

РАЗДЕЛ IV

КОСМОЛОГИЯ В ЛИЦАХ

COSMOLOGY IN PERSONS

БОГОСЛОВСКО-КОСМОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ НИКОЛАЯ КУЗАНСКОГО В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОМ КОНТЕКСТЕ

Г. Е. АЛЯЕВ – д. филос. н., проф.,
Полтавский национальный технический университет имени Юрия Кондратюка
(г. Полтава, Украина)
E-mail: gealyaev@mail.ru

В статье показано, что философия Николая Кузанского, хронологически относясь к Возрождению и даже позднему Средневековью, на самом деле выступает предвестницей философии Модерна. Кузанец развивает целый ряд идей, в том числе в понимании соотношения между Абсолютом, Универсумом и человеком, которые предвосхищают открытия новейшего естествознания и математики. Его система предустановленной гармонии рассматривается не как пантеистическая, а как панентеистическая, при этом глубокое философское содержание панентеизма Николая из Кузы не противоречит креационизму. Проведено сравнение философско-религиозных идей Николая Кузанского с соответствующими идеями Г. Сковороды и С. Франка.

Ключевые слова: панентеизм, Бог и мир, актуальная бесконечность, гармония мира, математика и теология.

NICOLAUS CUSANUS'ES THEOLOGICAL AND COSMOLOGICAL IDEAS IN A HISTORICO-PHILOSOPHICAL CONTEXT

G. E. ALIAIEV is a Doctor of Philosophy, professor,
Poltava National Technical Yuri Kondratyuk University (Poltava, Ukraine)

Nicolaus Cusanus'es philosophy, chronologically referring to the Renaissance and even to the late MiddleAges, actually acts as the pre-messenger of Modernist philosophy is shown in the article. Nicolaus Cusanus develops a number of ideas, including in understanding of a ratio between the Absolute, the Universum and the person which anticipate opening of the latest sciences and mathematics. His system of the preset harmony is considered not as pantheistical and as panentheistical, thus the deep philosophical maintenance of a panenteizm of Nicolaus Cusanus doesn't contradict creationism. Comparison of philosophical and religious ideas of Nicholas of Cusa with G. Skovoroda and S. Frank's corresponding ideas is carried out.

Keywords: panenteizm, God and world, actual infinity, harmony of the world, mathematician and theology.

Имя Николая Кребса (1401–1464), уроженца местечка Бернкастель-Куз близ Трира, что на Мозеле, затерялось на перекрёстках между немецким Средневековьем и итальянским Возрождением. Не в том смысле затерялось, что было совсем забыто, и мы вспоминаем его сегодня чуть ли не впервые. Философия Кузанца занимает своё место в учебниках и хрестоматиях, правда место это не столь удачно с точки зрения устоявшейся историко-философской периодизации. И дело не только в инерции марксистских трактовок средневековой схоластики и домарксистской диалектики, и даже не в обычной редукции сложных систем к историко-философским стереотипам, помогающим благополучно-спокойно проходить мимо великих явлений духа. Понимание идей Кузанца, очевидно, с самого начала затруднялось соединением в его мировоззрении различных, подчас противоположных начал – гуманизма и схоластики, естественнонаучного пафоса и мистики, христианского благочестия и призывов к веротерпимости.

Философия Кузанца в конце XV – начале XVI в. преподавалась в Сорбонне и пропагандировалась Жаком Ле-Февр д'Этаплем, Шарлем Бовелем, Якобом Стапулензисом. Однако уже в XVII–XVIII вв. он был известен в Европе почти исключительно как первый немецкий кардинал, в то время как его учение было практически забыто, не было предметом активного философского дискурса, и даже на его родине долгое время не актуализировалось. Его сочинения не печатались три столетия – с 1565 по 1862 год. Можно подумать, что между философией Кузанца и философией Нового времени, рождённой Декартом, лежит не только 200-летний временной, но и фактический духовный разрыв. Ещё раз повторим – мысль Николая Кузанского как бы потерялась на переходном временном и пространственном промежутке философской истории, и о ней вспомнили лишь тогда, когда философия Нового времени уже подходила к своему апогею в немецкой классике (его открывают Гёте, Шеллинг, Шлегель, – впрочем, ещё Гегель в своих «Лекциях по истории философии» даже не упоминает его имени).

Эти обстоятельства следует иметь в виду, когда мы читаем у С. Франка, что Николай Кузанский был «зачинателем и предвозвестником всей новой философии», её «истинным родоначальником» [Франк, 1995: с. 40, 366] («первым мыслителем Нового времени» называл Кузанца также Эрнст Кассирер [Кассирер, 2000: с. 17], начиная именно с него свою историю проблемы познания в философии и науке этого периода). Это «зачинательство» следует, очевидно, понимать латентно, хотя несомненным является наличие у многих мыслителей Нового времени созвучных Кузанцу идей. Декарт и Лейбниц знали Николая из Кузы, однако вряд ли можно говорить об их высокой оценке его трудов [Соколов, 1984: с. 63]. В письме Пьеру Шаню 6 июня 1647 г. Картезий упоминает имя немецкого кардинала (в числе прочих теологов) в связи с учением о бесконечности вселенной [Декарт, 1994: с. 556–557], однако те контраргументы, которые он при этом приводит, доказывая, что мир не бесконечен, а беспределен, только подтверждают мнение С. Франка, что Декарт «знал его, вероятно, лишь понаслышке, и, во всяком случае, вряд ли можно говорить о

каком-либо влиянии Кузанского на Декарта» [Франк, 1995: с. 393, прим.]¹. Что ж до Лейбница, то, очевидно наследуя идеи Кузанца о предустановленной гармонии, монаде и др., он в то же время вспоминает кардинала лишь как «полу-геометра», к тому же довольно уничижительно оценивая его геометрические опыты [Лейбниц, 1982: с. 200].

В литературе отмечается влияние немецкого философа на Джордано Бруно. Действительно, Бруно очень ценил «божественного Кузанца» и ставил его даже выше Пифагора, однако очевидно и то, что основная интенция Николая, направленная на Богопознание, осталась чуждой для Джордано. Николай Кузанский предвосхитил ряд космологических идей Бруно и Коперника² – о пространственной и временной бесконечности вселенной, о вращении земли вокруг своей оси, о природе планет и солнц, – однако для Бруно «учёное незнание» означало сочетание в философии Кузанца как прозрений, так и «ложных принципов» в естественнонаучной области [ср.: Бруно, 1936: с. 137], т. е. сам смысл ключевого гносеологического тезиса немецкого философа остался для натуралистического пантеиста закрытым.

