христос принял смерть, дабы показать, сколь велика милость того Бога и сколь велико вознаграждение верующим, ибо каждому из них за то, что они – сопричастники смерти его сына, Бог возвращает царствие небесное, дабы они пребывали в нём вместе с его возлюбленным сыном.

Смерть распятого Христа прославила Иисуса как сына божественной благодати,^{*31} ибо он не был бы столь благочестивым, милосердным и склонным к покорности, вплоть до готовности принять смерть, – если бы не был совершеннейшим и наделённым божественной формой. Так он своей кровью засвидетельствовал о том, что его отец – Бог, которого надле-

жит любить превыше всего, которому необходимо служить и заповеди которого следует соблюдать, и что грядущую жизнь надлежит превозносить, а к этой жалкой земной жизни следует испытывать презрение. Он показал также, что обещания его отца и то, что он предсказывал о самом себе, сбылись, и что его отец правдив, и что он – его истина.^{*32} Он открыл всю мудрость и тайны писаний, и он указал, сколь сильно все люди должны любить небесного отца. Это знают сыны света, которые следуют за Христом, – сынам же тьмы, любителям этого мира, лишённым духа Христова, об этом неизвестно.

ПРИМЕЧАНИЯ

*1 Мусульманство отрицает идею распятия пророка Исы, а значит, отрицает «воскресение» (η αναστασις, resurrectio) Христа и принесённое его крестной смертью «искупление» (η απολυτρωσις, redemptio) первородного греха и всех остальных людских грехов. См. «Коран» 4.157-158.

*2 Иными словами, creatio omnium ostensio gloriae Dei est, και η ποιησις των παντων εστι το δεικνυναι της δοξης του θεου; таким образом, *масса* тварного бытия – creatura, το ποιημα («тварь») – преподносится Николаем как *откровение* Бога-творца, *повествующего* своей творческой деятельностью о своей «славе» (gloria). Вообще говоря, в творчестве Николая креационистские мотивы органично сосуществуют с мотивами антикреационистскими; и если первые – следствие общехристианского убеждения в том, что мир, космос, универсум сотворён «из не-сущих» (ουκ εξ οντων), «из ничего» (ex nihilo) (*Вторая Книга Маккавейская* 7.28), то вторые – следствие заимствованной Николаем у греческих неоплатоников идеи того, что универсум – как «множество» (multitudo) – является результатом «развёртывания» (explicatio) высшего *единства* – «единства» (unitas) Абсолюта. Характеризуя *творческую деятельность* Бога с точки зрения «её движущих мотивов», нам следует указать на метафизическую доктрину одного из восточных предшественников Николая и устремить наш умственный взор на тео-философию греко-сирийского мыслителя Иоанна Дамаскина, воскликнувшего некогда: επει ουν αγαθος και υπεραγαθος θεος ουκ ηρκεσθη τη εαυτου θεωριαι αλλ υπερβοληι αγαθοτητος ευδοκησε γενεσθαι τινα τα

ευεργετησομενα και μεθεξοντα της αυτου αγαθοτητος εκ του μη οντος εις το ειναι παραγει και δημιουργει τα συμπαντα αορατα τε και ορατα και τον εξ ορατου και αορατου συκειμενον ανθρωπον («так как благой и сверхблагой Бог не удовольствовался созерцанием самого себя, но по избытку благодати благорассудил, что надлежит возникнуть тем, которые будут благодетельствованы и причастны его благодати, то он приводит из не-сущего в бытие и создаёт всё зримое и незримое, и человека, составленного из зримого и незримого») («Точное изложение православной веры» 2.2).

Таким образом, по мысли Иоанна Дамаскина, Бог сотворил универсум и человека потому, что *не удовольствовался самозерцанием, созерцанием самого себя*: абсолютное Благо не может быть инертным, косным и пассивным; абсолютное Благо не может не одарять; абсолютное Благо не может не **благотворить**.

*3 Такая подчёркнуто интеллектуалистская установка, вживленная в ткань теологии и антропологии, восходя в конечном итоге к Пармениду и Аристотелю, сильно контрастирует с установками, порождёнными тем мироощущением, которое было свойственно, скажем, Фоме Кемпийскому, Франциску Ассизскому и любимому ученику Христа.

Ср. «О берилле», 3.

*4 Ср. Коран 85.13.

*5 Как тут не вспомнить Г.Р. Державина!

«Поставлен, мнится мне, в почтенной
Средине естества я той,
Где кончил тварей ты телесных,
Где начал ты духов небесных
И цепь существ связал всех мной.

Я связь миров повсюду сущих,
Я крайняя степень вещества;
Я средоточие живущих,
Черта начальна божества...»

*6 Эта формула – вариация на тему Аристотеля, который, противопоставляя *потенциальное и актуальное*, обособлял друг от друга «существующее в возможности» (το ον της δυναμει) и «существующее в действительности» (το ον της ενεργειας) и считал, что

сущее в возможности способно стать сущим в действительности под влиянием существующего в действительности. В философии Николая, как и, к примеру, в философии Фомы Аквинского, значима аристотелевская ось «возможность – действительность» (η δυναμις – η ενεργεια, potentia – actualitas), вживлённая здесь, как видим, в ткань антропологии и ноологии. (См., например, Аристотель «Метафизика», 12.2.)

*7 См. работу Николая «О видении Бога» (*De visione Dei*). Уточняя мысль Николая, укажем на то, что изначально человек был помещён в раю для того, чтобы «возделывать его и охранять» (εργαζεσθαι αυτον και φυλασσειν, operari et custodire eum) (*Книга Бытия* 2.15).

*8 Подчёркивая идею свободы человека, Николай предстаёт пред нами истинным учеником раннего Августина и Ансельма Кентерберийского.

*9 То есть если бы устоял и не поддавался искушению дьявола.

*10 Онтологический статус «смертный» (mortalis), как видим, соседствует здесь с гносеологическим статусом «незнающий» (ignorans): смертность и незнание – спутники человека на уровне «конечного сущего».

*11 Категоричность этой формулы лишней раз подчёркивает метафизическое дерзновение Моисея, воскликнувшего некогда, обращаясь ко Богу: δειξον μοι την σεαυτου δοξαν, ostende mihi gloriam tuam («Покажи мне славу Твою!») (*Книга Исхода* 33.18).

*12 ego – то есть человека.

*13 «Тварь» (το ποιημα, creatura) обновлена sub Pontio Pilato, произошло то, что Псевдо-Дионисий Ареопагит выражал понятием ο ανακαινισμος («обновление»), renovatio, и отныне следует говорить о «новой твари» (creatura nova, η καινη κτισις).

*14 Трагизм «существования» по «закону природы» (lex naturae) заключается в том, что propter peccatum primi parentis, из-за греха прародителя земля оказалась επικαταρατος («проклята»), maledicta (см. «Книга Бытия» 3.17).

*15 Гносеологическое сопоставление «чувственно воспринимаемые [вещи] – интеллектуальные» – сопоставление, берущее своё концептуальное начало в русле платонизма; и, помещая на одну чашу философских весов [το] αισθητον («чувственно воспринимаемое»), а на другую – [το] νοητον («умопостигаемое»), Платон, платоники и неоплатоники всячески подчёркивали идею аксиологического примата второго над первым.

*16 Повествуя о «всеобщем Спасителе» в контексте учения о «реформировании божьего народа», христианин Николай из Кузы, разумеется, вовсе не противопоставляет «закон» (ο νόμος, lex) и «благодать» (ἡ χάρις, gratia): закон дан богоизбранному народу, *благодать* же распространяется *на всех*. Gratia non tollit naturam. Благодать не отменяет природу.

