

Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Міністерство освіти та науки України
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Міністерство освіти та науки України

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

ЗБОРОВСЬКА КСЕНІЯ БОРИСІВНА

УДК 101

ДИСЕРТАЦІЯ

**АНТРОПОЛОГІЧНА РЕЦЕПЦІЯ СПАДЩИНИ ДІОНІСІЯ АРЕОПАГІТА
У ФІЛОСОФІЇ МИКОЛИ КУЗАНСЬКОГО**

09.00.05 – історія філософії

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____ К.Б. Зборовська

Науковий керівник:
доктор філософських наук, професор
Александрова Александра Василівна

Київ – 2018

АНОТАЦІЯ

Зборовська К.Б. - Антропологічна рецепція спадщини Діонісія Ареопагіта у філософії Миколи Кузанського. – На правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.05 – історія філософії. – Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Міністерство освіти та науки України. – Київ, 2018.

У дисертації досліджено антропологічну рецепцію спадщини Діонісія Ареопагіта у філософії Миколи Кузанського з урахуванням того, що ідеї *Cognus Aereopagiticum* були сприйняті Кузанцем як безпосередньо, так і через праці посередників (Альберта Великого, Мейстера Екхарта, Раймунда Луллія та Геймерікуса де Кампо), а отже були видозмінені відповідно до духу епохи та настроїв, які панували в теологічно-світоглядних дискурсах того часу.

Наукова новизна дослідження полягає у представленні результатів комплексної реконструкції антропологічної рецепції філософії Діонісія Ареопагіта в творчості Миколи Кузанського, визначенні специфічних рис антропологічної концепції останнього в контексті спадку християнського філософування пізнього Середньовіччя та виявленні ключових моментів у тлумаченні німецьким мислителем природи людини.

Здійснено огляд методологічних підходів до осмислення спадщини Діонісія Ареопагіта та Миколи Кузанського, а також зроблено короткий огляд інтелектуальної біографії Кузанця. Експліковано філософську концепцію Ареопагітик, яка представлена трикутником «Бог – людина - світ», який є характерним для усієї богословської традиції. Питання співвідношення світу і Божественного Першопочатку дає Діонісію підґрунтя для побудови моделі цього світу, яка постає як ієрархія. Оцінена продуктивність для християнства ідеї Діонісія Ареопагіта ієрархійності світу і людини, що єднає два світи, яка у своєму сходженні до святості і божественного світла стає не тільки їх дзеркалом, а й самостійним джерелом і духовною цінністю ієрархії, - це ідеї, які

згодом будуть підхоплені і розвинуті Кузанцем. Запропонована інтерпретація містичного досвіду єднання з Творцем через спілкування людини з Іншим і отримання нею «істини особистості» - божественної іпостасі. В цьому руслі визначальною рисою антропології *Corpus Areopagiticum* постулюється спрямованість на Іншого, адже лише через відображення світла в Іншому уможлиблюється перехід від індивідуального до універсального, тобто народження «істини особистості» - ὑπόστασις людини – через вихід за власні межі, вихід за межі циклу власної природи у сферу божественного і трансцендентного.

Аргументується, що філософські системи Діонісія Ареопагіта та Миколи Кузанського не є християнським неоплатонізмом, адже запозичені ними неоплатонічні терміни переосмислені у новій світоглядній парадигмі і, замість «єдності», навколо якої будується розуміння людського індивіда у платонізмі, неоплатонізмі та Західній патристиці, пропонується ідея «інакшості» в якості конститутивного онтологічного принципу християнського персоналізму. Саме на цих засадах ґрунтується ідея гуманізму пізнього Середньовіччя стосовно єдності людства на основі специфічного призначення людської сутності.

Репрезентовано важливий фактор інтенційного впливу церковних обставин XIV-XV ст. на світогляд і філософію Миколи Кузанського. Автор зауважує, що саме на зламі епох з'являється ідея єдності людства на основі специфічного призначення людської сутності: згортати у собі весь світ. Постулюється, що у творчості Миколи Кузанського були експліковані ключові інтенції пізнього Середньовіччя: з одного боку – це постійна апеляція до природи людини, сутності людськості як такої, місця людини у світовій ієрархії; з іншого – розгортання цих питань зі зверненням до класичних античних текстів та текстів раннього Середньовіччя (того ж Діонісія Ареопагіта). Ці інтенції були акумульовані у концепті «відродження» - як суто духовного («Коли хто не відродиться згори, то не зможе побачити Божого Царства» (Іоана 3:3)), так й інтелектуально-культурного. Питання

«відродження» людської природи та цілісності людської особистості посідає значне місце у концепціях тогочасних гуманістів.

З'ясовано, що зацікавленість спадком Діонісія Ареопагіта формувалася у Миколи Кузанського як безпосередньо під впливом «Корпусу», так і опосередковано через твори західних мислителів, з яких із безсумнівною повагою, але й філософською коректністю, він відбирає плідні для себе ідеї західних мислителів. Серед них: роль інтелекту в процесі містичного сходження (Альберт Великий), максимальне становлення людської природи в акті обожнення (Йоган Екхарт), сутність людини, відповідно до якої вона постає як творець оточуючого світу (Раймунд Луллій), тлумачення *sensus, ratio* та *intellectus* (Геймерікус де Кампо). Зокрема, запропоновані тлумачення *sensus, ratio* та *intellectus* у Геймерікуса де Кампо, твори якого до цього часу не були перекладені ані українською, ані російською, ані англійською. На базисі цього Микола Кузанський розгортає наступну антропологічну концепцію: в єдності *sensus, ratio* та *intellectus* набуває максимального вираження здатність людини до здійснення власної природи, яка в цьому акті перевершує усю тварну природу та постає вищою за розуміння і раціональне мислення.

Висвітлено, що сходження *intellectus* до Божественного Абсолюту передбачає у Кузанця перевершення людиною власної природи, тобто досягнути *deiformitatem* можна лише через усвідомлення індивідуальної здатності до креації та здійснення акту пізнання як любові до мудрості, що, у свою чергу, – є пристрасним бажанням єднання з Абсолютом.

Висвітлена творча рецепція Кузанцем різних християнських теоретичних здобутків, яка допомагає німецькому мислителю ґрунтовно презентувати теми особистості, гуманізму, коректно визначаючи місце людини у світі, висловлюючи зважену і плідну позицію щодо низки тем актуальних дискусій пізнього Середньовіччя. Серед них теми універсалій, діалектики абсолютної і відносної істини, пізнання тощо. В царині антропології це стосується гносеологічного потенціалу *sensus-ratio-intellectus*, творчої сили людського духу, ролі людини у світі, яка, як постулюється у дослідженні, в якості

інакшості божественної єдності творить нові сенси, смисли і світ у цілому, покладаючи себе іпостасю Бога. Саме в єдності *sensus*, *ratio* та *intellectus* набуває максимального вираження здатність творіння до здійснення власної природи, яка в цьому акті перевершує усю тварну природу, та постає вищою за розуміння і раціональне мислення (мова йде про *desiderium mentis*).

Наголошується, що в мисленнєвій лабораторії Миколи Кузанського відбувається драма переосмислення досвіду Візантійського і Західного християнства, в якій холізм, свобода і творчість особистості отримують глибинне (онтологічне) підґрунтя.

Врахування усіх цих аспектів допоможе створити цілісну картину філософської концепції Миколи Кузанського, а особливо – його моделі світу, фундованої на гуманізмі, що може дати поштовх розгортанню нових шляхів для вирішення старих проблем як у сучасній філософській антропології, так і в царині філософської теології (особливо того її напрямку, який базується на аналітичній філософії).

Отримані результати дослідження доповнюють розуміння антропологічного питання в руслі філософської теології загалом та вчень Діонісія Ареопагіта та Миколи Кузанського зокрема.

Ключові слова: середньовічна філософія, антропологія, особистість, Діонісій Ареопагіт, Микола Кузанський, *sensus*, *ratio*, *intellectus*, *natura media*.

SUMMARY

Zborovska K. B. “Anthropological reception of Dionysius Areopagite’s legacy in the philosophy of Nicholas of Cusa”. – Submitted as a manuscript.

The thesis for the degree of Candidate of Philosophical sciences in specialty 09.00.05 - History of Philosophy. – Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ministry of Education and Science of Ukraine – Kyiv, 2018.

The thesis analyzes the anthropological reception of Dionysius Areopagite’s heritage in the philosophy of Nicholas of Cusa in view of the fact that *Corpus*

Areopagiticum ideas were perceived by Cusa both directly and through the intermediaries' works (Albert the Great, Meister Eckhart, Raimund Lully and Heimerikos de Campo). Thus, they have been modified according to the spirit of the era and the mood that prevailed in the theological worldview discourses of that time.

The scientific novelty of the study has been based to present the results of a comprehensive reconstruction of the anthropological reception of Dionysius Areopagite's philosophy in the works of Nicholas of Cusa. The work has defied the specific features of the anthropological conception of Nicholas of Cusa in the context of the legacy of Christian philosophy of the late Middle Ages, and has discovered the key points in the interpretation of human nature by the German thinker.

An overview of the methodological approaches to understanding the legacy of Dionysius Areopagite and Nicholas of Cusa, as well as a brief overview of the intellectual biography of Cusa has been made. The philosophical concept of Areopagic, represented by the triangle "God – man – the world", has been explicated, which is characteristic of the whole doctrinal tradition. The issue of the relationship between the world and the Divine First Beginning gives Dionysius the basis for constructing a model of this world that appears as a hierarchy. Dionysius Areopagite's idea of the hierarchy of the world and man has been evaluated as productive for Christianity. This idea unites two worlds, a man who, in his ascension to holiness and divine light, becomes not only their mirror but also an independent source and spiritual value of the hierarchy. Both these are ideas would be picked up and subsequently developed by Cusa. There has been proposed an interpretation of the mystical experience of unity with the Creator through the communication of man with the Other and receiving "the truth of the person" – the divine hypostasis. In this context, the defining feature of Conscious Areopagiticum anthropology postulates the orientation to the Other, because only through the reflection of light in the Other it is possible to transfer from the individual to the universal. That is, the birth of the "truth of the individual" – ὑπόστασις of a person – through the exit of his own limits, going beyond the cycle of their own nature in the divine and transcendental sphere.

It has been argued that the philosophical systems of Dionysius Areopagite and Nicholas of Cusa are not Christian Neoplatonism, since the neo-Platonic terms borrowed by them have been redefined in a new ideological paradigm, and instead of the "unity" around which the understanding of the human individual is based in Platonism, Neoplatonism, and Western patristics, the idea of "otherness" as a constituent ontological principle of Christian personalism has been suggested. These are foundations that the idea of humanity of the late Middle Ages is based concerning the unity of humanity based on the specific purpose of human nature.

There has been presented an important factor of the intentional influence of church circumstances of the XIV-XV centuries at the outlook and philosophy of Nicholas of Cusa. The author observes that it is precisely at the turn of the epoch that the idea of unity of humanity appears based on the specific purpose of human nature: to turn around the whole world. It has been postulated that in the work of Nicholas of Cusa the key intentions of the late Middle Ages were explored. On the one hand, it is a constant appeal to the nature of man, the essence of humanity as such, the place of man in the world hierarchy; on the other, the deployment of these issues with an appeal to the classical ancient texts and texts of the early Middle Ages (Dionysius Areopagite). These intentions have been accumulated in the concept of "revival", as purely spiritual ("If one is not reborn from above, then he will not be able to see God's kingdom" (John 3: 3)) and intellectually cultural. The issue of the "revival" of human nature and the integrity of the human person has significant importance in the concepts of contemporary humanists.

It has been discovered that the interest in Dionysius Areopagite's heritage was formed with Nicholas of Cusa, both directly under the influence of the "Corpus", and indirectly through the works of Western thinkers, of whom, with unquestionable respect, but also philosophical correctness, he selects the ideas of Western thinkers that were fruitful to him. Among them are the role of intelligence in the process of mystical ascension (Albert the Great), the maximum formation of human nature in the act of deification (Johann Eckhart), the essence of man, according to which he appears as the creator of the surrounding world (Raimund Lully), the interpretation of

sensus, ratio and intellectus (Gamicus de Campo). In particular, the proposed interpretations of sensus, ratio and intellectus of Gamicos de Campo, as well as all his works have not been translated into Ukrainian, Russian or English. Based on this, Nicholas of Cusa deployed the following anthropological concept: in the unity of sensus, ratio and intellectus the human ability acquires the maximum expression to realize his own nature, which in this act exceeds all created nature, and appears to be superior to understanding and rational thinking.

It has also been highlighted that the ascent of intellectus to the Divine Absolute assumes that Cusa saw superior of a man by his own nature, that is, to reach *deiformitatem* is possible only through awareness of the individual ability to creativity and the act of knowledge as a love of wisdom, which, in its turn, is a passionate desire of the unity with the Absolute.

There has been clarified Cusa's creative reception of various Christian theoretical achievements, which helps the German thinker thoroughly present the themes of personality, humanism, correctly defining the place of a person in the world, expressing a balanced and fruitful position on a number of topics of actual discussions of the late Middle Ages. Among them are the themes of universals, the dialectics of absolute and relative truth, cognition, etc. In anthropology, this refers to the epistemological potential of *sensus-ratio-intellectus*, the creativity of the human spirit, the role of man in the world, which, as posited in the study, as a different form of divine unity, creates new meanings, essences, and the world as a whole, placing himself at the mercy of God. It is in the unity of *sensus*, *ratio*, and *intellectus* the ability of creation to realize its own nature maximally expresses itself, in this act it surpasses all created nature, and appears to be superior to understanding and rational thinking (this is about *desiderium mentis*).

It has been emphasized that in the thought laboratory of Nicholas of Cusa there was a drama of rethinking the experience of Byzantine and Western Christianity, where holism, freedom and creativity of the person received a deep (ontological) basis.

The consideration of all these aspects will help to create a coherent picture of the philosophical concept of Nicholas of Cusa, and in particular his model of the world, which is based on humanism. This can give an impetus to the development of new ways to solve old problems both in modern philosophical anthropology and in the realm of philosophical theology, (especially the direction based on analytical philosophy).

The obtained results of the study supplement the understanding of anthropological issue in the context of philosophical theology in general and the teachings of Dionysius Areopagite and Nicholas of Cusa in particular.

Key words: medieval philosophy, anthropology, personality, Dionysius Areopagite, Nicholas of Cusa, sensus, ratio, intellectus, natura media.

ПЕРЕЛІК ПРАЦЬ, ОПУБЛІКОВАНИХ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

A) Статті, опубліковані у наукових фахових виданнях:

1. Зборовська К.Б. Спрямованість на Іншого як визначальна риса антропології Corpus Areopagiticum / К. Зборовська // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія : Філософія. – 2017. – Вип. 20. – С. 51-55.;

2. Зборовська К.Б. Новий антропологічний контекст XIV – XV століть: Микола Кузанський та тенденції його епохи. / К. Зборовська // Гуманітарні студії : зб. наук. пр. / Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. – К.: Київський університет, Випуск №30 (2017). – С. 27-35.

3. Зборовська К.Б. Тлумачення sensus, ratio та intellectus у Геймерікуса де Кампо – витоки антропологічного вчення Миколи Кузанського. / К. Зборовська // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка : Філософія. / Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. – Київ: Київський університет, 1958. - № 1(1)/2017. – С. 9-12.

4. Зборовська К.Б. Онтологічний проект Мейстера Екхарта як підґрунтя антропології Миколи Кузанського. [Електронний ресурс] / К. Зборовська // "Гілея: науковий вісник": Збірник наукових праць.- К., 2017. Випуск 125 – 2017.

– С. 191-195. – Режим доступу: <http://gileya.org/index.php?ng=library&cont=long&id=150>. – (Видання реферується у міжнародних наукометричних базах: Google Scholar; Index Copernicus).

5. Зборовська К. Б. Sensus, ratio та intellectus в антропологічній теорії Миколи Кузанського [Електронний ресурс] / К. Зборовська // "Гілея: науковий вісник": Збірник наукових праць.- К., 2016. Випуск 113 (10) – 2016. – С. 189-192. - Режим доступу: <http://gileya.org/index.php?ng=library&cont=long&id=137>. – (Видання реферується у міжнародних наукометричних базах: Google Scholar; Index Copernicus).

6. Зборовська К. Б. Співвідношення у людині її раціональної природи та творчих здібностей (в праці "Миколи Кузанського "De conjecturis") [Електронний ресурс] / К. Зборовська // Гілея: науковий вісник. - 2018. - Вип. 130. - С. 183-185. - Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/gileya_2018_130_49. – (Видання реферується у міжнародних наукометричних базах: Google Scholar; Index Copernicus).

7. Зборовська К. Б. Любов (amore та caritas) як пізнання та зв'язок між ratio та intellectus. Найвищий вимір творчості / К. Зборовська // Гуманітарні студії : зб. наук. пр. / Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. – К.: Київський університет, Випуск №31 (2018).

Б) Праці в інших виданнях:

8. Зборовська К. Б. Точка комплікації містичної гносеології і християнської антропології Діонісія Ареопагіта / К. Зборовська // Мультиверсум. Філософський альманах. – 014. – Вип. 2. – С. 147-151.

В) Тези і матеріали конференцій:

9. Зборовська К.Б. «Посередник» чи «посередність»? Антропологічний концепт natura media у філософії Миколи Кузанського // Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2016", 20–21 квіт.

2016 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2016. – Ч. 1. – С. 16 – 18.

10. Зборовська К.Б. Метафора дзеркальності як онтологія Іншого у «*Cogrus Aгеорagiticum*» // Тези міжнародної конференції «Філософія діалогу й порозуміння в побудові європейської і світової спільнот». – Львів: ВЦ філософського ф-ту ЛНУ ім. Івана Франка, 2016. – С. 90-91.

11. Зборовська К.Б. Метафора дзеркальності у розумінні Іншого: паралелі між *Cogrus Aгеорagiticum* та дослідженнями Дж. Різолатті // Антропний принцип в контексті актуальних проблем філософії науки: збірник матеріалів Всеукраїнської науково-практичної конференції (Львів, 15-16 грудня 2016 р.). – Львів, 2016. – 266 с. – С. 103-106.

12. Зборовська К.Б. Антропологічний концепт *natura media* Миколи Кузанського в контексті його епохи Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2017", 25–26 квіт. 2017 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2017. – Ч. 1.

13. Зборовська К.Б. Інтелектуальне просвітлення як вищий прояв любові. Виміри людської природи за Миколою Кузанським // Слово і невисловлюване. Тези дванадцятої міжнародної наукової конференції «Філософія. Нове покоління» (Київ, НаУКМА, 23–24 березня 2017 року) / упоряд. В. Корчевний. – К.: «Університетське видавництво Пульсари», 2017. – 128 с. – С. 38 – 41.

14. Зборовська К.Б. Проблема взаємності у розумінні Іншого: паралелі між антропологічною концепцією Миколи Кузанського та дослідженнями Дж. Різолатті // Антропологічні виміри філософських досліджень: матеріали 6-ої міжнародної наукової конференції, Дніпро, 13-14 квітня 2017 р. – Д.: ДНУЗТ, 2017. – С. 85-88.

15. Зборовська К.Б. Людська природа як парадокс чи суперечність? Погляди діалогіста (Миколи Кузанського) та антидіалогіста (Жана Поля Сартра) // Гуманітарно-наукове знання: комунікативні засади. Матеріали

Міжнародної наукової конференції 6-7 жовтня 2017 р. – Чернівці: Чернівецький національний ун-т, 2017. – С. 254-257.

16. Зборовська К.Б. Співвідношення у людині intellectus та творчих здібностей (за Миколою Кузанським) Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2018", 26–27 квіт. 2018 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2018. – Ч. 1. – С. 20-22.

ЗМІСТ

ВСТУП	13
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ	23
1.1. Методологічні підходи до осмислення спадщини Діонісія Ареопагіта та Миколи Кузанського	23
1.2. Інтелектуальна біографія Миколи Кузанського	30
<i>Висновки до першого розділу</i>	41
РОЗДІЛ 2. CORPUS AREOPAGITICUM: ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ АНТРОПОЛОГІЧНОЇ СТРАТЕГІЇ ХРИСТІЯНСТВА СЕРЕДНІХ ВІКІВ	45
2.1. Антропологічні концепти Діонісія Ареопагіта: розбіжності із неоплатонічною традицією	46
2.2. Людина як точка комплікації двох світів	61
2.2.1 Цілісність дійсності як ієрархічна система	63
2.2.2. Ὑπόστασις людини як парадокс ієрархії	65
2.2.3. Осягнення божественних сенсів: вихід у трансцендентне	75
2.3. Спрямованість на Іншого як визначальна риса антропології Corpus Areopagiticum	79
2.3.1. Метафора дзеркальності як онтологія Іншого	80
2.3.2. Ἐρωσ у антропологічній містиці	86
<i>Висновки до другого розділу</i>	91
РОЗДІЛ 3. ЗАХІДНО-ЄВРОПЕЙСЬКИЙ АНТРОПОЛОГІЧНИЙ СПАДОК ХРИСТІЯНСЬКОГО ФІЛОСОФУВАННЯ ПІЗНЬОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ В ТВОРЧОСТІ МИКОЛИ КУЗАНСЬКОГО	97
3.1. Новий антропологічний контекст XIV – XV століть: Микола Кузанський та тенденції його епохи	97
3.2. Витоки вчення про людську природу Миколи Кузанського (Альберт Великий, Мейстер Екхарт, Раймунд Луллій та Геймерікус де Кампо)	107
3.2.1. Альберт Великий: платонічні тенденції та метод прояснення	108
3.2.2. Онтологічне підґрунтя антропологічної проблематики у філософії Мейстера Екхарта	113

3.2.3. Раймунд Луллій як натхненник гуманістичної проблематики	124
3.2.4. Тлумачення <i>sensus</i> , <i>ratio</i> та <i>intellectus</i> у Геймерікуса де Кампо	128
<i>Висновки до третього розділу</i>	136
РОЗДІЛ 4. КОНЦЕПТ ОБОЖНЕННЯ І ВИТОКИ СПІЛЬНОСТІ ЛЮДСТВА У МИКОЛИ КУЗАНСЬКОГО	142
4.1. <i>Natura media</i> як людська природа: <i>sensus</i> , <i>ratio</i> та <i>intellectus</i> в антропологічній теорії Миколи Кузанського	142
4.2. Шлях людини до обожнення. Творчий базис людськості та передумова <i>deiformitatem</i>	153
4.2.1. Співвідношення <i>intellectus</i> і творчих здібностей в людині (<i>ars</i>)	154
4.2.2. Любов (<i>amore</i> та <i>caritas</i>) як пізнання і умова <i>ratio</i> та <i>intellectus</i>	165
4.3. Спільність людства: христоцентризм як базис гуманістичного концепту Миколи Кузанського	179
<i>Висновки до четвертого розділу</i>	191
ВИСНОВКИ	195
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ	206
ДОДАТКИ	227

ВСТУП

Актуальність. Дослідження фахівцями спадку таких мислителів давнини, як Діонісій Ареопагіт та Микола Кузанський, є явищем відносно рідкісним, а стосовно Кузанця – ще й досить нетривалим, адже вагомі розвідки в царині його філософських концептів почалися лише наприкінці ХІХ ст. Окрім того, вагома частина спадку Миколи Кузанського (особливо його листи) досі не перекладені з латини жодною з європейських мов, тому можна постулювати, що цілісне уявлення щодо його філософської системи є наразі у процесі формування. Враховуючи світовий контекст розвідок стосовно спадку Кузанця, акцентування багатьма мислителями витоків його ідей у корпусі творів Діонісія Ареопагіта і, в той же час, брак у цьому напрямку відповідних розвідок, які б висвітлювали саме антропологічну проблематику та специфіку концепцій цих двох філософів та теологів, постає необхідність у цьому дослідженні. Більше того, ця робота не є лише заповненням історичної лакуни фактологічною розвідкою, - через експлікацію та реконструкцію теорій мислителів давнини відбувається реактуалізація питань, які є сутнісно ціннісними в сучасній теорії філософської антропології, яка намагається відповісти на виклики сучасності. Зокрема, проблематизація цього філософського поля дає наступні ключові маркери, що можуть стати в нагоді для формування онтологічного базису нового розуміння цінності особистості та виключної ролі людини у світочині: природа людини як *natura media*, яка згортає та «примирює» у собі світ – трансцендентне та поцейбічне; «інакшість» як підгрунття людської природи, прийняття Іншого; ідея спільності людства; креація/творчість – як принципово сутнісне для природи людини; творення людиною світу рацій і, в той же час, можливість перевершення нею власної природи та осягнення тих сенсів, які виходять за межі раціонального мислення.

Всі ці питання – акумульовані у творчому доробку Миколи Кузанського, підгрунттям якого став значний пласт філософської спадщини – від Платона до Геймерікуса де Кампо, заклавши орієнтири розвитку гуманістичної думки. Та найбільшим джерелом концептів німецького мислителя став *Cogrus*

Areopagiticum, адже ключові ідеї філософії Діонісія Ареопагіта стали підґрунтям його антропологічної системи. Можливо тому, що Кузанцю були завузькі етико-психологічні аргументи персоналізму, сформульовані у Західній християнсько-філософській традиції Августином, він звернув свою увагу на досвід онтологічної аргументації проблеми особистості у візантійському (православному) спадку патристики.

Можна констатувати, що антропологічна проблематика є осердям спадщини Миколи Кузанського, що потребує поглибленого дослідження: мислителю вдалося поєднати інтелектуалізм середньовічної містики з сутнісно ренесансним гуманізмом та прагненням до переоцінки наявної філософської спадщини. Німецький мислитель принципово переосмислює як ідеї Античності (зокрема, неоплатонізму), так і схоластичну догматику та онтологію, віртуозно дотримуючись зваженої позиції між математичними та науковими гносеологічними розвідками, плеканням духу християнської містики й філософсько-теологічної дискусії західного і східного християнства. Це поєднання підштовхнуло Кузанця до формулювання концепту природи людини як *natura media*, наділеної не тільки *vous'*ом, але й потенціалом інакшості (особистості), що додало ідеям, лише окресленим у трактатах Діонісія, своєрідного історіософського динамізму.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Роботу виконано на кафедрі історії філософії Київського національного університету ім. Тараса Шевченка в межах Комплексної наукової програми «Модернізація суспільного розвитку України в умовах світових процесів глобалізації» та науково-дослідної теми 16БФ041-01 «Модернізація філософської та політологічної освіти і науки в Україні на основі міжнародних освітньо-наукових стандартів».

У дисертаційному дослідженні використовуються напрацювання кафедри історії філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка та дослідницької історико-філософської спільноти, здійснені

О. Александровою, В.Горським, В. Кебуладзе, В.Менжуліним, М.Мінаковим, І.Михайловою, С.Секундантом, Л.Тереховою, Т.Труш, Ю.Чорноморцем та ін.

Мета дослідження – дослідити антропологічну рецепцію спадщини Діонісія Ареопагіта у філософії Миколи Кузанського з урахуванням того, що ідеї *Corpus Areopagiticum* були сприйняті Кузанцем як безпосередньо, так і через праці посередників (Альберта Великого, Мейстера Екхарта, Раймунда Луллія та Геймерікуса де Кампо), а отже були видозмінені відповідно до духу епохи та настроїв, які панували в теологічно-світоглядних дискурсах того часу.

Поставлена мета досягається вирішенням наступних завдань:

- Здійснити огляд методологічних підходів до осмислення спадщини Діонісія Ареопагіта та Миколи Кузанського, а також зробити короткий огляд інтелектуальної біографії Кузанця;
- Реконструювати антропологічну концепцію *Corpus Areopagiticum* та ті її ключові моменти, які вплинули на формування філософських засад антропологічної стратегії християнства Середніх віків;
- Експлікувати значення західно-європейського антропологічного спадку християнського філософування пізнього Середньовіччя в творчості Миколи Кузанського;
- Проаналізувати витоки тлумачення *sensus*, *ratio* та *intellectus* в концепції Миколи Кузанського у його попередника Геймерікуса де Кампо;
- Реконструювати антропологію Миколи Кузанського через концепти *natura media* та *deiformitatem*;
- Дослідити співвідношення гуманізму та антропоцентризму у філософії Миколи Кузанського з огляду на загальний контекст його епохи.

Об'єкт дослідження. Філософські системи Діонісія Ареопагіта та Миколи Кузанського.

Предмет дослідження. Антропологічна рецепція спадщини Діонісія Ареопагіта у філософії Миколи Кузанського.

Теоретико-методологічна база дослідження. Загалом робота виконана в історико-філософському методологічному руслі. Для досягнення вищевказаних завдань ми спираємося на історичний метод, який застосовується як для опису самої структури філософії Миколи Кузанського, так і для опису тих аспектів системи Діонісія Ареопагіта, які мали значний вплив на становлення філософсько-антропологічної концепції німецького мислителя, а також для опису звернення Кузанця до спадку інших середньовічних мислителів, завдяки чому дискретні факти використання *Corpus Areopagiticum* та їх рецепція у роботах Миколи Кузанського складаються у загальну картину. По-друге, було використано аісторичний метод реконструювання (авторства В.Кебуладзе), що дало змогу реінтерпретувати та реактуалізувати творчість Миколи Кузанського.

Також у роботі було використано біографічний, герменевтичний та лексикографічний методи, а також звернення до семіотичної та етимологічної реконструкції використання ключових термінів. Можна зазначити, що метод реконструкції було також застосовано щодо використаних джерел: зокрема, автор пропонує різні переклади творів Діонісія Ареопагіта та Миколи Кузанського з огляду на ступінь відповідності оригіналу. Також деякі цитати з творів Діонісія Ареопагіта та Миколи Кузанського наведені у тексті мовою оригіналу у супроводі перекладу автора цієї роботи.

В основу дисертаційного дослідження було покладено принципи об'єктивності, аргументованості, системності та історизму для представлення цілісності проведеного дослідження та дотримання вимог послідовності викладу головних положень. Обрана методологічна стратегія обумовлена специфікою досліджуваного предмету та логікою викладу матеріалу.

Теоретичну базу дослідження складають наукові доробки як зарубіжних, так і вітчизняних дослідників творчості Діонісія Ареопагіта та Миколи Кузанського, а також методологів історико-філософського дослідження. Серед

вітчизняних дослідників: О. Александрова, В. Горський, В. Кебуладзе, Т. Кононенко, В. Менжулін, І. Михайлова, Ю. Чорноморець.

Із зарубіжних дослідників можна виділити наступних: С. Аверінцев, Х. Балл, Х. Бальтазар, В. Бібіхін, Г. Весковіні, А. Голіцин, В. Дюпре, Е. Жильсон, Д. Зізіулас, Е. Кассіерер, Р. Клібанські, К. Корріган, Дж. Кох, Е. Левінас, О. Лосев, В. Лосський, Ф. О'Рурк, Е. Перл, С. Ролт, П. Уоттс, П. Флоренський, К. Флаш, Е. Хонігман, К. Шафер, Х. Яннарас та інші.