Конечно, говорить на основании всего этого о выпадении Николая из историко-философской традиции было бы большим преувеличением. Обращение многих классиков Нового времени – Декарта, Лейбница, Спинозы, Гегеля, Шеллинга – к темам и методам его философствования (пусть и путём их перетолкования, не всегда, впрочем, более удачного) очевидно. Модерный характер системы философа из Кузы становится более понятным также, если внимательнее последить его отношение к предшественникам и современникам.

Кузанец, безусловно, не вписывается в традиционную парадигму схоластики, хотя его философия и имеет яркую религиозную окраску. Он почти неприкрыто оппонирует рационалистической теологии Фомы и Ансельма. Оппонирует, однако, не как скептик-одиночка, а как представитель другой историко-философской традиции, объединяющей античность и христианство – кстати, здесь можно провести аналогию с оппозицией *logique du coeur* Паскаля рационализму Декарта. Наиболее близкими ему по духу и способу философствования (в том числе и по религиозному мирозерцанию) можно считать Дионисия Ареопагита (наиболее часто цитируемого автора³), Иоанна Скота Эриугену, Мейстера Экхарта, Тьерри Шартрского. В частности, Кузанца многое роднит с первым переводчиком «Ареопагитик» ирландским монахом Скотом Эриугеной. Немецкий кардинал также занимался открытием текстов восточной патристики, оплодотворяя греческой верой латинскую учёность – конечно, от этого не переходя из католицизма в православие, но делая своё философское

¹ Речь идёт о понятии актуальной бесконечности как условия возможности бесконечности потенциальной, развитом Георгом Кантором, однако хорошо известном, как замечает Франк, не только Декарту, но и Бруно, и прежде всего – Николаю Кузанскому [Франк, 1995: с. 394, прим.]. Ср., напр.: «<...> Хотя этот мир не бесконечен, однако его нельзя помыслить и конечным, поскольку у него нет пределов, между которыми он был бы замкнут!» (Об уч. незн. II, 11, 156) (ссылки на произведения Николая Кузанского даются в круглых скобках с указанием названия работы и общепринятой пагинации, при этом использовано издание: [Николай Кузанский, 1979–1980]).

² Астрономические идеи Кузанского были восприняты специалистами, в частности, через представителей Венской школы Георга Пейербаха (Пеурбаха) и Иоганна Региомонтана. «Божественным» неоднократно называл Кузанца и И. Кеплер.

³ Впрочем, отсутствие ссылок, скажем, на Экхарта или Эриугену легко объяснить тем, что их учения были осуждены церковью.

богословие настолько общехристианским, насколько это возможно без акцентуации конфессиональных различий.

Более широко эту линию можно обозначить как платоническую и неоплатоническую (Прокл, Плотин) традицию, хотя П. Гайденко в своей статье о С. Франке удачно показывает, в чём Кузанец, как и Франк, при всём их платонизме существенно расходятся с Плотиним [Гайденко, 1999]. Достаточно сильны также пифагорейские включения, да и перипатетическая школа – от Аристотеля до Аквината – хотя и выступает большей частью как предмет мягкой критики, не является совсем чуждой Кузанцу. Здесь нужно иметь в виду его общий историко-философский принцип – «возможность каждого различия перейти в согласие» путём сведения различных точек зрения к разной формулировке единого первоначала (*О вершине созерц.* 16).

Воспитанник Гейдельбергского и Падуанского университетов, а также Кёльнской *Studium generale*, Николай вообще сыграл довольно видную роль в церковно-политической истории Европы бурной эпохи середины XV века – эпохи Жанны д'Арк и гуситских войн, католической схизмы и католическо-православной унии, соборного движения и охоты на ведьм, падения Константинополя и основания книгопечатания. Для его духовной характеристики немаловажны устремления к реформированию церкви, а также экуменические и синкретические идеи, нашедшие практический выход в деятельном участии по привлечению Константинопольского патриархата к Ферраро-Флорентийской унии. Даже его участие в агитации за крестовый поход против турок не было фанатичным неприятием мусульманства – опровергая Коран, он искал единую основу всех религий, чему, безусловно, способствовало философское восприятие Божества. Впрочем, как отмечают исследователи его жизни и церковно-политических инициатив, «он ни в чём не добился успеха» [Немилов, 1979: с. 57] – видимо, слишком уж расходилось со временем его понимание Церкви как «максимального соборного единства» (*Об уч. незн.* III, 12, 262).

Говоря о духовных истоках мировоззрения первого немецкого кардинала, следует, наряду с Германией и Италией, сказать ещё об одной стране, с которой он оказался тесно связан – о Нидерландах. Биографы Николая Кузанского отмечают его воспитание в Девентере, в Братстве Общей Жизни. Это монашеское сообщество, основанное в XIV в. Хеертом Хрооте, вместе с августинскими монастырями Виндесхеймской конгрегации было центром голландского «нового благочестия» (*devotio moderna*) – своеобразной смеси пие-тизма и экстаза, мистики и практичности, раннего истока протестантизма. Сам основатель, будучи поклонником Г. Сузо, пытался соединить мистическую традицию с правоверным католицизмом. Описывая этот своеобразный духовный мирок, Й. Хёйзинга обращает внимание, в частности, на проникновение религиозного благочестия во все формы жизненного уклада и общения, что формировало интимные духовные связи в атмосфере сердечной теплоты, простоты и близости. Это приводило к своеобразной изоляции от мирских бурь, к селекции упрощённого мира, очищенного от зла, выведенного за его пределы. Характерно – в свете «знающего незнания» Кузанского, – что приор Виндесхеймской конгрегации носил почётное прозвище Ян Я-не-знаю [Хёйзинга, 1988: с. 209].

Очевидно, что подобное воспитание способствовало, прежде всего, мистическому углублению немецкого юноши-простолюдина, который, однако, отнюдь не замкнулся в узком кругу мелочного пуританизма. В то время из этой

среды вышло самое популярное в католическом мире духовно-утешительное сочинение – «Подражание Христу» Фомы Кемпийского. Несколько десятилетиями позже здесь же учился Эразм Роттердамский. Духовный мир Николая являет собой своеобразную смесь богоискательства Фомы и гуманизма Эразма, положенную, однако, на гораздо более основательный философско-понятийный фундамент.