*17 См. «Евангелие от Иоанна» 1.15.

*18 Ср. «Евангелие от Иоанна» 1.14.

*19 См. «Евангелие от Матфея» 3.17.

*20 Ср. «Евангелие от Иоанна» 1.12.

*21 Столь простодушное вопрошание словно бы требует *карамазовского* ответа.

*22 Как подчёркивал комментатор (Псевдо)-Дионисия Ареопагита Максим Исповедник, Христос явился в мир μεχρη σαρκος αμαρτιας διχα («ко плоти без греха»); для Николая же идея sine concupiscentia carnis («без вожделения плоти») важна ещё и потому, что для немецкого кардинала неприемлема идея множёвства Магомета...

*23 Ср. «Евангелие от Иоанна» 1.18.

*24 Ср. «Евангелие от Иоанна» 14.6.

*25 Эта формула вполне могла бы проиллюстрировать *некоторые* метафизические построения Платона, платоников и неоплатоников, и в этом с нами согласились бы Немесий Эмесский и Псевдо-Дионисий Ареопагит.

*26 Was die Osterfeier betrifft, то следует подчеркнуть, что древнегреческое πασχεῖν («страдать, претерпевать» (inf.), (латинское pati (inf.))) созвучно древнееврейскому פָּסַח (*песах*, или, если угодно, *п-с-х*), – отсюда и возник умозрительный и значимый в русле религиоведения и философии религии термин «панпасхизм», выражающий идею *всестрадания* Богочеловека, qui sub Pontio Pilato passus et sepultus est. Et il ressuscita le troisième jour selon les Écritures; and ascended into heaven. При всём том различном смысле, который иудаизм и христианство вкладывают в идею Пасхи, необходимо указать на то, что сравнительно позднее греческое то *пασχα*, заимствованное эллинским миром из семитских источников и, как мы отметили, обладающее при этом фонетическим сходством с глаголом πασχεῖν («страдать, претерпевать»), отсылает нас к таким важным и имеющим долгую предысторию философским понятиям, как το παθος («страсть, волнение, аффект, страдание, не-

счастье...») и το παθημα («претерпевание, страдание, страдательное состояние...»). Филология привносит в умозрительную метафизику свои дополнительные смыслы – и исход еврейского народа из Египта и cruciatio Salvatoris («распятие Спасителя») обретают истинно эллинский, овеванный духом платонизма оттенки.

*27 Ср. «Послание к Римлянам» 3.24.

*28 Интересно, что, к примеру, Григорий Нисский видел в главном антагонисте Бога «изобретателя зла» (ο ευρετης της κακιας) («*Большое огласительное слово*», 26). Нос modo diabolus inventor mali est.

*29 «*телу Христову*» – то есть Церкви.

*30 См. работу Николая «О видении Бога» (*De visione Dei*).

*31 «сын божественной благости» (filius divinae bonitatis) – знаменательная формула, коротко и ясно характеризующая Богочеловека.

*32 Интересно, что, по Платону, «истина» (η αληθεια) – это одна из трёх *идей*, с помощью которых можно θηρευσαι, *ухватить, уловить* Благо. (См. «Филеб», 65а.)

Глава семнадцатая

О плоде, принесённом смертью Христа

Некий охваченный религиозным рвением араб мог бы сказать: «Если смерть Христа прославляет Отца, творца всего, то она, конечно же, преисполнена доблести и достойна похвалы; и отрадно было бы узнать о ней поподробнее».*¹ Мы попытаемся, по мере наших слабых сил, поподробнее рассказать этому охваченному религиозным рвением мужу о смерти Христа, и пусть никто не сомневается в том, что мы о ней поведаем.

Так как нет никакого сомнения в том, что способность ко греху отличает человека от Бога (как сказано у пророка, «Ваши грехи обособили вас от вашего Бога»,*² а позднее пророк Давид, этот подражатель Бога,*³ изрёк: «Я возненавидел беззаконных»),*⁴ то этот грех может существовать от самого зарождения, – так человек, рождённый матерью во грехе, обязан своим существованием нечистоте и наслаждению плоти, как, повествуя о себе, рождённом, признаёт этот же пророк.*⁵ И так как все потомки Адама рождены на свет матерью «от хотения мужа»,*⁶ и никто не чист той чистотой, которая угодна Богу (как сказано у Иова, «Неужели может быть оправдан по сравнению с Богом или явиться чистым человек, рождённый женою?»),*⁷ – то мы рождаемся чадами гнева с духом вожделения плоти, который чужд небесному интеллектуальному царству нашего бестелесного Бога,*⁸ и благодаря склонности ко злу, присущей нам с самого детства, мы понимаем, что нами руководит не благой дух Божий, и понимаем это посредством дара, полученного нами от Бога, ибо

он создал человека испытывающим ужас при виде зла, как сказано в главе LXXIX Алькорана.^{*9}

Вот почему среди потомков Адама, рождённых на свет благодаря вожделению плоти, нет ни одного, кто бы не был отторгнут от Бога либо по причине первородного греха,^{*10} либо из-за своего наличного греха, за исключением Христа, который был – о чём свидетельствует и сам Алькоран – непорочнейшим образом, безо всякого мужского семени и вожделения плоти, рождён Девой Марией,^{*11} никогда не совершавшей ничего дурного. И он родился не сыном гнева и ненависти, или мерзости, но чистейшим, и потому среди всех людей, бывших и грядущих, Бог возлюбил его наибольшим образом. И он, конечно же, никогда не делал никакого греха, ибо он тот, о котором написано: «Он не совершил никакого греха, и не было лукавства в устах его»,^{*12} – и потому он никогда не был отторгнут и обособлен от Бога. Он находится в союзе с божественной мудростью, а эта мудрость гнушается душой, обращённой ко злу, и телом, преданным грехам, и вступает в вечный союз со святой душой и телом, которое чуждо грехов.

То есть Христос – первородный и сходным образом едиnorodный сын царя сил, царя славы. И если, по свидетельству Моисея, Бог сказал: «Израиль – мой первородный сын»,^{*13} то невозможно отрицать того, что в Израиле Христос – первый из всех, ибо он Мессия, и что он первородный сын Божий, посланный в мир земной, и одновременно с этим едиnorodный сын Бога, как говорит сам Христос: «Кто не верит в меня, тот уже осуждён, ибо он не верует в имя едиnorodного сына Божьего».^{*14} И если Бог отдал своего возлюбленнейшего первородного и едиnorodного сына во спасение мира, то очевидно, что он возлюбил мир наибольшим образом. А то, что это именно так, подтверждает Евангелие, которое гласит: «Ибо Бог так возлюбил мир, что отдал своего едиnorodного сына и т.д.»^{*15} Разве мы не приобретены огромной ценой и не куплены драгоценнейшей кровью едиnorodного сына Божьего, дабы мы, бывшие прежде под властью князя тьмы, стали принадлежать Богу?