Джерельну базу дисертаційного дослідження становлять, передусім, першоджерела, тобто трактати та діалоги Діонісія Ареопагіта та Миколи Кузанського. В процесі здійснення дослідницьких завдань за потребою також були залучені твори таких представників античної та середньовічної спадщини, як: Платон, Аристотель, Плотін, Прокл, Альберт Великий, Мейстер Екхарт, Раймунд Луллій та Геймерікус де Кампо. Треба зауважити, що при спробі здійснення подібного роду дослідження до джерельної бази вперше залучаються: (1) «Трактат про вічність» (Tractatus de sigillo ternitatis omnium arcium et scienciarum exemplari a magistro Heumerico de Campo Basilee tempore concilii edictus) Геймерікуса де Кампо та (2) листи Миколи Кузанського (Sermo CCLXXX «Ego sum pastor bonus», Sermo CCLXXXIII «Sublevatis oculis»), уривки з яких вперше перекладено українською.

Наукова новизна дослідження полягає у представленні результатів комплексної реконструкції антропологічної рецепції філософії Діонісія Ареопагіта в творчості Миколи Кузанського, визначенні специфічних рис антропологічної концепції Миколи Кузанського в контексті спадку християнського філософування пізнього Середньовіччя та виявленні ключових моментів у тлумаченні німецьким мислителем природи людини.

Вперше:

- Експліковано значення антропологічної концепції Діонісія Ареопагіта як джерела філософських засад антропологічної стратегії християнства Середніх віків; виявлено теоретичний потенціал «інакшості» в Трійці для

онтологічної обумовленості статусу людської особистості в якості іпостасі Бога;

- Реконструйовано антропологічні концепти філософів пізнього Середньовіччя (Альберт Великий, Мейстер Екхарт, Раймунд Луллій та Геймерікус де Кампо), які були реципійовані у творчості Миколи Кузанського; зокрема, запропоновані тлумачення *sensus*, *ratio* та *intellectus* у Геймерікуса де Кампо, твори якого до цього часу не були перекладені ані українською, ані російською, ані англійською;

- Досліджено термінологічну тяглість та змістовну навантаженість таких концептів Миколи Кузанського: *sensus* – *ratio* – *intellectus*, *natura media*, *deiformitatem*;

- Обґрунтовано, що у системі Миколи Кузанського постає виключно олюднений світ, де «обоженна» (*deiformitatem*) природа людини творить вимір рацій, який складається з когнітивних моделей;

- Аргументовано, що гуманізм Миколи Кузанського не є «класичним» антропоцентричним гуманізмом, який був розповсюджений серед мислителів доби Відродження; гуманізм німецького мислителя христоцентричний.

Уточнено:

- Місце та значення антропологічних концепцій Діонісія Ареопагіта та Миколи Кузанського у філософській містиці Середніх віків;

- Відмінності між філософсько-антропологічним спрямуванням Діонісія Ареопагіта та Миколи Кузанського з одного боку, та неоплатонічним світоглядом - з іншого.

Врахування усіх цих аспектів допоможе створити цілісну картину філософської концепції Миколи Кузанського, а особливо – його моделі світу, ґрунтованої на гуманізмі, що може дати поштовх розгортанню нових шляхів для вирішення старих проблем як у сучасній філософській антропології, так і в царині філософської теології (особливо того її напрямку, який базується на аналітичній філософії).

Теоретичне і практичне значення роботи. Отримані результати дослідження можуть бути використані у нормативних курсах, у спецкурсах, присвячених філософії європейського християнського Середньовіччя та Відродження, філософській теології, філософії творчості та співвіднесенні християнської філософії та філософії неоплатонізму; при написанні навчальних посібників з філософії та історії філософії, монографій. Отримані результати дослідження доповнюють розуміння антропологічного питання в руслі філософської теології загалом та вчень Діонісія Ареопагіта та Миколи Кузанського зокрема.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційне дослідження є самостійною роботою. Усі напрацювання та публікації здійснені за темою дисертації здобувачем самостійно, без співавторства.

Апробація результатів дослідження. Окремі теоретичні положення, результати та висновки дисертаційного дослідження було апробовано під час доповідей на наукових конференціях: Міжнародних наукових конференціях «Дні науки філософського факультету» КНУ імені Тараса Шевченка (2016, 2017, 2018 рр.), на Міжнародній науковій конференції «Філософія діалогу й порозуміння в побудові європейської і світової спільнот» (м. Львів, 2016 р.), на Всеукраїнській науково-практичній конференції «Антропний принцип в контексті актуальних проблем філософії науки» (м. Львів, 2016 р.), на XII Міжнародній науковій конференції «Слово і невисловлюване» (м. Київ, 2017), на VI Міжнародній науковій конференції «Антропологічні виміри філософських досліджень» (м. Дніпро, 2017) та на Міжнародній науковій конференції «Гуманітарно-наукове знання: комунікативні засади» (м. Чернівці, 2017).

Публікації. Основні положення дисертаційного дослідження викладені автором у 15 наукових публікаціях. З них 7 статей розміщено у виданнях, що внесені до переліку фахових видань України з філософських наук, які реферуються в міжнародних наукометричних базах, та 8 тез опубліковані у збірниках матеріалів конференцій.

Структура та обсяг дисертації. Структура роботи обумовлена специфікою предмету дослідження, логікою розкриття проблеми і завданнями. Дисертаційна робота складається зі вступу, чотирьох розділів, кожен з яких має підрозділи, висновків, списку використаних джерел та літератури. Повний обсяг дисертації становить 231 сторінку, із них основна частина тексту дисертації складає 190 сторінок. Список використаних джерел і літератури викладений на 22 сторінках і містить 227 найменувань, із яких 136 джерел іноземними мовами.

РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ

Перший розділ присвячено розгляду основних напрямів та методологічних підходів дослідження творчості Миколи Кузанського, а також інтелектуальній біографії філософа. Здійснено огляд джерельної бази дослідження, а також проаналізовано основні методологічні підходи до оцінки спадку Миколи Кузанського та рецепції антропологічних ідей *Cognus Agreopagiticum*, які наявні в його творах.

1.1. Методологічні підходи до осмислення спадщини Діонісія Ареопагіта та Миколи Кузанського

Методологічний базис даної роботи обумовлюється складністю та гетерогенністю проблеми дослідження, а також відсутністю перекладів творів Діонісія Ареопагіта та Миколи Кузанського українською мовою (російською мовою повний переклад корпусу творів Кузанця також відсутній).

З огляду на вищесказане, цей підрозділ присвячено аналізу тих методів, які є найбільш загальноживаними серед дослідників творчості як Діонісія Ареопагіта, так і Миколи Кузанського. Відповідно, в кожному методі буде розглянуто основні підходи до осмислення даної проблематики, їх сильні та слабкі сторони та їх застосовуваність у даному дослідженні.

Оскільки дане дослідження є історико-філософським, першим варто згадати **історичний метод**: за допомогою вивчення першоджерел та критичної літератури відбувається накопичення первинних даних, аналіз яких дає змогу прослідкувати виникнення, формування і розвиток певних ідей і процесів у хронологічній послідовності з метою виявлення зовнішніх і внутрішніх зв'язків та закономірностей. Щодо Діонісія Ареопагіта цей метод є застосовним лише частково, про що більш докладно буде сказано в контексті аісторичного та біографічного методів. Дослідники ж творчого доробку Миколи Кузанського

сформували два підходи: представники одного роблять акцент на проблемі особистості в системі Кузанця і ставлять його в один ряд з Декартом та Кантом, наголошуючи, що його концепт людини – це перші кроки у формуванні сучасного розуміння суб'єктивності (В. Байєрвалтес, Г. Гадамер, Е. Кассіерер, Ф. Клеменс, Г. Ріттер, Р. Фалькенберг, К. Харріс, К. Ясперс); інші ж дослідники завершують ім'ям Миколи Кузанського список філософів, який має історичну тяглість у тисячу років – це Прокл, Діонісій Ареопігіт, Еріугена та Екхарт, яких часто зараховують до неоплатонічної традиції (В. Беєрвалтес, Х.- Г. Зенгер, Р. Клібанські, Й. Кох, К. Райнхардт, Р. Хаубст, К. Флаш). Обидва підходи мають своє об'єктивне підґрунтя та спираються на дані, отримані з аналізу текстів. Розглянемо їх трохи докладніше.

Важко не погодитися з тим, що Микола Кузанський доклав неймовірних зусиль для розбудови цілісної системи філософії, метою якої було відображення творчого виміру інтелекту людини. З огляду на те, що подібний акцент у філософуванні був не надто властивим схоластичній традиції, ще у середині ХІХ ст. Г. Ріттер назвав німецького мислителя «першим філософом Нового часу» [див. докладніше: 205, S. 155 – 161.] Такі дослідники, як Е. Кассіерер, Ф. Клеменс, Р. Фалькенберг, робили акцент на тому, що творчий доробок Кузанця – це зсув у науковій методології, адже його мислення має логічний, чіткий, математичний характер, а отже цей мислитель є передвісником та каталізатором становлення доби науково-технічної революції. Як можна побачити, в даній позиції превалує акцент на гносеологічному аспекті системи Миколи Кузанського, а його розвідки у сфері ментального (*ratio* та *intellectus*) сприймають переважно в методологічному ключі як підступи до осягнення оточуючого світу. В даній роботі здійснена спроба експлікувати, що гносеологічний аспект творчості Кузанця не є центральним: в поєднанні з містичною традицією, цей підхід для німецького мислителя є радше підступом до осягнення людиною передусім власної природи та власного місця в системі світоцину, - досвідчення оточуючої реальності виявляється лише фоном.

Другий підхід цілком суголосний вислову англійського філософа ХХ століття А.Н. Уайтхеда: «Головна характеристика Європейської філософської традиції полягає в тому, що вона є серією поміток на маргіналіях творів Платона»¹ [226, Р. 39]. На початку ХХ ст. зародилася ціла плеяда антикознавців-філософів (її ще називають «третьою хвилею гуманізму»), які відстоювали думку, що будь-яка європейська філософія має свою тяглість від Платона, і саме таким чином існує «велика платонічна традиція», яка є неперервною. Звісно ж, усіх неординарних філософів ці дослідники зараховували до прямих послідовників Платона, і така доля – за дуже цікавих обставин – не оминула й Миколу Кузанського. Один з представників розглядуваного підходу – Р. Клібанськи – виявив серед фоліантів особистої бібліотеки Миколи Кузанського коментар Прокла до діалогу Платона «Парменід», який зберігся латиною і був значно повніший, ніж наявний на той час аналог давньогрецькою. З огляду на велику кількість поміток рукою Кузанця на маргіналіях цієї роботи, було організоване дослідження, яке мало на меті переосмислення та аналіз спадку німецького мислителя. Подібна робота передбачала зокрема повне видання творів Миколи Кузанського, чим ми і завдячуємо Р.Клібанськи та Комісії Гейдельберської Академії наук, представники якої здійснили досить потужні розвідки з питання наявності платонічних та неоплатонічних тенденцій в спадку Миколи Кузанського (серед цих мислителів – В. Байєрвалтес, Х. Зенгер, Й. Кох, К. Флеш, Р.Хаубст та ін.). Варто відмітити, що платонізм на теренах європейської філософської думки трактувався цими дослідниками настільки широко, що серед «платоніків», які вплинули на становлення Кузанця, опинилися – окрім власне Платона і Прокла – ще й Діонісій Ареопагіт, Іоанн Скот Еріугена, Тьєррі Шартрський, Альберт Великий та Мейстер Екхарт. Зокрема, щодо останнього, то аналіз його творчого доробку та видання повної збірки творів також були ініційовані Р.Клібанськи,

¹ «The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato» [226, Р. 39].

що стало поштовхом, зокрема, до досліджень впливу ідей Мейстера Екхарта на Миколу Кузанського (див. докладніше 3 розділ: 3.2.2. «Онтологічне підґрунтя антропологічної проблематики у філософії Мейстера Екхарта»).

З огляду на ці дві позиції, які залишаються панівними і в останні десятиліття, виявляється найбільш логічним певним чином синтезувати їх, об'єднавши методологічні підходи. Так, в цьому дослідженні експліковано, що концепт творчого виміру інтелекту людини у творчості Миколи Кузанського є осьовим для його філософської системи, і він дійсно закладає нове бачення особистості, яке отримує своє розгортання у працях його наступників як у добу Ренесансу, так і в Новий Час. Тим не менш, ми не можемо погодитися з представниками цього підходу щодо того, що цей концепт Кузанця має суто гносеологічний характер, - в даній роботі реконструюється ідея творчого виміру інтелекту в межах *антропології* німецького мислителя, що зміщує акценти дослідження з процесу пізнання на того, хто пізнає, а отже, сутнісним постає саме питання природи людини та її ролі у світочині. Відповідно, гносеологічна проблематика за таких умов відіграє досить побічну роль, лише окреслюючи ті потенційні можливості, в яких здатна реалізовуватися людська природа.

Щодо другого підходу: його *компаративний характер* і заклав логіку структури даної роботи, адже саме рецепція Миколою Кузанським ідей Діонісія Ареопагіта та християнського філософування Пізнього Середньовіччя стали тим базисом, який обумовив *структурно-функціональний метод реконструкції* центральних ідей німецького мислителя. І тим не менш, у другому розділі ми експлікуємо принципову відмінність філософської системи Діонісія Ареопагіта від системи неоплатоніків, що має свої наслідки також і для Миколи Кузанського, в творчості якого ми якщо і віднаходимо певні неоплатонічні ідеї, та вони виявляються абсолютно переосмисленими в контексті християнського гуманізму та суто ортодоксального підходу до осмислення стосунків «Людина-Бог» та трансцендентної природи Божественного.

З огляду на такі інтенції цієї роботи, не можна не згадати про **аісторичний метод реконструювання**, який окреслює у своїй роботі вітчизняний феноменолог В. Кебуладзе і щодо якого він зазначає наступне: «Можна навіть насмілитися стверджувати, що для філософського дослідження важить не так фабула, як сюжет, не так відтворення історичної послідовності або створення логічної лінійної послідовності, як композиція думок, яка може розгорнутися в паралельних наративах, що перехрещуються в нелінійному сенсовому просторі філософського твору» [42, С. 41]. Саме акумуляція в творчості Миколи Кузанського множини «міні-наративів» (в термінології В. Кебуладзе) і робить його систему оригінальною і настільки багатогранною, що жоден методологічний підхід не може вичерпно окреслити полінаративність цього мислителя. І тут ми змушені відзначити певну двовимірність цього методу стосовно даного дослідження: з одного боку, в межах цієї роботи відбувалися реінтерпретація та реактуалізація (як складові аісторичного методу реконструювання [див.: 42, С. 43]) творчості Миколи Кузанського; з іншого боку, свого часу німецький мислитель реінтерпретовував та реактуалізовував у своїх творах спадщину Діонісія Ареопагіта, здійснюючи перенесення його ідей у новий контекст нової епохи, яка потребувала специфічного – антропологічного та гуманістичного – погляду на світочин. Врахування цих двох рівнів відкриває можливості для реінтерпретації багатьох антропологічних концептів, які можна віднайти в *Corpus Areopagiticum* і які втрачають свою часову прив'язаність до апологетичної специфіки християнства перших століть. Тут важливо відмітити, що для аісторичного методу є властивою певна нівеляція, або ж порушення хронологічної послідовності, звичної для історико-філософського контексту. В даному аспекті ми послуговуємось якраз можливістю констатації позаісторичного характеру спадщини Діонісія Ареопагіта, з огляду на специфіку його біографії та відсутність точних відомостей про те, коли він жив (про це докладніше в біографічному методі). Таким чином, тут відбувається комбінування та взаємне переплетіння двох суперечних підходів: ми почасти ігноруємо вплетеність *Corpus Areopagiticum* в

історичний контекст та інтелектуальну біографію Діонісія Ареопагіта з огляду на те, що нам важить, як ці ідеї реконструював та реактуалізовував вже Микола Кузанський, вписуючи їх у новий контекст своєї епохи, і накладаючи на них призму власного досвіду текстів пізніших авторів. Схожу настанову для подібної методології історико-філософського дослідження давав і В.Горський: «Мабуть, сутність діяльності конкретного історика філософії й полягає у конструюванні певної лінії, що пов'язує зроджені різними контекстами смисли, закладені у тексті, що є предметом вивчення» [15, С. 162.]. Саме така логіка дослідження зумовила структуру викладу в даній роботі та відповідну експлікацію дискурсу, у який виявився зануреним Микола Кузанський.

Ще один підхід, який застосовано в даній роботі, - **біографічний**, адже саме він підкреслює історико-філософський вимір дослідження, коли воно занурюється у лексикографічні та текстуальні виміри. Як влучно сказав провідний український «популяризатор» біографічного підходу В. Менжулін: «Абсолютизація текстуального виміру, зосередження на вивченні історії одних лише текстів є своєрідним відчуженням філософії від її найдавнішого та, як нам здається, найавтентичнішого образу» [60, С. 39].

Окреслення життєвого шляху філософа чи тієї маски, якою прикривається глибина його філософії (за словами Ніцше) – це невід'ємна деталь будь-якого історико-філософського дослідження, яке намагається уникнути одновимірності. Бути філософом – це не лише продукування певних концепцій, це також шлях до їх формулювання, шлях, який пролягає крізь глибини екзистенційного досвіду власного життя та життя інших – чи то в прямому контакті, чи в опосередкованому, тобто через тексти, концепції та настрої епохи. І, як філософ у своїх розвідках намагається досягнути істини (ця теза є суперечливою для сучасних філософів, але, тим не менш, вона релевантна для філософів Античності, Середніх віків та, подекуди, Нового часу), так і своїм життям він наближує індивідуальний досвід до всезагального досвіду трансцендентного. Цю специфіку людської природи В. Менжулін називає

парадоксом біографії філософа: виділення одиничної постаті мислителя з тла епохи «є принциповим кроком у напрямку до універсальності» [60, С. 39].

З огляду на вищесказане, друга частина цього розділу присвячена інтелектуальній біографії Миколи Кузанського, в якій ми мали на меті окреслити ті віхи його життя, які вплинули на формування його філософської системи: це знайомство з *Corpus Areopagiticum* та творами античності; це зв'язки та спілкування з очільниками гуманістичного напрямку його часу; це, звісно ж, підготовка до Флорентійського собору та знайомство на ньому зі Східною церковною традицією та ще ціла низка ключових моментів, які проливають світло на ту позицію, яку зайняв німецький мислитель у дискурсі епохи Пізнього Середньовіччя та Відродження. Окрім цього, в межах біографічного підходу видається доречним висвітлити власну позицію щодо досить містичної постаті Діонісія Ареопагіта, точний час життя якого невідомий, як власне і достовірність самої персони філософа залишається втаємниченою. Отже, існує дві позиції щодо автора *Corpus Areopagiticum*:

- Згідно з першою, Діонісій Ареопагіт – афінський філософ (і святий у християнській традиції) I ст. нашої ери, який був навернений Апостолом Павлом в афінському Ареопазі через проповідь про трансцендентного Бога, що не могло не зацікавити мислителя, який був скоріш за все освічений у межах платонічної філософської традиції. Представляють цю позицію: Максим Сповідник, Х. Бальтазар [99, Рр. 132-134], Б. Бронс [103, S. 195], А. Луз [156, P. 134] та ін.

- Друга позиція полягає в тому, що Псевдо-Діонісій жив наприкінці п'ятого – на початку шостого століття нашої ери, у часи неоплатоніка Прокла і, ймовірно, був його учнем, завдяки чому його твори постають як досить витончене поєднання платонізму та християнської традиції; також цю позицію зазвичай аргументують наявністю у творах Діонісія доктринальних формул та відсилок до певних частин літургії, які були затверджені вже в часи Вселенських Соборів. Представники: С. Бегьяні [102, Рр. 201–223], К.

Корріган [110, Рр. 28–42], С. Херш [див.: 129], Р. Хазавей [див.: 132], І. Шелдон-Уільямс [див.: 209], Е. Перл [див.: 191] та ін.

Хоча автора *Corpus Areopagiticum* і було деякий час прийнято називати Псевдо-Діонісієм, ми, як і сучасні західні дослідники, відмовляємося від використання додавання префіксоїда «псевдо», оскільки, притримуємось точки зору таких визначних дослідників, як Максим Сповідник та Г.У. фон Бальтазар, які вважають, що автор *Ареопагітик* - дійсно історична особа, яка жила в першому столітті і від народження носила ім'я Діонісія *Ареопагіта*. Найбільш суголосно цій позиції звучать слова Бальтазара: «Хто без упередження (і будучи вільним від роздратування і злоби, з якими часто підходять до Корпусу) дозволить впливати на себе цьому дивовижному твору, той відразу ж усвідомить дві речі: по-перше, що цей письменник більше, ніж усі інші, "невидимий": його особистість повністю ідентифікується з його працею, а, по-друге, що ніщо в ньому не є просто "сфабрикованим", він не "псевдонім" іншого, і, окрім того, що ця єдність "особистість-твір" випромінює таку силу і таке сяйво святості - це Середні віки виявили відразу, що він у жодному разі не може бути визнаний ані "фальсифікатором", ані навіть розсудливим "апологетом", який користується хитрим прийомом» [99, Рр. 132-134]. Для тих же, хто не згодний з автентичністю авторства Корпусу, ми акцентуємо увагу на тому, що інші філософи з цим ім'ям сучасній історико-філософській науці невідомі, а отже жодної небезпеки, що через це можна буде прийняти Діонісія *Ареопагіта* за якогось іншого автора, а його твори - за чужі, немає.

Також варто згадати про специфіку застосування **герменевтичного методу** в процесі інтерпретації текстів Миколи Кузанського, адже тут також можна виділити декілька підходів. Ключове питання в цьому аспекті: чи представляє собою філософська система німецького мислителя смисловою єдністю, яка лише розгорталась і посилювалася з плином часу, чи все ж таки можна виділити кілька етапів становлення Кузанця як мислителя, що передбачає переосмислення ним на кожному з етапів певних тем та концептів?

Наприклад, В. Дюпре обґрунтовує у своїй роботі «Структура, текст і переклад» думку про те, що інтелектуальну біографію Кузанця не можна поділити на часові періоди, тому що його «мислення є єдиним і неперервним прагненням до мудрості та істини» [121, Рр. 430 – 439]. Ця проблематика висвітлюється і в роботах М. де Ганділіака [див.: 128] та К. Ясперса [див.: 144]. Окрім того, серед прихильників єдності спадку Миколи Кузанського варто виділити німецького дослідника К. Якобі [див.: 143], адже досить багато істориків філософії, які поділяють цю точку зору, посилаються на нього. На його думку, перехід Кузанця від його найвагомшого твору «*De docta ignorantia*» («Вченого незнання», 1440) до творів останніх років життя «*De venatione sapientiae*» («Полювання за мудрістю», 1463), «*De ludo globi*» («Гра в кулю», 1463) та «*De arce theologiae*» («Про вершину споглядання», 1464) є цілісним, самодостатнім та цілком органічним у межах його філософської системи. Кузанець ніби «запалюється» однією думкою і розгортає її знову і знову в кожному своєму творі, але в різних варіаціях та з різними акцентами [143, S. 22.]. Ця герменевтична інтерпретація цілісності творчості Миколи Кузанського є тим більш цікавою, що має схожість з його онтологічною моделлю: Бог проявляється в усьому розмаїтті сутностей цього світу, але Його Ідея незмінна, незважаючи на те, скількома способами вона знаходить своє відображення. Тим не менш, сформулювати таку «центральну ідею» для системи німецького мислителя К. Якобі відмовляється, що репрезентує цю позицію не в кращому світлі.

Підхід, який відстоює наявність поетапного розвитку філософії Кузанця, є більш розробленим. Наприклад, Дж. Юбінгер виділяє у філософуванні Миколи Кузанського два шляхи: від трансцендентного до скінченного і від знання скінченного – до сходження у спогляданні до Бога [219, S. 97]. Перший шлях – це шлях містичного мороку та апофатики (сюди Юбінгер відносить лист 1462 року «*Directio speculantis, seu De non aliud*» - «Напря́м споглядання, чи З відсутністю Іншого»), а другий – це досвідчення тварного світу та катафатика (цей напрям розгортається у «*Idiota de sapientia*» - «Простець про мудрість»,

1450 та «De visione Dei» - «Про бачення Бога», 1453). Розрізнення цих шляхів дослідником відбувається не на рівні виявлення хронології етапів у біографії Миколи Кузанського, - це радше два плани його філософування. Неокантіанець Е. Кассіерер посилив цю позицію з огляду на власний інтерес до Кузанця як «ідейного попередника Канта», особливо з огляду на причетність німецького кардинала до математичних наук. Він також виділяє дві «епохи» у філософії Миколи Кузанського, але вже наділяє їх конкретними хронологічними межами: до 1450 року – метафізична епоха негативного богослів'я та апофатики, та після 1450 року – більш «зріла» епоха, якій характерні розвідки в межах епістемології та нариси нового розуміння свідомості людини [105, S. 70]. Важливо відзначити, що такий поділ має своїм підґрунтям не біографічний резон, а універсально-історичний, адже 1450 рік для Е. Кассієра – це межа між Середньовіччям та Відродженням, а відправна точка нової епохи – це мислення Кузанця, яке акумулювало в собі всі інтенції до оновлення картини світу відповідно до вимог тодішньої соціально-політичної реальності.

Огляд цього підходу неможливо завершити без згадування такого дослідника творчості Миколи Кузанського, як К. Флаш, адже цей німецький філософ та історик середньовічної думки здійснив, на нашу думку, одні з найбільш ґрунтовних розвідок ХХ ст. у філософській системі Кузанця. Експлікуючи розвиток Кузанця як мислителя, К.Флаш виділяє цілих п'ять етапів у його філософуванні:

(1) Перші проповіді німецького кардинала (1430-1432 pp.), для яких характерне «неврівноважене філософське заглиблення»;

(2) «De docta ignorantia» («Про вчене незнання») 1440 року - з цієї праці Кузанця починається розгортання мотиву трансцендентності, з огляду на що на першому плані – констатація апофатичності та важкості процесу пізнання;

(3) Переорієнтація на більш гуманістичний філософський дискурс у «De coniecturis» («Про здогадки»), 1444 рік;

(4) Трилогія 1450 року – «Idiota de sapientia» («Простець про мудрість»), «Idiota de mente» («Простець про ум»), «Idiota de staticis experimentis»

(«Простець про досвід з вагами»): мотив трансцендентності Бога доповнюється ідеєю іманентності та самовизначення Абсолюту;

(5) «De arice theoriae» («Про вершину споглядання») 1464 року, в якій відбулося, на думку К. Флаша, «радикальне скорочення вимог у філософії чистої здатності»² [125, S. 42].

Цікаво, що трансформацію фундаментальних концепцій та філософської системи Кузанця у «De coniecturis» («Про здогадки», 1444 р.) відзначають також Дж. Кох та Б. Мойсіч. Вони відстоюють у своїх дослідженнях думку про те, що ця праця є водночас і вдосконаленням попередніх розробок «coincidentia oppositorum» (єдності протилежностей), і впровадженням нового розуміння концепту «творчого інтелекту», що вимушує Кузанця «перебудувати» його систему на новому базисі [див.: 148; 169, S. 470–489].

Що стосується даного дослідження, доцільним є, на нашу думку, саме поєднання цих двох підходів, що і було застосовано в цій дисертаційній роботі. Постулюється, що філософська система Миколи Кузанського розгорталася згідно з поступом світоглядної позиції мислителя, що забезпечувало певну тяглість ідей в межах його системи, термінологічну та концептуальну єдність. Зокрема, в четвертому розділі відстоюється позиція, що «De coniecturis» («Про здогадки», 1444 р.) доповнює та поглиблює позицію «De docta ignorantia» («Про вчене незнання», 1440), розгортаючи той самий концепт «природи людини» у більш гуманістичному руслі, що дійсно дозволяє вивести на новий рівень ідею «творчого інтелекту».

І, нарешті, варто відзначити важливу роль для даного дослідження **лексикографічного методу**, який був перенесений з терену лінгвістики на ґрунт історико-філософських досліджень Т. Кононенко. В межах даного методу «аксіоматика розглядається як необхідна умова будь-якого наукового дослідження» [див. 44], адже текст постає як складна аксіоматична побудова, що складається з конкретних лем – «термінів-лексичних одиниць, які

² «Die radikale Verringerung der Voraussetzungen in der Philosophie des reinen Könnens» [125, S. 42].

стосуються того чи іншого періоду історії філософії і мають безпосередній обіг у комунікативному середовищі» [див. 44]. Визначення лем – тобто одиничних аксіом у межах конкретної філософської системи, з урахуванням історичного контексту – дає неймовірні ресурси для реконструювання оригінальної думки автора в межах тієї мови, якою здійснюється дослідження. Так, дане дослідження вимагало знання передовсім латини (для читання творів Миколи Кузанського), давньогрецької (якою написаний *Corpus Areopagiticum*), німецької та англійської. З огляду на це, виявилось необхідним висвітлення значень, історії становлення та смислового наповнення філософських концептів, які постають як певні «неперекладності», що й стало базисною структурою цього дослідження. Таким чином, здійснювалось, по-перше, наукове обґрунтування доцільності застосування лексеми у конкретному контексті та щодо певної філософської системи, а, по-друге, – відбувалось напрацювання відповідного філософського словника в межах української історії філософії. Варто відзначити, що в процесі опрацювання більшості іншомовних термінів вдалося підібрати досить автентичні аналоги українською мовою, з огляду на природність використання запозичень з латини та давньогрецької (наприклад, *sensus* – відчуття/глузд, *νόος* / *intellectus* – ум / інтелект, *ratio* – рація, *έρως/αμορ* – кохання, прагнення та ін.). Окреслення цих лексем в даній роботі відбувалося від витоків їх у системі Діонісія Ареопагіта та з огляду на термінологічні запозичення у платонізмі й неоплатонізмі через експлікацію їх вжитку у творах християнського філософування Пізнього Середньовіччя та у репрезентації їх чіткого концептуального оформлення в системі Миколи Кузанського, який реінтерпретував та переосмислив їх відповідно до нового контексту його епохи. Як влучно зазначає вітчизняний дослідник М. Мінаков: «Історія філософських понять розглядає походження і еволюцію поняття як один з визначальних ключів до розуміння сьогоденного і минулих станів філософії. (...) Історія філософських понять є тією дисципліною, що забезпечує постійний зв'язок між історією філософії та власне філософською думкою» [61, С. 5].

Отже, ми окреслили множину підходів до антропологічної проблематики в системі Миколи Кузанського та тих дослідників, які найбільш плідно висвітлювали це питання і на праці яких спирається ця робота. Звісно, варто зважати на брак перекладів як *Coprus Aegoragiticum*, так і корпусу творів Кузанця українською мовою, з огляду на що ця проблематика майже не має свого висвітлення у вітчизняних дослідників. Тим не менш, запозичуючи досвід зарубіжних розвідок в цьому ключі, видається можливим окреслити підступи до подальших досліджень у заданому напрямі, що значно поповнить український філософський словник та прояснить зміст ключових термінів, якими послуговується сучасна філософська традиція: особистість, природа людини, інтелект, рація, творчість та ін.

