

Секция «Философия. Культурология. Религиоведение»

Становление человеческой личности как точка компликации Бога и мира (в работах Дионисия Ареопагита и Николо Кузанского)

Зборовская Ксения Борисовна

Студент

*Киевский Национальный Университет имени Тараса Шевченко, Философский
факультет, Киев, Украина
E-mail: ok777angels@ukr.net*

Согласно Библии, перед человеком простираются несколько путей познания Бога; один из них состоит в исследовании миропорядка, в процессе которого человек познаёт и самоё себя. Именно здесь мир предстает перед ним как дуальный символ: это и «посюсторонний» символ Божественного бытия, и, одновременно, символ восхождения человеческого духа, становления человеческой личности.

Цель этой работы - показать взаимосвязь обеих сторон символа и, что самое главное, выявить основные аспекты символа восхождения человеческого духа в работах Николо Кузанского и Дионисия Ареопагита. Именно они - наследники лучших идей неоплатонизма (как в их античном, так и в христианском проявлении), продолжатели традиций символизма неоплатоников - попытались раскрыть вопросы диалектического соотношения Бога и мира, показав смысл бытия таким, через познание которого человек находит собственную сущность как символ Божественного идеала. - Почему именно символ? (Напомним, что символ - это идеальное воплощение вещи, которое содержит в себе все возможные проявления и возможности ее бесконечного развертывания в мысли). Если образом символа является весь мир, то соотношение идейной образности Бога и Самого Бога можно констатировать как соотношение мира и Божественного первоначала.

Для бытия личностью человек должен (как единственное существо, которое осознает себя) стать микрокосмом, т.е. сознательно открывать Единство в мире множественного и участвовать в поддержании Божественного миропорядка. Иными словами, он должен стать тем, кто собой (своим интеллектом, интуицией, которые рождаются из столкновения телесного и духовного) объединяет два уровня действительности: трансцендентальный и посюсторонний. Однако для этого человеку необходимо научиться читать «книгу природы»: (1) понимать миропорядок как символ Божьего присутствия, (2) во множественности - видеть Единство, связь; (3) «узреть» Троицу, т.е. глядя на этот мир физическими глазами, одновременно воспринимать его духовным взором лишь как символ Божественного бытия, Его участия и присутствия в бытии.

Символом Божественного присутствия в видимом мире является как отдельная вещь, так и мир в целом, однако смысл символа и в единичном, и во всеобщем выступает как динамическая тенденция «столкновения» и слияния в нем духовного и материального, ибо «он не дан - он задан» [1; С. 158]. Этот смысл не раскрывается однозначной логической формулой, - его можно объяснить только на других символических сцеплениях, - хотя и это вряд ли приведет нас к полной рациональной ясности. Вот почему Кузанца тяготит формальная логика, - его интересует искусство постижения бесконечного, которое порождает «знающее незнание». Адекватным в *corpus areopagiticum* является осознание «необъятности необъятного», то есть отказ от чисто умственно-логических

попыток познания Бога. Именно на основании этого метода познания и строится апофатическая концепция имен Бога у Ареопагита, - участие Бога в мире «закодировано» в Его именах: «Имя сущего распространяется на все существующее, но и превосходит его, имя жизни - на все живое, превосходя его, имя же премудрости - на все мыслящее, словесное и чувствующее и (вместе с тем) выше всего этого ...» [3; Гл. 5, п.1]. И тут философ подводит нас к пониманию Божьих имен как метасимволов. Метасимвол имеет трансцендентальные пределы и не отделен от других символов своей субстанциональностью, он «распространяется на все и за пределы всего через неисчерпаемые дары и безграничные энергии.» [3; Гл. 8, п. 1]. Флоренский сказал по этому поводу: «Имя есть Тайна, им именуемая; вне же Тайны, оно не только безжизненно, но и вовсе не есть имя (...) Личное Имя - Имя имен - символ Тайны, - предел философии, вечная задача её» [5; С. 150]. В решении этой задачи Ареопагит и Кузанец шли диалектическим путем, реинтерпретируя символическое соотношение Бога и мира, т.е. «отталкиваясь от всего сущего и по аналогии со всем тем, причиной чего Он есть».

Поскольку эта проблема занимала важное место в *corpus areopagiticum*, то у Кузанца, который испытал большое влияние Д. Ареопагита, она нашла свое полноценное воплощение и стала центром его философских поисков. У обоих философов этот вопрос неотделим от его гносеологического аспекта, ведь именно понимание Бога - либо в русле апофатики, либо катафатики - провоцирует раскрытие соотношения Бога и мира тем или иным специфическим образом, а также понимание их диалектического единства. Не менее важно и то, что апофатическое богословие - это не только особое прочтение мира как символа Божественного бытия, но и область умственной аскезы, Божественного откровения, интеллектуальной интуиции и «бездны смыслов» (которая характеризует метасимвол). «Бог познается во всем, а вернее - вне всего, познается одновременно ведением и неведением» [3; Гл. 7, п.3]. Ибо «недаром суть (*quidditas*) вещей, истина сущего необъятна в своей чистоте. И чем глубже будет наша ученость в этом незнании, тем ближе мы подойдем к истине». [4; Кн. 1, гл. 3]. Именно такое познание является одним из наиболее интересных моментов, ибо это и не мистический экстаз, и не умственное формально-логическое знание, - это интеллектуальное видение, интеллектуальная интуиция (у Кузанца) и выход разума за свои пределы, превосходящее ум Единство (у Ареопагита).

Следовательно, задача человека как личности является двойкой: во-первых, открывать бесконечные смыслы, проникая как можно глубже в полноту Божьего замысла (хотя окончательное постижение полноты истины человеком невозможно, «как конечным невозможно исчерпать бесконечное» [4; Кн. 1, гл. 1]); во-вторых, возвращать личностный потенциал Божьего «подобия» (который также не дан человеку, а лишь задан) путем «открытости» Его присутствию, достижения молитвенного состояния души и т.п. Подчеркивая интеллектуальный характер последнего задания, философы, тем не менее, наделяют его диалектически-мистическим характером, поскольку это, по сути, - духовный диалог, в котором человек не только познает Бога через метасимволы, но и, будучи средоточием умственной и чувственной природы, «стягивает» в себя всю Вселенную. Это и есть тот момент, когда человек действительно становится микрокосмом, малым миром, как называли его древние. [4]). Таким образом, находясь в поиске решения проблемы диалектического единства Бога и мира в учениях Ареопагита и Кузанца, мы находим классический опыт «абсолютного бытия» Бога в качестве фундамента для

становления человеческой личности [2; С. 3]: именно в поиске Бога, в познании мира и «выходе из себя» человек «соединяется с максимальной», в нём «всеобщее ограниченное бытие всех творений сочетается с абсолютным бытием Вселенной» [4; С. 119]. Метасимвол в этом единстве снимается: объект и символ объекта сливаются в целостное единство, и они уже не имманентны друг другу, но имеют общую точку компликации - Богочеловека.

Литература

1. Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. М., 2001.
2. Александрова А.В.. Христианское осмысление абсолютной реальности как основы становления человеческой личности // Дни науки философского факультета 2010. Материалы докладов и выступлений. Ч. 1. К., 2010.
3. Дионисий. Архопагит. О божественных именах // Корпус сочинений. М., 2006.
4. Николай Кузанский. Об ученом незнании // Философские сочинения. В 2-х томах. М. 1979. Т. 1
5. Флоренский П.А. У водоразделов мысли. В 2-х томах. М.: Правда, 1990.