Алькоран же говорит, что на Адама, нарушившего предписание Бога, распространился закон смерти.^{*16} Поэтому из-за греха прародителя весь род людской утерял невинность, которая обитает лишь в царстве небесном, и отдан во власть князя мира сего, и осуждён быть вечно лишённым созерцания славы Божьей, что является смертью для разумной природы, и оплатил свой долг смертью Единородного, который принял её за всех тех, кто признаёт его Мессией и царём интеллектуальной жизни.^{*17} Так все умершие в его смерти загладили свою вину и освободились от рабства, в котором они находились у князя смерти. Ибо смерть Единородного, которого Бог возлюбил больше всех, – величайшая смерть, и она сполна загладила вину, ибо была смертью того, кто заранее чувствовал такую смертную муку, которой, как говорит пророк, ни один умирающий не знает.^{*18} Вот почему пророк говорит также: «Воистину он взял на себя наши немощи».^{*19} Если же мы обратим свой взор на преисполненного веры Авраама и вспомним, сколь велики заслуги этого отца веры, который, дабы угодить Богу, вознамерился предать смерти своего единородного сына Исаака, то мы тотчас же увидим, чего заслуживает Мессия, который обрёл себя на смерть, дабы угодить Богу искуплением людского рода.

Узри же невыразимую славу Бога Отца в том, что «он не пощадил своего сына и отдал его за нас».^{*20} Неужели он, как и Авраам, не заслужил бесчисленного множества сыновей и наследников своего небесного царства? Чего же заслуживает Иисус, действительно принявший позорнейшую и мучительнейшую смерть, полную таких страданий, которые страшнее всех смертных мук? Конечно, так как он отдал свою жизнь, он заслужил воскресение из мёртвых для себя и для множества своих – добытых им для Отца – сыновей, среди которых он как первородный занимает главенствующее место. Царство же интеллектуальных небес не следует отождествлять с царством этого мира,^{*21} ибо чем больше людей обладает царством мира сего, тем меньше имеет каждый человек в отдельности. Но как сей мир может беспрепятственно рассматриваться

и осмысляться бесчисленным множеством разумов, так и интеллектуальное царство может быть обретено любым из бесчисленного множества разумов, и обретено им целиком. Жизнь воскресающих – жизнь разумная, так что они знают, что они живы, и радуются этому. Ибо что же это было бы за вознаграждение преисполненному веры человеку, если бы он, принимающий смерть за Бога, оставался у неё в плену или не знал о том, что он жив?! Человек скорее предпочёл бы не существовать вовсе, чем существовать полностью лишённым разума.^{*22} Вот почему человек воскресает для интеллектуальной жизни лишь в мудрости, которая есть отрадное знание, – и потому он сознаёт себя и знает, что он жив. Мудрость же, которой причастны все обладающие разумом, зиждется на учении Мессии; и всякий воскресающий во Христе жив причастностью этому учению, ибо Христос – чаемое воскресение и жизнь.

И всякому ревностному в вере человеку становится ясно, насколько дело реформирования человеческой природы превосходит дело творения и сколь мудро всё упорядочено. Мудрость же, устроившая всё мудрейшим образом, как относительно смерти, так и относительно воскресения Христа, – со смертью Христа, умершего согласно своей человеческой природе посредством отделения души от тела, не умерла, хотя и никогда не оставляла Христа. И мудрость, осенившая Иисуса-человека, тождественна мудрости Отца, Бога-творца, благодаря которой он всё сотворил, и тождественна тому, что Алькоран, по-видимому, называет «душой Бога»,^{*23} когда говорит о том, что души людей настолько причастны душе Бога, насколько в них отражается мудрость.^{*24} Душа же Христа объединена с полнотой мудрости Божьей.

Поэтому Алькоран и говорит, что Бог, собственно, дал Христу свою душу;^{*25} а то, что Христос обрёл её от материнского лона, Алькоран подтверждает неопровержимыми чудесами, ибо Христос, как сказано, говорил, обращаясь к своей матери и ободряя её в миг своего рождения,^{*26} и он ответил за свою мать в тот день, когда у её близких родственников воз-

никли относительно неё скверные подозрения.^{*27} И когда он хотел, он обращался к детям, словно к старцам, и он молвил слово кому глины – и из него возникал человек или птица.^{*28} А что это именно так и было, признаёт Магомет в своём «Учении» и в Алькоране. Христос обращался с речью к слепому от рождения – и слепой прозревал, к прокажённым и иным ослабленным – и они выздоравливали, и по его слову оживали мёртвые.^{*29} Об этом и о многом другом можно узнать из Евангелия и Алькорана; и эта книга также признаёт его мудрым, наделяя его тем же именем, что и Бога, которого она очень часто называет непостижимым и мудрым.

И если Алькоран признаёт Христа совершенномудрым, как Бог Отец, то, следовательно, мудрость Отца-творца и мудрость Христа тождественны друг другу и Отец-творец вершит всё посредством своей мудрости, которая есть Христос. Она – неувядаемая мудрость, дающая жизнь всякой разумной природе, которая без мудрости мертва. Поэтому в стремлении постичь её заключается цель создания разумной природы, которую человек способен обрести лишь с помощью Христа, этого посредника,^{*30} в котором общая всем людям человеческая природа^{*31} нерасторжимо объединена с высшей мудростью, – и человек способен обрести её в своей собственной человеческой природе, которая у него общая со Христом. Вот почему Христос – слово жизни нашего разума и обладающий учением наставник, открывающий всё, что содержится в сокровищнице Божьей мудрости, и показывающий источник мудрости Отца и его славу. И это показывание есть разумное принятие в себя мудрости, вечно животворящее человека и делающее его подобным Христу, сыну Божьему, пребывающему «во славе Бога Отца». Таково счастливое бытие и непрестанное царствование на небесах в высшей радости блаженства; таковы незыблемейшие обетования Христа, ниспосланные им всем тем, кто его принимает.

ПРИМЕЧАНИЯ

*1 Эти слова, вкладываемые католическим мыслителем в уста «охваченного религиозным рвением араба», свидетельствуют о том, что Николай настроен на примирительный, миролюбивый лад.

*2 «Книга пророка Исаяи» 59.2.

*3 «*подражатель Бога*» – imitator Dei. Интересно, что бы на это сказал Фома Кемпийский, автор работы «О подражании Христу» (De imitatione Christi)?!

*4 «Псалтырь» 118.113.

*5 «Псалтырь» 50.7.

*6 «Евангелие от Иоанна» 1.13: εκ θεληματος ανδρος.

*7 «Книга Иова» 25.4.

*8 «*чужд небесному интеллектуальному царству нашего бестелесного Бога...*» В этой формуле даёт о себе знать перипатетизм Николая из Кузы: с точки зрения немецкого кардинала, царство небесное – *интеллектуальное* царство, то есть такая сфера реальности, которая открыта уму, умозрению, как бы сказал Аристотель, «уму действительному» (ο νοϋς ποιητικος), «уму созерцательному» (ο νοϋς θεωρητικος); но общезначимость этой формулы Николая, указующей человеку на примат ментального надо всем остальным и вживляющей эту идею в «ткань» сотериологии, могла бы быть поставлена под сомнение хотя бы потому, что, скажем, у апостола Павла прямо сказано: απολω την σοφιαν των σοφων και την συνεσιν των συνετων αθετησω, «уничтожу мудрость мудрых и отвергну разумение разумных» («Первое послание к Коринфянам» 1.19); и этот пассаж Тарсянина можно принять за недвусмысленную антиинтеллектуалистскую установку, идущую вразрез с концептуальной апологией ума, разума, которая была характерна для многих эллинов и ярче всего проявилась в ноологии Аристотеля.

*9 См. Коран 70. 19-20.