Родом из Нидерландов был и святой Дионисий Картузианец (ван Рейк), бывший одно время секретарём Николая. Он, по словам Хёйзинги, являл «пример непостижимо деятельной жизни, соединяющей в себе экстазы великих мистиков, строжайший аскетизм, неизменные видения и откровения духовидца – с почти необозримой по масштабам деятельностью писателя-богослова и практикой духовного наставничества» [Хёйзинга, 1988: с. 205–206]. Безусловным можно считать взаимное влияние двух близко сотрудничавших религиозных деятелей, особенно в сфере мистического видения Абсолюта. Небезынтересно и то, что Дионисий был не только активно практикующим мистиком, но и чересчур плодовитым писателем. Объём сочинений «последнего схоласта» – 45 томов – намного превышает написанное Николаем Кузанским. Характерным моментом, присущим и Кузанцу, является обращение к образу простолюдина, для которого и от имени которого излагаются философско-богословские истины. Правда, если Дионисий *обращается* к простолудину, и это приводит к чрезмерному опрощению его мысли, то Кузанец делает Простецца (*Idiota*) своеобразной философемой, «концептуальным персонажем» [Делёз, Гваттари, 1998: с. 81], который *ведёт диалог* («формирует концепт»), и это не приводит к ослаблению философской силы, делая её, наоборот, более целенаправленной. Вообще произведения Дионисия, прозванного теологами «*doctor extaticus*», явно пользовались большей популярностью в XV–XVI вв., чем труды Кузанского, – но тем скорее и прочнее они были забыты – по крайней мере, философской традицией – в последующие столетия. Причина приоткрывается в общей характеристике, которую даёт Хёйзинга: «Впечатление таково, словно к нам ещё раз устремилась от него вся средневековая теология <...>. В неиссякаемом потоке ясных и простых мыслей он передаёт всё то, о чём размышляли его великие предшественники. Это поистине творение поздней эпохи: обобщающее, высказывающее заключение, но не претендующее на создание нового» [Хёйзинга, 1988: с. 206].

Николай Кузанский в этом смысле, наоборот, являет собой образ чего-то нового – не только в излагаемых смыслах, но и в способе изложения. Следует обратить внимание, например, на то, что символика уже не занимает ведущего места в его произведениях, как у Дионисия (или, например, у Г. Сковороды). Символическое объяснение мира и (особенно) Священного писания было необходимым и неизбежным шагом к постижению истины, но явно недостаточным, ограниченным духом своего времени и препятствующим развитию причинно-следственного мышления. Метод Кузанца – не аллегорически-символическое истолкование Библии (характерно, что библейские цитаты и образы вообще очень редки в его текстах). Его метод – «переходить от символа ко всей глубине видения» (*Берилл* 1, 1).

Вот лишь один пример, показывающий, между прочим, и различие абстрактной силы мышления двух философов. На фоне глубоких прозрений Николая Кузанского об актуальной и потенциальной бесконечности, о вневременном характере вечности, образ песчаной горы размерами со вселенную, к которому прибегает Дионисий Картузианец с целью запечатлеть представление о

вечности, сильно напоминает гегелевскую «дурную бесконечность». Влияние более известного тезки (Ареопагита) и общая направленность с Кузанцем ощущается в утверждениях Дионисия, что видение Бога через отрицание совершеннее, нежели через утверждение, что Бог «непостижим и непознаваем, непроницаем и невыразим и отделён от всего им творимого безмерными и во все ни с чем не сравнимыми различием и совершенством» [цит. по: Хёйзинга, 1988: с. 247–248]. Однако подобные сентенции не становятся у него системообразующими, и в целом в характеристиках Бога он был явно более склонен к катафатическому, нежели апофатическому богословию, что делало его действительно более схоластом, чем мистиком.

Общим местом является констатация влияний на Кузанца немецкой мистики XIV в., но можно вспомнить и нидерландского современника Сузо и Таулера Яна ван Рюйсбрука. Хотя во многом он лишь ретранслирует «Ареопагитики», однако местами за мистической лексикой просматривается почти текстуральное предвосхищение Кузанского, например: «в блаженстве единения с Богом <...> *сверх всякого знания* (здесь и далее курсив мой – Г. А.) и признания, в себе мы находим *бездонное неведение*; когда *сверх всех имён*, которые мы даём Господу и творениям его, мы умираем и уходим в *вечную безымянность*, в коей себя утрачиваем; когда мы, *сверх всякого упражнения в добродетелях*, в себе зрим и находим вечную пустоту, где никто уже не был бы в силах действовать, и *сверх всех блаженных духов – бездонное блаженство*, где *все мы – единое*, то самое единое, которое и есть само это блаженство в его собственной самости <...>» [цит. по: Хёйзинга, 1988: с. 245–246]. И всё-таки в созерцании Бога Рюйсбруком, как и Экхартом и другими мистиками, слышится акцент на *неразумном* незнании, оппозиция разуму и интеллекту как знанию вообще. Элементы катафатического богословия, сводившиеся зачастую лишь к умножению превосходных степеней в характеристиках Божества – чем увлекался Картузианец, – ещё более противоречили *знающему* незнанию Кузанца. В этой перемене вектора, проявляющейся в математических, естественнонаучных, да и чисто философско-логических сюжетах его произведений очевидно не только преимущество Кузанца как философа над предшествовавшей и современной ему мистической традицией, но и открытый новым формам единения веры и знания характер его философии.

В марксистских исследованиях наследия Николая Кузанского особо подчёркивалась пантеистическая направленность его учения¹. При этом признавалось, что пантеизм развит им как бы не совсем последовательно (т. е. в нём можно усматривать и собственно теизм), а главное – не так, как самому философу этого бы хотелось, поскольку этому-де мешал его официальный церковный статус. Иначе говоря, кардинал как бы вуалировал свои взгляды, боясь обвинений в ереси, и лишь намёками давал понять их подлинный характер.

Думается, это искусственное построение. Официальный статус Николая Кузанского в католической церкви был ему не в тягость – он сопровождался хорошими отношениями, по крайней мере, с двумя понтификами, которых история знает как первых ренессансных пап. При Николае V (1447–1455), который возвёл его в кардиналы, Кузанец был фактическим вдохновителем кружка гуманистов, не боясь покровительствовать обвиняемому в ереси Лоренцо Валле. А Пий II (1458–1464), он же гуманист Эней-Сильвий Пикколomini, был

¹ Этот тезис остаётся общим местом и сегодня, прежде всего в учебной литературе.

вообще личным другом Николая Кузанского. Учение Кузанца не ставилось под сомнение церковью и, тем более, не подвергалось осуждению при его жизни, – хотя в последующем забвении его сочинений вполне можно усмотреть негативное отношение к ним католической цензуры, перешедшее со временем в открытую критику.

Таким образом, правильнее исходить из того что Николай Кузанский сказал в своих сочинениях именно то, что хотел сказать (имея в виду, конечно, развитие его взглядов – в этом смысле поздние сочинения представляются даже более адекватными, чем «De docta ignorantia»). Исходя из этого и следует решать вопрос о его пантеизме.