1.2. Інтелектуальна біографія Миколи Кузанського

Необхідним теоретичним базисом для розуміння філософської ідентичності Миколи Кузанського виступає інтелектуальна біографія філософа, адже з її допомогою видається можливим врахувати соціальне середовище, освіту та джерельну базу його творчості, які спрямовували його мислення. Твори Кузанця різних років висвітлюють його єдину систему з різних ракурсів, з різноманітними акцентами та уточненнями, що зумовлено тими чи іншими подіями його життя, зміною кола спілкування, віднайденням важливих для становлення його як філософа книжок. Саме цим моментам ми й спробуємо приділити увагу в цьому невеличкому підрозділі.

Вважається, що Микола Кузанський (Nicolaus Cusanus, 1401 – 1464) від народження мав прізвище Кребс (Krebs), хоча в історію він увійшов як мислитель з Кузи. Ким були його батьки - достеменно не відомо: за одними джерелами його батько був вдалим купцем, за іншими – простим рибалкою. Відповідно, нам не відома інтелектуальна специфіка того середовища, в якому зростав Кузанець, але багато джерел із впевненістю вказують на той факт, що якимось чином хлопчик у підлітковому віці потрапив до двору графа Теодоріха фон Мандершайда, який багато в чому визначив майбутнє обдарованого юнака.

Спочатку граф віддав Кузанця до «Fratres Vitae Communis» - у школу «братів спільного життя» в місті Давентер. Цей заклад не був школою в сучасному розумінні цього слова, - це був радше релігійний рух початку XV століття на території сучасних Німеччини та Нідерландів, для якого були характерні:

- спільне проживання та майно членів громади; однак це не був монастирський уклад, - вони продовжували вести світський спосіб життя, намагаючись наслідувати перших християн;

- критичне ставлення до тогочасних устоїв духовенства та кліру;

- увага до вчення німецьких та нідерландських містиків, акцентування уваги на можливості самостійного духовного самовдосконалення;

- у вихованні «послушників» - слідування принципам античної παιδεία;

- навчання «septem artēs līberālēs» («семи вільним мистецтвам»), практики написання коментарів до теологічних та філософських трактатів, вивчення латини та давньогрецької [див. докладніше: 118, Р. 9.].

З огляду на такі дані про першу освіту німецького кардинала можна зрозуміти, звідки у нього інтенції до містики, інтерес до античності, античної літератури та філософії, знання давньогрецької (яке було дуже рідкісним явищем уже й на той час) та специфічний погляд на канонічну догматику католицької церкви, яку він наважувався переосмислювати у власних працях навіть за часів, коли став кардиналом. Більше того, десь у цей період Микола Кузанський познайомився з текстами *Corpus Areopagiticum*, адже в тогочасній освіті не могли оминати ані спадку Томи Аквінського (який налічує 1700 цитат з Корпусу), ані коментарів Бонавентури до трактату «Про церковну ієрархію». Спадок Діонісія Ареопагіта був одним з найбільш впливових та вагомих авторитетів у період Пізнього Середньовіччя: його вплив простежується від творів найбільш ортодоксальних богословів до текстів німецьких та фламандських містиків (наприклад, Екхарта, Рюїсбрука та ін.), які безсумнівно мали велику популярність серед «Fratres Vitae Communis». Таким чином, інтелектуальні стосунки німецького та афінського містиків брали свій початок від найперших кроків Кузанця в інтелектуальній сфері.

Варто також згадати, що набувши соціальної ваги в релігійному світі, Кузанець став захисником та благодійником братських шкіл; він також усіляко підтримував брата по школі - Рудольфа Агріколу (Рудольфа де Бура) – теж гуманіста та знавця Античності й давньогрецької. Саме завдяки такій підтримці зникнення цих шкіл - з огляду на релігійні суперечності - було відтерміноване, і в цій спільноті отримав освіту також і пізніший філософ-гуманіст Еразм Роттердамський [див. 118].

Такий освітній фундамент не міг не спонукати Кузанця до подальших наукових розвідок. Теодоріх фон Мандершайд спонсує його навчання в кращих університетах Європи: Гейдельберг (1416), Падуя (1417–23), Кьольн. У Гейдельберзі німецький мислитель потрапив у середовище, де панівними в теології були номіналізм та звернення до логіки Аристотеля, оскільки там ще відчувався вплив першого його ректора - Марсилія Інгенського, популяризатора номіналізму на німецькій теологічній ниві. Падуя ж на той момент взагалі була осердям інтелектуального життя всієї північно-східної Італії, а також оплотом аверроїзму, який відстоював незалежність істин Розуму від істин Одкровення. Саме в Падуї Микола Кузанський обирає дві ключові сфери науки, які в подальшому визначають усю його творчість: математику він вибрав під впливом знайомства із математиком та астрономом Паоло Тосканеллі (1377–1446), а вибору філософії та античної літератури сприяло доленосне знайомство з Юліаном Цезаріні, якому через 20 років будуть присвячені «*De docta ignorantia*» («Про вчене незнання», 1440) та «*De coniecturis*» («Про здогадки», 1442), на які спирається четвертий розділ даного дисертаційного дослідження. Всі ці ідеї, середовище та знайомства настільки вплинули на Кузанця, що його до цього часу називають «німецьким мислителем з італійським характером» [125, S. 18]. І тим не менш, у 1423 році Кузанець отримує звання доктора саме канонічного права, оскільки спонсування освіти графом-благодійником передбачало практичну застосовуваність набутих вмінь, в тому числі – і з користю для самого графа. Однак юридична кар'єра - на щастя для історії філософії - не склалася:

Кузанець в якості молодого адвоката програв у суді довірену йому справу. Розчарування було не довгим, і захоплення теологією лише посилювалось, особливо після першого знайомства мислителя з текстами Раймунда Луллія (які пізніше у бібліотеці Миколи Кузанського займатимуть одне з найбільш вагомих місць [225, Р. 7]). Тому, як Луллій став натхненником гуманістичної проблематики у Кузанця, буде присвячено підрозділ 3.2.3.

Повернувшись до Німеччини і продовживши своє «наукове стажування» в Кельнському університеті, Микола Кузанський зустрів свого вчителя - Геймерікуса де Кампо (Heimericus de Campo), який відіграв неймовірно важливу роль у становленні його поглядів на природу людини (цьому присвячено цілий підрозділ цієї роботи - 3.2.4. «Тлумачення *sensus*, *ratio* та *intellectus* у Геймерікуса де Кампо»). Ця доленосна зустріч вплинула і на остаточний вибір Кузанцем професії – він все-таки став священником, і в цій царині його кар'єра також мала явну підтримку: того ж 1426 р. його призначено секретарем кардинала Орсіні – папського легату в Німеччині, а ще за кілька місяців – намісником церкви св. Флоріана в Кобленці [див.: 81, С. 6].

Наступним ключовим етапом у становленні Миколи Кузанського як мислителя стала його участь у Базельському соборі (1432 – 1437). Посилення єретичних напрямів, ослаблення влади та авторитету Папи Римського, політичні перипетії та ще низка чинників поставили ряд викликів до католицької церкви, відповідно до яких вона мала адаптуватися до вимог того буремного часу, що передбачало реформування не лише часткових моментів церковної організації, але й церковного життя загалом. Особливо гостро постало питання обмеження влади Папи на користь Церковних Соборів, за що боролися так звані кюрфісти. Виступивши відпочатково на їх боці, Кузанець написав «*De concordantia catholica*» («Про кафолічну згоду», 1433/34) та «*De correctione calendarii*» («Про виправлення календаря», 1434), де він обстоював позиції досить кардинального реформування церковної влади. Та вступ до цієї дискусії подарував Миколі Кузанському ще одне знакове знайомство – зі своїм тогочасним опонентом Енеа Сільвіо Пікколоміні, юним гуманістом, який за 20

років стане Папою Пієм II. Підґрунтям дружби диспутантів стала, звісно ж, класична література, зокрема твори Цицерона та Лівія, на базисі яких і відбувалось обговорення політичної проблематики. Пікколоміні досить швидко схилив Кузанця відстоювати авторитет діючого Папи Євгенія IV, переконавши німецького мислителя, що це шанс до об'єднання західного та східного християнства, а це – набагато важливіше за будь-які організаційні елементи в церковній ієрархії. Микола Кузанський настільки загорівся цією ідеєю, що завдяки гуманісту Амброджо Траверсарі та Енеа Пікколоміні (який на той момент вже мав досить великий вплив, адже був секретарем імператора Фрідріха III) ще до закінчення Базельського собору їде у 1437 році з папською делегацією до Візантії. Ідея об'єднання абсолютно антагонічних одна одній грецької та римської церков здавалася настільки ефімерною але необхідною, що німецький мислитель почав вибудовувати її теоретичне підґрунтя – концепт, відомий нам зараз як *coincidentia oppositorum*, тобто співпадіння протилежностей. Більше того, саме тоді Кузанець ще перебував під впливом альбертизму, здебільшого за посередництва Геймерікуса де Кампо, у котрого він запозичує ідею різнорідної троїчності, що була такою знаменною для бачення світу Кузанським. За словами такого дослідника, як Р. Хаубст, *coincidentia oppositorum*, як одне з найбільш центральних понять у філософії Кузанця, також запозичене ним з текстів Геймерікуса [див.: 135, S. 355-370]. Звісно, це питання є суперечливим, адже, наприклад, О. Ф. Лосєв вважає, що джерело *coincidentia oppositorum* – в «ареопагітській апофатичній містиці (...), адже в Бозі не може бути ніякого розрізнення, Він є пізнаваним лише у символах та кон'юнктурах» [49, С. 186 - 187]. Думка О. Лосєва імпонує автору даного дослідження набагато більше, з огляду на те, що звернення Кузанця до текстів давно йому знайомого Діонісія Ареопагіта видається цілком логічним: саме у Константинополі німецький мислитель знайомиться якнайближче з платонізмом, неоплатонізмом, східною містичною традицією, а переосмислення усього цього не могло не підштовхнути його до акумуляції та реконтекстуалізації цих ідей у «батька» спекулятивної містики.

У поїзді до Візантії Микола Кузанський познайомився з представниками Східного християнства та принаймні з деякими аспектами їх духовного життя, що викликало у нього досить глибокі духовні та інтелектуальні переживання, - він вже ніколи не стане ортодоксальним католиком, але він і не прагнутиме цього; з часу цієї поїздки його мета – бути християнином з урахуванням як Західного, так і Східного містичного досвіду, що робить його унікальним інтелектуалом та теологом тих часів. У Константинополі Кузанець також зібрав цінні грецькі рукописи для власної бібліотеки, які аж через п'ять століть посприяли перевиданню корпусу творів самого німецького мислителя (мова йде про коментар Прокла до діалогу Платона, який був віднайдений на початку ХХ століття у бібліотеці Кузанця і став приводом для платонівського товариства видати повне зібрання його творів).

Окрім того, наслідком цієї поїздки стали дві центральні для даного дослідження праці - «*De docta ignorantia*» («Про вчене незнання», 1440) та «*De coniecturis*» («Про здогадки», 1442). Цікаво, що антропологічні та методологічні ідеї, які є осьовими для усієї системи Миколи Кузанського, були сформульовані мислителем досить швидко. Натомість, рецепція наслідків Флорентійського собору потребувала ще багатьох років до свого повного текстологічного вираження.

Ще до цього, одночасно з написанням «*De docta ignorantia*» («Про вчене незнання», 1440), Кузанець стає князь-єпископом Бріксену у Тіролі, а в 1448 році – кардиналом та папським легатом. З цього часу висловлювання німецького кардинала стають більш виважені (попередні 10 років у Тіролі його неодноразово звинувачували у неортодоксальності), що видно з його полеміки із Йоганном Венком, який звинуватив його у пантеїзмі та висловив загалом досить жорстку критику Кузанця як богослова. У відповідь Кузанець пише «*Apologetica doctae ignorantiae*» (1449 р.), де репрезентує ортодоксальність власної думки та відсутність будь-яких суперечностей власних тез із догматами церкви. Цей крок є дещо схожим з написанням «Пролегоменів» Кантом, який намагався в них прояснити ідеї, викладені у «Критиці чистого розуму», які, як він

побоювався, люди не розуміють, а отже – можуть неправильно витлумачити. В цьому контексті захоплення Кузанцем як новочасним мислителем - з позицій неокантіанських дослідників - видається досить логічним, адже подібна виважена відповідь, яка полягає не у контраргументах, а у більш докладному викладі власної позиції, можна сказати, має просвітницький характер.

Більше того, інтелектуальну позицію Кузанця як людини, що намагається дистанціюватися від соціального статусу «мудреця», репрезентують його твори 1450 року - трилогія «Idiota» («Простець»): «Idiota de sapientia» («Простець про мудрість»), «Idiota de mente» («Простець про ум»), «Idiota de staticis experimentis» («Простець про досвіди з вагами»). У цих діалогах ключовими дієвцями виступають «Idiota», філософ та ритор, і Кузанець вкладає знання вищої мудрості, втаємниченого містичного шляху сходження до Абсолюту у вуста простої неосвіченої людини, що підкреслює його висхідні інтенції розгортання методу «вченого незнання». І що більш важливо, на цьому прикладі він показує, наскільки творча природа особистості, яка є відпочатковою, образом Божим, не залежить від соціальних рамок та визнання. Антропологічний концепт отримує тут своє метафоричне вираження.

Після призначення єпископом Бріксену й папським легатом у Німеччині Микола Кузанський вимушений здійснити поїздку з інспекцією околичних монастирів, а за кілька років він вже подорожує всією Імперією, спілкуючись в тому числі з гуситами. Ці поїздки, які нагадали німецькому мислителю його юнацькі інтенції часів Базельського собору, а також історична подія - падіння Константинополя спровокували його нарешті виразити те, що він виношував останні 20 років з питань віри та конфесійної приналежності. Так, у 1453 році було видано трактат «De pace et concordia fidei» («До миру та єдності віри»), де Кузанець підтвердив, що його запал до ідеї єднання церков все ще не згас: «Існує лише одна релігія у розмаїтті обрядів». Осмислюючи це питання, він також розгортає його у наступній своїй роботі - «Cribratio Alkorani» («Спростування Корану», 1454), виступаючи за віротерпимість та акцентуючи

увагу на спільних моментах християнства та ісламу як загальнолюдських та універсальних.

У 1458 році Микола Кузанський стає головним вікарієм і намагається впровадити у Римі хоча б деякі з продуманих ним реформ. В той же час, у ці останні роки свого життя він з особливою пристрасстю присвячує себе науковим розвідкам - як у математиці, так і в теології, адже з-під його пера виходять такі праці: «De beryllo» («Берилл», 1458), «De mathematica perfectione» («Довершеність математики», 1458), «De aequalitate» («Про рівність», 1459), «De principio» («Про підступ», 1459), «Triologus de possest» (Тріалог «Про можливість», 1460), «Reformatio generalis» («Всезагальне перетворення», 1460), «Directio speculantis, seu De non aliud» («Напрям споглядання, або Про Неіншого», 1462), «Commentatio de notione creandi» («Коментарі щодо ідеї творення», 1462), «De venatione sapientiae» («Полювання на мудрість», 1463), «De ludo globi» («Гра в кулю», 1463), «Compendium» («Компендій», 1463), «De arice theologiae» («Про вершину споглядання», 1464).

О. Ф. Лосев говорить, що Микола Кузанський ще й досі близький до нас, адже він так мудро оперував суперечностями у плині буття: «Він ще не помер, але гострота його розуму ще шумить та хвилюється у наших жилах, у наших філософських нервах» [49, С. 14].

ВИСНОВКИ ДО ПЕРШОГО РОЗДІЛУ

У цьому розділі було розглянуто два ключові аспекти, які дають підступи до даного дисертаційного дослідження: це, по-перше, ті методи та підходи, які вже є напрацьованими дослідниками останніх століть, які мають свої переваги і суперечності, але за правильного застосування – дають можливість поглянути на творчість Миколи Кузанського з цілком неочікуваної теоретичної позиції; по-друге, це висвітлення тих умов, зв'язків та подій, які сформували Кузанця як неймовірно самобутнього мислителя, чії ідеї є цілком актуальними і через півтисячоліття. Ці висновки можна акумулювати в наступних тезах:

(1) Проблематика, артикульована в даній роботі, є досить складною та багатогранною, адже об'єктом історико-філософського дослідження постає концепція в межах антропології, а «тлом» центральної ідеї – природи людини - філософського сюжету Кузанця виявляється гносеологія, якій більшість дослідників виділяють ключову роль. З огляду на подібну специфіку нами було застосовано наступні методи та підходи:

- Історичний метод, в якому ми намагаємось поєднати два підходи: перший акцентує увагу на гносеологічному аспекті вчення Кузанця та робить його передвісником філософії Нового Часу (В. Байєрвалтес, Г. Гадамер, Е. Кассіерер, Ф. Клеменс, Г. Ріттер, Р. Фалькенберг, К. Харріс, К. Ясперс та ін.), другий зараховує німецького мислителя до неоплатонічної традиції (В.Бєєрвалтес, Х.- Г. Зенгер, Р. Клібанські, Й. Кох, К. Райнхардт, Р. Хаубст, К. Флаш та ін.). Після докладного розгляду цих підходів, їх сильних та слабких сторін, найбільш логічним видається їх синтез: тобто водночас і експлікація того, що концепт творчого виміру інтелекту людини у творчості Миколи Кузанського є осьовим для його філософської системи, і акцентування на першості питання природи людини та її ролі у світочині; також використовується компаративний метод, який є характерним для другого підходу (мова йде про рецепцію Миколаєм Кузанським ідей Діонісія Ареопігита та філософів Пізнього Середньовіччя); водночас постулюється принципова відмінність філософських систем Діонісія Ареопігита та Миколи Кузанського від системи неоплатоніків;

- Аісторичний метод реконструювання, завдяки якому відбуваються реінтерпретація та реактуалізація творчості Миколи Кузанського в межах цього дослідження; також акцентується увага на необхідності констатації позаісторичного характеру спадщини Діонісія Ареопігита, що зумовлено не лише відсутністю точних історичних відомостей щодо цього автора, але й тим, що в межах цієї роботи є важливим те, як ідеї Діонісія Ареопігита реконструював та реактуалізовував саме Микола Кузанський, вписуючи їх у

новий контекст своєї епохи і накладаючи на них призму власного досвіду текстів пізніших авторів;

- Біографічний підхід, в межах якого обґрунтовується необхідність інтелектуальної біографії Миколи Кузанського для даного дослідження, а також описується дискусія щодо історичної постаті Діонісія Ареопагіта та вживання щодо нього префіксоїда «псевдо»;

- Герменевтичний метод також налічує два підходи до процесу інтерпретації спадку Миколи Кузанського: за першого цей спадок розглядається як певна єдність, за другого – виділяються ключові етапи, на яких позиція мислителя зазнає принципівих змін. В межах цього дослідження доцільним є поєднання цих двох підходів: філософська система Миколи Кузанського розгорталася згідно з поступом світоглядної позиції мислителя, що забезпечувало певну тяглість ідей в межах його системи, термінологічну та концептуальну єдність;

- Лексикографічний метод передбачає визначення лем – тобто одиничних аксіом у межах конкретної філософської системи з урахуванням історичного контексту. В даному дослідженні виявилось необхідним просвітлення значень, історії становлення та смислового наповнення філософських концептів (наприклад, *sensus* – відчуття/глузд, *νόος* / *intellectus* – ум / інтелект, *ratio* – рація, *έρως/amor* – кохання, прагнення та ін.), які постають як певні «неперекладності», що стало базисною структурою цього дослідження.

(2) Другою частиною цього розділу постала інтелектуальна біографія Миколи Кузанського, в якій було окреслено ті віхи його життя, які вплинули на формування його філософської системи: знайомство з *Corpus Areopagiticum* та творами античності; зв'язки та спілкування з очільниками гуманістичного напрямку його часу; підготовка до Флорентійського собору та знайомство на ньому зі Східною церковною традицією та ще цілий ряд ключових моментів, які проливають світло на ту позицію, яку зайняв німецький мислитель у дискурсі епохи Пізнього Середньовіччя та Відродження.

Спираючись на такий теоретичний базис та маючи інструменти філософського аналізу тексту, визначені в даному розділі, видається можливим перейти до дослідження антропологічного спадку у *Corpus Ageoagiticum*, рецесія якого Миколою Кузанським стає базисом для його концепції природи людини.

РОЗДІЛ 2. CORPUS AREOPAGITICUM: ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСАДИ АНТРОПОЛОГІЧНОЇ СТРАТЕГІЇ ХРИСТІЯНСТВА СЕРЕДНІХ ВІКІВ

Ідеї Діонісія Ареопагіта справили величезний вплив на пізніших середньовічних богословів як на Заході, так і на Сході: Corpus Areopagiticum став бажаним та авторитетним джерелом в царині апофатики, містики, гносеології та онтології. У цьому розділі акцентовано увагу саме на антропологічній концепції Діонісія Ареопагіта та тих її аспектах, які були найбільш повно реципійовані у середньовічній містиці загалом та творчості Миколи Кузанського зокрема. Через експлікацію таких категорій, як іпостась, особистість, любов, Інший, зло, дійсність ієрархія складається багаторівнева філософська система, мета якої – віднайдення сутності людини. Саме цей антропологічний аспект зробив Corpus Areopagiticum таким цитованим джерелом: «Середньовіччя дуже любило Ареопагіта, – підкреслював С.С. Аверинцев. – Людям тієї епохи дуже хотілось, щоб його корпус був твором I століття. Вчені Нового часу запитували: що це? філософія? Не оригінально. Релігія? Але ж у Ареопагіта багато речей, які не мають стосунку до біблійної віри. Література? Тяжкувато. На думку Мартіна Лютера, Ареопагіт написав балаканину, навіщо це для спасіння? Але він дав середньовічній людині цілісний образ світу, який можна споглядати та пережити; теорія стає дійсно розумним баченням; людина бачить усю цю ієрархію світла, яка утворює світопорядок. Колосальний слід залишив він у мові теології та релігії. Ареопагіт – це не філософія, не література, а ширше, культурна подія, феномен *Geistesgeschichte*» [1, С. 307-308].

Саме з огляду на таке специфічне перетворення богословського теорія на містичну практику, Діонісій виступає одним із творців того особливого типу діалектики, який знаходить своє вираження, зокрема, у символічному методі богопізнання. Таким чином, проблема антропології у Corpus Areopagiticum, яка ще не є достатньо розробленою з позиції символічного підходу, є, на нашу думку, досить актуальною з точки зору історико-філософського дослідження.

У цьому розділі здійснено спробу представити антропологічну концепцію Діонісія Ареопагіта як доктринальну основу антропологічної стратегії християнства Середніх віків. Перший підрозділ (2.1.) присвячено розгляду сутнісних розбіжностей між концепцією *Corpus Areopagiticum* та неоплатонізмом. Необхідність цього підтверджується через те, що, по-перше, досить велика частка дослідників називає Діонісія Ареопагіта неоплатоніком або ж говорить про суголосність неоплатонізму та його ідей; по-друге, за ті ідеї з *Corpus Areopagiticum*, які в подальшому будуть розвинуті в системі Миколи Кузанського, німецький мислитель також буде звинувачуватись у неоплатонізмі та відступі від ортодоксальності. Другий підрозділ (2.2) присвячено ідеї структурного посередництва між Богом і світом (2.2.1), оскільки людина, на думку афінського мислителя, постає як парадокс ієрархії (2.2.2.) – вона охоплює своїм еством і «заломлює» в собі два плани дійсності: трансцендентний та поцейбічний, «небесне і земне». Та сповнити свою парадоксальну сутність людина може лише тоді, коли усвідомить, що вона є нусом, інтелектуальною істотою, призначення якої – осягнення божественних сенсів, вихід у трансцендентне (2.2.3.). Третій підрозділ (2.3) присвячений визначальній рисі антропології *Corpus Areopagiticum* – спрямованості на Іншого, що робить можливим для особистості прорив до творчості та еросу.

Усі ці аспекти антропологічної теорії Діонісія Ареопагіта виступають як онтологічний базис системи Миколи Кузанського, адже саме з парадоксальності «нусів» у світовій ієрархії постає концепт *intellectus* та його співвіднесеність з *ratio* та *sensus*; метафора дзеркальності закладається в основу поняття *natura media*, а питання творчості та еросу стає тим аспектом, який підкреслює образ Бога в людині – її здатність до креації та вічного прагнення.

2.1. Онтологічні розбіжності доктринальних засад антропологічних концепцій Діонісія Ареопагіта та неоплатонізму

«Denn Christenthum ist Platonismus für's „Volk“».

(Friedrich Nietzsche. *Jenseits von Gut und Böse*)³

Ким би ми не вважали Діонісія Ареопагіта⁴, до якого б століття його не приписували, чиїм би тільки учнем не називали, непорушним залишається той факт, що *Corpus Areopagiticum* постає як виняткове явище в культурі Середньовічної Європи. У площині думки філософа опиняються богословські питання, обрамлені вже набутою мудрістю століть, зокрема неоплатонічними термінами та зворотами, які дослідники сприймають досить по-різному. Взагалі, питання наявності неоплатонічних тенденцій у спадщині Ареопагіта та їх співвіднесеність з ортодоксальним богослів'ям є чи не найдискусійнішим, - звичайно, після питання власне про авторство самого *Corpus Areopagiticum*. Це є тим більш важливим, що вплив Діонісія Ареопагіта на Миколу Кузанського багатьма дослідниками зараховується до вирішальних факторів становлення концепції німецького мислителя як платоніка (чи неоплатоніка), а великій кількості його інтелектуальних розвідок приписують неоплатонічне коріння (G. F. Vescovini, R. Klibansky, Maurice de Gandillac etc) [див. докладніше: 130, Pp. 117-132.; 160, Pp. 143-168].

Наприклад, Ендрю фон Іванка у декількох своїх статтях, надрукованих у *Plato Christianes* [див. 122], стверджує, що Діонісій є християнським апологетом, який свідомо «підриває» діяльність неоплатоніків, впорядковуючи світ через нівелювання змісту цієї системи, вміщуючи християнський світогляд у цю пусту оболонку. Інший дослідник, Роланд Хатауей, займає кардинально протилежну позицію (що має свою тяглість ще від М. Лютера, який казав, що у творах Діонісія «більше платонізму, ніж християнства», і тому їх не варто читати людині благочестивій [157, P. 104.]): Діонісій, на його думку, виступає вже не як апологет християнської думки, а як поборник перетворення християнського монотеїзму в неоплатонічну метафізику, такий собі «Прокл у

³ «Бо християнство є платонізм для "народу"».

⁴ Питання історичної достовірності особи Діонісія Ареопагіта було розглянуто нами у попередньому розділі, підрозділ 1.1.

біблійному оточенні» [див. 132]. Але, як закидає пану Хатауею А. Голіцин, Прокл не може бути віднайденим посеред «зібрання Діонісійських творів» у чистому вигляді, – в будь-якому разі його інтерпретація несе відбиток неабиякої оригінальності автора. В цьому ж руслі зануреність до неоплатонічного світогляду закидали і Миколі Кузанському, особливо дослідники його творчості на початку ХХ ст, коли Р. Клібанський віднайшов у бібліотеці Миколи Кузанського латинський переклад коментарю Прокла до діалогу Платона «Парменід» з особистими помітками Кузанця [див.: 145].

Цікаву думку висловлює такий дослідник щодо впливу неоплатонічної традиції на Ареопагітики, як Е.Д. Перл: «Неоплатонізм та Діонісієва «негативна теологія» і містицизм є власне аспектами раціональної метафізики, а отже повинні бути проінтерпретовані та оцінені саме як такі» [191, Р. 5].

Між цими крайнощами виділяється ряд позицій таких видатних мислителів, як О. Лосєв, А. Моїсєєв, Рене Роже, А. Голіцин, які акцентували увагу не стільки на «переписуванні» Діонісієм неоплатоніків (з якою б то не було метою), а на християнській онтології мислителя і, відповідно до вподобань дослідника, - на співпадіннях/відмінностях із Проклом, Плотіним, Ямвліхом та іншими корифеями неоплатонізму. Найбільш суголосно нашій точці зору висловив цю думку О.Лосєв: «Ареопагітики якраз і є твором християнського суворо ортодоксального неоплатонізму, у його найбільш недоторканій і найчистішій грецькій, тобто тепер візантійській, формі. (...) Замість моралістичного вчення усієї ранньої патристики, безсумнівно пов'язаного зі стоїцизмом, і замість натуралістичних вчень про Божество (напр., про еманації Логосу з Божественної сутності і нечітке розрізнення народження і творення, яке призводило як до аріанства у теологічній проблемі, так і до пантеїзму у космології), усі ці вчення поєднані у неоплатонізмі Ареопагітик свідомим проведенням діалектики з її антиноміями та синтезами, містикою, з її символізмом та апофатизмом» [48, С. 121]. Схожу думку висловлює також німецький дослідник *Corpus Areopagiticum* Хуго Балл, відзначаючи наступне: «Він звертається до неоплатонізму так, як олександрійці

зверталися до платонізму: використовує його метод для того, аби прояснити темні місця у біблійному тексті, вбачає у ньому своєрідний засіб, який допомагає зрозуміти приховане за сімома замками апостольське передання» [6, С. 112]. Не можна тут також не згадати американського колегу Х.Балла - пана Крістіана Шафера, який пише, що: «Вона (філософія Ареопагітик – К.З.) являє собою найбільш таємничий і єдиний у такій своїй якості проект злиття систематичної грецької філософської традиції з християнською думкою, з метою примирення та консолідації, здавалось би, непримирених позицій у світлі особливої Діонісієвої філософії, що робить його істинно християнським платоніком в очах його читачів та тлумачів» [207, Р.9].

В той же час варто відзначити, що суперечність щодо превалювання одного із впливів на Діонісія Ареопагіта (найчастіше – неоплатонічного) сприяє розділенню дослідниками *Corpus Areopagiticum* фактично на дві частини. Наприклад, Роже розрізняє *Qcologia* (розмова про Бога – «Божественна та містична теологія») та *Oikonomia* (створений світ – «Божественна та церковна ієрархія») для того, щоб розглядати ієрархію окремішньо від інших творів Корпусу, порушуючи таким чином єдність налагодженої системи Діонісія.

Ще більш яскраво це розрізнення кидається у вічі в роботі «Містика Діонісія» («*Le Mystere de Dion*») Жана Ваннесте. На його думку, гносеологія божественного в Ареопагітиках фактично оперує лише термінами трактатів «Божественні імена» та «Містичне богослів'я», на чому Веннесте і ґрунтує свою класифікацію способів пізнання Бога, повністю нівелюючи апелювання Діонісія до ієрархічності світу. Логічним висновком, до якого призводить така вибірковість, стає те, що Жан Ваннесте просто знімає питання про християнський фундамент вчення Ареопагіта, оскільки тези названих вище трактатів можуть бути результатом розмислів у руслі суто неоплатонічної думки без звернення до ортодоксальної апологетики: це «природний містицизм, вільний від будь-яких специфічних християнських елементів, вільний навіть від Христа і виражений замість холодної, безособової раціональності

відокремленим і помітним підкресленням людського Духу по відношенню до Абсолюту» [цит. за: 14].