10 «...первородного греха...*» «Первородный грех» (vitium originis) – важнейшая теологема, обладающая в христианстве множественностью самых разных измерений, не только измерением антропологическим. Vitium originis, peccatum originale, propter peccatum primi parentis, maledicta terra... («Первородный грех, первородный грех, из-за греха прародителя, проклятая земля...») Фридрих Ницше не одобрил бы такие константы, выражающие христианское – католическое – понимание бытия, «повреждённого» в Адаме.

*11 См. Коран 3.47; 4.156; 19.20; 21.91; 66.12.

*12 «Первое соборное послание Петра» 2.22.

*13 «Исход» 4.22.

*14 «Евангелие от Иоанна» 3.18: ο πιστευων εις αυτον ου κρι-
νεται ο δε μη πιστευων ηδη κεκριται οτι μη πεπιστευκεν εις το ονομα του
μονογενουσ υιου του θεου.

*15 «Евангелие от Иоанна» 3.16: ουτως γαρ ηγαπησεν ο θεος τον
κοσμον ωστε τον υιον τον μονογενη εδωκεν ινα παс ο πιστευων εις αυτον
μη αποληται αλλ εχη ζων αιωνιον.

*16 См. Коран 7.25; 2.36; 20.124.

*17 Сопоставление Мессии с «царём интеллектуальной жизни» (*rex intellectualis vitae*) – дань ноологии Аристотеля.

*18 Ср. «Книга пророка Исаяи» 53.3. С этим суждением Николая, вероятно, не согласились бы Ж. Амери и З. А. Тажуризина.

*19 См. «Книга пророка Исаяи» 53.4.

*20 «Послание к Римлянам» 8.32.

*21 Такое противопоставление *горнего* и *дольнего* преподнесено у Николая, опять же, на перипатетический лад. (См. прим. 8.)

*22 «Человек скорее предпочёл бы не существовать вовсе, чем существовать полностью лишённым разума». Общеизвестность этой формулы Николая поставили бы под сомнение древнегреческие киники и русские юродивые.

*23 «Душа Бога» – *anima Dei*. Таким образом, мы видим у Николая триединство «мудрости» (*sapientia*):

I Мудрость, осенившая Иисуса;

II Мудрость Бога Отца;

III Мудрость – душа Бога.

*24 Ср. Коран 17.85.

*25 Ср. Коран 2.253.

*26 Ср. Коран 19.24.

*27 См. девятнадцатую суру Корана, особенно 19.30-34.

*28 См. Коран 3.46, 49; 5.110.

*29 См. Коран 3.49; 5.110.

*30 Идея горнего «посредника» (*mediator*) между миром *земным* и миром *небесным* – общее место для философии Средних веков.

*31 *Natura communis* («общая природа») – формула, заимствованная Николаем из онтологии Дунса Скота.

Глава восемнадцатая

О рае

Некий араб мог бы сказать: «То, что написано в Алькоране о рае, сильно отличается от того, что обещает Евангелие, ибо Алькоран обещает верующим и соблюдающим закон исполнение всех их желаний и описывает такие желания, к которым сообща стремятся люди, ищущие наслаждений, тогда как Евангелие обещает лишь интеллектуальное счастье, заключающееся в интеллектуальной созерцании и знании, мудрости и познании».*¹

На это мы ответим так: нам всегда было ясно, что рай Магомета отличается от рая Христа так же, как чувственное отличается от интеллектуального, или видимое, которое временно, – от невидимого, которое вечно.*² Так обстоит дело с Алькораном и Евангелием.

Но есть люди, которые оправдывают составителя Алькорана тем, что он хотел привести невежественных арабов к вере во единого творца, который дал им жизнь в этом временном мире и который в грядущем мире даст им вечную и совершенную жизнь, намного лучшую, чем эта жизнь. С этой целью он (в чём можно убедиться, читая Алькоран) использовал множество иносказаний, которые он, однако, оставил без разъяснений, полагая, что они понятны образованным людям. И если бы, предрекая грядущую жизнь, полную удовольствий, он не заимствовал примеры из этой чувственной жизни, то арабы его бы не поняли и обетования не произвели бы на них никакого впечатления. В LI главе*³ он говорит: «Верующие и совершающие благие дела займут самые красивые

места в раю и смогут осуществить любое своё желание. Вот наибольшее богатство. И такое обетование сулит им высшую радость».*4

И становится ясно, что он хочет сказать, и мысль его сводится к следующему: Бог – воздаятель, вознаграждающий своих верных слуг в соответствии с чаяниями и желаниями каждого из них: тот, кто служит временному, обретёт временное; тот, кто служит вечному, – вечное; кто служит наслаждениям, вкусит наслаждения; служащий же интеллектуальному обретёт интеллектуальное. Ибо так он говорит в главе VI: «Бог, знающий желания всех людей и всем изобильный, ищущих земного наделяет временным благом, а стремящихся к небесному – высшим благом». В главе же LI он говорит: «Ищущему благ этого мира мы их дадим, но из благ иного мира он ничего не получит». Поэтому когда в первой главе он повествует о том, что благие люди вступят в рай, «где они будут вечно обладать сладчайшими водами, множеством самых разных плодов, фруктов, прелестнейшими и чистейшими девами и всеми благами», то следует обратить внимание на его слова о том, что «они будут вечно обладать ... всеми благами», – ведь это ничто иное, как Бог, – и при всём при том Алькоран так часто расточает обещания чувственных благ. В главе LXIV он восклицает: «Пусть всё наделённое разумом страшится Бога, наделяющего всех верующих мудростью и знанием о нём». В главе же CVII он говорит: «Рай ... они обретут возле Бога». И часто он утверждает схожее, говоря, например, что вечная жизнь, вечная радость и блаженство – это воздаяние. Также и в «Учениях»*5 он говорит, что найти подобие грядущему миру невозможно.

В итоге он вовсе не выглядит противоречащим Евангелию потому, что признаёт рай интеллектуальных благ и созерцание умудрёнными людьми Бога и его мудрости, или Христа. Вот почему в иных местах Алькоран объявляет пребывающих в аду лишёнными разума и способности суждения. В ином же месте, перечислив всё, что в этом мире представляется благом, и всё, что он часто обещает вступающим в рай, он

добавляет, что блага грядущего мира лучше их всех, ибо этот мир ничто по сравнению с грядущим миром. И наказание осуждённым он описывает, уподобляя его мукам, приносимым чувственным огнём, а жизнь спасённых – посредством метафоры воды и источников.

И всё же, согласно «Метафизике» Авиценны,^{*6} он описывает не только интеллектуальное счастье: хотя Авиценна придерживается закона арабов, он утверждает о том, что Магомет описывает телесное счастье, тогда как интеллектуальное счастье гораздо выше его и его намного лучше описывают мудрые мужи. Хотелось бы, чтобы, – как и совершеннейшее учение Христа, Евангелие, – Алькоран утвердил, пусть и не так мощно, совершенное счастье мудрых людей в знании Бога и мудрости, которая, как сказано, есть Сын Божий. Ибо этот мир вместе с его вожделениями проходит. Поистине, те, которые принадлежат грядущему вечному миру, относятся к принадлежащим этому миру, как вечное к брэнному. Так что знание – или же созерцание – Бога Отца и его мудрости вечно питает разум, ибо, как учит «Книга Премудрости», мудрость неувядаема.^{*7}

ПРИМЕЧАНИЯ

*1 «... тогда как Евангелие обещает лишь интеллектуальное счастье, заключающееся в интеллектуальном созерцании и знании, мудрости и познании». Вкладывая эти слова в уста «некоего араба» (Arabs aliquis), Николай, надо признать, весьма односторонне «характеризует» рай Христа: такая архитектоника – платонизм на перипатетический лад, и так понимаемый, так истолковываемый рай является своего рода *отображением* аристотелевского идеала «совершенного созерцательного счастья» (ἡ τελεία εὐδαιμονία θεωρητική) – идеала, в котором потомок бога Асклепия видит залог бессмертия человека и цель человеческой жизни. Призывая к «интеллектуальному созерцанию», «интеллектуальному видению» (visio intellectualis) и подчёркивая идею райского «интеллектуального счастья» (felicitas intellectualis), будущий создатель работы «О вершине созерцания» (*De apice theoriae*) «наряжает» христиан-

ский рай в перипатетические «одежды»; и нет никакого сомнения в том, что такие философы-апологеты любви, как Иоанн Дамаскин, Данте Алигьери, Блез Паскаль, Павел Флоренский, с подобной – «аристотелевской» – интерпретацией христианского рая не согласились бы.