Безусловно, теология Кузанца была не *догматическим* богословствованием, а *философским* учением о Боге, исходящим из принципов не вполне ортодоксальной апофатики. Духовно-философские источники этого учения можно в целом охарактеризовать как тяготеющие не столько к натуралистическому пантеизму, растворяющему Бога в природе, сколько к мистическому панентеизму, который усматривает Бога во всём, но при этом сохраняет его как трансцендентное начало всего. Принципиальнейшие вопросы существования Бога, соотношения Бога и мира, Творца и творения решаются в этой традиции не прямолинейным отрицанием или утверждением, слиянием или разделением, а сложными диалектическими конструкциями совпадения противоположностей. Трансцендентное с имманентным, абсолютное с относительным, бесконечное с конечным и вечное с временным сочетаются и примиряются в этих построениях (с большим или меньшим успехом) по образцу сочетания Божественной и человеческой природы в Христе, зафиксированного в оросе Халкидонского Вселенского собора 451 г.: «неслитно, непревращённо, неразделимо, неразлучимо». В этом смысле панентеизм представляется не менее, если не более, соответствующим догмату учением, чем вся схоластическая теология, опирающаяся на Аристотеля, хотя, в силу своего глубоко философского характера, он действительно находился всегда как бы в пограничной зоне между официально пропагандируемыми и осуждаемыми церковью учениями.

Отличие панентеизма от пантеизма, между прочим, заключается именно в том, что панентеизм воспринимает Бога как такую первичную реальность, которая, хотя и наполняет собой мир, и даёт жизнь этом миру, сама остаётся вне его законов, в том числе – логических законов тождества и исключённого третьего. Это *металогическая* реальность, которая свёртывает в себе всё, в том числе и противоположности, что делает Божество принципиально отличным от мира – но не противоположным ему в обычном смысле формальной логики. Подход к соотношению Бога и мира с точки зрения их *металогического несходства* (термин С. Франка) позволяет преодолеть слабости как радикально-трансцендентного, так и упрощённо-пантеистического подходов, которые не могут выйти за рамки рационально-логического постижения Божества.

Здесь нужно пояснить, что под *металогикой* мы, следуя С. Франку, понимаем не *логическую науку* о строении и свойствах формальных логических теорий, т. е. теорию логической теории, а *метафизику* бытия, надрациональное (а потому, собственно, и наднаучное) схватывание онтологического, трансцендентно-имманентного содержания конкретной реальности. При этом мета-логика Г. Фреге, К. Гёделя, А. Тарского, А. Чёрча и других великих логиков XX ст., акцентируя внимание на синтаксически-семантических основах логической теории и совершая скептическое эпохе в отношении трансцендентного предмета знания, является, безусловно, применением *в своей области* тех же

принципов мышления, которые Кузанцем и С. Франком освоены в сфере метафизики, или трансцендентальной логики – *логики самого бытия*.

В полной мере взгляд Николая Кузанского на отношение Бога к миру раскрывается в его учении об Абсолюте как непостижимой первооснове бытия, превосходящей всякое определение или имя. «Бог – не корень противоречивых понятий; он сама простота, которая прежде всякого корня <...>. Он ни именуется, ни безымянен, ни именуется и безымянен вместе» (*О сокр. Боге* 10). Эта первооснова, которую лучше было бы называть не сугубо религиозным термином Бог, а Святыней или Божеством, находится во всём, не будучи при этом ничем, является тем первопринципом, который *до* всяких принципов, тем первоначалом, которое *до* всяких начал, той *полнотой* (этот термин вводит уже С. Франк) потенциальности, которая находится не только до всего, что есть, но даже до самой *возможности стать* тем, что есть, т. е. содержит в себе как саму действительность, так и саму возможность, не различая их. Этот первопринцип есть снятие всяких противоположностей, точнее – он *до* всяких противоположностей, *до* различения на *то* и *это*, на *то же* и *иное*, раскрываясь как металогическое первоединство.

С. Франк удачно показывает, что основы всего философского построения Кузанца являются, по сути, глубочайшей постановкой онтологического доказательства бытия Бога, превосходящей не только не совсем удачную форму этого доказательства у Ансельма, но и предвосхищающей – а во многом и идущей далее – соответствующие построения Декарта, Лейбница, Спинозы, Канта, Шеллинга. А именно, Николай Кузанский уясняет понятие абсолютно-самодостовверного бытия Бога из понятия Бога как *абсолютного единства*, т. е. как последней основы всего мыслимого вообще; он доказывает, что в основе всякого познания и познаваемого конечного бытия лежит это абсолютное единство, как нечто логически им предшествующее и обуславливающее их возможность. Эта основа знания и бытия в силу своего трансцендентного характера не может сама фигурировать в роли объекта знания, и *именно поэтому* в отношении к ней лишено смысла сомнение и отрицание, возможность которых обусловлена применением категорий производного, объектного бытия. «Всякий вопрос о боге предполагает то, о чём вопрошается» (*Прост. о мудрости II*, 29).

Постижение этой трансцендентной основы возможно, по выражению Э. Корета, как некое *предзнание*, оно есть «условие возможности вопрошания» [Корет, 1998: с. 41]. С. Франк отмечает, что Бог в таком построении рассматривается двояко – как условие возможности познания и условие возможности бытия. С точки зрения возможности познания, «Кузанский доказывает, что Бог, как абсолютное единство, есть условие всех категорий, допускаемых в знании и предполагаемых в самих вопросах <...>. Абсолютное, в качестве единства, т. е. в качестве основы *всех* определений, есть условие возможности выбора между ними и тем самым стоит по ту сторону самого выбора или вопроса». С точки зрения возможности бытия, «то бытие, о котором можно поставить вопрос, есть ли оно, или нет, предполагает *возможность быть или не быть*». Но сама эта возможность, как условие бытия и небытия не может не быть. «Если мы поймём, что Бог есть не внешний объект действительности, а бытие, как сущая возможность всякой мыслимой действительности, всего сущего и не сущего, то мы непосредственно из этого понятия усмотрим абсолютную необходимость бытия Бога <...>. Мы должны, следовательно, различать два рода бытия: бытие, доступное отрицанию – частное, ограниченное бытие, которое мо-

жет и не быть – и бытие, предшествующее отрицанию, как условие возможности самого отрицания – бытие, как таковое, или абсолютное бытие» [Франк, 1995: с. 389–390]. Таким образом, Бог как *ipsa rerum entitas*¹, *principium ipsius posse fieri*², как форма бытия, как такового³, есть то бытие, которое, предшествуя всякому познанию и познанному бытию, не допускает о себе вопроса, и которое поэтому достаточно раз понять, чтобы усмотреть логическую неприменимость к нему отрицания и сомнения.