Та чи насправді підґрунтям гносеології Божественного, прообразом якої є ієрархія світу, у Діонісія Ареопігита виступає ланцюжок деміургічних еманаций, пов'язаних суто природнім наслідковим зв'язком? Розглянемо деякі відмінності у *Corpus Areopagiticum* та концепціях неоплатоніків.

Почнемо з підваження позиції ототожнення смислового навантаження терміну *nous* в Ареопігитиках (використовується на позначення вищого рівня буття у людей та ангельських чинів) та того «*Nous*», який виступав у єдності тріади неоплатоніків. Це можна зробити при детальному розгляді акцентів, які розставляють мислителі у своїх працях, застосовуючи ці терміни.

По-перше, *νοερός* – у класичному перекладі є тим, що відноситься до інтелекту, або ж *mens* – тобто до *νοός*: ця здатність людини забезпечує безпосереднє схоплення нею абстрактних понять, мислення і розсуд. Нус інтегрує буття людини на більш високий рівень, віддаляючи його від тваринного існування та пов'язуючи з божественним світочином – небесною ієрархією ангелів. В той же час, нус є виразом трансцендентності людських інтенцій до пізнання Бога. Ось чому у *Corpus Areopagiticum* є усвідомлення «неосяжності неосяжного», тобто відмова від чисто розсудково-логічних спроб пізнання Бога, – саме споглядання (а не раціональне пізнання) Єдиного в мудрості є довершеним вінцем життя людини як істоти розумної (цей момент більш докладно розглядається нами у другому підрозділі, де йдеться про Боголюдину як точку комплікації двох світів у антропології Діонісія Ареопігита). Але, оскільки найвищого ступеня пізнання Абсолюту бути не може, то можна зробити висновок, що духовне сходження розуму починається на землі, а триває, очевидно, ще й після смерті тіла – тобто у вічності і до нескінченності. Таким чином, нус у Діонісія Ареопігита виступає як духовна здатність людини прагнути до пізнання (і, відповідно, єднання, але не злиття, бо злиття передбачало б знання Бога, що неможливо). Цю ж ідею недосяжності істини, але вічного прагнення до неї *intellectus* людини Микола Кузанський

розвиває у своїх працях «Про вчене незнання» («De docta ignorantia») та «Про здогадки» («De conjecturis»), що і стає підґрунтям його розвідок про природу людини (див. Розділ 4).

Подивимось, яку ж роль відігравав нус у вченнях провідних мислителів неоплатонізму. Варто відзначити, що ідея буття як «інтелігібельності» є властивою грецькій філософії від самого початку. Філософське дослідження загалом має на меті досягнути реальність як ціле, тому здатне в деяких варіаціях допустити, що буття може бути схоплене силою думки. Не дивно, що подібне розуміння буття властиве і неоплатонічній думці: Плотін адаптує та розвиває Платонівське вчення, визначаючи буття як «єдність множинності чистої інтелігібельності» (за термінологією Е.Перла [191, Р. 9]), вічні форми. Він розглядає «чуттєві речі» не як істинне буття, а як образи чи прояви цих вічних форм. Проте Плотін набагато чіткіше ніж Платон визначає буття не лише як об'єкт, але і як зміст думки, а отже – як Думку чи Розум як такі [див. докладніше: 193, Р. 39–44.]: «Буття (εἶναι) та ум (νόος) неподільні і складають одне і те ж» [Enn. V, 4, 2]. Якщо коротко висловити позицію мислителя, то отримаємо наступне: якби буття було зовнішнім щодо думки, тоді актуальний зміст думки, те, що ми схоплюємо силою думки, був би не самою реальністю, а лише її певним образом чи враженням від неї. Якщо мати за основу цю позицію, то необхідно погодитись, що думка не може досягти, а тим більше охопити реальність [див. Enn. V.5.1.20–27; V.5.2.1–9]. Цьому підходу Плотін протиставляє платонічну адаптацію аристотелівської теорії пізнання, згідно з якою те, що схоплює розум, є чистою ідеєю, яка містить свій об'єкт у собі і, звідси, є тим, що мислить розум [див. Enn. V.9.5–8]. Таким чином, буття як форма чи ідея може бути просто змістом думки, а точніше – розумом, який мислить цю думку. І саме в цьому аспекті можна сказати, що інтелект та інтелігібельність зустрічаються і стають єдиним цілим – мисленням: «Оскільки нарівні з мислимим і суще є настільки ж суще, наскільки воно актуальне, то виходить, що і Розум, і мислиме, і мислення (νοῦς, νοησις, το νοητον) – всі разом утворюють єдине самототожне ціле» [Enn. V.3.5.43–44], «Отже, Нус,

ноуменальна сутність, істина – все це, на нашу думку, є однією й тією ж сутністю» [Enn. V.5.3.1–2]. Можна постулювати, що тут Парменідівське розуміння цієї проблематики набуває найповнішого втілення: буття і думка не просто співпадають, але є ідентичними, оскільки буття не може бути нічим, окрім як змістом думки, і думка постає лише як сприйняття буття. Таким чином, притримуючись неоплатонічної концепції побудови вчення на вже наявному досвіді попередників, тобто як «коментаторського», Плотін синтезував вчення Анаксагора, Платона та Аристотеля: Нус постає як вічна саморухома співвіднесеність буття з самим собою. За Плотіном, у ієрархії світочину Буття Нус — це перше, що походить з Єдиного, а отже він відрізняється як від самого Єдиного, так і від Душі, яка «займає» нижчий чин («Вище за суще стоїть Першоедине (...) друге місце після нього займає суще і нус, а третє – душа» [Enn. V.1.10]). Головна характеристика Нусу у Плотіна має своїм підґрунтям ще аристотелівське визначення — тотожність суб'єкта і об'єкта.

Крім того, згідно з неоплатонізмом, суб'єктом пізнання всезагального Єдиного є не людський розум, а «єдине» людини. Згідно з Проклом, необхідно спрямовувати душу до Єдиного, щоб єдність стала власне станом душі, «єдиним в нас», «цвітінням духу» [72; De discern dubit, 64,9], яке і є запорукою пізнання всеохоплюючого Єдиного. Як зазначає видатний російський філософ В. Лоський, «Непізнаваний за своєю природою Бог Діонісія, Який, за словами псалмоспівця, "морок зробив покровом Своїм" (Пс. 17, 12), не є первинним Богом-Єдністю неоплатоніків» [див. 52.], що можна висувати із самої термінології Плотіна: Єдине є ніщо [ουδεν], воно не є буттям чи якою б то не було річчю [Enn. VI.9.3.41]. «Воно (Єдине – К.З.) не є певною сутністю [ου τι], тому що воно є до будь-якої сутності і до усіх їх разом. Воно не є і суще [ουδε ου], бо все, що існує, має в собі ніби образ суцього, в той час, як воно не має жодного образу, жодної форми, навіть ноуменальної. Природа цього Першоединого по відношенню до всього суцього, звісно ж, народжуюча, проте саме тому Воно не є чимось із існуючого [ουδεν... αυτων], до Нього не можна

застосувати ані категорії субстанції, ані якості, ані кількості, воно не є ані Нус, ані Душа, ані рухоме, ані в спокої, воно не перебуває у жодному місці чи часі. Воно перебуває лише саме в собі» [Enn. VI.9.3.38–41]. Ми ж можемо додати, що ще менше описаного в Ареопагітиках Бога можна ототожнювати з Нусом неоплатоніків. Таким чином, як для платоніка, так і для неоплатоніка найвищою сутністю, яку він обожнює, є абстракція. В той же час, для Діонісія Ареопагіта, як для ортодоксального християнина, найвищої хвали і поклоніння достойний лише Бог, Який відкриває себе у чуттєвому світі втіленням у людині ірраціонального – Боголюдиною. Як ми побачимо в наступних розділах, Микола Кузанський реципіює цю думку афінського мислителя у рогортанні концепту *deiformitatem*: інтелект може вдосконалювати власну природу та ставати більш божественним (*divinior*), але не суто розсудковим шляхом, однак саме завдяки любові як зв'язку (*amore*). Саме цей аспект долучає антропологічну концепцію Кузанця до християнської містики, ірраціональне (а в аспекті німецького містика – над-раціональне) в якій відіграє ключову роль.

Окрім того, що стосується антропологічного виміру *Cognus Aereopagiticum*, то варто відмітити ще один принциповий момент: Діонісій аж ніяк не виділяє нус (як людську здатність до розумності) в окрему іпостась світочину, яка еманує з Творця, хоча суголосно з Плотіном виокремлює інтелект як найвищий і найдовершеніший рівень (або ж чин) буття, буття самостійне. Тим не менш, на відміну від неоплатоніків, у Діонісія ця здатність до розумності описується як така, що надана Творцем як благо, як дар, - вона не має онтологічного статусу сутності, а є лише ознакою гносеологічного здобутку. Те, що Діонісій називає нусами ангельські та іноді вищі церковні чини, є лише застосуванням відприкметникового іменника з метою акцентації уваги, адже саме «нусність» людини відкриває їй шлях до містичного осягнення Творця. Якби Ареопагіт лише копіював античний неоплатонізм, то у нього б вищим проявом божественного в людині були б «єдності», а не «нуси»: ««Єдність», як і «умоосяжність», належить Богові. У створених істот сокровенність, суб'єктивність, єдність, невимовність – все це характеристики

розуму, тобто конкретно характеристики або ангела, або людини. У Бозі вони не є його характеристиками, це і є Він Сам» [88, С. 95]. В той же час, не можна не констатувати певної тяглості неоплатонічної традиції в Ареопагітиках у тому, що стосується розуміння Бога як Блага. Таку співзвучність християнської та античної традицій можна відчувати, коли Діонісій постулює, що навіть небуття має свою основу у Блазі. В цьому сенсі небуття фігурує як те, що не існує як щось самостійне – окремо від форм, проте його можна віднайти власне у тих речах, які мають свою форму. Як пише Е.Перл: «Таким чином, фундаментальний сенс цієї доктрини полягає в тому, що здатність істот до сприйняття, яка лежить в основі їх буття, принципово відрізняючи їх від Божественної сутності, є сама по собі даром. Такі аспекти матеріального буття істот, як те, що вони мають потреби та здатні до відчуттів, можна розглядати як вимір їх любові, яка є закладеною в них ще до їх існування, оскільки істоти є створеними внаслідок Божественної любові та активного сприйняття Божественної сутності. Але ця любов, так само як Бог всередині них, є наданою істотам. У цьому сенсі можна сказати, що істоти є залученими до Блага, але вважаються чистим сприйняттям, а не буттям»⁵ [191, Р. 69]. Якщо таким чином розуміти вчення Ареопагітик і приймати те, що навіть небуття має за свою основу Благо та прагне до Нього, то ця позиція видається досить суголосною неоплатонічному вченню про те, що Благо є джерелом і принципом усіх форм. Окрім того, можна сказати, що й концепція зла (точніше, його субстанційної відсутності) також є досить схожою у Плотіна, Прокла та Діонісія. Тим не менш, у Діонісія ця проблематика є більш загостреною і має певні відмінності від Плотінівського тлумачення, більше співпадаючи з такими християнськими тлумаченнями зла, як концепції Григорія Ніського, Августина та Томи Аквінського. Варто відзначити принаймні те, що якщо Діонісій принципово

⁵ «The fundamental meaning of this doctrine, then, is that the very receptivity of beings, which constitutes them as beings rather than God, is itself a gift. The material aspect of beings, as their neediness or receptivity, could be regarded as their love, which is prior to their being in that they are constituted as beings only by loving, or actively receiving, God. But this love itself, as God in them, is given to them. In this sense the matter of beings can be said to participate in the Good, but, considered as pure receptivity, not in Being». [191, P. 69].

розрізняє зло і матерію та акцентує увагу на тому, що матерія аж ніяк не може бути відпочатково злою, то Плотін ідентифікує матерію, яка є основою чуттєвих речей, як зло: «Те, в чому благо повністю відсутнє, в чому немає ані крихти блага, те і є істинним злом; це і вказує нам на матерію» [Enn. I.8.5.8–10]. Проте матерія, згідно з думкою мислителя, не є позитивною метафізичною складовою чуттєвих речей, вона є нестачею блага, чимось, чим не до кінця оволодів ейдос (в цьому Плотін не співпадає з розумінням співвідношення матерії та форми у Аристотеля), а отже, в деякому сенсі вона є нічим [див. докладніше Enn. II.4.16], онтологічною нестачею чуттєвого у відношенні до чистої інтелігібельної реальності. Отже, маємо, що матерія/зло є частковим небуттям, яке має стосунок до чуттєвих речей, якщо вони є не досконалим сповненням реальності (точніше – Блага), а лише образами чи видіннями власних форм [див. докладніше Enn. II.4.16.3]. Хоча варто відзначити, що певні мотиви позбавлення зла онтологічного статусу є характерними як для Ареопагіта, так і для Плотіна: «Зло міститься не в тій чи іншій нестачі блага, а лише у повній його відсутності. Насправді те, чому лише не вистачає блага, не обов'язково погане, – у своєму роді воно може бути навіть довершеним; але те, в чому благо повністю відсутнє, в чому немає ані крихти блага, те і є істинним злом; це і вказує нам на матерію. Адже матерія позбавлена навіть буття, і вже тільки тому не може бути причетною до блага; до неї слово "бути" застосовується лише у переносному сенсі, правильніше було б казати, що вона є небуттям. Нестача блага означає лише те, що дещо не є благим; зло ж – це не нестача, але повна відсутність блага; тим не менш, нестача блага означає можливість впасти у зло, що, звісно, також певним чином є злом» [Enn. I.8.5.3–4]. Подібні паралелі можна провести і в тлумаченні морального зла, тобто гріха, Плотіним та Діонісієм: для обох подібне зло не є визначальною рисою чи певним видом активності душі, це є лише її відпадинням, а от від чого – тут мислителі вже розходяться, оскільки за Плотіним гріх – це відхилення від інтелектуальної діяльності, від влади Нусу, а за Діонісієм гріх – це відпадиння від Блага та Любові. Можемо лише зазначити, що в цьому сенсі неоплатонічна

антропологія є досить герметичною, замкненою на окремому образі людини, в той час як у Ареопагітиках на певному онтологічному рівні завжди є присутнім Інший, зверненість до якого і обумовлює існування людської особистості як цілісного образу й подоби Божої (у концепції Миколи Кузанського цим «Іншим» постає Христос, адже єднання з Ним - це досягнення стану обожнення, тобто максимальне сповнення людської природи в її ідеальному, невикривленому стані). для Діонісія «бути» означає «любити Бога» і, більше того, саме існування має сенс якраз у перебуванні в Бозі та у прагненні до Нього, а отже, якщо щось не бажає Бога, то воно відпадає від повноти буття. Саме тому Ареопагіт пише про те, що «Вони не повністю непричетні до Добра, оскільки існують, живуть, думають і взагалі у них є якийсь порух бажання. Вони злі через те, що виявилися нездатними до відповідної їх природі діяльності. Їх зло - це відступництво, відхід від того, що їм належить, упущення, недовершеність та безсилля, ослаблення, відступлення та відпадиння від сили, яка створює їх довершеність» [DN IV.23, 725B]. Природна активність будь-якого існування – це вічне повернення, це модус буття – прагнення до Бога. Відсутність належних довершеностей/чеснот, що кваліфікується як зло, свідчить про відсутність цього прагнення, а отже – про «дефіцит» буття.

Окрім того, Діонісієва концепція має значні відмінності від проклівської теорії в контексті ієрархічності буття: поширюючи доктрину зла як часткового позбавлення добра на всі рівні реальності [224, Р. 101], афінський мислитель так само як і Прокл слідує процедурі пошуку зла на кожному рівні – від янголів (нусів) і аж до матерії; проте, коли Прокл віднаходить зло як часткове позбавлення добра лише на рівні людських душ та природних тіл, Ареопагіт застосовує цю процедуру, щоб показати, по-перше, що зло не є дійсною реальністю в жодному бутті, і, по-друге, що нестача доконаності/досконалості може мати місце на будь-якому рівні. Так він обґрунтовує, що зло не є реальністю в янголах [DN IV.22, 724BC]; в демонах [DN IV.23, 724C–725C]; в душах (тобто в людських душах) [DN IV.24, 725D–728A]; у нерозумних

тваринах [DN IV.25, 728B]; у природі в цілому [DN IV.26, 728C]; в тілах [DN IV.27, 728D] та у матерії [DN IV.28, 729AB].

Саме тому зло не має ані специфічного виду, ані єдності, ані міцності, але постійно приймає різні форми і падає завжди нижче тієї мети, до якої поривається. Якраз невірне сприйняття природи, її викривлення, сприйняття хибного за істинне – це найсуттєвіші репрезентації того, чому жодна істота не прагне до зла інакше, ніж уявляючи його добром. «Різній природі різне є неприродним, і те, що для однієї природне, для іншої неприродне. Зло природи - протиприродність, заперечення природи. Так що немає злої природи, зло ж природи – у неспроможності сповнити свою природу» [DN IV 26].

Ми не можемо тут погодитися з Джоном Діланом, який стверджує, що подібні розмисли Діонісія є простим запозиченням Проклівської ієрархії буття з її спрощенням та адаптацією до християнських уявлень [див. докладніше: 117, Р. 83.]. На нашу думку, така побудова «сценарію» християнського твору є логічною та абсолютно протилежною за своєю векторною спрямованістю стосовно неоплатонічних концептів, оскільки вона ставить на перший план вчення про зло саме тематику «виправдання», а не «засудження», а отже має за свій фундамент євангелічний закон любові. Адже: «Все, що більше чи менше до Добра наближається, виявляється у відповідній мірі благим, оскільки все довершена Благість, яка проходить крізь все, розповсюджується не лише на оточуючі її всеблагі істоти, але досягає і максимально від неї віддалених, в одних перебуваючи цілком, у інших - в меншій мірі, в третіх - гранично мало, відповідно до здатності кожного з суцільних бути до Неї причасним» [DN IV 20].

У створеному Богом світі немає зла, тому у зла немає власної природи, - зло не онтологічне, воно завжди є лише спробою паразитарного існування за рахунок добра, спробою викривлення доброї природи. Як пише Ерік Перл: «Вчення Діонісія про зло як про небуття має бути зрозумілим у світлі принципу, згідно з яким будь-яка істота існує в силу належних їй визначень чи

досконалостей, що і є її способом бути добром, а отже, її способом буття»⁶ [191; Р. 59]. Оскільки акт входження зла у світ мав своєю причиною не лише лукавство змія, але й власне гріхопадіння людини, то ми можемо сказати, що категорія «зла» за відсутності онтологічного має чітко виражений антропологічний вимір. Це не надає злу як акциденції добра якихось особистісних чи, навпаки, ілюзійних характеристик: для Діонісія, в будь-якому випадку, наслідком гріхопадіння є лише викривлення буття. Паразитарність зла тлумачиться в тому сенсі, що «набуття буття» передбачає певне благо, яке може бути викривлене, яке може ухилитися зі шляху, заповіданого йому Богом. Використовуючи більш пізню термінологію Максима Сповідника, відпочатково стверджений Богом *logos physeos* (тобто зміст природи) знайшов свій вираз у такому *topos hyarxeos* (тобто способі існування), який суперечить волі Божій. «Подібне викривлення природи могло бути здійснене лише таким творінням, яке є вільним» [СН IX 3], що знов повертає нас до антропологічної проблематики. І хоча ставлення Миколи Кузанського до проблеми зла не є висвітленим в цій роботі, проте проблематика переходу від «викривленої» природи людини до «обожненої» розгортається в іншій площині – як креація за подобою Божою, тобто максимальна реалізація людиною свого потенціалу і своїх творчих здібностей (див. Розділ 4).

У світлі антропології, а точніше – людини як точки комплікації матеріального і трансцендентного, актуальним постає також питання співвіднесеності Бога та світу. Так, і Плотін, і Прокл, і Діонісій постулюють у своїх вченнях одночасно як трансцендентність, так і імманентність Абсолюта створеному буттю. Але при цьому у вченні Плотіна зв'язок між Єдиним та космосом є більш виразним, ніж трансцендентність Блага у відношенні до світу. Зокрема це яскраво проявляється у можливості відносно короткого й практично повного сходження душі до Блага, адже п'ятим і останнім ступенем на шляху сходження є екстаз спрощення, в якому дух стає максимально

⁶ «Dionysius' doctrine of evil as non-being must be understood in light of the principle that any being is in virtue of its proper determinations or perfections, which are its way of being good and therefore its mode of being» [191; P. 59].

«простим», тобто єдиним з Божеством, зливаючись і співпадаючи з Ним. У Прокла ж, навпаки, – постулюється повна іманентність Єдиного світові: «Дійсно, кожне з'являється від Нього, що творить усе в якості єдиної причини всього, і повертається до Нього; однак подібну дію тим чи іншим чином звершує і кожна з них [сутностей] сама, в той час як саме «Благо» не допускає ані зв'язку, ані спільності із чимось, що слідує за Ним» [72; II, 39, 12–26]. Таким чином, трьохступеневість сходження душі – «перебування – піднесення – повернення» - повинно трактуватися виключно у термінах причинно-наслідкових зв'язків. Тут не йде мова про вільне сходження душі до Блага, тому що це, скоріше, певна «приреченість» душі на вічне повернення, оскільки вона не може відірватися від Першопринчини, яка її породила: за Проклом, будучи відмінною від Неї (навіть не стільки від Блага, скільки від Нусу), душа, однак, зберігає з Нею зв'язок і «повертається» до Неї. На відміну від Плотіна та Прокла, Діонісій зберігає у «сокровенній потаємності» тонку межу між трансцендентністю та іманентністю: діалектичне співвідношення Бога і світу, розкрите в міру можливостей апофатики у *Corpus Areopagiticum*, показує *сене буття як такий*, через пізнання якого людина віднаходить власну сутність в якості символу Божественного ідеалу. В той же час, важливим аспектом постає динамічність концепції Ареопагіта: якщо процес сходження душі у Прокла є пасивним та фактично примусовим, а у Плотіна, хоча сходження в певній мірі і є вольовим виявом, та всеодно веде до пасивного повного розчинення в Єдиному, то, на противагу цьому, стосунки Бога і людини, як вони описані у Діонісія, - це стосунки Бога і *кожної окремої* людини, а не всього людства в цілому, і це пов'язано з індивідуальним характером духовного сходження. При цьому, у Ареопагіта зникає межа між часом і вічністю, бо, як ми уже зазначали вище, духовне сходження розуму починається за земного життя і триває (вже не обмежене плоттю) за його межами, що ще раз підкреслює принципову непізнаваність Творця в усій Його повноті, і, в той же час, - апріорну індивідуалістичність кожного нусу (цей момент більш докладно розглядається нами у другому підрозділі «Людина як точка комплікації двох

світів»). У праці Миколи Кузанського «Про здогадки» («De conjecturis») можна віднайти концептуальне розгортання цієї опозиції, яку німецький мислитель кладе в основу індивідуальності людської особистості: він пише про те, що кожна людина відрізняється від усіх інших людей природою свого духовного досвіду, завдяки власному унікальному поєднанню душі та тіла.

Важливим аспектом пізнаваності людиною Бога постає така вже зазначена у неоплатоніків характеристика Нусу, як тотожність суб'єкта і об'єкта. Таким чином, можна сказати, що Плотін достатньо впевнений у можливості знайти сутнісне визначення Абсолюту, а Прокл, навпаки, акцентує увагу на Його трансцендентності. Яку ж позицію займає Діонісій? У *Corpus Areopagiticum* він намагається обґрунтувати неможливість повного осягнення Бога. Звісно, творчий доробок мислителя присвячений не лише апофатичній, але й катафатичній спробі визначення Абсолюту, але всі катафатичні імена, які Ареопагіт приписує сутнісно апофатичній за визначенням Трійці, суть предикативно-чуттєві тлумачення символу відпочаткового образу, завдяки яким ми можемо зануритись у певне трансраціональне осягнення Божественного. Таким чином, у Ареопагітиках описам того, чим є і чим не є Бог, властивий досить визначальний динамізм, який створює відчуття неповної пізнаваності Бога, і, одночасно, веде до того, що Абсолют вже не можна назвати субстанцією у буквальному сенсі цього слова: Він є *αὐτὸ δὲ οὐδέν* - «справжнє Ніщо», «надсутнісна сутність».

Окрім того, варто зробити акцент ще на одному аспекті *Corpus Areopagiticum*, який хоча й стосується більш формальної частини, все ж має досить репрезентативний характер. Для початку пригадаємо, що святий Іустин відстоював Геракліта та Сократа як християн, а Климент Олександрійський називає грецьку філософію Божим даром, запозичуючи учительський метод, який запровадив Піфагор; Оріген порівнює філософію зі скарбами, які євреї взяли, виходячи з Єгипту, і ними ж прикрасили свій храм.

Як бачимо, використання у власних богословських творах як самих грецьких філософських конструкцій, теорій та термінів, так і власне авторитету

провідних філософів для апологетів перших століть було нормальним. Проте саме друга складова цієї традиції – тобто, посилення на філософів - досить скупо висвітлена в Ареопагітиках. У передмові до «Небесної ієрархії» Діонісій не згадує жодного грецького мислителя, натомість підсилює вагу власних розмислів пророчими книгами, осяяннями, успадкованими від отців, та тими одкровеннями, які містяться у Святому Писанні. Філософію афінський мислитель називає «знанням тут суцього» і протиставляє їй «мудрості невимовного», яка перевершує всі теоретичні побудови цього світу, в яку не вписуються жодні категорії і предикації, виведені філософами. Щодо цього дослідник *Corpus Areopagiticum* Хуго Балл пише наступне: «Чи можна уявити собі більш ясний виклад позиції, протилежної до платонізму, і більш усвідомлену полемічну заостреність? Про якого Платона тут можна говорити? І тому повністю зрозуміло, чому Діонісій, якого називали “найбільш аттичним” з отців Церкви, говорить не про величного афінянина Платона, а про Павла, який прийшов до греків, називаючи його своїм вчителем і світлом світу» [6, С. 106-107]. І тим не менш, тексти Діонісія стануть каталізатором інтересу до Античності загалом і Платона зокрема у Миколи Кузанського, який саме зі знайомства з «Містичним богослів'ям» почне занурюватись у творчий здобуток Плотіна та Прокла.

Отже, після порівняльного розгляду деяких концепцій Плотіна, Прокла та Діонісія можна зробити висновок, що діалектична система неоплатоніків справді є будівельним матеріалом Ареопагітик. Більше того, деякі теоретичні конструкції Діонісія дійсно спираються на структурні узагальнення проблематики світочину Плотіна, та це відбувається у чисто методологічному ключі. Але, на нашу думку, більш важливою є акцентція на тому, що для Діонісія Ареопагіта наріжним каменем завжди залишається Христос, а його творчий доробок можна сміливо назвати «сповіддю віри усєї візантійської містики та філософії» [48, С. 121].

2.2. Людина як точка комплікації двох світів

«Τῶν ὄντων σύστασις ἐν οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει θεωρεῖται»⁷.
(Opuscula theologica et polemica. PG 91. 272 B.)

У «Божественних іменах» Діонісій послідовно зображує цілісність дійсності як ієрархічно класифіковану послідовність, що сходить від янголів (чи «чистих інтелектів») до неодушевлених предметів буття. Хоча автор безпосередньо застосовує свій неологізм «ієрархія» (про це докладніше ітиметься далі) лише щодо рівнів янголів та духовних істот, концепт ієрархії наскрізь пронизує роботу філософа: і його розуміння дійсності, і всю зв'язність його термінології, як, наприклад, порядок/устрій, ранг, вищий/однаковий за рівнем/нижчий, той, що перевершує / підлеглий, - все це можна віднайти у DN як репрезентацію того, що реальність є цілісною. У викладених афінським мислителем метафізичних принципах цієї ієрархії буття ми можемо побачити, як ті ж самі принципи діють і на вищих – духовних – рівнях. Розуміння Діонісієм ієрархії - чи то онтологічне, чи то чисто містичне, чи навіть антропологічне – є розгортанням його вчення про божественні прояви у світі, а отже – диференційовану присутність Бога у цілісності цієї реальності. Взагалі, Діонісій Ареопагіт є одним із перших християнських філософів, який спробував розкрити питання діалектичного співвідношення Бога і світу, показавши *сене буття як такий*, через пізнання якого людина віднаходить власну сутність в якості символу Божественного ідеалу. - Чому саме символ? (Нагадаємо, що символ – це вираз ідеальної «конструкції» речі, що згорнула у собі всі її можливі прояви та нескінченність розгортання в думці). Якщо символом Божественної присутності є увесь світ, то співвідношення ідейної образності Бога і власне Бога можна констатувати як співвідношення світу і Божественного Першопочатку (хоча «світом» Бог не вичерпується). Як пише Лосев А.Ф., однією з виразних рис *Согрус Ареопагітіку* постає те, що він поєднує у собі - нарівні з апофатизмом та катафатизмом - символізм: «Символічна сфера пов'язана з явленістю того, що онтологічно визнане

⁷ Святий Максим Сповідник: «Стан буття в сутності та іпостасі споглядається» [PG 91. 272 B.]

абсолютно трансцендентним та неявленим» [48, С. 126]. Ми спробуємо розглянути, яким чином, з огляду на подібну проблематику, людина постає у *Corpus Areopagiticum* як парадокс ієрархії і, врешті-решт, як точка комплікації двох світів, адже саме переосмислення цих ідей Миколою Кузанським стало підґрунтям для неприйняття ним ідеї ієрархії (ключової для християнського неоплатонізму). Якщо людина – це парадокс, це «серединна природа», яка поєднує два світи, вона не може бути вписана в ієрархічну раціональну систему. Кузанець постулює людину як надраціональну істоту якраз у тому сенсі, в якому Діонісій називає її символом Божественного ідеалу. Передумови оформлення цієї концепції викладені в даному підрозділі.

2.2.1. Цілісність дійсності як ієрархічна система

Діонісій Ареопагіт називає ієрархію «священною організацією» розумного світу: «Ієрархія, на мою думку, є священний чин, знання та діяльність, яка, по можливості, уподібнюється Божественній красі, і при осяянні, яке сходить на неї згори, спрямовується до можливого Богоуподібнення» [ЕН III 1]. Варто відзначити, що власне сам термін *Ἱεραρχία* (від давньогрецьких термінів «священний» (*ἱερός*) та «початок» / «основа» / «влада» (*ἀρχή*)) – «священноначаліє», введений у християнське богослів'я Діонісієм Ареопагітом, і зустрічається він у *Corpus Areopagiticum* близько 100 разів.

Запозичуючи у неоплатоників ідею структурного посередництва між Богом і світом, Діонісій радикальним чином її переосмислює. У неоплатоників ієрархія відображає структуру космосу, причому «вибудовується» вона шляхом еманациї зверху вниз: вищі чини є причиною буття нижчих. У Діонісія ж світова ієрархія має лише формальну схожість з неоплатонічною. Вона є не еманациєю Абсолюту (тут ми не погоджуємося з П.А. Мойсєєвим – сучасним дослідником спадку Діонісія Ареопагіта, який пише: «Його версію відношень Бога й космосу

можна визначити терміном «еманація», якщо розуміти еманацию широко, як підтримання першопочатком існування світу у кожен момент часу» [див.: 65]).