*2 «... рай Магомета отличается от рая Христа так же, как чувственное отличается от интеллектуального, или видимое, которое временно, – от невидимого, которое вечно». Сопоставление и противопоставление чувственного и интеллектуального – сквозной мотив философии Платона, платонизма и неоплатонизма, чётко разграничивающей «чувственно воспринимаемое» (αἰσθητόν) и «умопостигаемое» (νοητόν); живлённое же Николаем в «ткань» учения о рае, такое противопоставление подразумевает как само собой разумеющееся, что всё чувственно-телесное бренно и преходяще, а всё бестелесное – эйдетическое, ноуменальное, нозтическое – вечно.

*3 Нумерация «глав» Алькорана, которой пользуется Николай, не совпадает с нумерацией сур Корана.

*4 Вообще говоря, восходящее к персидскому прототипу латинское paradisus (как и древнегреческое ο παραδεισος) может означать не только «рай», «райский сад» и «эдем», но и «парк», «большой сад».

*5 «Учения» – Doctrina Mahumet. М. Штайншнайдер отождествляет это текст с Masā'il 'Abdallāh ibn-Salām.

*6 *Авиценна «Метафизика»*, критическое издание арабского первоисточника: Ibn Sīnā Al-Shifā', Al Ilāhīyāt, t. 1 (texte établi et édité par G.C. Anawati et Sa'id Zayed), t. 2 (texte établi et édité par Mohammad Youssef Moussa, Solayman Dunya et Sa'id Zayed), révu et précédé d'une introduction par Ibrahim Madkour. Le Caire 1960.

Avicenna Latinus, Liber de philosophia prima sive scientia divina, I–X.

Édition critique de la traduction latine médiévale par S. van Riet. Louvain-Leiden 1977–1980.

*7 «Книга Премудрости Соломона», см., например, 6.13.

Глава девятнадцатая

Выпад против Алькорана

Когда я читал Алькоран,^{*1} я обратил внимание на то, что в нём очень часто упоминаются день Страшного суда, рай и ад, и всегда упоминаются по-разному и посредством уподоблений,^{*2} ибо то, что никогда не воспринималось человеком, не может быть описано иначе как посредством предположений – посредством чувственных вещей, которые являются образами умопостигаемых.^{*3*4} И когда я увидел, что и в Евангелии, и в Ветхом Завете царство небесное изображается посредством различных уподоблений, я допустил, что присутствующие в Алькоране уподобления можно простить, если они истолковываются приверженцами этой книги благочестивым образом. И после того как я, прочитав Алькоран, увидел, что он восхваляет в Деве Марии, Иоанне сыне Захарии^{*5} и во всех людях целомудрие, запрещает совокупление в храмах, а после него, дабы очиститься от мерзости, предписывает омовение перед молитвой, – после того как я увидел, что Алькоран указывает на то, что чистота угодна Богу, что благие люди зрят Бога и находятся вместе с ним в раю, что Бог любит их наибольшим образом и наделит их наивысшим, а это наивысшее – ничто иное как вечная и чуждая телесному радость, – после того как я всё это прочитал, сколь же я был изумлён, видя, как часто Алькоран повествует о девах, их грудях и скотском совокуплении в раю, утверждая в главе LXXXVII о том, что это – наивысшая награда, даруемая Богом верующим. И тогда, устыдившись читать столь гнусные вещи, я мысленно воскликнул:

– Если Магомет приписывает Богу эту полную грязь книгу, или же если он сам написал её и приписывает авторство Богу, то я удивляюсь, почему мудрые, целомудренные и благонравные арабы, мавры, египтяне, персы, африканцы и турки, которые, как говорят, придерживаются этого закона, принимают Магомета за пророка, образу жизни которого никто не в силах следовать, за пророка, жаждущего царствия небесного, где не будет супружеских уз и где люди подобны ангелам, как учил Христос.^{*6} И никто так грязно не изрекает столь грязных вещей, если не полон сам всей этой грязью, «ибо от избытка сердца говорят уста».^{*7} А что именно так и было, видно из главы XLII, в которой он утверждает о том, что Бог позволил ему общение с женщинами (которое иным, как явствует из заключительной части главы VII Алькорана, возбраняется), и позволил общение со всеми женщинами, которые этого желают, – и что Бог повелел ему нарушить дозволенную им самим клятву не прелюбодействовать с христианкой-иаковиткой Марией.^{*8} Причём то, что он говорит в начале главы LXXV Алькорана, противоречит тому, что он говорит в иных местах о прелюбодеях и клятвопреступниках. В главе же LXXVII он утверждает, что клятвопреступники – те, которые клянутся лишь для спасения своей жизни, – осуждены.

Как же он не боится богохульствовать, приписывая Богу повеление совершить клятвопреступление, дабы он продолжал прелюбодействовать?

И это многократно подтверждается тем, что он обещает относительно женщин. Так в главе III говорится: «Приготовьте себе подвластных вам женщин, и именно так, как хотите и где хотите».^{*9} А в главе VIII он позволяет иметь столько жён, сколько каждый способен обуздать и держать под ярмом. В главе же IX он говорит: «Эта книга, ниспосланная вам с неба, позволяет и разрешает вам за свои деньги приводить в дом чистых дев, платя им причитающееся. И если вы поступали так прежде, то, не краснея и не испытывая страха, поступайте и впредь так, как вам будет угодно!» И если находят,

что Давид или иные святые, жившие после него, превысили меру своих жён, то это вовсе не извиняет Магомета, который – как будто этого хотел Бог! – утвердил законным путём то, что прежде для всех пророков и законодателей было неслыханным. Богохульство приписывать Богу то, что противоречит благому закону.

Я учёл и то обстоятельство, что, как явствует из главы LXXVI Алькорана, Бог отдал Магомету такое повеление: «Дабы доказать, что ты истинен, не называй себя иначе, как посланником». Также и в начале главы LXXVII Бог посредством клятвы утверждает посланника,^{*10} направляемого к арабам-идолопоклонникам.^{*11} В главе же XXVII сказано: «Мы посылаем тебя лишь для того, чтобы твои уста принесли преисполненную радости весть богобоязненным, а неверующим возвестили наказание». А в главе XXXII сказано: «Повтори: на меня возложено лишь возносить моления ко Богу и никого не прибавлять к нему, которому я себя вверяю и к которому я вернусь». И если это правда, то почему же он этого не придерживался? Зачем он поручил другим то, что ему вовсе не было поручено? Почему в главе LXXVII он назвал себя учителем народов,^{*12} он, который, как сказано, был посланником, направленным к арабам-идолопоклонникам, он, который, казалось, вовсе не намеревался заниматься тем, что ему не было поручено? Ответ, Магомет, почему ты ведёшь речи, направленные против Евангелия и Ветхого Завета, и пытался установить новый закон и научить тому, что написано в твоей книге, как будто тебе было поручено именно это? Когда ты признаешь, что тебе дозволено принести богобоязненным людям преисполненную радости весть, а неверующим возвестить наказание, людям будет легко поверить тебе и всем тебе подобным. Ибо каждый может говорить и возвещать, если это истинно; а от истинного Бога всё истинно. А в то, что ты получил от Бога дар слова, можно с лёгкостью поверить и тебе и всем, кто об этом говорит.