Таким образом, С. Франк раскрывает учение Николая Кузанского о *сверхбытийственном* характере реальности Божества. Как и развивающее его учение самого С. Франка, оно решает ту же проблему первичности бытия перед сущим, которую по-своему решал в своём «вопросании о бытии» М. Хайдеггер⁴. Само безусловное *бытие*, замечает С. Франк, не может быть характеризуемо как нечто «*сущее*». Иначе возникает противоречие подчинения категориальной формы *ей же самой*. Нельзя говорить, что «*бытие*» «*есть*». Бытие «*бытийствует*», и в силу этого всё остальное «*есть*». В этом смысле – т. е. как нечто, принадлежащее бытию, Бог не существует. Применяя свою любимую форму металогического различения к вопросу «есть ли Бог?», Кузанец отвечает: «<...> Он ни есть, ни не есть, ни – есть и не есть» (*О предполож.* I, 5, 21). С. Франк поясняет: «Не Бог есть в бытии, а, напротив, всякое бытие есть в нём и из него. Как бытие не «есть», а бытийствует», так и Божество не *есть*, а «*божествует*», – «*святит*» и творит само бытие» [Франк, 1990: с. 454].

Противоречие попыток рационального постижения Божества (в частности, и рациональных аргументов его существования или несуществования), состоит, таким образом, в том, что в таком постижении в логическую последовательность выстраиваются понятия, соотношение между которыми имеет нелогический характер. Иначе говоря, в качестве понятия рассматривается основание всякого понятия, в качестве принципа – основание всякого принципа, в качестве вопроса – условие постановки какого-либо вопроса. Для Николая Кузанского усмотрение этой логической ошибки приводит к выводу о непостижимости Божества, однако такой непостижимости, которая лежит в основе постигаемости всего остального, и которая сама постигается – именно как непостижимость – в своём отражении. «Нет нужды, в самом деле, искать свет, который обнаруживает самого себя в видимом, оставаясь при этом невидимым. Но надлежало бы искать свет светом. Таким образом, мы отыскиваем свет в видимом, где он и постигается, чтобы по крайней мере в таком виде видеть его» (*О неинном* 3, 10).

Учение Николая Кузанского о Боге и мире в силу его общеплатонического характера очень напоминает учение Г. Сковороды о двух натурах, о мире видимом и невидимом – который можно увидеть лишь применив соответствующие «духовные очки» («берилл»). Местами их тексты напоминают своеобразную переключку: «И так во всём сотворённом мы должны видеть, поскольку оно есть уподобление, внешнее, то есть призванность из ничего, и внутреннее,

¹ «само бытие вещей» (*Об уч. незн.* I, 8, 22).

² «основа самой возможности стать» («предел всякой возможности стать») (*Охота за мудр.* 38, 114).

³ «универсальная форма бытия» (*О даре отца светов* 2, 99).

⁴ Для того, чтобы возникли ассоциации с Кузанским, достаточно обратиться, хотя бы, к «Письму о гуманизме», где речь идёт о Возможном как самом Бытии и о принадлежности мышления бытию – см.: [Хайдеггер, 1993: с. 194].

то есть причастность к истинному бытию» (Николай Кузанский). «И так, если Н□ что узнать хочешь в Дус□ или во Истин□, усмотри прежде во Плоти, сир□чь в Наружности, и увидишь на ней Печатл□емья Сл□ды Божїи, безв□стная и Тайная Премудрости его обличающїи и будто Тропинкою к ней ведущїи» (Г. Сковорода). «<...> Всё существующее мировым образом находится в мире, а немировым – в боге <...>. Бог есть во времени вневременно <...>. Он есть тленные вещи нетленно, материальные – нематериально, и множественные – вне множества, и исчисляемые – без числа, сложные – вне сложения» (Николай Кузанский). «И так, Мір в мір□ есть то В□чность в тл□ни, Жизнь в смерти, Востанїе во сн□, Св□т во тм□, во лж□ Истина, в плач□ Радость, в отчаянїи Надежда» (Г. Сковорода). Бог есть «невидимость видимого». «Непознаваемый бог познаваемо являет себя миру в зеркале и символическом намёке» (Николай Кузанский). «Истина Господня» вмещает «безчисленный П□сок наших Т□ней» как поставленные «Сотня Зеркал В□нцем»), «простираемых из везд□суцаго и неищерапаемаго Н□дра ея безконечно» (Г. Сковорода)¹.

В связи с понятиями отражения, подобия у обоих философов органично возникает образ зеркала, встречающийся, впрочем, и у других мистиков. При этом для Кузанского особенно характерен образ зеркала, появляющегося вместе с отражением. Творение есть сотворённый бог, как и человек – человеческий бог, – ещё и в том смысле, что без Бога они – ничто, они лишь зеркало, отражающее в своём разнообразии единую бесконечную форму, но так, что «это зеркало и прежде и после отражения само по себе и в себе было ничем» (Об уч. незн. II, 2, 103). Зеркала отражают (вмещают) друг друга («поставленные в□нцем») не непосредственно, а через истину своей зеркальности. В конце концов, главным, что отличает учение Кузанца от марксистской теории отражения, является восприятие и самого Божества – Непостижимого – как зеркала, однако живого – т. е. не мёртвой холодной поверхности, а самопрозрачной силы. «<...> Твой взор, живое око, или зеркало, видит в себе всё, тем более что ты – основание всего видимого» (О вид. бога 8, 30). Природа как отражение Бога есть зеркало, отражающее не иную природу (сущее, предмет), а саму зеркальность как способность видеть себя как себя. Так же, собственно, и у Сковороды – «челов□ческим оком есть сам БОГ» [Сковорода, 2011: с. 434].

Поиски Бога приводят философа из Кузы к нахождению ряда имён (наименований), которыми можно его называть – постоянно имея в виду, что называть его, вообще-то, нельзя, ибо он до всякого имени: «<...> Не важно, как ты назовёшь бога, – лишь бы ты понимал эти термины в переносном смысле, насколько возможно для ума» (О возм.-бытїи 11). Это, конечно, не имена собственные, да и не нарицательные обозначения субстанций или акциденций. Они похожи на обозначение качеств, однако в применении к тому, к чему ничто не может быть причастным, эта схожесть становится условной.

Эти имена представляют собой схему всей метафизической системы Николая Кузанского в её развитии. Он последовательно переходит в своих работах от одного имени к другому, как бы углубляя и обостря видение Бога, словно последовательно снимая слой за слоем пелену с глаз, даже однажды высказав неосторожную надежду, что «бог некогда откроет нам самого себя вне загадок» (О неином 5, 17). Но подводя итог своим поискам в одной из последних работ, философ уже не допускает ни грана самонадеянности, склоняясь даже к тому,

¹ Диал. о становл. 5, 178; О возм.-бытїи 71–72; [Сковорода, 2011: с. 480–481, 737, 481].