Божественні імена, які Діонісій представляє як класифіковану систему у «Божественних іменах» (V.1) і розвиває, описуючи, у главах IV, V, VI, та VII DN, відповідно, як Благо (Добро), Буття, Життя та Мудрість є методами або ж модусами чи енергіями, через які Бог конститує свою присутність на всіх рівнях буття - у неодушевлених речах чи власне матеріальному бутті; рослинах – в бутті, що має життя; ірраціональних тваринах – чуттєвому бутті; у людях – бутті раціональному та у янголах – бутті інтелектуального рівня.

Тварини, люди та янголи поєднані тут у єдину спільність як істоти, що здатні пізнавати, та яким Бог дарує свою Мудрість. Таким чином, божественні енергії фундуєть усі рівні ієрархії універсуму, оскільки вони присутні в кожному бутті. «Божественне ім'я Добро, яке роз'яснює всі дії всезагальної Причини, розповсюджується і на суще і на несуще й перевершує і суще, і несуще. Ім'я Сущий також розповсюджується на все суще і перевершує його. Так само й ім'я Життя розповсюджується на все живе і перевершує живе. Й ім'я Мудрість поширюється на все мисляче, розумне й те, що сприймає чуттям, і перевершує все це» [DN V.1, 816B]. Благо в цьому переліку поставлене на перше місце, оскільки саме у цій якості Бог присутній в усьому творінні – сущому і несущому; далі іде Буття – причина всього сущого; Життя – породжуючий початок усіх буттів, що мають життя, і, нарешті, Мудрість – рушій когнітивних сутностей. Таким чином, ми бачимо дзеркальне відображення божественних енергій у картині світової ієрархії. Цікаво, що всі ці божественні енергії Кузанець переносить на антропологічний рівень, адже саме людина є вихідним пунктом катафатики, тобто самої можливості пізнання Бога. Ось що ми бачимо в роботі «*Idiota de sapientia*» («Простець про мудрість»): «Мудрість є життям нашого розумного духу, який несе у собі певне вроджене передчуття, завдяки якому він з такою ревністю досліджує джерело свого життя (...). Таким чином, дух рухається до неї (мудрості – К.З.), як до власного життя, і приємно будь-якому духу безперестанно сходити до початку

свого життя, яким би не був він для нього недосяжним, бо жити в постійному щасті означає сходити до життя»⁸ [IDS, Capit. I, p. 20-21, n. 11, 1- 7].

Оскільки Діонісій зобразив і божественні енергії у вигляді певної ієрархії, то цим він передбачив питання, яке могло б виникнути з цього приводу: «Однак хто-небудь може сказати: в силу того, що суще розповсюджується ширше, аніж життя, а життя - ширше, ніж премудрість, хіба ті, що живуть, не вищі за сущих, ті, що відчувають, - за тих, що живуть, раціональні (λογικῶν) – за тих, що відчувають, а інтелектуальні (νοεῖς) – за раціональних, оскільки існують біля Бога і найбільш близькі до Нього?» [DN V.3, 817A]. На такий закид можна відповісти, що це стало б можливим лише за умови, якби більш специфічні енергії усували більш універсальні: «Якщо хтось може уявити собі раціональних істот такими, що не мають ані буття, ані життя, то судження вірне» [DN V.3, 817B]. Але ж, звісно, рослини мають не лише життя, але також і буття; раціональні істоти мають не лише свідомість, але також буття і життя. Вищість в ієрархії універсуму не визначається автоматично приналежністю до дії певної божественної енергії. На думку Діонісія Ареопагіта, це залежить від самої істоти, і саме в цьому сенсі «ниси» перевершують інших істот: «Живуть вище за тих, хто живе, розуміють і знають те, що перевершує чуття і розум, і більш за усіх сущих прагнуть до Прекрасного-і-Добра й причетні до Нього, і таким чином вони й ближчі до Добра як такі, що мають у Ньому більшу частку і більшу кількість благ від Нього отримали; подібно до того, як раціональні істоти перевершують чуттєвих даром розуму, а ті перевершують інших чуттям, а інші перевершують все неодушевлене життям. І мені здається вірним те, що ті, хто більш причетні до єдиного безмежно-даруючого Бога, ближчі до Нього, ніж інші, й більш Божественні» [DN V.3, 817B].

⁸ «Cum enim ipsa sit vita spiritualis intellectus, qui in se habet quandam connaturatam praegustationem, per quam tanto studio inquirat fontem vitae suae, quem sine praegustatione non quaereret nec se reperisse sciret, si reperiret, hinc ad eam ut ad propriam vitam suam movetur. Et dulce est omni spiritui ad vitae principium quamvis inaccessibile continue ascendere. Nam hoc est continue felicius vivere: ad vitam ascendere [IDS, Capit. I, p. 20-21, n. 11, 1- 7].

Тут важливо розуміти, що Діонісій вибудовує не ієрархію окремих божественних енергій, кожна наступна з яких нібито додається до попередньої, а змальовує певну «піраміду», де кожна енергія не просто має попередню за фундамент, а є специфікацією попередньої, більш універсальної енергії. Таким чином, Буття – більш універсальне/ширше за Життя, а Життя – це специфікація буття, так само як Мудрість – це специфікація Життя. За таких умов життя не додається до буття в рослинах, а є більш інтенсивним методом буття, ніж той, що є, наприклад, у камінні; і Мудрість, тобто свідомість, не є «супердодатком» до вже встановленого «інтерфейсу» Життя, проте вона є більш специфічним його модусом, через яке Буття має стосунок до раціональних істот. Інтелекти, або ж «нуси» у Діонісієвій антропології є, таким чином, найвищим рівнем свідомості, а, отже, найвищим модусом життя та буття. Тут ми підходимо до цікавого моменту: хоча ієрархія, виписана у Ареопагітиках, охоплює весь світ, все ж вона має дві основні «складові» - це ангельська ієрархія (або небесна) та людська ієрархія (або ж церковна), взаємозв'язок яких ми й спробуємо розкрити далі в цьому розділі.

2.2.2. Υπόστασις людини як парадокс ієрархії

За Біблією, перед людиною постає декілька шляхів пізнання Бога, і один із них – через дослідження світобудови, світочину, у процесі якого вона осягає і саму себе (звісно, лише за умови проходження також через Ἐκλειψις (лат. *ablatione*) та κάθαρσις, про що докладніше ітиметься у підрозділі 2.3.). Прерогатива обрання такого шляху полягає в тому, що становище людини у цьому світі є принципово унікальним: вона фактично є осердям світу, розташовуючись посередині між духовним світом ангелів та матеріальним світом природи; за словами отців Церкви (наприклад, Діонісія Ареопагіта та Григорія Палами), вона охоплює своїм єством і «заломлює» у собі два плани дійсності: трансцендентний та поцейбічний, «небесне і земне». Така здатність людини має своїм підґрунтям приналежність їй деяких невідчужуваних характеристик, які й допомагають особистості у пізнанні світу сходити до Бога.

Афінський мислитель Діонісій Ареопагіт пише про них наступним чином: «Коли якась із інтелектуальних (νοερῶν) та раціональних (λογικῶν) істот якомога прагне до єдності з Нею [Божественною Утаємниченістю – К.З.] і лине до Її божественних осяянь, то у міру сил удостоюється, якщо так можна сказати, богоподібності і божественної омонимії» [DN XII 3]. Як бачимо, Діонісій спеціально виділяє два терміни на позначення розумності людської істоти – νοερῶν (від νοερός) та λογικῶν (від λογικός). Νοερός – у класичному перекладі є тим, що відноситься до інтелекту, або ж mens – тобто до νόος: ця здатність людини забезпечує безпосереднє схоплення нею абстрактних понять, мислення і розсуд. Λογικός походить від широковідомого давньогрецького терміну λογός, більш знайомого нам у європейській традиції як ratio. Варто відзначити, що Геракліт застосовує цей термін (λογός) на позначення взаємодії мікро- і макрокосмосів як «закону буття», або закономірності правильного світоустрою, що дуже суголосно з уявленнями Ареопагіта. І цю ж ідею розвиває Микола Кузанський, закладаючи в основу своєї антропологічної концепції intellectus, як прямого наступника грецького νόος. Саме через intellectus людина втілює образ Бога у світі: акт творення людиною оточуючого її світу починається на рівні інтелігенції та інтелекту, бо інтелектуальна єдність постає «коренем» множинності раціонально влаштованого всесвіту (див. докладніше Розділ 4). Ця тема висвітлена авторкою у статті «Точка комплікації містичної гносеології і християнської антропології Діонісія Ареопагіта» [31, С. 147-151].

Тут варто було б згадати і Максима Сповідника, думки якого найбільш суголосні до Діонісія Ареопагіта. Ототожнюючи поняття Особи та Іпостасі у Христі як інтегруючий початок у Боголюдині, преподобний Максим також надає вищий ієрархічний пріоритет поняттю іпостасі в людині. Προσωπον чи υποστασις («ὕπoστασις» - від «ὕφiσταμα» - здійснюватись, реально існувати конкретним, особистим чином) визначається, таким чином, як вищий та інтегруючий початок, що об'єднує людські тіло й душу у єдине ціле. На думку

Максима Сповідника, ὕλοστίσις людини робить специфічною її природу, оскільки вона є основою (чи творенням — συστασίῃ) буття її природи, яка надає цій природі самостійність, цілісність, індивідуальність та унікальність [210, Р. 32.]. Ratio - як вища частина душі постає для мислителя, безсумнівно, як вершина ієрархії в природі людського ества. Саме тому ratio несе у собі найяскравіше виражений відбиток характерних якостей людської іпостасі, яка розуміється саме як особистість і є образом Божественних Іпостасей. Ця проблематика розкривається автором докладніше у статті «Ὑλοστίσις людини як парадокс ієрархії (за Діонісієм Ареопагітом)» [див. 29, С. 18 – 22].

Проте не тільки людина має ці характеристики. Янголів Діонісій також називає υἱοῦσ'ами та пише, що їм властиво бути λογικόσ. І тут виникає досить логічне питання: людина - це просто недосконала варіація янгольської природи у схематиці розгортання світової ієрархії чи вона все-таки має особливий статус? Якщо підходити із суто формалістичної точки зору, то позицію простої вплетеності людини в ієрархію буття якнайкраще відображають слова Хуго Балла: «Відповідно до незмінного закону, згідно з яким вищі ієрархічні чини однієї ієрархічної структури не втрачають зв'язку з нижчими чинами іншої структури, яка перевищує першу, вище церковне духовенство, вищі представники земної ієрархії в якійсь мірі вступають у сферу існування янголів, так само як і нижчі янголи виявляються керівниками й охоронцями ієрархії серед людей» [6, С. 277]. Саме янголи, як інтелекти, якнайкраще володіють усіма довершеними властивостями, які характерні для нижчих рівнів буття. Це пояснює те, чому Діонісій виявляє настільки великий інтерес до янголів не лише в «Небесній ієрархії», але й у «Божественних іменах» та «Церковній ієрархії» [див. 29, С. 19]. З огляду на те, яку теорію вибудовує афінський мислитель, на його думку, янголи є не просто найвищим рангом буття, - скоріше, вони самі є буттям у найбільш повному, цілісному та парадигматичному сенсі, наскільки це взагалі можливо для істот, які є створеними. «Таким чином, святі порядки небесних сутностей перевершують у

причетності до богоначального даяння і те, що лише просто існує, і те, що живе безмовно, і те, що відповідає нам, – раціональне» [СН IV.2, 180А].

Тут дійсно можна провести паралелі з Плотинівською ієрархією, в якій інтелект також втілює буття на найвищому, найбільш довершеному рівні. З іншого боку, якщо життя є вищим модусом буття, а свідомість – вищий модус життя, тоді життя у рослинах є меншим, більш «розрідженим» модусом того, що у тварин є свідомістю, а існування неодушевлених речей – це ще більш децентрований модус свідомості та життя. Так ми знову приходимо до висновку про те, що янголи найбільш повно сповнюють той шлях буття, який приписаний усьому існуючому [див. 29, С. 19].

На думку Крістіана Шафера, подібний «ментальний світ» - як певна когнітивна побудова - дає відповідний міцний фундамент для епістемології *Corpus Aegoragiticum* [207, Р. 88]. Мудрість, як вершина ієрархії створеного, є тим, чого досягають раціональні істоти, набуваючи досвіду у житті, тобто систематичним розгортанням тео-онтологічного порядку, що, на думку Шафера, є «Contingent starting-point of self-superation toward the Wisdom “beyond all reason, all intelligence, and all wisdom” (DN 865B)» [207, Р. 89].

Саме з огляду на такий аспект гносеологічного статусу нусів, інший дослідник цього питання, Джон Діллон, відзначає досить цікавий момент субординації небесних і земних нусів: «Хоча церковна ієрархія і підкорюється своєму милосердному колезі, однак вони не поєднані таким чином, щоб ієрархи серед людей поставали як четверта тріада янгольського чину; скоріш, ієрархи – це перша тріада їх власного людського чину, і, маючи зв'язок із вищими сферами, вони постають як перші в праві побачити Бога згідно з устроєм божественної ієрархії» [117, Р. 60]. І дійсно, ми можемо побачити це у тексті «Церковної ієрархії» Діонісія: «Таким чином, божественний ранг ієрархів є першим (πρώτη) у низці інших богоспоглядальних (θεολητικῶν) ступенів, а разом з тим, він є найвищим і останнім, тому що у ньому закінчується і сповнюється весь устрій нашої ієрархії. Бо як усю ієрархію ми бачимо завершеною в Ісусі,

так і кожен її ранг довершений у своєму божественному ієрарсі» [ЕН V 5, 505B]. Цей погляд має у собі зерно істини, проте її не вичерпує.

Святі отці перших століть (зокрема ті, які особливо відчували на собі вплив *Corpus Areopagiticum*) притримувалися наступної точки зору: людину від янголів відрізняє те, що вона існує за образом втілення; її чисто «духовне» (той самий *λογικός*) втілюється і пронизує всю природу своїми «животворчими» енергіями. А оскільки цей процес співпадає зі спогляданням втілення божественної краси у світі, а потому – і сходженням від цієї матеріальної краси до небесних сутностей, то Ареопагіт пише: «Як нерукотворний благонаслідувальний образ боговидної доброчесності, той, хто споглядає цю мисленнєву та благоуханну красу, створює себе за подобою її і спонукає до найдовершенішого наслідування» [ЕН IV 3].

В цьому акті безпосередню роль відіграють янголи (оскільки ця робота має здебільшого антропологічне спрямування, то ми зупинимося лише на специфічній функції янголів щодо виконання людиною призначення, не заглиблюючись у розгляд їхньої сутності) – з давньогрецької *ἄγγελος*, вісник / посланець, тому й не дивно, що Діонісій говорить про те, що янголи є вісниками між Богом та людиною. Хоча саме буття надано людині безпосередньо Богом, всяке благо, краса, життя, мудрість, істина, вся духовна міць разом із очікуваною можливістю спасіння - все це подається людині через янголів. Без їх діяльної участі людина не може ані існувати, ані бути спасеною. Діонісій іде ще далі, говорячи, що велич і малість, тотожність і відмінність, подоба і непогода, рух та спокій - все це має своє джерело в Бозі [див. докладніше: DN IV 9], однак «доходить» до нас через посередників – вісників та посланців Божих, ангельські сили. В той же час, янгола святі отці називають «другим» світлом, чистим відображенням Бога, він є провісником і служителем духовних цінностей. Людині, образу Творця, як ми вже з'ясували, надана здатність здобути ці цінності з матерії цього світу, і крок за кроком наближатись до святості, стаючи її джерелом: людина не відображає світло, але стає світлом (на цьому наголошують як Григорій Ніський, так і Григорій

Палама), стає духовною цінністю, і саме тому янголи служать їй. Тут варто зробити акцент на тому, що на історичну долю людини визначальний вплив справляє її першопочаткове призначення: «Людина – це творіння, яке отримало наказ стати богом» [P.G. 36, 560 A.]. З огляду на це необхідно відкинути будь-яке субстанційне розуміння образу: він не закладений в нас як частина ества, а вся сукупність людського ества створена, виліплена «за образом і подобою Божою» (Микола Кузанський також говорить про *intellectus* як образ Бога в нас, який є не характеристикою людської природи, а її сутністю – *natura media*). Основним виразом образу є саме ієрархічна структура людини з її духовним життям як осердям. Саме ця сконцентрованість на центрі, цей пріоритет життя духу обумовлює вроджене прагнення до духовного, до Абсолюту. Їх розглядали як: динамічний порив усієї нашої істоти до свого божественного Архетипу (Оріген), непереборне прагнення нашого духу до Бога (Василій Великий), людський ерос, що прагне до божественного Еросу (Григорій Палама), і, звісно ж - Божественний ерос, на крилах якого в пориві екстазу звершується богопричастя та богопізнання (Діонісій Ареопагіт).

Для того, аби глибше зрозуміти внутрішню ієрархічну структуру людини, ми повертаємося до тези, запропонованої на початку розділу: через дослідження світобудови, світочину людина осягає і саму себе, тому необхідно більш детально зупинитися на розгляді принципу ієрархії світу.

Принцип янгольської ієрархії (про який ми вже починали говорити на початку розділу) уявляється досить логічним: один янгольський порядок абсолютно не схожий на інший; ці порядки влаштовані так, що вищий може «осягати» нижчі, але нижчі не можуть вмістити знання вищих: «В кожному священному порядку вищі чини володіють осяяннями та силами також і нижчих, але останні не причетні до того, що належить тим, хто їх перевершує» [СН V 1]. Крім того, у вищих порядках єдність завжди міцніша, ніж у нижчих. В результаті, вищі чини можуть повідомляти єдність нижчим, тоді як нижчі не можуть цього зробити стосовно вищих. Така логіка побудови ієрархії має досить багато сучасних відповідників: від «метамов» у філософії мови та

лінгвістиці (тоді янгольські ієрархії можна помислити як сукупність «метамов», кожна з яких може осягати «мову» нижчого порядку, але не може осягати те, що вище від неї) до теореми Гьоделя у її застосуванні в осягненні різноманітних логічних теоретизувань щодо універсуму. Що стосується Гьоделя, то тут аналогія є найбільш близькою: в будь-якій системі (а відпочатково це застосовувалося саме до математичних систем) істинність сформульованих в ній тверджень не може бути доведеною в її ж межах, - необхідний вихід в систему більш високого порядку.

Така побудова ієрархії викликає досить виважене питання: як людина може «за допомогою небачення і незнання бачити та розуміти те, що вище споглядання і знання» [МТ II], якщо вона «відділена» від Бога такою кількістю посередницьких ангельських чинів? Теоретично, чим більше між людиною і Богом чинів, які передають одне одному божественне осяяння та, відповідно, знання в міру можливостей кожного, тим менше світла доходить до людини і тим далі вона буде знаходитися від істинного знання про Бога.

Тут ми підходимо до моменту, який став ключовим для розгортання антропологічної системи Миколи Кузанського загалом та концепту *natura media* зокрема. В якості особистості людська істота намагається перевершити природу і не має тих обмежень, які властиві життю та буттєвій основі всіх інших творінь. Людина якісно та онтологічно відрізняється від оточуючого світу, - її не можна назвати «природною» реальністю, оскільки вона не відповідає загальним принципам, зокрема й «теоремі Гьоделя» у її застосуванні щодо ангельських чинів: людська особистість здатна осягати як те, що знаходиться вище неї, так і ціле загалом, здатна «досягати у міру можливостей надсутнісного світла, в якому всі межі всіх умів у вищій мірі невимовно передіснують(...)» [DN I 4]. Такий привілейований стан людини відмічав і Іоанн Золотоуст: «Люди називаються синами Божими, янгол же ніколи» [MPGr. 54, col. 187], оскільки саме «людину, яка була нижчою за каміння, Христос поставив вище за янголів, архангелів, престолів, та господств. (...) Людське тіло підіймається, твориться нетлінним, сходить на небеса, сподоблюється

безсмертя, оселяється разом із янголами» [MPGr. 62, col. 332]. Не важко здогадатися, що тут ідеться про наслідки втілення Сина Божого, яке може пролити світло на природу людської *υπόστασις* як ніщо інше. Друга Іпостась Святої Трійці разом із втіленням набула «неприродних» особистісних стосунків з усім існуючим: Син Божий зберігає трансцендентну свободу, яка є незнаною для поцейбічного світу, але – всередині тих обмежень, які є притаманними для існування людини. Іпостасне відношення Слова до створеного світу мало місце «відпочатку», але в акті втілення воно стало більш глибоким та безпосереднім, - «(...) Особливо ж як Людинолюбне, оскільки Воно (Богочаліє – К.З.) воістину і повністю однією зі Своїх Іпостасей долучилося до нашої природи, тим самим призвавши до Себе і наблизивши людську віддаленість, з якої і був невимовно породжений єдиний Ісус, і таким чином протяжність часу сприйняв Вічний, і всередині нашої природи опинився Той, Хто надсутнісно перевершив будь-який порядок усякої природи, зберігаючи вмістилище Своїх властивостей незмінним та незлитним» [DN I 4].

З огляду на це, стає зрозумілим, що коли приземлена людська сутність стає Богом, поєднується з Ним і стає з Ним одним цілим [див. докладніше: MPGr. t. 36, col. 199 A.], вона набуває й зовсім інших пізнавальних здібностей, а отже – і привілейованого стану. Але оскільки Бог заклав таку потенційну можливість у людину ще під час її створення, то можна констатувати, що людська сутність від початку, за умови плекання особистісного потенціалу Божої «подобі» в собі (який також не даний людині, а лише заданий), може мати «доступ до світлоначального Отця» [CH I 2].

Іншим виміром такого заперечення «природного» принципу ієрархії є те, що на відміну від янгольської ієрархії, жоден елемент ієрархічного «плетива» людства не прив'язаний жорстко до свого чину; належність у церковній ієрархії до чину дияконів або священників не є сутнісним визначенням, оскільки перехід з одного чину в інший цілком можливий. Таким чином, ієрархія відображає індивідуалізм Ареопагіта: кожен нус знаходиться на своєму рівні пізнання Абсолюту. Він пише: «Кожен чин ієрархічного устрою - відповідно до своєї

міри - підноситься до божественної співпраці, звершуючи благодаттю й богоданою силою все те, що природним і надприродним чином властиве Божественному Початку, і Ним надсутнісно здійснюється, і що священнопочатком з'являється боголюбним нусам для доступного наслідування»⁹ [DN III 3].

Варто відзначити, що такий філософ і дослідник творчості Діонісія Ареопагіта, як Г. Флоровський, тлумачить ієрархію *Corpus Areopagiticum* як принципово завершену, фактично проголошуючи Святу Трійцю найвищим із чинів: «Початок ієрархії — Свята Трійця, джерело життя та єдності. Ієрархія є ступінчастий устрій світу. У світі є ступені, які визначаються мірою близькості до Бога. Бог є все в усьому. Але не в усьому однаково (...) Цей «лествічний» принцип Діонісій витримує дуже суворо. Таким чином, порядок виявляється шляхом та дією» [див.: 73]. На противагу цьому, Максим Сповідник пише: «Надпочатковий Бог – як вищий за будь-який початок» [23, С. 39 (Гл. 1, п. 2)]. Далі Максим Сповідник пояснює, що вершиною небесної ієрархії слід вважати не Бога (як ідеальну субстанцію), а певну недосяжну здатність розуму, – однак це вже кардинально інший підхід: «І у нашої ієрархії й таємноскеровуючого устрою вершина – її «найчистіше», з яким вона пов'язана і яке близьке до нематеріального. Найчистіший же у нас символ – вершина незображуваних, простих та безтілесних таїнств, до якої пов'язана з нею янгольська ієрархія сходить, наче до вищого священного сану у людей, і зводить через образи до чистих споглядань розумом осяжної довершеності, яку справедливо називають вершиною наявного в цьому світі тілесного, що має матеріальний образ» [23, С. 45 (Гл. 1, п. 3)]. На нашу думку, підхід Максима Сповідника є більш доречним у руслі тлумачення структурованості небесної ієрархії Діонісія Ареопагіта.

Щодо цього Діонісій Ареопагіт наводить досить яскравий приклад у «Містичному богослів'ї», який, на думку Хуго Балла [див. докладніше: 6, С.

⁹ Οὐκοῦν ἐκάστη τῆς ἱεραρχικῆς διακοσμῆσεως τάξις κατὰ τὴν οἰκείαν ἀναλογίαν ἀνάγεται πρὸς τὴν θεϊαν συνεργίαν, ἐκεῖνα τελοῦσα χάριτι καὶ θεοσδότην δυνάμει τὰ τῆ θεαρχία φυσικῶς καὶ ὑπερφυῶς ἐνόνται καὶ πρὸς αὐτῆς ὑπερουσίως δρώμενα καὶ πρὸς τὴν ἐφικτὴν τῶν φιλοθέων νοῶν μίμησιν ἱεραρχικῶς ἐκφαινόμενα. [DN III 3]

247] найкраще ілюструє нескінченність «духовних сходів ієрархії». У цьому прикладі змальовується те, як Мойсей після довершеного очищення, відійшовши від усього суєтного, отримав здатність споглядати Божественне сяйво, проте навіть він, законодавець, досягає лише «вершини божественного сходження», але не самого Бога: Його він не бачить, - він бачить те місце, на якому утверджується Творець (а такий привілей мають тільки янголи, що належать до найвищого чину небесної ієрархії).

Ми можемо постулювати, що зроблений Діонісієм опис людської ієрархії постає умовним: бо оскільки найвищого ступеня пізнання Абсолюту бути не може, то не може бути і вищого чину ієрархії; отже, ієрархія постає як принципово незавершена. З іншого боку, виділення конкретних чинів також може розглядатися, як до певної міри умовне: ієрархія ґрунтується не на виділенні найменшої одиниці, а на розгортанні принципу прагнення кожного окремого нусу до єднання з Єдиним, але з огляду на його (нусу) готовність. Як ми вже згадували на початку цього підрозділу, парадоксальність ієрархії Ареопагіта набула досить специфічного розгортання в творчості Миколи Кузанського. Так, Клаус Якобі постулює, що система Миколи Кузанського тут відійшла навіть і від християнського неоплатонізму: «Як вирішальний пункт онтології неоплатонізму, ідею ієрархії буття Кузанець прийняти не може. Сукупність суцього не може бути осягненою, за Кузанцем, як неперервне ослаблення божественного світла, бо таке розуміння передбачало б допущення антибожественного (*gegengottliches*) принципу. Але таким чином нівелюється вся закономірність, відповідно до якої у неоплатоніков звершувалось «сходження» зі щабля на щабель. Мислиме в дусі Миколи Кузанського сходження йде не від однієї субстанції чи сутності до наступної за нею і від цієї знов-таки до більш високих щаблів; в цій онтології взагалі більше немає ієрархічно впорядкованого космосу субстанцій» [143, S. 181.].

Повертаючись до Діонісія Ареопагіта, стає зрозумілим, чому в його концепції фактично не виокремлене поняття людського роду та спадкоємності між поколіннями. Людство для філософа – це сукупність нусів, і при цьому

зовсім неважливо, на якій точці історичної прямої ці нуси розташовуються. Есхатологічна перспектива у Ареопагіта також відсутня, що вельми нехарактерно для християнської філософії.

Система, викладена в *Corpus Areopagiticum*, не є статичною. Динаміка характеризує не життя людського роду, а життя окремої людини, точніше - шлях духовного сходження, який, власне, і виводить людину за межі історії. Стосунки Бога і людини, як вони описані у Діонісія, - це стосунки Бога і кожної окремої людини, а не всього людства в цілому, і це пов'язано з індивідуальним характером духовного сходження. Цей індивідуальний характер вдосконалення обумовлює собою і відсутність етики у творах філософа.

Специфічне тлумачення отримує також поняття церковної ієрархії. Відносини між членами ієрархії розглядаються Діонісієм лише вертикально: він приділяє багато уваги тому, як вищі чини полегшують духовне сходження нижчих, але нічого не говорить про «горизонтальні» взаємини нусів, про спілкування всередині кожного чину.

Час, який представлений в *Corpus Areopagiticum*, - це час не історичний, а індивідуальний. При цьому у Ареопагіта зникає межа між часом і вічністю. Духовне сходження розуму починається на землі, а триває, очевидно, ще й після смерті тіла. Однак особливостям переходу від земного життя до небесного Діонісій приділяє настільки мало уваги, що можна говорити про єдиний шлях сходження. При цьому, якщо перша частина шляху має місце в часі, то друга (посмертна), очевидно, у вічності. Проте, навіть вічність у Ареопагіта характеризується певною динамікою: у ній триває нескінченне пізнання Абсолюту. Концепція динамічної вічності та відсутність чіткої межі, яка б розділяла час і вічність, допомагає зрозуміти специфіку духовного сходження, яка у Діонісія, на відміну, наприклад, від Плотіна і Прокла, характеризується нескінченністю, що ми і спробуємо розглянути у наступній частині цього розділу.

2.2.3. Осягнення божественних сенсів: вихід у трансцендентне

Що ж необхідно людині для буття особистістю? З огляду на все вищесказане, можемо підсумувати, що людина, як єдине створіння, що усвідомлює себе, повинна свідомо відкривати Єдність у світі множинного та брати участь у підтримці Божественного світочину. Діонісій пише про те, що саме споглядання Єдиного в мудрості є довершеним вінцем життя людини як істоти розумної. На цьому варто зупинитись докладніше. Як влучно зазначає Ю. Чорноморець: за Ареопагітом, «покликання людини – здійснити духовне народження й пройти шляхом стриманості заради віднайдення власного істинного «Я»» [88, С. 89].

Іншими словами, людина повинна стати тим, хто поєднує собою два плани дійсності - трансцендентний та поцейбічний. Але для цього людині необхідно навчитися читати «книгу природи»: (1) розуміти світопорядок як символ Божої присутності; (2) бачити Єдність та зв'язок у множинності; (3) «узрівати» Трійцю, - тобто дивлячись на цей світ фізичними очима, одночасно сприймати його духовним зором як символ Божественного буття, Його участі та присутності в бутті.

Символом Божественної присутності у видимому світі є як окрема річ, так і світ в цілому; однак смисл символу і в одиничному, і в загальному постає як динамічна тенденція «зіткнення» і злиття у ньому через взаємопроникнення духовного і матеріального, бо «він не даний – він заданий» [1, С. 158]. Цей смисл не розкривається однозначною логічною формулою, - його можна пояснити лише на інших символічних зчепленнях; але й це не приведе нас до повної раціональної ясності. Ось чому у *Corpus Areopagiticum* є усвідомлення «неосяжності неосяжного», тобто відмова від чисто розсудково-логічних спроб пізнання Бога. Саме на основі цього методу пізнання і будується апофатична концепція імен Бога у Ареопагіта, - участь Бога в світі «закодована» в Його Іменах: «Ім'я суцього розповсюджується на все існуюче, але і перевершує його;

ім'я життя – на все живе, перевершуючи його; ім'я ж премудрості – на все мисляче, словесне та відчуваюче і (разом з тим) вище всього цього» [DN V, 1].