Как же ты намереваешься произносить то, что Бог не поручал и не позволял тебе произносить? И как я могу поверить

твоим словам, если ты не повинешься Богу?*¹³ Как бы то ни было, прощать тебя не за что, разве только за то, что ты по своему обыкновению приписываешь неизменному Богу изменчивость, стараясь тем самым избежать злословия.^{*14} Но всемогущему Богу было угодно, чтобы среди всей этой грязи и тщеты, вызывающих отвращение и у самих мудрых арабов, таилось сокрытое евангельское сияние, озаряющее мудрых людей, усердно его ищущих. Таков евангельский свет, без которого ничто не в силах стать истинным и ясным. И этот свет глаголет: «Я свет мира, озаряющий всякого проходящего в этот мир человека; и кто последует за мною, тот не будет ходить во тьме».^{*15} Всё сказанное и написанное, но лишённое этого света, мрачно, беспорядочно, сумрачно, смертоносно и отвратительно разумной природе; звериной же природе и природе животной, которые принадлежат этому чувственному миру, оно могло бы показаться притягательным.

ПРИМЕЧАНИЯ

*1 *Выпад* – *invectio*. Этот многозначительный латинский термин, употреблённый в столь специфическом контексте, можно перевести и несколько иначе: «нападение», «нападки», «брань».

*2 «...*посредством уподоблений...*» – *per similitudines*. Умозрительному латинскому понятию *similitudo* («подобие, уподобление») соответствует древнегреческое понятие η $\omicron\mu\iota\omega\sigma\iota\varsigma$, которому родственны понятия $\tau\omicron$ $\omicron\mu\iota\omega\mu\alpha$ («подобие») и η $\omicron\mu\iota\omicron\tau\eta\varsigma$ («сходство, подобие»).

*3 «*ибо то, что никогда не воспринималось человеком, не может быть описано иначе как посредством предположений...*» В этой формуле содержится идея, нашедшая своё продолжение в философии Нового времени, – идея о том, что *любое* метафизическое знание – это знание гипотетическое, предположительное. Таким образом, Николай принимает идею того, что о *горнем* можно говорить *tantum coniecturaliter*; и для создателя «О знающем незнании» (закончено в 1440 году) и «О предположениях» (завершено в 1444 году) такая мысль не новость.

*4 «...образами умопостигаемых» – intelligibilia imagines (αἰτῶν νοητῶν εἰκόνες). Ср. Платон «Тимей» 92c7, где наш космос интерпретируется как: εἰκὼν τοῦ νοητοῦ («образ умопостигаемого»); ср. Плотин «Эннеады» 3.8.11: ο καλὸς οὗτος κόσμος σκία καὶ εἰκὼν («этот красивый космос – тень и образ»).

*5 Иоанн Предтеча, Иоанн Креститель, сын Захарии и Елизаветы.

*6 «...и где люди подобны ангелам...» – см. «Евангелие от Луки» 20. 35-36. У Николая люди similes angelis, у Луки же – ἰσαγγέλοι.

*7 ἐκ γὰρ τοῦ περισσεύματος τῆς καρδίας τὸ στόμα λαλεῖ («Евангелие от Матфея» 12.34); ἐκ γὰρ περισσεύματος τῆς καρδίας λαλεῖ τὸ στόμα («Евангелие от Луки» 6.45.).

*8 Имеется в виду Мария аль-Кибтия, дочь коптского христианина.

*9 См. Коран 2.223.

*10 «*посланник*» – nuntius.

*11 Известно, что в эпоху *джахилийи* особо почиталось божество племени курейш Хубал.

*12 *учитель народов* – doctor gentium.

*13 Прямота и искренность этого вопрошания сами говорят за себя...

*14 В этом пассаже немецкого кардинала явно присутствует иронический оттенок.

*15 См. «Евангелие от Иоанна» 8.12.

Конец второй книги

Послесловие от переводчика

Созданное зимой 1460–1461 гг. латинское произведение Николая из Кузы*¹ «О просеивании Алькорана» (*De cribratione Alkorani*)*² принадлежит к числу поздних сочинений немецкого кардинала (каковым он стал в 1448 году), и это сочинение примыкает к таким произведениям латинского мыслителя, как, например, «*De pace fidei*» («О мире веры»), «*De visione Dei*» («О созерцании Бога»),*³ «*De ludo globi*» («Об игре в шар»), «*De venatione sapientiae*» («Об охоте за мудростью»), «*De arice theologiae*» («О вершине созерцания»)…*⁴

Если рассматривать «О просеивании Алькорана» с исторической точки зрения, то следует признать, что это сочинение является своеобразным откликом католического мыслителя на важнейшее событие середины пятнадцатого века – падение Константинополя,*⁵ произошедшее 29 мая 1453 года. Этот день, ставший последним днём правления Константина XII Палеолога Драгаша,*⁶ оказался последним днём существования Восточной Римской Империи. В ином смысле «О просеивании Алькорана» представляет собой искреннюю попытку вникнуть в суть коранической, алькоранической тео-философской доктрины и выявить её основные черты. *Sed oportet firmiter indicare: talis cribratio non est confutatio, cribratio non est damnatio, cribratio est tantum cribratio, non plus.**⁷

Николай исследовал «Алькоран», опираясь на латинский перевод этого арабского памятника, осуществлённый в 1143 году английским грамматиком Робертом из Кеттона.*⁸

Апология христианского вероучения сочетается в «О просеивании Алькорана» с критическим исследованием этого мусульманского сакрального текста и сопутствующих ему

иных арабских текстов, другое дело, что испытывавший на себе влияние платонизма, перипатетизма*⁹ и неоплатонизма Николай часто «наряжает» и христианское и мусульманское вероучение в «греческие одеяния»*¹⁰. К числу ключевых особенностей осознания немецким кардиналом столь влиятельного и набирающего всё больший и больший политический вес явления, каковым предстаёт отображённая в «Алькоране» мусульманская идеология, относится тот факт, что, убеждаясь в том, что, согласно «Алькорану», Христос, Иса сын Марьям – «пророк» (prophetus),*¹¹ «посланник» (nuntius)*¹², «дух» (spiritus) Божий и его «слово» (verbum)*¹³, Николай рассматривает алькораническую христологию как своеобразную модификацию «несторианской ереси»,*¹⁴ и потому его старания направлены на то, чтобы убедить приверженцев Алькорана в «божественности» (deitas), в божественной «природе» (natura) и «сущности» (essentia) Христа как Сына Божия, которые сосуществуют с его человеческой природой. Прозелитизм Николая становится действенным импульсом для его дальнейших умозрительных построений: отстаивая перед приверженцами «Алькорана» идею божественности Исы как Сына Божия, немецкий кардинал подходит к новому рубежу своей «назидательной теологии», и перед ним встаёт острая необходимость убедить сторонников алькоранического учения в троичности Бога и его «триединстве» (unitrinitas). Одна из глав второй книги «О просевании Алькорана» носит красноречивое название: «О том, что арабам необходимо признать Троицу». Ясно сознавая, что, с точки зрения «составителя» (compositor) «Алькорана», пророк Иса сын Марьям распят не был, латинский мыслитель заостряет внимание на событиях, произошедших sub Pontio Pilato.*¹⁵ Именно поэтому кульминационным пунктом апологетической и прозелитской критики Николаем «Алькорана», предпринятой им во второй книге его латинского сочинения, оказывается настойчивое подчёркивание идеи «распятия» (crucifixio), жертвенной смерти Иисуса, его «воскресения» (resurrectio) из мёртвых и идеи «искупления» (redemptio), «оправдания»

(justificatio) и «спасения» (salus, salvatio), которое принесла людям его жертвенная смерть.