что искание невыразимой премудрости, предваряющей всякие имена, «таится скорее в молчании и в видении, чем в говорении и в слышании». Конечно, философ перестал бы быть философом, если бы всё-таки не пытался выразить человеческими словами Божественное Слово, которое есть «Глагол никакого времени, ибо тождественный вечности» (*Охота за мудр.* 33, 100). Преимущество Кузанца в том, что он заранее знает, что любое человеческое слово здесь будет неточным.

Этих имён – как их ещё называет философ, «полей охоты за мудростью» – всего десять: знающее незнание, возможность-бытие, неиное, поле света, хваление, единство, равенство, связь, предел, порядок. Число, конечно, символично (происходит из четверичной прогрессии), а потому искусственно, в силу чего не все имена равноценны и одинаково оправдывают свою роль первых понятий. Более того, первое «имя», по сути, обозначает метод нахождения этих имён, а потому само таким именем не является. Возьмём для иллюстрации пантеистической космологии Кузанца последнее «имя».

Понятия порядка, гармонии и согласия играют важнейшую роль в его религиозной философии, характеризуя, собственно, акт творения Богом мира. Абсолютное *то же* (ещё одно имя, применяемое в «Диалоге о становлении», и заменённое позднее на *неиное*) творит мир путём отождествления, идентификации – призывая *ничто* к себе, в результате чего появляется универсум как уподобление бесконечному. Гармония и согласие в универсуме, видимые в *самотождестве* родов, видов и отдельных вещей, являются при этом важнейшей характеристикой его сотворимости, свидетельством его творения, а всякое нарушение этой гармонии есть, напротив, отпадение от Бога. «<...> Мир, будучи в целом прекрасным, складывается из прекрасной гармонии частей» (*Апол. уч. незн.* 24).

Представление о порядке универсума как гармонии и симметрии, созданной порядком порядков – Божественным разумом – развивается у Николая Кузанского в общехристианском (даже можно сказать – в универсально-религиозном) духе, наиболее философски развитом в системе предустановленной гармонии. Однако, безусловно предвосхищая Лейбница, Кузанский скорее оппонирует здесь Модерну в целом. Для Нового времени характерно восприятие гармонии Вселенной как своеобразного аванса её измеримости, т. е. научной познаваемости человеческого разумом, что приводит к постепенному забвению креационистских корней этого образа. Лишь физические открытия XX века, разрушившие линейно-механистическую картину мира, развитие синергетики и теорий нелинейных систем, заставили науку стать поскромнее.

Для Николая Кузанского же гармония и измеримость мира не есть признак его полной и окончательной познаваемости – наоборот, свидетельствуя о присутствии в мировом проекте Божественного намерения, она тем самым убеждает, что при всей познаваемости законов природы как таковых, никогда нельзя познать, почему они *именно таковы*, почему мир устроен именно так, а не иначе, не в другой – может быть, не менее гармоничной – проекции. «<...> Всё познаваемое может быть познано лучше и совершеннее, поэтому ничто не познаётся так, как может быть познано, и, отсюда, как знание о существовании бога есть причина знания о существовании всего, так из-за незнания того, что есть бог во всём его возможном познании, чуждость всех вещей во всём её возможном познании тоже остаётся неизвестной» (*Охота за мудр.* 12, 31). Человек не может постигнуть последнего основания вещей, их *неиного*, иначе он сам стал бы творцом, в том числе творцом самого себя.

Точно так же мир не есть основание самого себя или цель самого себя, иначе «мир был бы богом». Здесь Кузанцем применяется взаимообращаемое доказательство: порядок мира свидетельствует о присутствии непостижимого Божественного разума, и в то же время о том, что этот разум не есть некая субстанция, как бы разлитая в мире – иначе сам мир был бы богом, и основанием собственного порядка, что невозможно. С другой стороны, Бог, присутствуя во всём, однако не будучи ничем, то есть присутствуя во всём как его *неиное*, его *чтойность* [*quidditas*], его бытие, – остаётся тем самым непостижимой *возможностью-бытием*, заключающей в себе всё, однако не являющейся ни субстанцией, ни материей, ни какой-либо иной определённой, и своей непостижимостью как бы пропитывающей постижимый порядок универсума. «<...> Поистине всё, поскольку существует, постольку свидетельствует, что и бог есть, – вернее даже, поскольку бог есть, всё и существует» (*Охота за мудр.* 12, 31).

Характерной особенностью философии Николая Кузанского, связанной как раз с уяснением соотношения Бога и мира, является использование ним математического метода восхождения от конечного к бесконечному. Николай специально занимался математикой, начиная ещё с обучения в Падуе, и написал несколько математических трактатов, более детально рассматривающих известные сюжеты своих философских трудов. При всей дани пифагорейству, о котором принято (не без основания, конечно) вспоминать всегда, как только в философском трактате появляются математические символы, в данном случае мы имеем безусловный прогресс, предвещающий (хотя и без прямого влияния) семимильные шаги философов-математиков XVII века, а кое в чём предвосхищающий и достижения математики новейшего времени (например, теории актуальной бесконечности)¹. Ради справедливости можно лишь заметить, что кое-что в этом плане Кузанец позаимствовал у Тьерри Шартрского, которого он выделял из всех прочитанных авторов как «мужа, несомненно, ума яснейшего».

Интерпретация Николаем применяемого ним математического метода доказывает его нерядовую способность к обоснованию строгих методологических предположений, что сразу ставит его в один ряд с философами Модерна и отделяет от мыслителей, пользующихся – зачастую довольно произвольно – лишь образно-символическим инструментарием. В понимании непознаваемой природы Абсолюта, Кузанец стремится «вырваться за пределы простого уподобления», и потому ищет необходимую символику в наиболее абстрактной и умозрительной науке. «<...> Совершенство математического постижения позволяет сравнению приблизиться к теологии» (*О возм.-бытии* 61). Но лишь приблизиться, поскольку подлинная достоверность – не в математических доказательствах, а в созерцании, интеллектуальной очевидности, интуиции. Поэтому то, что он использует – не простая арифметика и геометрия. Это математика бесконечно больших и бесконечно малых чисел и величин, находящихся

¹ Можно добавить к отмеченному по этому поводу выше, что Николай Кузанский прямо предвосхищает теорию трансфинитных множеств Г. Кантора, в которой целое равно части – ср., напр.: «Благодаря неделимости и единству бесконечная линия присутствует целиком в любой конечной» (*Об уч. незн.* I, 17, 50). Сам Кантор находил точки соприкосновения своих взглядов (в частности, на бесконечное) с философией Кузанца, однако не ссылаясь непосредственно на его труды [*Кантор*, 1985: с. 101]. Специально-математические работы Кузанского не переиздавались с XVI в., и поэтому остались, как замечает П. Флоренский, не изученными и почти неизвестными среди историков мысли.