Це питання невіддільне від гносеологічного аспекту, адже саме розуміння Бога - або в руслі апофатики, або катафатики - провокує розкриття співвідношення Бога і світу у той чи інший специфічний спосіб, а також розуміння їх діалектичної єдності. Не менш важливим є і те, що апофатичне богослів'я - це не лише особливе прочитання світу як символу Божого буття, а й «терен» розумової аскези, Божественного одкровення, інтелектуальної інтуїції і «безодні сенсів» (що характеризує метасимвол). «Заглиблюючись ще далі у заперечення всього, шляхом і чином мірою сил виходячи за межі всього, ми підносимось до перевершуючої все Причини всього. Так що Бог пізнається і в усьому і поза всім» [DN VII, 3]. Саме таке пізнання є одним з найбільш цікавих моментів, бо це і не містичний екстаз, і не розсудкове формально-логічне знання, - це вихід розуму за свої межі, перевершуюча розум єдність (цілісність), яка починається з відчуження себе від світу; це – споглядання, яке поєднує два рівні буття на складному шляху сходження людини від Божого образу до Його подоби. І саме цей гносеологічний підхід в руслі апофатики заклав основу у Миколи Кузанського «De docta ignorantia» - вченого незнання, адже саме перевершення своєї природи у сходженні до непізнаваного Бога (як *coincidentia oppositorum*) є ключовим у становленні особистості.

Максим Сповідник, коментуючи Діонісія Ареопагіта, пише стосовно цього: «...І згідно з мірою наших сил, будемо споглядати символічно (бо Писання говорить не за допомогою слів, що сприймаються безпосередньо (природним чином), але через символи та образи) і містично для нас відкриті ієрархії небесних умів. (...) Бо неможливо, щоб богочатковий промінь просяяв нам інакше, ніж містично огорнутим строкатістю священних завіс» [MT I, 2].

Отже, завдання людини як особистості є подвійним: по-перше, відкривати нескінченні сенси, проникаючи якнайглибше у повноту Божого замислу (хоча остаточне осягнення повноти істини людиною неможливе, «як

скінченним неможливо вичерпати нескінченне» [МТ I, 1]); по-друге, плекати особистісний потенціал Божої «подоби» (який також не даний людині, а лише заданий) шляхом «відкритості» для Його присутності, досягнення молитовного стану душі, що, зрештою, і є станом відкритості душі для Бога, і т.п. Підкреслюючи інтелектуальний характер останнього завдання, філософ, однак, надає йому діалектично-містичного характеру, бо це, по суті, – духовний діалог, в якому людина не лише пізнає Бога через метасимволи, але, вміщуючи у собі всю розумову та чуттєву природу, стягує в себе увесь Всесвіт. Тоді вона насправді стає мікрокосмом, малим світом, як називали її древні [див.: 23, С. 119]). Таким чином, шукаючи вирішення проблеми діалектичної єдності Бога і світу у вченні Ареопагіта, ми знаходимо класичний досвід «абсолютного буття» Бога як підґрунтя становлення людської особистості: саме в пошуку Бога, у пізнанні світу та «виході з себе» людина «поєднується з максимальністю». Як тлумачить цю тезу Діонісія Ареопагіта С.Л. Франк: «Все суще є символ Божества і наближається різною мірою до того, що ним символізується чи замінюється, і різним чином йому адекватне, - незважаючи на те, що все суще залишається безумовно неадекватним Божеству у відстороненій «інакшості» останнього» [86, С. 464]. Розгортання цієї проблематики у Миколи Кузанського є спрямованим на Боголюдину, яка вже сама постає як *coincidentia oppositorum*: «Ім'я Боголюдини є ім'я Боже і водночас ім'я Людини... Ім'я стало близьким, доступним і невіддільним, онтологічною прірвою між Творцем та творінням» [46 С. 453].

2.3. Спрямованість на Іншого як визначальна риса антропології

Corpus Areopagiticum

«Ὡσπερ καὶ ὁ καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπος, διὰ τὴν ψυχὴν τὴν λογικὴν τε καὶ νοεράν, προηγουμένως ἄνθρωπος μάλιστα καὶ ἔστι καὶ λέγεται • καθ' ἣν καὶ δι' ἣν εἰκὼν τε καὶ ὁμοίωσις ἔστι Θεοῦ, τοῦ ποιήσαντος αὐτόν».¹⁰

(PG 91. Et)

«Le rapport avec Autrui n'annule pas la separation».¹¹

¹⁰ «Людина є людиною завдяки своїй мислячій та розумній душі, завдяки якій вона є образ і подоба Бога».

(E. Levinas, Totalite)

Для історика філософії одним із головних аспектів його праці постає коректне та доцільне визначення категорій, які застосовує досліджуваний ним автор, визначення їх історичної спадкоємності, етимології, контексту їх вживання – цей список можна продовжувати нескінченно, проте зрозуміло одне: адекватне визначення категорій є запорукою правильної інтерпретації тексту. Однак такі категорії, як буття, суще, краса, любов, благо визначити чітко й остаточно неможливо: тут не допоможуть ані історія становлення цих категорій, ані дослідження контексту їх вживання в різні епохи, - вони складають саму живу «душу» філософії, предметнити яку означало б убити її «буквою закону». Однією з таких категорій є «людина», - скільки б визначень не давали їй мислителі всіх часів і народів, на щастя, всі вони були лише частковими, і власне людина завжди мала чим здивувати і не вписатись у ці формулювання. Як влучно зазначає Іоанн Зізіулас: «Людина є таке суще, ідентичність якого виникає тільки через відношення до інших сущих: Бога, живих істот та іншого творіння. Визначити людське буття субстанційно майже неможливо» [39, С. 49].

Отці Церкви визначають людську природу через *λογικόν*, до якого ми вже зверталися вище, та через поняття свободи. Тут важливо розглянути як самі стосунки «Людина-Інший» у їх онтологічному вимірі (2.3.1.), так і можливості прояву свободи стосовно Іншого, адже за таких умов порив до творчості й еросу (2.3.2.) можна визначити як позитивне застосування людської свободи, і саме цей порив відіграє велику роль в концепції Миколи Кузанського для відображення єдності *sensus* та *intellectus* та акцентування уваги саме на містичному характері інтелектуального сходження (через *amare*). Дану проблематику авторка цього дисертаційного дослідження більш докладно розкриває у своїй статті «Спрямованість на Іншого як визначальна риса антропології *Corpus Aegoragiticum*» [30, С. 51-55].

¹¹ «Відношення до Іншого не відмінняє відділення» [45, С. 285.].

2.3.1. Метафора дзеркальності як онтологія Іншого

Дослідник-медієвіст П.М. Біциллі виділяє два головних принципи середньовічного світовідчуття — символізм та ієрархізм: «Символічність світу — це перша умова єдності світобудови. Друга — ієрархічність. Легко зрозуміти внутрішній зв'язок обох принципів. Насправді: всі «речі видимі» мають властивість відтворювати «речі невидимі», бути їх символами. Але не всі однаково чином. Кожна річ — дзеркало, однак є дзеркала більш і менш гладенкі. Вже одне це заставляє мислити світ як ієрархію символів» [див.: 9, С. 14-15]. Тема дзеркала — одна з найбільш розповсюджених у містичній традиції, і це має свої витоки. Термін «спекулятивний (тобто умоспоглядальний) містицизм» у буквальному прочитанні власне і є містицизмом дзеркала, адже латиною «дзеркало» – *speculum*. Ця проблематика розкривається автором у статті «Спрямованість на Іншого як визначальна риса антропології *Corpus Aegoragiticum*» [див.: 30, С. 51-55].

Провідним «фахівцем» у цій сфері не одне покоління як філософів, так і богословів справедливо вважали Діонісія Ареопагіта, адже саме за його словами, все у цьому світі є дзеркалом Божества. Варто відзначити, що з точки зору гносеології йдеться аж ніяк не про спекуляції і тим більше не про перетворення містицизму в акт раціонального пізнання. Мова про те, щоб в усьому віднаходити дзеркало, яке відображає Божественне світло. Як вже було зазначено, християнськими містиками світ мислиться як ієрархія символів, що досить яскраво ілюструє у своєму вченні афінський мислитель: «Отже, мета ієрархії – якомога ближче уподібнення Богу та єднання з Ним, Його маючи наставником усякого священного знання і дії, неухильно споглядаючи Його божественну благоліпність і в міру сил відображаючи (*απεικονισματα*) Його і творячи своїх учасників божественними подобами, прозорими та чистими дзеркалами (*εἰσολτρον*), що сприймають світоначальний та богоначальний промінь і, священно сповнюючись дарованим світлом, яке потім щедро випромінюють на інших, згідно з богоначальним встановленням» [СН III 2].

Досить показовим є те, що ієрархія, яку окреслив Ареопагіт, мислиться у межах, так би мовити, «золотої середини»: вона пролягає по тонкій грані між надмірною індивідуалізацією процесу пізнання Бога (яка властива таким представникам середньовічної містики, як Мейстер Екхарт та Хільдегарда Фон Бінген) та гіперболічною історизацією, в якій людська особистість постає лише «гвинтиком» глобальної соціальної системи [див. докладніше: 30, С. 51]. Від цих двох концепцій Ареопагіта відрізняє те, що, окрім власне пізнання Бога, його схема описує також взаєностосунки «людина-людина» та «людина-янгол», тобто, висловлюючись більш «інтимною» мовою, яка властива його трактатам, – «я – Інший», що не може не наштовхнути на паралелі зі спробами осмислення проблеми екзистенційного осягнення Іншого у філософії кінця ХХ ст. Метафора дзеркала дає змогу осягнути ці взаєностосунки: лише через відображення у Іншому людина може осягнути власну сутність і усвідомити динаміку власного розвитку чи сходження. І, в той же час, саме в якості «дзеркала» людина є макрокосмом, який відображає увесь світ, і від чистоти «поверхні» цього «дзеркала» залежить гармонійність світоустрою (що ми також побачимо у концепті *natura media* Миколи Кузанського).

Варто для початку відзначити, що як символи / *συμβολων* й образи / *εικων*, які Діонісій застосовує прямо, так і більш семантично приховані метафори та порівняння часто використовуються Ареопагітом разом з чуттєвими предикатами матеріальності, форми, виду, багатоманітності, розділеності та ін. Це говорить про те, що символи, образи і метафори в Корпусі є певними чуттєвими предметами, які у вищевказаному спільному контексті застосування цих понять є своєрідними «посередниками» між людиною та духовним світом у явленні вищих порядків ієрархії буття та Бога у співприродній нам чуттєво-матеріальній реальності. Такі предмети несуть на собі відображення (*μορφωματα* або ж *απεικονισματα*), відблиски вищої реальності, є її подобою, і завдяки цьому можуть підносити й долучати до неї людину. В якості таких предметів Ареопагітом розглядаються речі, поняття, істоти, події, які представлені у Святому Письмі, багатоманітна повнота світу природи, людина

та її фізичний устрій, священні предмети, священнодії та богослужбові піснеспіви Церковної ієрархії і взагалі, за словами ієром. Олександра (Голіцина), «все, що є реальним і виставленим на цю (чуттєво-матеріальну – К.З.) площину» [94, С. 221] буття. Таким чином, наявність у Корпусі розуміння метафори як чуттєвого предмета-означуваного, який репрезентує собою реальність (частіше за все – надчуттєву, умоосяжну) інакше стосовно до себе самого, відмічається фактично в усіх роботах Діонісія Аропагіта, а отже перенесення ним таких предикацій на «людину», яка не є самим реципієнтом пізнання, - виявляється повністю гармонійним у низці використовуваних містичних означників. Крім того, таке розуміння метафори, на думку деяких дослідників, є повністю звичним для східно-християнської традиції філософування [див. докладніше: 151, Р. 1282]. З огляду на це зрозумілим є застосування мислителем таких метафор, як «дзеркало», «образ», «відображення», «відблиск» як щодо чуттєвих, так і стосовно умоосяжних предметів, згідно з чим він навіть розрізняє символи, які доступні відчуттям (αισθητων συμβολων), та символи, які доступні умам – νοησις (νοερων συμβολων) [PG3, 208B; 108]. До останніх Діонісій відносить і янгола, метафорично називаючи його «образом» («εικων») Божим [PG3, 724B, 368] (метафорично, оскільки бере термін «образ» у своєму тексті в лапки), і єдиновидні образи (ομοειδεις εικωνας) чеснот у людській душі [PG3, 473B; 648; див. докладніше: 30, С. 52].

Всередині умоосяжного також наявні ієрархічні відмінності (чини Небесної Ієрархії, рівні сприйняття та діяльності людського νοησις). З огляду на це сходження людини до Божественного пізнання потребує залучення саме умоосяжних предметів – тобто посередників, які б могли адекватно «відобразити» містичне світло знання від найвищих порядків та Бога з урахуванням обмеженого характеру νοησις'у на нижчих ступенях ієрархії. Таку потребу людини сучасний дослідник візантійської філософії Даніель Гейнес коментує наступним чином: «Зв'язок між творінням і Творцем не є дзеркальним, адже тоді псевдо-Діонісій був би звинувачений в онтології, але

це всеодно асиметричний зв'язок між двома зовсім різними рівнями. Псевдо-Діонісій використовує *ἀναλογία* тут у класичному сенсі пропорційності» [133, Р. 131]. Тут і постає проблема взаємостосунків «людина-людина» та «людина-янгол», яка відіграє вирішальну роль в акті божественного сходження [див.: 30, С. 53].

Стосунки між двома особистостями завжди є чимсь взаємничим та глибоко ірраціональним; їх визначення є справою зовсім не схематичною і майже непідвладною опису, адже задля проникнення у цей новостворений світ двох істот. У Ареопагіта – це Бог як Величне Ніщо, Першопричина, Творець; у Екхарта – Божественне Ніщо, Бог-Абсолют; у Бодріяра – це відсутність Першопричини, Первообразу, втрата з Ним зв'язку, що призводить до нівеляції Іншого як відображення. В будь-якому разі такий трикутник взаємовідносин дає можливість пролити світло (в термінології містичної філософії – як у символічному, так і в буквальному сенсі) на розуміння людиною Іншого, на співвідношення «суб'єкт-суб'єкт». Оскільки метою ієрархії у Діонісія є сходження до Бога, то й стосунки між членами ієрархії підпорядковуються саме їй: Ареопагіт розглядає Іншого власне як того, хто може посприяти єднанню з Творцем. Крім того, він неодноразово наголошує, що такі стосунки можуть принести плоди лише за умови певної «нерівності» - один із індивідуумів (або ж нусів) повинен мати вищий статус для того, щоб мати право саме керувати своїм «підопічним»: «Бо як при сонячному промінні, перш за все, сповнюються випроміненим сяйвом найтонші і найпрозоріші речі, а потім вони вже все випромінюване на них світло сонцевидно переливають на інші, які стоять за ними, так і в речах божественних нехай не наважиться керувати іншими той, хто не став богообразнішим за всіх своїм станом і не поставлений у начальники божественним натхненням та обранням» [ЕН III 3:14]. Отже, більш готовим до взаємостосунків є той, хто найбільш повно, в міру своїх можливостей, втілює образ Божественної сутності, тобто той, хто найяскравіше відображає божественне світло, – і це, за Ареопагітом, «суцї над нами небесні сутності та

наші боголюблячі священні мужі» [СН XII 3]: за природою вони найближче до Бога, являючи собою «уми» (νόες), «умоосяжні та мислячі сутності, сили та діяльності» (νοηταὶ καὶ νοεραὶ οὐσίαι καὶ δυνάμεις καὶ ἐνέργειαι) [СН II 1:1-2; DN IV 1:6-7]; вони суть «(духовні) світла» (φῶτα), «найпрозоріші та найчистіші дзеркала» (ἔσοπτρα διειδέστατα καὶ ἀκηλίδωτα), які безпосередньо сприймають Божественне світло та передають його іншим [див.: DN IV 2; СН III 2; IV 2]. Згаданий тут νοερός, який Ареопагіт застосовує фактично замість терміну «індивідуум», у класичному перекладі є тим, що відноситься до інтелекту, або ж mens – тобто до νόος: ця здатність людини забезпечує безпосереднє схоплення нею абстрактних понять, мислення і розсуд. Тут ми бачимо зустріч трьох аспектів, які для сучасної людини можуть складати лише досить парадоксальну єдність: по-перше, для єднання з Творцем обов'язковою умовою є спілкування, – адже лише через відображення світла в Іншому ми можемо сприйняти Божественну сутність (а, отже, і стати на шлях містичного осягнення); по-друге, цей шлях передбачає кілька кроків, один з яких ablatione (відчуження) - зривання покрову «чуттєвих» та «осяжних речей», тобто, в певному сенсі, чисто розсудкове абстрагування від суб'єкт-об'єктних відносин; а інший – це вже зняття «νοερας ενεργειαζ», «тісне єднання з невимовним світлом», адже глибинне пізнання Бога здійснюється не на розумово-розсудковому рівні, а на більш високому – духовному, яке Ареопагіт пов'язує з любов'ю – ἐρως (так само як Микола Кузанський пов'язує вищий щабель інтелектуального сходження із любовю amare). Як усе це поєднати? Як відзначається у статті автора дисертаційного дослідження у статті «Спрямованість на Іншого як визначальна риса антропології Corpus Aeporagiticum», пізнання Іншого, яке є обов'язковою умовою пізнавання Бога, повинне мати нечуттєвий, неопредметнюваний характер, - в ньому має бути присутнім відчуження / ablatione, що мало б нівелювати суб'єкт-об'єктні стосунки між «я-Інший» та завадити опредмечуванню Іншого, що врешті-решт призвело б до зняття власне інтелектуальної діяльності та переходу на інший

рівень єднання [30, С. 54]. Але те, що було досить реалістичним, здійсненим для містичної свідомості перших християн, зараз майже втрачене, про що свідчить фактично вся творчість одного з найбільш актуальних мислителів нашого часу: «Ми – симулянти, ми – симулякри (не в класичному сенсі «бачимості»), ввігнуті дзеркала, які випромінюються соціальним, випромінення, яке вже не має свого світлового джерела, влада без походження, без дистанції» [101, Р. 192]. І такий наш стан - як дзеркал - призводить до того, що наші стосунки з Іншим носять вже майже онтологічну екзистенційну приреченість, питання подолання якої є завданням сучасної філософії: «Відтепер абсолютну загрозу несе в собі прозорість того, що сприймається нами як Інший. В тому випадку, якщо Інший - як дзеркало, як відображаюча поверхня - зник, самосвідомості загрожує іррадіація в пустці» [10, С. 181].

2.3.2. Έρως в антропологічній містиці

Як з точки зору Діонісія Ареопагіта, так і з позиції Миколи Кузанського, хоча ми і можемо пізнавати Бога, однак пізнати ми Його ніколи не зможемо. Те, що ця позиція не суто гносеологічна, а радше антропологічна та містична має своє підтвердження у концепті любові як вищого рівня єднання з Абсолютом, який є властивим обом мислителям. Саме тому цей підрозділ присвячено розкриттю ідеї Ареопагіта стосовно любові-еросу - такого прагнення людини до Богопізнання, яке охоплює все її єство і постає як невід'ємна риса людської природи.

За словами російського філософа-богослова Флоренського П.А, у грецькій мові є чотири слова на позначення відчуття «любові»: стрімкий έρως – це любов чуттєва, пристрасть; ніжний, органічний στωρῦη - любов родова, прив'язаність; сухуватий, розсудковий αὔαλη - любов оцінки і поваги; задушевний, щирий φίλα - любов внутрішнього визнання, особистого прозріння, приязнь. А. Гейлінкс додає до цього списку ще й п'ятий вид любові - amor spiritualis, яку він характеризує як пасивну любов безплатної істоти, - як любовну пристрасть чистого духу. Загальноприйнятою є традиція, що

природною основою для християнського богопізнання стали саме *φίλια* (в індивідуальному) та *αγάπη* (у всезагальному, абсолютному). Але й таке цікаве значення любові, як *έρως*, також знайшло своє місце у працях подвижників. Отці-містики - Григорій Нісський, Ніколай Кавасила, Симеон Новий Богослов та ін. - користуються цим терміном для позначення вищої любові до Бога. Так, у Симеона Нового Богослова є навіть ґрунтовна праця про любов до Бога під назвою *Ἐρωτες*, тобто «Ероси».

Схожу тенденцію можемо прослідкувати в одному з найбільш визначних трактатів Діонісія Ареопагіта «Про містичне богослів'я», де він спробував «прокласти шлях» до єднання людини з Богом. «Містичне богослів'я» Діонісія - не інтелектуальна процедура, а щось більше, ніж прості розмисли. Так само, як екстатика-платоніки та Плотін, Діонісій наголошує на тому, що для цього необхідне внутрішнє очищення - «катарсис», який є відмовою від прийняття тварного буття як такого, що приховує в собі «не-буття» Божества, і є виходом з області тварного, за яким відразу слідує обоження. Але Діонісій, вживаючи «екстаз» та «поєднання», має на увазі містичний досвід піднесення до Бога та показує, що навіть для тих, що піднялись на найвищі вершини, доступні створеним істотам, Бог все-таки залишається непізнаваним» [52, С. 118].

Отже, якщо для Діонісія Ареопагіта екстаз – це «вихід із себе» для зустрічі з Богом, то, як ми вже писали вище, ідея екстазу пов'язана з ідеєю любові-еросу - таким прагненням людини до Богопізнання, яке охоплює все її єство. «Ерос неможливо тримати при собі, - він завжди виривається назовні, будучи спрямованим на іншого. Також і натхненна любов'ю до Бога душа «виходить із себе» у прагненні до недосяжного об'єкта свого бажання - інтенція, яку Псевдо-Діонісій представляє як постійне і нескінченне наближення до Бога» [59, С. 290].

На думку Діонісія Ареопагіта, все в універсумі підкорюється закону вищого порядку, основою якого є прагнення переходу від множинності до єдності. Саме божественний ерос виступає тією рушійною силою, яка спрямована на здійснення цього переходу та, що досить важливо для

філософської концепції «Ареопагітик», на осмислення самого процесу. Звісно, можна відзначити, що ерос «функціонує» в різних світоглядних парадигмах і філософських системах у різноманітних формах, але всі вони спрямовані на досягнення однієї мети — єднання, злиття, зведення до єдності: «Ерос, назвемо ми його божественним чи фізичним, розуміється нами як деяка сила єднання та злиття, яка спонукає вищі [істоти] піклуватися про нижчі, рівноначальні, веде до взаємозбагачення і, нарешті, нижчі навертає до більш довершених, які стоять вище за них» [186, PG IV 15]. Таким чином, ерос постає як рушійна сила всього універсуму від першопричини й до найнижчих чинів земної та небесної ієрархії, і навіть у зворотньому напрямку. Основною відправною точкою для «системи координат» еросу постає краса/прекрасне: ««Прекрасне» чи «божественна краса» виступають в «Ареопагітиках» поряд з благом - найважливішою характеристикою першопричини. У системі катафатичних (стверджувальних) позначень Бога «єдине-благе-і-прекрасне» (то *εν αγαθον και καλον*) посідає одне з головних місць» [див. 13, С. 68 – 109.]. Отже, саме істинно прекрасне, тобто божественна краса є у Діонісія Ареопагіта і зразком, і творчою причиною всього суцього, і джерелом всього прекрасного, і причиною гармонійності світу, але також і «об'єктом» (наскільки цей термін можна застосувати до *το εν αγαθον και καλον*) кохання, межею всіх прагнень та рухів, божественним покликом до Себе.

Діонісій так говорить про любовне (еротичне) прагнення до Бога й Краси (свідомо ототожнюючи, на думку С.Н. Булгакова, *αγάπη* та *έρως*): «Він є (...) простий, мимовільний, імпульсивний рух еросу, який має початок свого існування у Блазі (*προουσαν εν ταγαθω*), що з Блага надається суцьому (*εκ ταγαθου τοις ουσιν εκβλυζομεην*) і знов у Благо (*ταγαθον*) повертається» [89; DN, IV, 14]. «Божественний Ерос постає як екстаз (в іншому перекладі – «спрямований зовні»): ті, що люблять, не належать самим собі, але тим, кого люблять» [90, DN, IV, 13]. «На крилах еросу, в пориві екстазу звершується богопричастя та богопізнання, — на диво смілива думка авторитетного церковного письменника» [12, С. 318], - можна лишень додати, що саме так

звершується і становлення боголюдини – «обоження». «А обоження – це, наскільки можливо, відображення (в ін. перекладах – уподібнення) Бога та єднання з Ним» (Ἡ δὲ θεωσις ἐστὶν ἡ πρὸς θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοιωσις τε καὶ ἐνωσις) [EH I, 3]. Тут варто провести паралелі з попереднім підрозділом – «Υπόστασις людини як парадокс ієрархії», де ми спробували показати, що особистість передбачає «відкритість буттю».

Отож, спираючись на наведені цитати з *Corpus Areopagiticum*, ми можемо додати, що особистість передбачає також *ἐκστατικός* буття, тобто рух зовні – рух до спілкування, який призводить до подолання меж «самості» і таким чином до свободи. Лише будучи екстатичною особистістю, людина може стати особистістю іпостасною – а отже, може бути носієм власної природи у її повноті [див. докладніше: 39, С. 277]. Як пише щодо цього Христос Яннарас: «Екстатичний "рух" божественної Надсутнісної Сутності виявляється також передумовою виникнення людської особистості, її основою» [91, С. 56]. В цьому Яннарас спирається на Максима Сповідника, за словами якого: «Ерос, що творить благо, спонукав Божество до промислу про нас, до устрою нас» [Migne P. G. 4, 261 B]).

Однак чому мислитель обрав саме *έρως* на позначення любові для виразу того піднесення до божественної сутності, для якого зазвичай богослови використовують *αγάπη*? *Έρως* у своєму етимологічному зрізі має чітку визначену спрямованість: це «пристрасть, пристрасне бажання, гаряче прагнення, непереборне кохання», в той час як *αγάπη* постає менш «агресивною». Її об'єкт прославляється та підноситься радше на відстані, на відміну від об'єкту *έρως*, який повністю втілює свою сутність лише у поєднанні з суб'єктом. Мабуть, саме цим і можна пояснити, настільки радикальний вибір Ареопагіта: його містичний шлях сходження до Бога, кінцевою метою якого є «обоження» – найвищий ступінь єднання людини з Богом у всеохоплюючому коханні (оскільки Діонісій вживає саме *έρως*, то в українській мові варто вживати «кохання», а не «любов», як вираз більш пристрастного, індивідуального єднання).

Тут варто відзначити ще один важливий момент. У «Божественних іменах» Діонісій для кращого розуміння контексту, в якому він вживає термін *έρως*, розводить два плани «втілення» *έρως*'у – божественний та частковий (тобто «властивий тілам», як уточнює у коментарях Максим Сповідник [DN IV, 12]), у тлумаченні Х.Яннараса це постає як уточнення відмінностей еротичного екстазу природної індивідуальності від універсально–еротичної співвіднесеності особистості [див. докладніше: 91, С. 375]. *Εκστατικός έρως* індивідуальності, або *έρως* частковий, є природною необхідністю, яка забезпечує самозбереження природи у власне матеріальному вимірі – через дітонародження, проте залишає певні лакуни у становленні особистості в єдності зі світом – це досвід екзистенційного переходу в Ніщо, який за певних обставин може віднайти власну квінтесенцію у стані егоцентричного еротизму. Натомість божественний, чи то «Істинний *έρως*», відзначається динамічним переходом від самосвідомості цілісного екстазу індивідуальності до досвіду універсальної особистісної співвіднесеності. Інакше кажучи, такий «Ерос є "проявом", тобто безпосереднім досвідом універсального характеру особистості і непротяжного теперішнього безпосередньої особистісної близькості» [91, С. 376]. Власне так і народжується «істина особистості», *Υπόστασις* людини – через вихід за власні межі, вихід за межі циклу власної природи у сферу божественного і трансцендентного за допомогою певних містичних практик.

У «Містичному богослів'ї» Діонісій Ареопагіт призиває до «містичного споглядання»: відмовившись від самого себе й від усього суцього, ми наближаємось до споглядання містичних видінь. У нас з'являється можливість «злетіти до надприродного сяяння Божественного Мороку» [19, С. 5]. «Божественний Морок» – це те неприступне Світло, в якому перебуває Бог: «Шляхи Його – невимовні, судження – неосяжні, а світ Його – перевершує будь-яке розуміння» [22, С. 12].

Шлях сходження складається з трьох стадій: очищення – «катарсису» – звільнення від усього (і чистого, і нечистого); досягнення найбільших вершин святості – просвітлення «Божественним Світлом» – «іллюмінації», і лише після

цього – проникнення у той Морок, в якому перебуває Бог – «теосіс» – «обоження». Якщо всі ці ступені зближення з Богом розглянути як осягнення Божественного Ніщо через символи світу, то ми можемо виділити в них ще й підрівні, які дадуть нам глибше розуміння Бога як Мета-символу: (1) метапрочитання символу; розумова аскеза; відмова від матеріальних оков; (2) божественне одкровення; безодня «сенсів»; (3) онтологічна безодня премудрості. Саме у двох останніх підпунктах *έρως* може цілісно охопити сутність людини, підносячи її очищену особистість у непереборній любові до Бога, де знімається протиставлення Творця та тварного.

При цьому «обоження» не означає повного злиття або розчинення людини в Бозі (як в античному неоплатонізмі): людина не втрачає свого особистісного начала, а Бог ніколи не буде повністю збагнений. Однак і отримане знання вже не є власне людським, воно – божественне. «Найбільш Божественне пізнання Бога ми отримуємо, пізнаючи Його невіданням у єдності, що перевищує розум, коли він, відмовившись від усього існуючого і залишивши самого себе, поєднується з пресвітлими променями і звідти, з того світу, осяюється незвіданою безоднею премудрості» [19, С. 21].

Саме цей концепт еросу як рушійної сили всього універсуму буде експлікований Миколою Кузанським, адже, на його думку, саме акт *amare* є тим, що підносить життя та розуміння на новий рівень, де *amare* постає як базис максимального виявлення *sensus, ratio, intellectus*, а *caritas* пов'язує у собі всі ці три рівні ментальних здібностей, забезпечуючи їх діяльність як злагодженої системи.

ВИСНОВКИ ДО ДРУГОГО РОЗДІЛУ

У цьому розділі здійснена спроба реконструкції філософської системи Діонісія Ареопагіта через призму християнської антропології та сучасних філософських концепцій. Усі виділені аспекти антропологічної теорії *Cognus Aereopagiticum* виступають в якості базису системи Миколи Кузанського, адже саме з парадоксальності «нусів» у світовій ієрархії постає концепт *intellectus* та

його співвіднесеність з *ratio* та *sensus*; метафора дзеркальності закладається в основу поняття *natura media*, а питання творчості та еросу стає тим аспектом, який підкреслює образ Бога в людині – її здатність до креації та вічного прагнення.