*

Между тем умозрительные построения Николая выходят далеко за рамки критического исследования памятника арабской мысли, и вторая книга «О просеивании Алькорана» богата и иными философскими темами: например, в ней – вполне в духе Ансельма Кентерберийского и Дунса Скота – отдаётся дань уважения «утвердительной теологии» (η θεολογία καταφατική) и – вполне в духе Псевдо-Дионисия Ареопагита и Иоанна Скота Эриугены – подчёркивается важность «отрицательной теологии» (η θεολογία ἀποφατική), проводится аналогия между «разумной природой» (intellectualis natura), причастником которой является человек, и «природой божественной» (divina natura), затрагиваются эсхатологические темы и осмысливается извечная загадка по имени *время*...

*

«О просеивании Алькорана» – удивительный памятник латинской мысли, занимающий уникальное место в истории религии и истории философии, и изучение того идейного богатства, которое содержится в его неисчерпаемых умозрительных недрах, могло бы содействовать диалогу культур и религий.

ПРИМЕЧАНИЯ

*1 Николай из Кузы, он же Николай Кузанский, Николай Кребс, Nicolaus de Cusa, Nikolaus von Kues, Nikolaus von Cues, Nicolaus von Cusa (1401–1464).

*2 Относительного заглавия сочинения Николая имеются расхождения: бытует и иное название этого произведения: «Cribratio Alkorani» («Просеивание Алькорана»).

*3 Допустим, впрочем, и иной вариант перевода заглавия этого сочинения: «О видении Бога».

*4 Разумеется, этот перечень можно было бы продолжить...

*5 Или, если угодно, Византии, в которую некогда (в 330 году) император Константин I, *сын Елены*, перенёс столицу Римской Империи. Византия, Византий (τὸ Βυζάντιον) – город на фракийском берегу Босфора, древняя мегарская колония на Боспоре.

*6 Сын Мануила II и *сын Елены*, сербской княжны, родился 8 февраля 1405, а вступил на престол в январе 1449 года.

*7 «Но следует настойчиво подчеркнуть: *такое просеивание не есть опровержение, просеивание не есть осуждение, просеивание есть лишь просеивание, не более того*» (лат.).

*8 Считается, что этот перевод, перевод с арабского на латынь, был сделан по поручению Петра Достопочтенного (Petrus Venerabilis).

Что же касается переводов «О просеивании Алькорана» на новоевропейские языки, то следует указать на немецкие переводы:

F.A Scharpff, Des Cardinals und Bischofs Nicolaus von Cusa wichtigste Schriften in deutscher Übersetzung. Freiburg im Breisgau 1862; unveränderter Ausdruck: Frankfurt/M. 1966 (300–380).

Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung, Sichtung des Korans, H.6 von P. Naumann. Leipzig 1943; 21948 (77–136); H.7 von G. Hölscher. Leipzig 1946 (181–287).

Nicolai de Cusa, Sichtung des Korans. Auf der Grundlage des Texts der Kritischen Ausgabe neu übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Ludwig Hagemann und Reinhold Glei. Hamburg, erstes Buch 1989, zweites Buch 1990, drittes Buch 1993.

Надлежит указать и на итальянский перевод:

P. Gaia, Esame critico del Corano; Opere religiose di Nicolò Cusano (Classici delle Religioni. Sezione quarta: La religione cattolica. Torino 1971 (713-879)).

Первый пролог и главы одиннадцатая и двенадцатая второй книги были переведены на французский язык:

M. de Gandillac, Œuvres choisies de Nicolas de Cues. Paris 1942 (503-514).

*9 Аристотель – ученик Платона, поэтому перипатетизм в значительной мере является платонизмом, правда, платонизмом особого рода.

*10 См., например, главу 2.18 «О рае» и наши примечания к ней.

*11 См. 2.12.10-12.

*12 См., например, 2.1.13.

*13 См., например, 2.1.14.

*14 Несторианская ересь, ересь константинопольского архиепископа Нестория (428–431) осуждена на Третьем – Эфесском – вселенском соборе, состоявшемся в 431 году. Принято считать, что Несторий отрицал божественную сущность Иисуса Христа и (о чём известно более достоверно) называл Марию не «Богородицей» (Θεοτοκος), а «Христородицей» (χριστοτοκος) (см. Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum, edd. H. Denzinger/Schönmetzer. Freiburg 1976 (250–268)). См. также на эту тему: A. Grillmeier, Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven. Freiburg – Basel – Wien 1978 (245–282).

*15 «при Понтийском Пилате» (*лат.*).

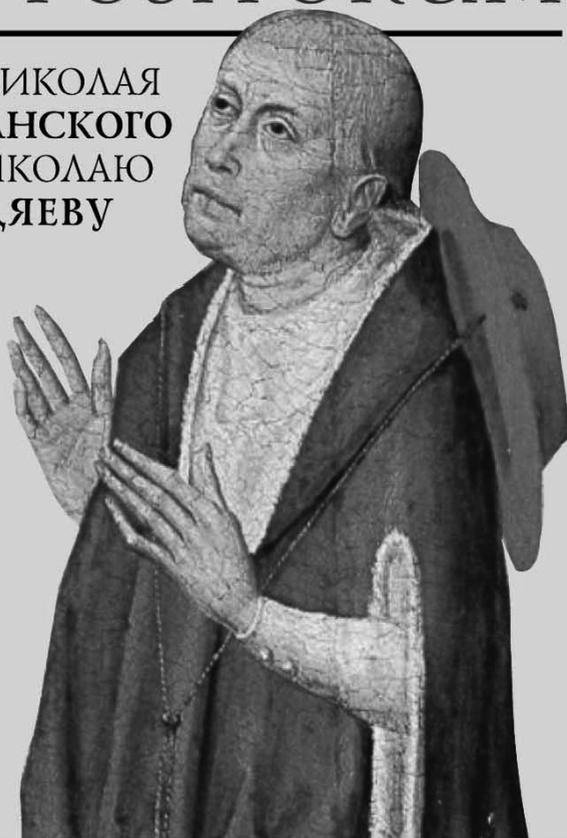
СОДЕРЖАНИЕ

Глава первая. О мистической теологии, согласно которой Бог невыразим	5
Глава вторая. Об утвердительной теологии, согласно которой Бог – троичный и единый творец	9
Глава третья. О том, что по действию разумной природы мы видим природу божественную	14
Глава четвёртая. Каким образом мы восходим от плодородия разумной природы к плодородию природы божественной	17
Глава пятая. Переход от тех, которые существуют в мире, к созерцанию троичного Бога	19
Глава шестая. Переход от троичности разумной к троичности божественной	31
Глава седьмая. Переход к тому же самому посредством любви.	35
Глава восьмая. Разъяснение святой Троицы.	40
Глава девятая. Иносказание, пусть и неявное, указующее на благословенную Троицу.	46
Глава десятая. Новый переход посредством трёх лиц	49
Глава одиннадцатая. О том, что арабам необходимо признать Троицу	51
Глава двенадцатая. О том, что Христос воистину был распят на кресте и принял смерть.	54
Глава тринадцатая. О том, что распятие – это возвеличивание и прославление Христа.	59
Глава четырнадцатая. Каким образом Бог возвратил к себе душу Христа, переселил его и вознёс к себе	63
Глава пятнадцатая. О воскресении Иисуса Христа	73
Глава шестнадцатая. Тайна рождения и смерти Христа	78
Глава семнадцатая. О плоде, принесённом смертью Христа	87
Глава восемнадцатая. О рае	94
Глава девятнадцатая. Выпад против Алькорана	98
Послесловие от переводчика	103