на грани исчисляемого и изображаемого. Это не застывшие образы фигур, годные лишь для разметки полей или строительства домов, а движущиеся пространства, обращённые к своим основаниям и находящиеся на грани воображения.

Одна из таких фигур, на основании которой, кстати, часто делаются выводы о пантеизме, встречается и у Николая Кузанского, и у Г. Сквороды – это идущее от Плотина сравнение Бога с кругом, у которого центр везде, а окружность – нигде¹: «Окажется, что машина мира будет как бы иметь повсюду центр и нигде окружность. Ибо её окружность и центр есть бог, который всюду и нигде» (*Об уч. незн.* II, 12, 162). Г. Скворода в этом случае не боится и называть Бога *натурой*: «<...> Слово сїе "Натура" не точїю всякое раждаемое и премїняемое вещество значит, но и тайную Экономїю той присносущной силы, которая вездї имїет свой Центр или среднюю главнїйшую точку, а околности своей нигдї так, как шар, которым Оная сила живописью Изображается: "Кто яко Бог?"» [*Скворода*, 2011: с. 506–507]. Только с учётом математического метода Кузанца, которым конечные фигуры превращаются в бесконечные, можно понять, что этим сравнением утверждается *металогическое единство* и одновременно *металогическое несходство* между *потенциально-бесконечным кругом Вселенной* и *актуально-бесконечным всеединством Божества*.

Понятия металогического единства и несходства между всеединством и определённой, Абсолютом и универсумом, разъясняются С. Франком на примере аналогии с целым и частью. С одной стороны, пишет он, уже различие целого и части как *момент вмещения* есть именно различие в смысле единства различия и тождества, и таким образом приводит нас к отношению, выходящему за пределы двойственности между «тождеством» и «различием» в обычном логическом смысле. С другой стороны, поскольку мы имеем дело с «целым», которое не может быть противопоставлено «части» как иная определённая, момент их единства приобретает и вовсе надлогический характер: «Поскольку в лице целого АВ мы имеем в виду особую определённую, его отношение к А есть отношение «вмещения», в силу которого целое, будучи *non-A*, в себе самом содержит А. Если же мы откинем это подведение отношения между целым и частью под отношение между разными определёнными, то мы получим *металогическое единство* в его *чистом виде*: это есть непосредственная связь единства (АВ), поскольку оно само не есть третья определённая С, с его частями – определёнными А и В» [*Франк*, 1995: с. 218].

Для С. Франка это малосущественное на первый взгляд различие глубоко значительно. «<...> В первом случае мы имеем отношение в пределах *одной и той же* сферы бытия (сферы определённости), во втором – отношение между *двумя совершенно разнородными* (по характеру бытия, а не по содержанию его) областями, и это *металогическое несходство* (которое, однако, отнюдь не совпадает с *логическим различием*) столь же существенно для характеристики рассматриваемого отношения, как и момент металогического единства» [*Франк*, 1995: с. 218, прим.]. Только в таких категориях, по убеждению русского философа, может быть вообще разъяснено отношение Бога к миру, совмещающее трансцендентность с имманентностью.

¹ Про распространённость этого образа свидетельствуют, например, стихи Софрония Почаского, который как-будто ссылается на Николая из Кузы: «Геометра така є чїтка осторога: / Бог не є фігуральний, а є круглість світу» [*Українська поезія*, 1988: с. 232].

Утверждая принцип всеединства (анаксагоровское «каждое в каждом» или «всё во всём»), Кузанец одновременно подчёркивает исключительную индивидуальность единичных вещей, которые одни существуют актуально. Универсалии для него существуют, будучи всё-таки больше, чем рассудочными сущностями, но только в единичных вещах. Применительно к спору номинализма и реализма такую позицию можно было бы охарактеризовать как умеренный реализм, однако трактовка Николаем Кузанским проблемы универсалий по сути выходит за рамки средневеково-схоластической постановки вопроса. Он решает проблему соотношения общего, особенного и единичного в диалектическом ключе совпадения противоположностей, опираясь при этом ещё и на магию числовых соотношений, в данном случае – на четверицу фигуры универсума (единое – род – вид – индивид). При этом мир предстаёт не застывшим собранием вещей, расположенных в разных модусах бытия, как бы на разных ступенях творения, а живым движением, постоянным взаимопроникновением материи и формы, индивидуального и всеобщего, абсолютного и относительного, совершенного и несовершенного. Как замечает по этому поводу Вл. Соловьёв, Божество творит и всякое частное, ограниченное бытие, но так, чтобы его ограниченность могла упраздниться его соединением с противоположным, в чём и заключается внутренняя причастность всякого бытия Богу [Философский словарь, 1997: с. 326]. В этом «удивительном двустороннем движении божественное абсолютное единство постепенно спускается в разум и рассудок, а конкретное чувственное единство через рассудок поднимается к разуму, ум же все различает и одновременно связывает» (*О предполож.* I, 4, 14–16).

Двусторонность движения предполагает определённую, пусть относительную, но всё-таки активность и предмета. Эта активность понимается как поиск индивидуальностью своего совершенства (индивидуальность вообще приравнивается Кузанцем к совершенству) – каждая вещь успокаивается в этом совершенстве «быть собой», только различие вещей (т. е. их бытийных модусов – просто быть; быть и жить; быть, жить и понимать) приводит к тому, что движение к совершенству у них различно. Камень успокаивается, упав в придорожную канаву, растение тянется к солнцу, человек ищет истину или правду жизни, и только «в этом сладостнейшем раздумье созерцатель приходит к причине, началу и конечной цели и себя самого, и всех вещей, к счастливому завершению» (*Компендий* 8, 24).

Таким образом, предустановленная гармония Николая из Кузы может рассматриваться как пантеистическая система лишь в том случае, если при этом не делается различие между пантеизмом и панентеизмом, что само по себе является довольно огрублённым приближением, допускаемым только в целях борьбы любой ценой против «фидеизма». На самом деле глубокое философское содержание панентеизма Кузанца не противоречит креационизму – оно лишь снимает школьно-упрощённые представления об акте творения, оставляя их для воскресных проповедей. Приравнивание панентеизма к идее эманации также не вполне точно. Фантом эманации возникает всякий раз, когда размывается антропоморфный образ Творца, или когда религиозный философ не повторяет буквально библейской «семидневки». Всеединством Николая Кузанского не отрицается акт творения, наоборот – оно само является его очевиднейшим фактом, поскольку присутствие абсолютного в относительном, бесконечного в конечном, вечного во временном есть свидетельство трансра-

циональности самого этого акта, совсем не похожего на тривиальное «проистекание» – как бы перемещение одной и той же жидкости из одного сосуда в другой. Несмотря на очевидное увлечение немецкого философа неоплатонизмом, он всё-таки относился к теологическим студиям того же Прокла довольно критично. В этом смысле, возможно, Франк зашёл всё-таки несколько дальше – недаром Плотина он называл своим вторым учителем наряду с Кузанцем.