Робота над підрозділом – здійснювалася за допомогою порівняльного розгляду деяких концепцій Плотіна, Прокла та Діонісія. Цей компаративний аналіз можна підсумувати наступними тезами:

(1) *ἄνοος* у Діонісія Ареопагіта виступає як духовна здатність людини прагнути до пізнання; він інтегрує буття людини на більш високий рівень, віддаляючи його від тваринного існування та пов'язуючи з божественним світочином – небесною ієрархією ангелів; у вченнях провідних мислителів неоплатонізму *ἄνοος* постає як вічна саморухома співвіднесеність буття з самим собою; оскільки головна характеристика *ἄνοος* у Плотіна має своїм підґрунтям тотожність суб'єкта і об'єкта, це кардинально розходиться з концептом Діонісія Ареопагіта, в якому *ἄνοος* завжди виступає в стані прагнення, яке унеможливорює суб'єкт-об'єктне ототожнення;

(2) Єдине Діонісія Ареопагіта також є відмінним від Єдиного неоплатоніків, адже в першому випадку – це Особистість, прямий контакт з якою є можливим у Боговтіленні (Христі), а в другому – це вищий рівень абстракції;

(3) З цих тез випливає певне узагальнення: неоплатонічну антропологію можна характеризувати як досить герметичну, замкнену на окремому образі людини, в той час як у Ареопагітиках на певному онтологічному рівні завжди є присутнім Інший, зверненість до якого й обумовлює існування людської особистості як цілісного образу й подоби Божої;

(4) У християнській та античній традиціях наявною є певна співзвучність розуміння Єдиного як Блага, адже обидві трактують навіть небуття (зло) як таке, що має за свою основу Благо та прагне до Нього; тим не менш, Діонісій принципово розрізняє зло і матерію та акцентує увагу на тому, що відпочатково матерія аж ніяк не може бути злою, а Плотін ідентифікує зло як матерію, яка є основою чуттєвих речей;

(5) І Плотін, і Прокл, і Діонісій постулюють у своїх вченнях одночасно як трансцендентність, так і іманентність Абсолюта створеному буттю, що забезпечує тяглість містичної традиції та можливість застосування в християнських концепціях неоплатонічного методологічного апарату в тлумаченні цього питання;

(6) По-різному трактується процес сходження людини до Єдиного:

- Процес сходження душі у Прокла є пасивним та фактично вимушеним; У Плотіна, хоча сходження у певній мірі і є вольовим виявом, та все одно веде до (пасивного повного) розчинення «одного» в Єдиному;

- У Діонісія духовне сходження розуму є вільним індивідуальним актом, який базується на любові та веде до віднайдення власної сутності зі збереженням особистості у процесі єднання.

На основі цих тез можна підсумувати, що використання у богословських творах як самих грецьких філософських конструкцій, теорій та термінів, так і власне авторитету провідних філософів для апологетів перших століть було нормальним, що цілком пояснює той факт, що діалектична система неоплатоніків справді є будівельним матеріалом Ареопагітик. Тим не менш, їх онтологічна та концептуальна розбіжність у більшості ключових питань не дає змоги говорити про Ареопагітики як про християнський неоплатонізм, адже ця концепція є самостійною, оригінальною і, в той же час, цілком ортодоксальною.

У другому підрозділі «Людина як точка комплікації двох світів» здійснена спроба цілісної експлікації філософської концепції Ареопагітик, яка представлена трикутником «Бог – людина - світ», який є характерним для усієї богословської традиції. Питання співвідношення світу і Божественного Першопочатку дає Діонісію підґрунтя для побудови моделі цього світу, яка постає як ієрархія. З точки зору антропології ключовим питанням тут постає те, яке місце в цій моделі посідає людина. Відповідь на це питання дають наступні тези:

(1) На думку афінського мислителя Діонісія Ареопагіта, людина охоплює своїм єством та з'єднує у собі два плани дійсності – трансцендентальний та

поцейбічний, «небесне і земне»; вона фактично є осердям світу, розташовуючись чітко посередині між духовним світом ангелів та матеріальним світом природи;

(2) Діонісій Ареопагіт вводить у християнське богослів'я термін *ἱεραρχία* (від давньогрецьких термінів «священний» (*ἱερός*) та «початок»/ «основа»/ «влада» (*ἀρχή*)) – «священноначаліє», називаючи так «священну організацію» розумного світу;

(3) Основним виразом Божого образу в людині є її ієрархічна структура з духовним життям як осердям. Саме ця зосередженість на пріоритеті життя духу обумовлює вроджене прагнення до Абсолюту. Свою внутрішню ієрархічну структуру, тобто саму себе, людина пізнає через дослідження світобудови, світочину, осягаючи принцип ієрархії світу;

(4) Через це осягнення в людині проявляються ключові характеристики її природи: *νοερῶν* (від *νοερός*) та *λογικῶν* (від *λογικός*), які позначають розумність та інтелектуальність людськості як такої; завдяки ним людина може стати на шлях сходження до Єдиного;

(5) В цьому акті сходження людина наближається до святості, стаючи її джерелом: людина не відображає світло, але стає світлом, стає духовною цінністю і парадоксом ієрархії;

(6) Ієрархія відображає індивідуалізм Ареопагіта: кожен нус знаходиться на своєму рівні пізнання Абсолюту, тому й ієрархія постає як принципово незавершена.

Третій підрозділ було присвячено спрямованості на Іншого як визначальній рисі антропології *Corpus Areopagiticum*. Висновки щодо природи людини в цьому підрозділі можна експлікувати наступним чином:

(1) В якості онтологічного базису Іншого та можливості взаємодії з ним постулюється метафора дзеркальності, яка передбачає в акті сходження до Єдиного залучення умоосяжних предметів – тобто посередників, які б могли

адекватно «віддзеркалити» містичне світло знання від найвищих порядків та Бога, враховуючи обмежений характер $\nu\theta\omicron\varsigma$ у на нижчих ступенях ієрархії;

(2) Такі посередники несуть на собі відображення (μορφωματα або ж αλεκκοιματα) або ж відблиски вищої реальності, є її подобою, і завдяки цьому можуть підносити й долучати до неї Іншого;

(3) Таким чином, для єднання з Творцем обов'язковою умовою є спілкування, адже лише через відображення світла в Іншому ми можемо сприйняти Божественну сутність (а отже і стати на шлях містичного осягнення);

(4) Спілкування з Іншим передбачає також і пізнання Іншого, яке повинне мати нечуттєвий, неопредметнюваний характер: у ньому має бути присутнім відчуження/ ablatio, що мало б нівелювати суб'єкт-об'єктні стосунки між «Я-Інший» та завадити опредмечуванню Іншого, що врешті-решт призвело б до зняття власне інтелектуальної діяльності та переходу на інший рівень єднання;

(5) Цим новим рівнем єднання постає ерос як рушійна сила всього універсалу від першопричини й до найнижчих чинів земної та небесної ієрархії, і навіть у зворотньому напрямку. Божественний чи то «Істинний έρως» відзначається динамічним переходом від самосвідомості цілісного екстазу індивідуальності до досвіду універсальної особистісної співвіднесеності;

(6) Подібний перехід від індивідуального до універсального і постає як народження «істини особистості» - ὑπόστασις людини – через вихід за власні межі, вихід за межі циклу власної природи у сферу божественного і трансцендентного;

(7) Якщо ж стосунки «Я-Інший» розвиваються все-таки в аспекті об'єктивації, цей процес є протиприродним, тобто викривленням природної сутності людини, що для Діонісія є визначенням зла;

(8) Таким чином, зло завжди пов'язане не з природою, а з чиєюсь особистістю, бо лише особистісна істота – янгол чи людина – має свободу волі і може нею зловживати;

(9) Повернення до природного стану, примирення з Іншим – є поверненням людини до її парадоксальної сутності і здатності до креації, що є образом Бога в ній.

Результати досліджень, наявних у цьому розділі, викладено в наступних статтях:

- Спрямованість на Іншого як визначальна риса антропології *Corpus Areopagiticum* / К. Зборовська // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія : Філософія. – 2017. – Вип. 20. – С. 51-55.;

- Точка комплікації містичної гносеології і християнської антропології Діонісія Ареопагіта / К. Б. Зборовська // Мультиверсум. Філософський альманах. – 014. – Вип. 2. – С. 147-151.

РОЗДІЛ 3. Західно-європейський антропологічний спадок християнського філософування пізнього Середньовіччя в творчості

Миколи Кузанського

В цьому розділі реалізовано тристоронній підхід до осмислення антропологічних інтенцій Миколи Кузанського: по-перше, важливою є, на нашу думку, експлікація культурно-філософського контексту антропологічних розвідок в епоху Миколи Кузанського (підрозділ 3.1.); по-друге, особлива увага звернена на тих мислителів Середньовіччя (Альберта Великого, Мейстера Екхарта, Раймунда Луллія та Геймерікуса де Кампо), які стали ключовими ретрансляторами ідей Діонісія Ареопагіта для Кузанця і найбільше вплинули на його антропологічну систему (підрозділ 3.2).

Розуміння філософсько-телогічної системи Кузанця може стати досяжним лише з урахуванням його думки у більш широкому контексті його епохи та його натхненників. «Загальний погляд» на становлення Миколи Кузанського як мислителя та прискіпливе вивчення онтологічного базису сформульованих ним концептів – таких, як *natura media*, *coincidentia oppositorum*, *posse ipsum*, etc, дадуть змогу краще зрозуміти антропологічну систему німецького кардинала та її значення в осмисленні сутності людини в наш час.

3.1. Новий антропологічний контекст XIV – XV століть: Микола Кузанський та тенденції його епохи

Ідеї Миколи Кузанського були в авангарді його епохи зокрема через те, що вони акумулювали у собі неймовірний пласт філософських дискусій та теоретичних суперечок попередніх століть. Ця проблематика розкривається автором даного дисертаційного дослідження у її статті «Новий антропологічний контекст XIV – XV століть: Микола Кузанський та тенденції його епохи» [див.: 32]. В останні два десятиліття кількість розвідок щодо філософського спадку Миколи Кузанського загалом, а також щодо його антропологічного концепту зокрема, збільшується. Так, є значна частина

дослідників, яких цікавлять переважно витoki вчення Кузанця в ідеях Майстера Екхарта, Еурігени, Августина etc: J. Hopkins, B. McGinn, F. Pukelsheim, K. Reinhardt, H. G. Senger, H. Schwaetzer, J. Stallmach, G. Steer та Ю.Ю. Печурик, М.Л. Хорьков, Л.В. Ципіна, - цьому питанню ми присвятимо пункт 3.2. цієї глави). Порівняно з цією когортою, значно менше дослідників, які звертають увагу на зріз сучасної Миколі Кузанському епохи з її тенденціями, течіями та дискусіями: K. Flasch, D. Moran, M. Thurner, S. Swiez'awski, M. Watanabe, K. Yamaki etc. Власне останньому питанню і присвячено цей підрозділ. Однак це досить поверховий зріз тих тенденцій на зламі XIV-XV століть, які охоплювали питання природи людини, її здібностей, потенцій та остаточного призначення. Це питання не є ключовим для нашої роботи, проте його розгляд необхідний, аби глибше зрозуміти гуманістичні й антропологічні інтенції того часу. Обшир ключових моментів, які розставили акценти щодо цих питань, досить синкретичний та різноплановий: від догматичних суперечок на XV Всесвітньому соборі Римсько-католицької церкви до загальних культурно-літературних настроїв серед провідних митців цієї епохи. Отже, ця робота є історико-філософським оглядом та упорядкуванням мозаїки подій тієї епохи, яка стала підґрунтям антропологічних розвідок Миколи Кузанського.

В період пізнього Середньовіччя із поверненням до переосмислення античної спадщини особливої ваги набув відомий вислів «*cognosce te ipsum*» - мабуть, найбільш ємкий за змістом крилатий вираз доби Античності, який у Древній Греції був висічений над входом у храм Аполлона в Дельфах. Однак мислителі того часу не могли не згадати й іншої формули, пов'язаної з пізнанням, а саме – слова Сократа: «*Scio me nihil scire*» («я знаю, що я нічого не знаю»). Один із цих мислителів фактично дослівно повторює: «Природу найбільш очевидних речей нам побачити так само важко, як сові — сонячне світло, отже, якщо лише наші прагнення марні, то все, що ми бажаємо пізнати, є наше незнання»¹² [DDI 1,1,4]. Цей мислитель, філософ і теолог,

¹² *Nobis difficultatem accidere ut noctivoraci solem videre attemptanti, profecto, cum appetitus in nobis frustra non sit, desideramus scire nos ignorare* [DDI 1,1,4].

Микола Кузанський, вловив дуже важливий аспект мислення свого часу – необхідність критичного ставлення до наявних знань та можливостей оперувати ними. Його друг і соратник Лоренцо Вала дорікав юристам у тому, що вони використовують архаїчні латинські слова, значень яких вони не знають; Еразм Ротердамський кількома десятиліттями пізніше піддасть сумніву розуміння його сучасниками соціальної стратифікації та самоідентифікації перших християн; це покоління - покоління Піко делла Мірандолли та Марсіліо Фічіно - поставило під сумнів зміст схоластичних богословських дискусій (варто зауважити, що натомість у їх довершеній логічній формі вони аж ніяк не сумнівалися) саме через те, що їх попередники і сучасники-схоласти вже не розуміли сенсу грецької термінології соборів: у Нікеї (325 р.), Константинополі (381), Ефесі (431) та Халкидоні (451). Більше того, зустрівшись зі своїми колегами по той бік церковної «стіни» – з представниками Східного богослів'я, мислителі «кінця Середньовіччя – початку Відродження» усвідомили своє незнання античних текстів і, що найбільш важливо, власну закинутість між епохами: їх не влаштовували не лише застарілі форми церкви і знання, - їх не влаштовував весь застарілий (за політичною, культурною та мисленневою формою) світ, але вони не мали категоріального, теоретичного базису для побудови нового, тому вимушені були повернутися до витоків – до античності, мову якої вони вже пізнавали через призму власної християнської природи. Їм не потрібно було, як представникам патристики, сперечатися з неоплатоніками чи протиставляти власні догмати постулатам стоїцизму чи платонізму, - для них ці філософи не були лише язичниками, бо Платон і Прокл говорили тією самою мовою, що й Ісус, а категоріальний апарат філософської системи Аристотеля був цілком застосовний до розбудови нового методу природничих наук і використовувався провідними винахідниками того часу. Усі ці відкриття власної неосвіченості, навіть на фоні тотального захоплення латинською та грецькою культурою, не носили аж ніяк характеру зневажливої піднесеності власного «я» над світом природи і, тим більше, не створювалися виключно у формі гармонійних роздумів про піднесене і прекрасне, як може скластися

враження під час прочитання робіт Якоба Буркхардта. Час пізнього Середньовіччя чи то раннього флорентійського Відродження¹³ – це час сатиричних текстів («Філодокс», «Деїфіра», «Застільні бесіди») Леона Альберті (Leone Battista Alberti) та картин Ієроніма Босха (Jeroen Anthoniszoon van Aken), які подекуди ставлять дуже незручні питання про безсилля доброчесності, безглуздя людських зусиль, сили ілюзії та обману, заплутаність гри у життя. Але, за відомою відвічною формулою, подібна самоіронія поєднує, бо дає відчуття спільності – спільності проблем, незнання, пошуку. Так, для Миколи Кузанського відправним пунктом для написання «Про вчене незнання» («De Docta Ignorantia») стала підготовка Флорентійського Собору під час його поїздки до Візантії, що врешті-решт привело його до знайомства не лише з отцями Східної церкви, але й із Діонісієм Ареопагітом, захопленість яким з'явилася через наявність у афінського мислителя майже дослівних цитат Платона [Apol. 10]. Саме тому на падіння Константинополя Кузанець відреагував у 1453 р. трактатом «Про мир у світі» («De pace fidei»), де писав: «Існує лише одна релігія у розмаїтті обрядів» [De pace n. 6, р. 7, 10-11]. Це не наївне бажання об'єднання Східної і Західної церков, і тим більше – не бажання створення єдиної для всіх релігії, - це висновок із більш глибоких розмислів про людську природу, яка є спільною для всіх, оскільки всі ми створені за образом і подобою Божою, усі маємо однакові механізми розумового осягнення світу і самих себе, і всі ми прагнемо до Бога, хоч і не можемо до кінця осягнути істину, оскільки маємо скінченний розум. Як влучно відзначає німецький дослідник Курт Флаш: «Він (Микола Кузанський – К.З.) вважав християнство найкращою формою природної релігії, яка укорінена в проблематиці зверненості людського розуму

¹³ Теза про тотожність пізнього Середньовіччя та раннього Відродження є досить розповсюдженою вже не одне століття. Найбільш влучно, на нашу думку, цю позицію відстоюють французькі мислителі Жак Ле Гофф (схиляється до концепції «довгого Середньовіччя» - від I по XIX ст.) та Люсьєн Февр. За словами останнього, якраз у XV - XVI ст. Середньовіччя не лише не вичерпує себе, а навпаки – досягає свого апогею у творчості найбільш богобоязливих і, в той же час, найгеніальніших письменників за всю історію Середньовіччя, які відстоювали новизну свого часу [див. докладніше: 123].

до свого божественного походження»¹⁴ [126, С. 109-110]. Отож, ми можемо констатувати, що витoki досить оригінальної і недостатньо дослідженої антропологічної концепції Миколи Кузанського беруть свій початок у новому мисленні, характерному для його часу. Певні риси цього нового ставлення до людини, нові акценти, властиві як Миколі Кузанському, так і його епосі, ми спробуємо експлікувати далі в цьому розділі.

Відправною точкою «нових» (точніше, переосмислених) розвідок у сфері антропології можна вважати початок чотирнадцятого століття – XV Всесвітній собор Римсько-католицької церкви, який зачепив фактично всі ключові політичні й духовні питання того часу. Варто відмітити, що цей собор було скликано на вимогу французького короля Філіпа IV Красивого, оскільки на той момент натягнуті стосунки між Францією та Папським престолом мали всі шанси перерости у відкритий конфлікт. Зваживши всі pro et contra, папа римський Климент V буллою «*Regnans in coelis*» («Той, що царствує у небі») від 12 серпня 1308 року оголосив про скликання Собору, предметом розгляду якого стали такі наріжні питання, як: розгляд звинувачень проти ордену тамплієрів; питання про захист християнських святинь у Святій землі; обговорення поглядів бегінок і бегардів щодо *visio beatifica* (блаженного споглядання) та перспектив церковної реформи. Такі гучні проблеми зайняли не лише всю освічену публіку аж до V Латеранського собору 1513 року, - вони не дають спокою і сучасним медієвістам, і дослідникам у їх розвідках того періоду. Однак за вельми цікавими розвідками щодо тамплієрів та бегінок з їх поля зору зазвичай випускається те, що на соборі розглядалися й питання догматики, одне з яких безпосередньо стосувалося визначення в межах церковного вчення природи людини: мова йде про декрет «*Fidei catholicae*» («Віра католична / всезагальна»), в якому було засуджено вчення (яке, на думку більшості авторитетних дослідників, належить францисканцю Петру Яну Оліві) про те, що розумна душа не є формою тіла. У своїй книзі Роберт Паснау

¹⁴ «Er dachte das Christentum als eine hervorragende Form der natürlichen Religion, die in der Beziehung der Vernunft selbst zu ihrem göttlichen Ursprung ihre Wurzel habe» [126, С. 109-110]

висуває тезу, з якою ми, на жаль чи на щастя, не можемо погодитись: на його думку, на прикладі В'єнського собору можна побачити згубний вплив доктринальних декларацій на життєздатність філософських дискусій у пізньому Середньовіччі [див. докладніше: 190, S. 434 - 435.]. Натомість такий дослідник, як Уільям Дюба у своїй статті, присвяченій проблематиці душі у францисканській теології після В'єни, досить ґрунтовно обстоює те, що на філософію трьох сторіч – з XIV по XVII - мали вплив три ключові моменти: вчення Іоанна Дунса Скота, догматичні постанови В'єнського собору та філософські ідеї красномовного доктора (*doctor facundus*) П'єра Оріоля (*Petrus Aureoli*) [119, S. 171-272]. Нас власне цікавить саме той момент, де суперечка про реальну присутність в людях різних інтелектуальних, сенсорних та вегетативних душ призвела до становлення в якості віровчення на Соборі тези про те, що розумна, обдарована інтелектом душа є єдиною субстанційною формою людського тіла: «В свою чергу, вважаємо кожен доктрину та позицію, яка легковажно відстоює та відкидає сумніви щодо того, що субстанція істоти мислячої (раціональної) чи інтелектуальної істинно не є формою людського тіла, за таку, що суперечить та є ворожою істинній католицькій вірі та засуджуємо священною згодою синоду»¹⁵ [112, S. 1133-1134]. Роберт Паснау бачить в цьому уривку повноцінний перехід церкви на позицію Томи Аквінського, а також введення упереджень щодо поділу душі на три рівні (в чому, на його думку, вперше виражаються анти-Аристотелівські настрої, що також не є надто релевантним). Натомість, на нашу думку, Собор ствердив як догмат віри те, що розумна душа поєднується з тілом безпосередньо, але залишив відкритим для теологічних дискусій сам момент єднання, а також досить вагому проблему сутності людської природи: яке місце в цій сутності посідає тіло і чи воно його взагалі займає; чи є все-таки якісь рівні довершеності в душі; яке місце займає в ній *intellectus* (розвідки щодо якого

¹⁵ «Porro doctrinam omnem seu positionem, temere asserentem aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae fidei inimicam praedicto sacro approbante concilio reprobamus, definientes (...)» [112, S. 1133-1134].

займали мислителів останніх століть, як ми побачимо в наступному підрозділі). Оскільки ці питання залишились відкритими, їх осмислення потребувало нових форм вираження, порівняно з попередньою епохою. Таким чином, зі стилістичної точки зору, В'єнський собор відображає тенденцію переходу від розлогих антропологічних трактатів та коментарів до досить стислих, часто критичних і майже математичних коментарів до Аристотелівського трактату *De anima*, де вагому роль відіграє саме *intellectus*. *Intellectus*, як концепт осмислення розумності душі, вже набирав обертів у трактатах не тільки Альберта Великого, Мейстера Екхарта, Раймунда Луллія та Геймерікуса де Кампо, але й у працях Генрі Гаркле (Henry Harclay), Жана Жандунського (Jean de Jandun) та Томаса Вільтона (Thomas Wylton), які також справляли чималий вплив на становлення теологічних розвідок того часу. Акцентування у «*Fidei catholicae*» («Віра католична / всезагальна» - документ, який став результатом Собору) саме на терміні *intellectus* (як вищій інстанції когнітивних здатностей душі) дало поштовх до наступних антропологічних дискусій щодо питання природи людини і її «вичерпності» раціональним, розумовим, ментальним. Повернення мислителів до переосмислення співвідношення понять *sens*, *ratio* та *intellectus* у межах людської душі відіграло важливу роль у розумінні питання єдності людства як такого, що стало однією з провідних тем філософських роздумів початку Відродження, і, як ми побачимо, Микола Кузанський відіграв у цьому провідну роль (тема співвідношення *sens*, *ratio* та *intellectus* в системі Кузанця розглядається в останньому підрозділі цієї глави – 3.3., а питання єдності людства – у 4 главі цієї роботи). Окрім того, якщо торкатись більш тонких догматичних проблематик теології того часу, таке переосмислення дало поштовх до більш свідомого ствердження того, що власне інтелект не є тотожним душі, і ці поняття варто розрізняти особливо тоді, коли це стосується канонів віри щодо боговтілення і людської природи [120, S. 98] (див. докладніше підрозділ 4.2. цієї роботи, який стосується деїфікації людської природи в розумінні Миколи Кузанського). Лакуни й темні місця в текстах Аристотеля (інтерес до яких скоріше зріс, ніж згас із появою критичних

висловлювань щодо позиції автора) лише провокували подальші дослідження в цьому напрямі: деякі дослідники переносили, наприклад, розрізнення між актуальним і потенційним інтелектом на рівень відчуттів (*sens*). Не залишився осторонь цієї проблеми і Кузанець, чим завдячує впливові свого вчителя Геймерікуса де Кампо. Набирає обертів і тема пізнавальної сили розуму, смислове поле якої охоплює вже і силу душі, і силу людської природи загалом. Марсіліо Фічіно започатковує цілий напрям трактатів, використовуючи вже неоплатонічну інтерпретацію методологічних побудов Аристотеля: він вводить плотинівський термін *idolum* на позначення трьох нижчих чуттєво-вегетативних потенцій людини, протиставляючи їх вищим – *ratio* і *mens* [див.: 147, Рр. 368-371]. Саме із розрізнення інтелекту й душі та визначення місця *intellectus* в структурі людської природи починається, як це не парадоксально, тотальне зацікавлення проблемою почуттів та відчуттів, внаслідок чого вже у XV столітті з'являються трактати «*De passionibus animae*» («Про пасії душі»), а наприкінці XVIII - течія месмеризму (тваринного магнетизму), що можна вважати крайнім і надто фанатичним виразом становлення цього напрямку філософських досліджень. Таким чином, в контексті питання про природу людини знову стає важливою тема цінності почуттів, через яку вже спалахували суперечки між стоїками, аристотеліанцями, епікурейцями etc трохи більше, ніж тисячу років тому. Схожі аргументації, заклики і докази будуть досить вагомими як в натуралістично-медичних, так і в теологічно-есхатологічних перспективах, що підніме нову хвилю трактатів, присвячених питанням блаженства. Так, вже згаданий нами вище Лоренцо Вала напише з цієї тематики діалог «*De voluptate*» («Про насолоду»), який набуде досить широкого розголосу.

Більшість дискусій розгортається здебільшого навколо проблематики співвідношення *intellectus* та *common sens*, *idolum*, *memoria*, *ratio* та *animus*. І якщо щодо перших чотирьох термінів традиція філософування мала вже досить значний - більш ніж тисячолітній базис, то *animus* набуває нових, переважним чином волюнтаристських відтінків, і це піднімає питання про вищість волі над

інтелектом. Визнання за волею й афективними порухами пізнавальних можливостей має досить багато резонів у філософській думці, проте теологічні витoki цього є досить незвичними. Загальноприйнятою є традиція, що природною основою для християнського богопізнання стали саме такі шляхи любові, які відображені в давньогрецьких термінах *φίλα* та *αγάπη*. Але й таке цікаве значення любові, як *έρως*, також знайшло своє місце у працях подвижників, як ми це прослідкували в попередньому розділі через «*Περὶ μυστικῆς θεολογίας*» («Містичне богослів'я») Діонісія Ареопагіта. Інші отці-містики - Григорій Нісський, Нікола Кавасила, Симеон Новий Богослов – також користуються цим терміном для позначення вищої любові до Бога. Важливу роль *έρως* відіграв і для представників німецької містики, здебільшого через його стрижневий характер для концепції отця спекулятивної містики Діонісія Ареопагіта. Такий екскурс в межах цієї проблематики є необхідним для того, аби зрозуміти інтенції пізнього Середньовіччя і початку Відродження, у вирі зіткнення яких і постає філософія Кузанця. Адже саме в той час *έρως* для багатьох мислителів є тією рушійною силою *animus*, її вольовим та афективним порухом, який перевершує у своїх пізнавальних можливостях інтелект та рацію. Завдяки повсюдному розгортанню волюнтаристських настроїв, тема любові вже у XV ст. виростає до головної антропологічної проблеми епохи, що свого часу влучно підкреслив Е. Кассіерер [103, Р. 63]. Як наслідок, дискусія розгортається навколо своєрідної напруги між волюнтаризмом та інтелектуалізмом. Звісно, саме в той час пізнавальні можливості вольових проявів духу набувають нового термінологічного оформлення: з'являються навіть терміни на позначення «любові, що пізнає» - *amor socraticus* та *amor platoniscus* (останній вперше вжито Марсіліо Фічіно) [170, Р. 75]. Однак з'являються і концепти того, що інтелект також здатний любити (до чого власне схиляється Микола Кузанський), бо інтелект – це не тільки сила пізнання (*amor intelectualis*), а й сила обожнення (*deiformitates*), єднання з Абсолютом, що, звісно, вище за будь-які когнітивні здібності. І саме завдяки

любові, яка міститься у людській природі, цей Всесвіт є пов'язаним у живу єдність (цьому питанню більш широко буде присвячено наступний розділ).

Оскільки акцент антропологічних розвідок як Кузанця, так і його сучасників, ставиться саме на тому, що людина є посередником між світами трансцендентного і поцейбічного, знову виринає одвічне питання: «(...) Що є людина, що Ти пам'ятаєш про неї, і син людський, про якого Ти згадуєш?» (Псалом 8:4,5). Порівняно з будовою космосу, щодо якого якраз набирали обертів у той час математичні й астрологічні розвідки, людська природа виглядає ницою і недосконалою. Натомість більшість отців церкви стверджують, що Бог створив людину за гідністю майже рівною ангелові. Таку неспіввимірність мислителі того часу, наприклад Піко делла Мірандолла, вирішують наступним чином: велич людини полягає не в тому, що вона за гідністю сягає янгола, а в тому, що вона вільна і має свободу обирати, ким їй бути – янголом чи твариною, вона має потенційну здатність бути всім, чого б вона тільки забажала, і це дозволяє називати її хамелеоном [213, S. 39], мікрокосмом, «земним богом», який може досягнути єдності з Абсолютом (ці слова майже дослівно, як ми побачимо, повторює Микола Кузанський). Саме закладене в людській природі прагнення до злиття з божественним, на думку багатьох тогочасних теологів, було причиною втілення Слова Божого – тобто акту єднання Бога з найдосконалішим створінням як вінцем світу. І якраз саме таким чином озвучено відповідь пізнього Середньовіччя на Ансельмове запитання *Cur Deus homo?*, яке щораз частіше виринає у догматичних текстах в епоху, яка нас цікавить.

Отож, так на зламі епох з'являється ідея *natura media* та *humanitatis unitas* – єдності людськості на основі специфічного призначення людської природи: згортати у собі весь світ. В одній зі своїх пізніших робіт «*De conjecturis*» («Про здогадки») Микола Кузанський пише: «В людськості (*humanitate*) людським чином, як у Всесвіті універсальним чином, розгорнуто все, оскільки вона є людським світом (*humanus mundus*). У ній же на людський лад і згорнуто все, оскільки вона є богом (*humanus est deus*)» [*De Conj.* 144]. Таким чином, у своїх

помилках, судженнях і навіть звичаях люди відображають розмаїття людського світу, адже мікрокосм кожного є унікальним, а людина може бути «людським янголом, людським звіром, людським левом чи ведмедем, або чим завгодно іншим: всередині людської потенції вміщається якимось чином усе» [De Conj. 143]. Натомість єдність людської природи – в її подібності до Бога, в її потенційній можливості перевершити власний розум і осягнути все (апеляція до неоплатонічної містики) та поставити остаточною метою власного розгортання саму себе. Це й приводить Кузанця до висновку, що у творчій діяльності людини немає іншої кінцевої мети, окрім самої людини: «Вона (людина) не виходить за свої межі, коли творить, але, розгортаючи свій потенціал, досягає самої себе» [De Conj. 144].