В издательстве «Алетейя» вышла в свет книга:

COINCIDENTIA OPPOSITORUM

ОТ НИКОЛАЯ
КУЗАНСКОГО
К НИКОЛАЮ
БЕРДЯЕВУ



КНИГИ ИЗДАТЕЛЬСТВА «АЛТЕЙЯ» МОЖНО ПРИОБРЕСТИ

в Санкт-Петербурге:

.....
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «ПОДПИСНЫЕ ИЗДАНИЯ»
Санкт-Петербург, Литейный пр., 57 (с 10:00 до 22:00)
8 (812) 273 50 53 www.podpisnie.ru
.....

.....
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «ВСЕ СВОБОДНЫ»
Санкт-Петербург, ул. Некрасова, 23 (с 12:00 до 22:00)
8 (911) 977 40 47 www.vse-svobodny.com
.....

.....
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «КНИЖНАЯ ЛАВКА ПИСАТЕЛЕЙ»
Санкт-Петербург, Невский пр., 66 (с 10:00 до 22:00)
8 (812) 640 44 06 www.lavkapisateley.spb.ru
.....

.....
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «СЛОВО»
Санкт-Петербург, ул. Малая Конюшенная, 9 (с 11:00 до 20:00)
8 (812) 571 20 75, 8 (812) 312 52 00 www.slovo.net.ru
.....

.....
**ДУХОВНО-ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ЕПАРХИИ «НЕВСКИЙ, 177»**
Санкт-Петербург, Невский пр., 177 (с 10:00 до 20:00)
8 (812) 643 77 43 www.vk.com/dpcspbe
.....

в Москве:

.....
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «МОСКВА»
Москва, ул. Тверская, д. 8, стр. 1 (с 09:00 до 24:00)
8 (495) 629 64 83, 8 (495) 797 87 17 www.moscowbooks.ru
.....

.....
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «ФАЛАНСТЕР»
Москва, Малый Пнездниковский пер., 12/27 (с 11:00 до 20:00)
8 (495) 749 57 21, 8 (495) 629 88 21 www.falanster.ru
.....

.....
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «ЦИОЛКОВСКИЙ»
Москва, Пятницкий пер., 8 (с 11:00 до 22:00)
8 (495) 951 19 02 www.primuzee.ru
.....

.....
КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «БУКВЫШКА»
Москва, ул. Мясницкая, 20 (пн.–пт. с 10:00 до 20:00, сб. с 10:00 до 19:00)
8 (495) 621 49 66, 8 (495) 628 29 60 www.bookshop.hse.ru
.....

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «БИБЛИО-ГЛОБУС»
Москва, Мясницкая ул., д. 6/3, стр. 1 (пн.–пт. с 9:00 до 22:00, сб.–вс. с 10:00 до 21:00)
www.biblio-globus.ru

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «У КЕНТАВРА»
Москва, ул. Чайнова, 15 (пн.–пт. с 10:00 до 19:30, сб. с 10:00 до 17:00)
8 (495) 250-65-46 www.rsuh.ru/kentavr

.....
в Минске, Киеве, Варшаве, Риге:

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «ЭПОСЕРВИС»
Минск, ул. Казинца, 123, оф. 4
+375 17 338 95 23 www.tregross.com

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «КНИЖНЫЙ БУМ»
Киев, Вербовая ул., 8 (вт.–вс. с 11:00 до 17:30)
+38 067 273-50-10 www.academbook.com.ua

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН при «Centrum Nauczania Języka
Rosyjskiego w Warszawie»
Ptasia 4, 00-138 Warszawa
+48 22 826 17 36 www.jezykrosyjski.com.pl

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «Intelektuāla grāmata»
Kr. Barona iela 45/47, Rīga (пн.–пт. с 10:30 до 19:00, сб. с 11:00 до 18:00)
+371 67315727 www.merion.lv

.....
Электронные книги:

ДИРЕКТ-МЕДИА www.directmedia.ru
ЛИТРЕС www.litres.ru

.....
Интернет-магазины:

КНИЖНЫЙ МАГАЗИН «МОСКВА» www.moscowbooks.ru
OZON www.ozon.ru
NATASHA KOZMENKO BOOKSELLERS www.nkbooksellers.com
ESTERUM www.esterum.com
БУКВОЕД www.bookvoed.ru
ЧИТАЙ ГОРОД www.chitai-gorod.ru
MY-SHOP.RU www.my-shop.ru
КНИЖНЫЙ БУМ www.academbook.com.ua

Николай из Кузы
О ПРОСЕИВАНИИ АЛЬКОРАНА
Книга вторая

Главный редактор издательства
Игорь Александрович Савкин

Дизайн обложки *И. Н. Граве*
Оригинал-макет *Л. Г. Иванова*
Корректор *И. Е. Иванцова*



ИД № 04372 от 26.03.2001 г.
Издательство «Алетейя»

Заказ книг: тел. +7 (921) 951-98-99,
e-mail: fempro@uandex.ru, Савкина Татьяна Михайловна
192029, г. Санкт-Петербург, пр. Обуховской Обороны, д. 86 А, оф. 536, 532

Редакция:
e-mail: aletheia92@mail.ru

www.aletheia.spb.ru

*Книги издательства «Алетейя» можно приобрести
в Москве:*

Дом книги «Москва», ул. Тверская, 8. Тел. (495) 629-64-83
«Фаланстер», М. Гнездиковский пер., 12/27. Тел. (495) 749-57-21, 629-88-21
«Циолковский», ул. Б. Молчановка, 18. Тел. (495) 691-51-16
Книжная лавка «У Кентавра». Миусская площадь, д. 6, корп. 6
Тел. (495) 250-65-46, +7-901-729-43-40, kentavr@kpole.ru
«Русское зарубежье», ул. Нижняя Радищевская, 2. Тел. (495) 915-27-97

в Киеве:
«Книжный бум». Тел. +38 067 273-50-10, gron1111@mail.ru

в Минске:
«Трэгросс-Бук», ул. Казинца, д. 123, оф. 4.
Тел. +37 517 338 95 23, www.tregross.com

в Варшаве:
«Centrum Nauczania Języka Rosyjskiego»,
ul. Ptasia 4. Тел. +48 (22) 826-17-36, szkola@jezykrosyjski.com.pl

в Риге:
«Intelektuāla grāmata»
Rīga, Kr. Varona iela 45/47. Тел. +371 67315727, info@merion.lv

Интернет-магазин: www.ozon.ru

Формат 60x90¹/₆. Усл. печ. л. 7,00. Печать офсетная.

Заказ №