Хронологически относясь к философии Возрождения и даже позднего Средневековья – оказавшись, так сказать, между схоластикой и гуманизмом, – Николай Кузанский на самом деле принадлежит той философской традиции, которая особенно отчётливо выявляет надвременной характер всякого подлинного философствования. Это традиция религиозной философии, наиболее естественно сочетающая в себе религиозно-мистические и рационально-философские начала, начала веры и разума. В этом смысле Николая из Кузы действительно можно считать предвозвестником философии Нового времени. Ведь следует иметь в виду, что рационалистически-эмпирическая парадигма, сформированная французами и англичанами в XVII веке, отнюдь не была единственной магистралью философии Модерна. «Линия Паскаля» всегда выступала в роли действующей оппозиции «линии Декарта», и эти линии, то сближаясь, то расходясь почти до разрыва, формировали отнюдь не прямолинейную, а скорее затейливо-вычурную канву философского развития. В конце концов, Николай Кузанский находит своё место в этом узоре, становясь уже на пороге современности одним из центров притяжения философских исканий.



Литература

- Бруно, 1936 – Бруно Дж. О бесконечности, вселенной и мирах. – М.: ОГИЗ, 1936.
- Гайденко, 1999 – Гайденко П.П. Метафизика конкретного всеединства, или Абсолютный реализм С. Л. Франка // Вопросы философии. – 1999. – № 5. – С. 141–147.
- Декарт, 1994 – Декарт Р. Сочинения в двух томах. – Т. 2. – М.: Мысль, 1994.
- Делёз, Гваттари, 1998 – Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – М.–СПб., 1998.
- Кантор, 1985 – Кантор Г. Труды по теории множеств. – М.: Наука, 1985.
- Кассирер, 2000 – Кассирер Э. Индивид и космос в философии Возрождения // Кассирер Э. Избранное. Индивид и космос. – М.–СПб., 2000.
- Корет, 1998 – Корет Э. Основы метафизики. – К.: Тандем, 1998.
- Лейбниц, 1982 – Лейбниц Г.В. О приумножении наук // Сочинения в 4-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1982.
- Немилов, 1979 – Немилов А.Н. Немецкие гуманисты XV века. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1979.
- Николай Кузанский, 1979–1980 – Николай Кузанский. Сочинения в 2-х томах. – М.: Мысль, 1979–1980.
- Сковорода, 2011 – Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – Харків–Едмонтон–Торонто: Майдан; Вид-во Канадського Інституту Українських Студій, 2011. – 1400 с.
- Соколов, 1984 – Соколов В.В. Европейская философия XV–XVII веков: Учеб. пособие. – М.: Высш. шк., 1984.
- Українська поезія, 1988 – Українська поезія XVII століття (перша половина). Антологія. – К.: Рад. письменник, 1988.
- Философский словарь, 1997 – Философский словарь Владимира Соловьёва. – Ростов н/Д.: Феникс, 1997.
- Франк, 1990 – Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Сочинения. – М.: Правда, 1990.

- Франк, 1995 – Франк С.Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлечённого знания // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. – СПб., 1995.
- Хайдеггер, 1993 – Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993.
- Хёйзинга, 1988 – Хёйзинга Й. Осень средневековья. – М.: Наука, 1988.



References

- Bruno G. O beskonechnosti, vselennoi i mirah [About infinity, the Universe and the worlds]. – Moscow: OGIZ, 1936.
- Gaidenko P.P. Metafizika konkretnogo vseidinstva, ili Absolyutnyi realizm S. L. Franka [Metaphysics of a concrete all-unity, or Absolute realism of S. L. Frank] // Voprosy filosofii. – 1999. – № 5. – P. 141–147.
- Descartes R. Sochineniya v dvuh tomah [Works in two volumes]. – Vol. 2. – Moscow: Mysl', 1994.
- Deleuze G., Guattari F. Chto takoe filosofiya? [What Is Philosophy?]. – Moscow – St. Petersburg, 1998.
- Cantor G. Trudy po teorii mnozhestv [Works according to the theory of sets]. – Moscow: Nauka, 1985.
- Cassirer E. Individ i kosmos v filosofii Vozrozhdeniya [The individual and space in Renaissance philosophy] // Cassirer E. Izbrannoe. Individ i kosmos [Selected works. The individual and space]. – Moscow – St. Petersburg, 2000.
- Coreth E. Osnovy metafiziki [Metaphysics bases]. – Kiev: Tandem, 1998.
- Leibniz G.W. O priumnozhenii nauk [About enhancement of sciences] // Sochineniya v 4-h t. [Works in 4 volumes]. – Vol. 1. – Moscow: Mysl', 1982.
- Nemilov A.N. Nemeckie gumanisty XV veka [German humanists of the XV century]. – Leningrad: Izd-vo Leningr. un-ta, 1979.
- Nicolaus Cusanus. Sochineniia v 2-h t. [Works in 2 vol.]. – Moscow: Mysl', 1979–1980.
- Skovoroda Grigirii. Povna akademichna zbirka tvoriv [Complete academic collection of works] / Za red. prof. Leonida Ushkalova. – Kharkiv–Edmonton–Toronto: Maidan; Vid-vo Kanads'kogo Institutu Ukrains'kih Studii, 2011. – 1400 p.
- Sokolov V.V. Evropeiskaya filosofiya XV–XVII vekov: Ucheb. posobie [European philosophy of the XV–XVII centuries]. – Moscow: Vyssh. shk., 1984.
- Ukrains'ka poeziya XVII stolittya (persha polovina). Antologiya [Ukrainian poetry of the XVII century (1 half) Anthology]. – Kiev: Rad. pis'mennik, 1988.
- Filosofskii slovar' Vladimira Solovyova [Vladimir Solovyov's philosophical dictionary]. – Rostov n/D.: Feniks, 1997.
- Frank S.L. Nepostizhimoe. Ontologicheskoe vvedenie v filosofiyu religii [The Unknowable. An Ontological Introduction to the Philosophy of Religion] // Sochineniya [Works]. – Moscow: Pravda, 1990.
- Frank S.L. Predmet znaniya. Ob osnovah i predelah otvlechenogo znaniya [The Object of Knowledge] // Frank S.L. Predmet znaniya. Dusha cheloveka [The Object of Knowledge. Man's Soul]. – St. Petersburg, 1995.
- Heidegger M. Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya [Time and being: Articles and performances]. – Moscow: Respublika, 1993.
- Huizinga J. Osen' srednevekov'ya [The Autumn of the Middle Ages]. – Moscow: Nauka, 1988.