Таким чином, акумулювавши всі питання без відповідей своєї доби, Микола Кузанський прийшов до нового розуміння людини, до інакшої, ніж схоластична за самим своїм спрямуванням, антропології, яка постулює людину творцем, що мусить пізнати саму себе, адже всередині неї закладене Богом все, а отже і знання про те, як розбудувати новий кращий світ. Балансуючи на тонкій межі гармонії між приматом інтелекту і творчим актом, Кузанець зробив майже неможливе – він підніс природу людини через обожнення (*deiformitate*) до небес, залишивши людину конкретну на землі, задля того, щоб вона змогла осягнути власну недосконалість і перевершити її, відкриваючи нову сторінку історії.

3.2. Витоки вчення про людську природу Миколи Кузанського (Альберт Великий, Мейстер Екхарт, Раймунд Луллій та Геймерікус де Кампо)

В попередньому розділі ми окреслили основні концепти *Cognus Areopagiticum* і те, як вони вплинули на принципові елементи антропології Миколи Кузанського. Тим не менш, з частиною ідей Діонісія Ареопагіта Кузанець познайомився відпочатково не безпосередньо через його тексти, а

через рецепцію цих ідей в трактатах своїх вчителів, наставників, натхненників і попередників. Звісно, ми тут розглядаємо далеко не всіх - тут не згадуються ані Аврелій Августин, ані Іоанн Скот Еурігена, ані П'єр Абеляр чи Тома Аквінський, ані інші корифеї, які зазвичай фігурують в роботах дослідників, що цікавляться переважно витоками вчення Миколи Кузанського (J. Hopkins, B. McGinn, F. Pukelsheim, K. Reinhardt, H. G. Senger, H. Schwaetzer, J. Stallmach, G. Steer та Ю.Ю. Печурик, М.Л. Хорьков, Л.В. Ципіна). Таке загострення уваги саме на Альберті Великому, Мейстері Екхарті, Раймунді Луллі та Геймерікусі де Кампо має кілька резонів: по-перше, саме вони були ключовими ретрансляторами ідей Діонісія Ареопагіта для Кузанця в період його становлення як мислителя; по-друге, їх вирізняє значний неоплатонічний ухил і в той же час – переосмислення ключових ідей неоплатонізму з огляду на християнську догматику і вимоги часу; по-третє, саме їх концепти щодо природи й сутності людини були найбільш повно репрезентовані в антропологічній системі Кузанця і стали, на нашу думку, ключовими точками відліку в його системі.

Тому цей підрозділ буде присвячено ідеям саме цих мислителів.

3.2.1. Альберт Великий: платонічні тенденції та метод прояснення

Ще у Кельні, на самому початку своєї кар'єри, Микола Кузанський мав змогу ознайомитися з анонімною «Книгою причин» та її інтерпретацією Альбертом Великим, а також із коментарем останнього до «De mystica theologia» («Про містичне богослів'я»), який разом із коментарями до інших текстів Діонісія Ареопагіта здійснив неоціненний вплив на філософію містичного спрямування у пізньому Середньовіччі. Пізніше Кузанець вивчатиме теологію під керівництвом учня Альберта – Генріха Сузо, а його самого називатимуть представником рейнського альбертизму. Особливо треба відмітити вплив платонічних тенденцій від Альберта Великого, який досить

яскраво відобразився на творчості Кузанця і, до того ж, набув чималого розвитку в працях його багатьох німецьких колег-домініканців [124, S. 45].

На початку свого коментаря до «*De mystica theologia*» Альберт Великий відзначає, що метод, закладений в основу цього трактату, є тим прагненням до істини, за допомогою якого людське мислення бореться проти власних сумнівів та помилок¹⁶ [див.: 93, S. 453, 9–13]. І для того, щоб у повноті слідувати ідеям містичного богослів'я, Альберт констатує дві вимоги, за допомогою яких ця доктрина може бути сприйнята (*qualis debeat esse auditor huius scientiae*), це:

(1) ясність інтелекту для бачення Бога (*limpiditas intellectus ad videndum deum*);

(2) правильність дії, за допомогою якої досягається ця ясність [див.: 93, с. I, S. 453, 37–41].

Саме ці аспекти стануть вирішальними для визначення загальної інтенції тексту коментаря: значимість ролі інтелекту у процесі містичного сходження та роль апофатики у становленні лексики містичного богослів'я. Взаємопов'язаність цих двох моментів в інтерпретації Альберта Великого досить логічна: негативне богослів'я, на його думку, передбачає поступове виведення зі сфери мислення чуттєвих об'єктів, потім їх предикацій - і так, аж поки в інтелекті не лишиться розуміння Бога як такого, щодо якого нічого не можна стверджувати. Таким станом очищення якраз і пояснюється вимога ясності інтелекту. І хоча таке витлумачення процесу містичного сходження в *Corpus Areopagiticum* не є повністю методологічно адекватним, тим не менш воно стало досить розповсюдженим і, як ми побачимо, мало вагомий вплив на концепт *sensus, ratio, intellectus* у Миколи Кузанського. Таким чином, можна стверджувати, що витлумачення містики Діонісія Альбертом здійснюється у досить раціоналістичному ключі, адже він у своєму коментарі виступає безпосередньо проти тих інтерпретацій, які витлумачують акт містичного

¹⁶ «*Modus tangitur in hoc quod dicit: 'vere', et iste modus est communis in tota sacra scriptura, quae quia non rationibus humanis plurimum dubietatis et erroris mixtum habentibus accipitur, sed divina inspiratione*» [93, S. 453, 9–13].

сходження виключно з афективної, чуттєвої точки зору, роблячи акцент саме на любові або чуттєвому сприйнятті, зазвичай якраз на противагу інтелекту.

У цьому сенсі німецькому мислителю було досить складно підвести під свій спосіб інтерпретації той момент, що в трактаті увесь час згадується незнання (*ignorantia*), пояснення якого в руслі примату мисленнєвої діяльності, себто інтелекту, може виглядати не надто послідовно. Шлях, який віднайшов Альберт, на нашу думку, став фактично вирішальним для концепту *De docta ignorantia* Кузанця: *ignorantia* не розглядається як безапелятивна відмова від усіх когнітивних здібностей, оскільки, на його думку, мова йшла виключно про аскезу стосовно заданих / тілесних вимірів раціональності якраз для того, аби ми могли якнайповніше розкрити здібності, даровані нам за божественною благодаттю, які відображаються в нас як божественне світло¹⁷ [див.: 93, S. 458, 16–18]. А оскільки людина постає тут як відображення божественних енергій, Альберт дозволяє собі досить контраверсійне висловлювання про те, що навіть Богу в якомусь сенсі є властивою *ignorantia*¹⁸. На думку німецької дослідниці Giga Zedania, питання благодаті саме в цьому руслі постає максимально вторинним: єдиний акцент у цій тезі Альберта – на сенсі та важливості інтелекту, без якого він не може собі уявити містичного сходження [228, S. 86].

Ми бачимо, що тема дистинкції функцій інтелекту від раціональних здібностей людини і її чуттєвого сприйняття загалом постає у цього визначного схоласта досить гостро. Як відзначає французький дослідник Алан де Лібера, Альберт Великий цілком свідомо розрізняє два підходи до цієї проблематики – адекватний і неадекватний, які він розглядає у своїх працях «*De unitate intellectus*» та «*De anima*» («Про єдність інтелекту» та «Про душу»). Так от, з одного боку, є аверроїстична традиція, яка, на противагу матеріалізму Олександра Афродизійського (точніше, введеному його коментарем у «*De*

¹⁷ «*Monet relinquere intellectuales operationes connaturales nobis, et non eas quae sunt in nobis ex lumine divino*» [93, S. 458, 16–18].

¹⁸ «*Et sic patet, quod non vult, quod nullo modo videatur deus, sed quod in ipsa sui ignorantia videtur*» [93, ep. I, S. 482, 38–40].

anima» Аристотеля троїчного поділу інтелекту, який входить у якості першого *intellectus materialis*, νοῦς ὕλικος), постулює відділеність інтелекту від тіла, як від матеріального субстрату; з іншого боку, є хибна інтерпретація цього моменту, коли інтелект розуміється «відділеним» через те, що постулюється його спільність для всього людства і окремішність від будь-яких проявів індивідуальності [154, Р. 285- 287, див. докладніше щодо цієї проблематики: 124, S. 70ff].

Альберт намагається у співставленні цих двох концепцій відстояти один із найсуттєвіших моментів християнської релігії – унікальність кожної людини. Для цього, на його думку, йому необхідно було пов'язати божественний *intellectus* в людині з її психічною діяльністю, тобто з тим унікальним досвідом, який вона отримує за допомогою *sensus*, що він і робить, стверджуючи, що саме інтелектуальна душа і є індивідуальністю людини¹⁹ [De XV problematibus., prob. 2 (Mandonnet ed.), De intellectus et intelligibili, II, tr. 1, cap. 8].

Продовжуючи розмисли у цьому напрямку, він стверджує, що *intellectus* є все-таки залежним від відчуттів: *Intellectus noster omnem scientiam accipiens ex phantasmate* [Super II Sententiarum, d. 8, a. 10, ad q.]. В іншому місці, у коментарі до Аристотелівської *De anima*, Альберт увиразнює цей момент, надаючи чуттю – *sensus* - на додаток до здатності пасивного сприйняття ще й активну здатність усвідомлення самого цього чуттєвого акту й винесення судження щодо нього в дусі *sensus communis*: «Стосовно цього ми скажемо, що нюхати – це не просто зазнавати сприйняття відчутного (*a sensibili percepto*), нюхати – це радше відчувати запах і судити (*judicare*) про нього, що становить другу досконалість чуття (*secunda sensus perfectio*), тобто не лише зазнавати, а й здійснювати щось» [цитата і переклад за: 24, С. 210]. Таку наближеність *sensus* в якості когнітивної здатності до *intellectus* (але за вагомішого концептуального посередництва між

¹⁹ «Scitur autem ex hoc quod contemplation verorum admirabilium est summae delectationis et naturalissimum, et quod in ea tota refloret natura hominis in quantum est homo, et praecipue contemplation divinorum: eo quod secundum praedicta in illis maxime intellectus invenit se secundum naturam propriam, eo quod homo in quantum homo solus est intellectus» [De XV problematibus., prob. 2 (Mandonnet ed.), p.35 and De intellectus et intelligibili, II, tr. 1, cap. 8].

ними *ratio*) ми можемо знайти у роздумах щодо цієї проблематики Миколи Кузанського (див. докладніше цей же розділ, 3.3. *Natura media* як людська природа: *sensus*, *ratio* та *intellectus* в антропологічній теорії Миколи Кузанського). Цей антропологічний концепт є досить вагомим для розуміння цілісності природи людини, а отже – і гармонійної єдності в ній тілесного та духовного планів.

Хоча Альберт і критикує аверроїзм, він все ж продовжує аристотелівсько-аверроїстську традицію постулювання Бога як *Intellectus*, що неухильно веде його до визнання в якості остаточної мети людського життя – прагнення *intellectus humanitas* до злиття з божественним інтелектом.

Таким чином, інтерпретація «латинського аверроїзму» домініканцями XIII-XIV століть (і Альбертом Великим зокрема) мала досить позитивний інструментальний сенс стосовно розгортання їх ідей про незалежну концептуальну реальність буття та деїфікацію людини (*homo divinus*) в процесі поєднання її (її інтелекту) з Богом [див. докладніше: 212.].

Таким чином, відтворюючи платонівський шлях сходження до ідеї від сприйняття чуттєвих речей до максимального абстрагування в теоретичне споглядання, Альберт говорить про процес набуття людиною подоби Божої через божественне просвітлення, посилаючись на ієрархію світу, розписану в *Cogrus Aegoragiticum*. Однак у Альберта розподіл світла від небесної ієрархії постає трохи інакше, ніж у Діонісія Ареопагіта: інтелігенції, відображаючи світло від янголів, віддзеркалюють («виливають» – у термінології Альберта) умоосяжні форми як в людські інтелекти, так і в саму матерію, в якій ці форми завдяки божественному світлу можуть під час взаємодії з душею «збурювати» її когнітивні здібності [*De intellectu et intelligibili*, lib. II, c. 2. P. 506a.].

Така інтерпретація, на нашу думку, порушує принцип світової ієрархії, висловлений Діонісієм: адже роль людини як вінця земної ієрархії виявляється нівельованою, якщо божественне світло і божественна благодать досягають матерії поза причетністю до цього людини. А ще людина є абсолютно залежною у своїх когнітивних здібностях, адже навіть її чисто перцептивне

пізнання виявляється узалежненим від вищих ступенів ієрархії через посередництво матерії. За таких умов концепт людини як «парадоксу ієрархії» у Діонісія Ареопагіта (див. попередній розділ) абсолютно зникає, як і здатність до творчості, що продовжила б у земному вимірі божественний акт креації, і справа тут не лише, як пише Е.Жильсон, у приматі божественної благодаті, яка стає запорукою будь-якої когнітивної дії людини [див. 29, С. 390]. Як ми побачимо далі, ані Екхарт, знайомий з творчістю Альберта Великого, ані Кузанець, який перебував під значним впливом його творчості, не озвучували подібних ідей, даючи людській особистості набагато більшого значення у контексті світоустрою, що справляло значний вплив на розгортання Кузанівського концепту людини як творця, що ми розглянемо вже в наступному розділі.

3.2.2. Онтологічне підґрунтя антропологічної проблематики у філософії Мейстера Екхарта

XIX століття виявилось досить знаковим у дослідженні текстів середньовічних містиків, зокрема через появу досить якісних перекладів, які спиралися вже на науковий підхід, намагалися витримувати термінологічний апарат в одному руслі і давали гарне підґрунтя для здійснення компаративного аналізу текстів мислителів, споріднених культурною спадщиною та концептуально близькими розвідками. Так, проблемне поле щодо текстів і смислів спадщини Миколи Кузанського значно розширилося з виходом у 1857 році німецьких проповідей Майстера Екхарта (видання здійснювалось Францом Пфайффером - Franz Pfeiffer), адже воно майже відразу поставило питання щодо досить вагомого впливу цього мислителя на німецького кардинала, зокрема в тому, що стосується апофатичного богослів'я і рецепції *Corpus Areopagiticum* (ця проблематика є темою статті автора даного дисертаційного дослідження [див. 34]). Запущений у XIX столітті, цей процес набув свого розвитку вже у XX, коли нарешті всі дослідники творчості Кузанця відзначали, що розуміти його без усвідомлення впливу містики Екхарта неможливо (до

цього акцент робили радше на творчості Джордано Бруно). Знаменно, що першим цю думку озвучив якраз у 1901 році Рудольф Штайнер (Rudolf Steiner): «Для того, щоб зрозуміти Кузанця, необхідно повернутися до Екхарта» («Für ihn muss man, um Cusanus zu verstehen, auf Eckhart zurückgehen») [див.: 209]. Розвиваючи цю тезу, Штайнер пише, що якщо порівнювати ці два уми, то кардинал – це абсолютно науковий мислитель, який прагне піднятися від дослідження конкретних феноменів цього світу до стану духовного споглядання; натомість Екхарт як містик поринає у споглядальне життя виключно шляхом віри. З цією тезою німецького дослідника можна сперечатися, та все ж важко не погодитися з його словами про те, що обидва мислителі мали однакову мету – знайти шлях до внутрішнього життя, однак інтелектуальний та науковий базис Кузанця був значно більший. Саме з такого ракурсу погляд на німецьку містику з антропологічним ухилом набув свого розвитку в ХХ ст. Як вдало жартують щодо процесу поживлення досліджень в науковому середовищі щодо обох мислителів Гарольда Шветцера (Harald Schwaetzer) та Георга Штіра (Georg Steer): «Мейстер Екхарт був знахідкою для Миколи Кузанського. Але й навпаки: Микола Кузанський став щасливим випадком для Мейстера Екхарта»²⁰ [214, Р. IX.]. Дослідження текстів Екхарта відбувалося під таким впливом рецепції його ідей Кузанцем, що навіть Йозеф Кох назвав це «конгеніальною зустріччю» («kongenialen Begegnung») двох німецьких геніїв теології [див.: 149, S. 452.], а в подальшому ці слова відлунювали у дослідженнях його докторанта Герберта Вакерзаппа (Herbert Wackerzapp), який здійснив глибокий герменевтичний аналіз обох текстів. Якщо звернутися до більш сучасних досліджень, то в руслі нашої тематики найбільш вагомими є погляди Клаус Ренальд, Гарольда Шветцера, Інго Бакена (Inigo Bocken) та Вольфганга Летцендайса (Wolfgang Lentzendeis), які вважали що:

²⁰ «Meister Eckhart war ein Glücksfall für Nikolaus von Kues. Aber auch umgekehrt: Nikolaus von Kues war ein Glücksfall für Meister Eckhart» [214, Р. IX.].

(1) вчення Екхарта вплинуло на інтерпретацію Кузанцем вчення про три роди сущого, що у 1444 році спричинило поглиблення ним уваги до концепту *intellectus*;

(2) антропологічна лінія *viva imago Dei* також розглядається як така, що сформувалася під впливом аргументів негативної теології Екхарта, яка звісно сформувалася на базі *Corpus Areopagiticum*, проте мала досить виражений характер рейнської містики [див.: 201, S. 85–99.; 214, S. 113–132.; 153, S. 99–128.].

Вже у 1960-их Герберт Вакерзап (Herbert Wackerzapp) будував свої дослідження на впливі Екхарта на ранню (1440-1450 років) творчість Кузанця. Багато дослідників роблять висновок про те, що кардинал був знайомим з творчістю рейнського містика ще до 1444 року, і, тим не менш, ми не знаємо ані року, ані обставин знайомства мислителя з його рукописами. Однак є інший цікавий факт: Кузанець був досить гарно ознайомленим саме з латинськими працями (він їх цитує частіше за німецькі), хоча саме ці твори Екхарта вважалися більш єретичними і, відповідно, були менш відомими, бо їх передавали і читали потайки, оскільки це було досить небезпечно навіть для звичайного читача, а тим паче для священника, який лише поступив на службу до папської курії і був членом її делегації до Константинополя. З цього можна зрозуміти, наскільки високо цінував мислитель віднайдені ним праці, тим паче, що паралельно він якраз ознайомлювався з оригінальними текстами Платона, чиє містичне вчення могло видатися Кузанцю суголосним до екхартівських ідей (принаймні у тому руслі, в якому Екхарт в дусі платонівської ідеї осмислює *ratio* як те, що передує творінням/речам, є їх причиною та «резонансом», що позначається у дефініції та сприймається нашим інтелектом «у внутрішніх началах» речей²¹ [див.: LW III. P. 22–23, n. 29]. Мислителя цікавив не так

²¹ «Est enim ratio a rebus accepta sive abstracta per intellectum, et haec est rebus posterior a quibus abstrahitur; est et ratio rebus prior, causa rerum et ratio, quam diffinitio indicat et intellectus accipit in ipsis principiis intrinsicis. Et haec est ratio, de qua nunc est sermo. Propter quod dicitur quod logos, ratio scilicet, est in principio: in principio, inquit, erat verbum» [LW III. P. 22–23, n. 29].

«єретичний» зміст творів Екхарта, як новий тип мислення та ідеї суголосні до його власних. Така зацікавленість згодом стала успіхом не лише для розвитку філософської системи Кузанця, а й для усїєї освіченої Європи. «Codex Cusanus 21» містить списки робіт латиною Екхарта, які були зроблені Миколою Кузанським ймовірно через декілька років після написання «De Docta ignorantia» (дослідники зазвичай датують цю подію 1455 роком). Віднайдені у 1880 році в Ерфурті, вони виявились єдиним джерелом тих творів Екхарта, які до того часу взагалі не були відомими. Цікавим є і те, що саме на період списування Кузанцем Кодексу припадає поява у нього ідеї *viva imago* (живий образ) / *similitudo Dei* (подібність Богу), яка має антропологічну спрямованість і тому носить системний характер для його вчення.

Така органічна рецепція може пояснюватися лише єдністю остаточної мети філософських вчень Екхарта і Кузанця, про що ми вже згадували на початку цієї невеличкої розвідки щодо конгеніальності двох містиків. Філософські системи обох мислителів є спрямованими на людину, точніше на ту сферу її життя, яка власне й робить її унікальною у цьому «світі тварин і янголів». Цю унікальність людини як Божого творіння «за образом і подобою» якнайкраще експлікує та сфера (або площина) мислення, яка є недосяжною у звичайній повсякденній свідомості, щодо якої нам завжди бракуватиме знань, яким би вченим не було наше незнання, і яка, проте, відкриває можливість досвіду найглибшого розуміння, - досвід, який має предикат божественності і відкриває шлях до трансцендентного. Саме тому, на нашу думку, розвідки обох мислителів щодо концептів *ratio*, *intellectus*, *intellegentia* носять не стільки гносеологічний, скільки антропологічний характер. Сам метод пізнання, який вибудовують Екхарт і Кузанський, є вторинним, порівняно з тим смисловим навантаженням, яке створює підступи до осягнення сутності людини і сенсу її буття в цьому світі: злиття з Богом, але не розчинення у Ньому з втратою особистості, а навпаки – максимальне становлення людської природи в акті *deiformitatem* (обоження).

Так, з одного боку, Екхарт стверджував, що в поєднанні з Божественним ніщо людина ніби поринає в «колодязь вічного мовчання». Але це мовчання – це апофатичне відображення божественного Логосу у порівнянні з людським знанням, оформленим у слова. *In principium erat verbum*, яке не здатне вмістити жодне слово, вимовлене в цьому світі, і тим не менш, завдяки цим людським словам Божественний *Verbum* залучається до динамічного процесу становлення цього світу, а центром, серединною ланкою цього процесу між Богом і тварним світом стає людина. Відповідно і певні риси земного буття людини, стани її розвитку і становлення переносяться і на Бога. Як людині, яка читала багатьох отців церкви, Миколі Кузанському ця ідея рейнської містики видалась не настільки єретичною, як його сучасникам, - він прекрасно знав, яке важливе місце відводиться втіленню Іпостасі Сина в людському тілі, яке потім, разом із ранами, матеріальне та емпіричне (яке досвідчували учні, доторкнувшись до нього і, отримавши досвід, що виходить за межі лінійної свідомості) було піднесене на Небеса.

Таким чином, людина постає як емпіричне явлення Божественного буття в земному світі, що має неоднорівневі, але ідентичні Богові за змістом форми прояву: в людині виявляється здатність творити, і ця діяльність стає прямим продовженням Божественного акту творення у просторово і за часом обмеженому світі. Як пише щодо цього Кузанець: «Вона (людина) не виходить за свої межі, коли творить, але, розгортаючи свій потенціал, досягає самої себе» [De Conj. 144]. А оскільки саме ця потенція має в нас божественну природу, можна зробити висновок, що Бог також виявляється зверненим не назовні, а всередину себе (тут ми вже бачимо прямий відхід від неоплатонічних інтенцій), створюючи буття, *esse*.

Момент творчості як максимального вияву людськості в творчості Миколи Кузанського ми більш докладно розглянемо в останньому розділі, а тут ми б хотіли зробити акцент на співвідношенні *esse* (буття) і *quod quid est* (сутності) в системі Екхарта, адже, на нашу думку, це безпосередньо вплинуло

на дистинкцію *ratio – intellectus* в творчості Кузанського і спричинило поворот з 1444 року саме до *intellectus*.

Отже, якщо прослідкувати співвідношення у філософії *esse* (буття) і *quod quid est, essentia* (сутності), то ми побачимо, що *esse* постає більш внутрішнім, більш невід'ємним, ніж сутність. В одній зі своїх робіт Екхарт розгортає цю метафізичну проблематику, відзначаючи, що є дещо, що найбільш близьке суццюму, що є внутрішнім чином властиве йому, і це - буття, а оскільки сам Бог є Буттям, то висновок у цьому силогізмі може бути лише наступним: (а) від Бога безпосередньо походять всі речі, він є не опосередкованим, а іманентним світу (звідси виток панентеїзму Кузанця); (б) Він єдиний проникає у сутність речей; (в) все, що не є самим буттям, є поза сутністю, а отже відмінне від неї і є Іншим щодо неї. І найголовніший, загальний висновок, який робить рейнський мислитель щодо цього: «Буття ж для усякого суццюго є дещо більш внутрішнє, ніж сама його сутність»²² [LW III, p. 199, n. 238].

Без *esse* ніщо тварне не може існувати, – це божественна породжуюча причина, яка й забезпечує існування тварного світу, його фактичну актуальну наявність: «Тому саме буття є актуальністю всіх речей, і навіть самих форм»²³ [95 I, q. 4, a. 1, ad 3.]. Натомість сутність не має породжуючої причини, – це та потенція всередині нас, яка потребує нашої власної діяльнісної участі для її актуалізації: «Варто відмітити, що жодна річ в тому, що стосується її сутності (*quod quid est*), не має ані породжуючої, ані цільової причини»²⁴ [Sap., in Archives..., III, pp. 338–339].

Таким чином, людська природа виявляється роздвоєною: з одного боку, як тварна сутність вона є «зовнішньою» щодо Бога, відмінною, чимось «Іншим» стосовно божественного буття, але це «Інше» не є нічим спричиненим і цілковито перебуває у владі самої людини, яка може спрямувати свою

²² «Adhuc autem esse intimius est unicuique etiam quam ipsa essentia illius» [LW III, p. 199, n. 238].

²³ «Unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum» [95 I, q. 4, a. 1, ad 3.].

²⁴ «Secundo notandum est, quod res omnis, quantum ad sui "quod quid est", non habet causam efficientem, nec finale» [Sap., in Archives..., III, pp. 338–339].

сутність на набуття «подоби Божої»; з іншого ж боку, людина має *ipsum esse*, має у внутрішньому сенсі – *ab alio*, тобто дещо відпочаткове у своїй природі і в той же час трансцендентне їй, як «образ Божий», закладений в саму екзистенцію *humanitas*. Як влучно описує цю ситуацію богослов-дослідник В.Лоський: «Бути «більш внутрішнім», ніж сутність, є ще одним способом залишитись зовнішнім для тварного суцього як такого. Ця інтериоризована трансцендентність означає такий стан, при якому залишається можливим протиставлення між зовнішнім і внутрішнім, наслідком і причиною, тварною потенційністю та божественною актуальністю» [53, С. 41.]. Ця теза розвивається в іншому концепті Майстера Екхарта – *casus ab Uno*, тобто відпадиння від Єдиного грішної людської природи (на жаль, це місце творчості німецького містика залишиться поза контекстом нашого розгляду, - ми лише зробимо акцент на етичному вимірі людської природи трохи далі в цьому підрозділі, що також є дотичним до даної антропологічної проблематики).

Ця онтологічна роздвоєність людської природи в системі Екхарта, на нашу думку, дає змогу глибше зрозуміти антропологію Кузанця як космологічну. Останнє слово не є випадковим: Микола Кузанський зміг органічно поєднати в собі гуманістичні інтенції пізнього Середньовіччя, містичний спадок Рейну та Афін, а також догматичний базис святих отців церкви, який власне і став тим «каркасом», який поєднав воедино його різнопланові розвідки. Власне, намагаючись осмислити остаточну мету усієї творчості Миколи Кузанського, на думку приходить вислів Григорія Назіанзина (Богослова) (одного з трьох величних богословів отців-каппадокійців, з творчістю якого він мав ознайомитись принаймні у Константинополі, якщо не раніше) про те, що людина – це макрокосм в мікрокосмі [75, С. 665.]. Якщо дивитися на цю фразу крізь призму творчості Кузанця (звісно, з відголоссям у ній і споглядальної містики Діонісія Ареопагіта, і діяльнісної онтології Екхарта), то ми побачимо, що людина як *natura media* – це не просто патетична метафора гуманістичної філософії, що набирала обороти, а гармонійна логічна «побудова», яка містить у своїй основі все різноманіття всесвіту, а у своїй

вершині – Очільника і Творця всієї світової ієрархії. Людина відіграє роль осердя цієї системи, вміщуючи у собі як макрокосм увесь обшир вимірів повсякденного і трансцендентного, перевершуючи їх. Коли людина намагається пізнати (і впорядкувати) цей світ, вона обертає на нього свою *essentia / quod quid est*, тобто свою людську сутність, і в акті творчості віднаходить ідею, сутність, *ratio* (як ми писали вище, саме цей термін на позначення змісту Платонівських ідей обирає Екхарт, і це, як ми побачимо, зовсім не довільна гра термінами): тобто за допомогою відчуттів (*sensus* у значенні *common sens*) та раціонального мислення (*ratio*) людина, оперуючи логосом, впорядковує феномени навколишнього світу, надаючи їм смисли і продовжуючи божественний акт творення. Увесь цей процес можна назвати оберненням назовні – на те, що є зовнішнім щодо сутності людини, на «Іншого», якщо мислити під іншим всю тварну природу. Коли ж людина, «назвавши» всі речі (подібно до того, як Адам давав імена птахам і тваринам в Едемському саду), не віднаходить нічого схожого на свою сутність, виявляє, що всі ці рівні прояву життя є і в ній, але все ж – в ній є і щось більше, тоді вона обертає погляд всередину – на своє буття, *esse*, яке відкриває шлях до істинного Буття, невимовного та трансцендентного, непідвладного законам людської логіки, єднання з яким наділяє людину здатністю стати точкою *coincidentia oppositorum*, в якій мікркосм (цей світ) може співпасти з макрокосмом божественної волі. Досягти цього стану, дістатися до самого цього *esse* неможливо, використовуючи виключно *ratio*, - його необхідно вдосконалювати і перетворювати на *intellectus* (споріднений божественному уму), який може абстрагуватися від усього чуттєвого та досягти чистого споглядання (*abgeschaiden leben* – в термінології Екхарта, від цього терміну бере свій початок ціла містична традиція).

Не менш важливим є те, що таке логічне ранжування функцій і змістів людських *ratio* та *intellectus* є ніби дзеркальним відображенням божественної сутності. Як відзначає американський дослідник Раян Ундуск (Rein Undusk), відважна Екхартівська теоретична концепція, яка містить висновки щодо

інтелекту, має однакове значення як стосовно проблематики Трійці, так і стосовно людської природи [221, Р. 280]. У своїх «Паризьких питаннях» («*Quaestio Parisensis*») Екхарт сміливо відзначає, що, на його думку, Бог мислить не тому, що існує, - Він існує тому, що мислить (*quia sit, ideo intelligat, sed quia intelligit, ideo est*), адже Він і є «*intellectus et intelligere*», і Його «розуміння» чи «мислення» і є основою Його екзистенції (*fundamentum ipsius esse*). В якості аргументу рейнський теолог наводить наймістичніше і найвідоміше місце Євангелія від Іоана: «*In principio erat Verbum*». Ця фраза експлікує, на його думку, те, що відпочатковим був саме Λόγος (він же *intellectus*), а не *esse*. Продовження цієї фрази також є знаковим: «Все через Нього сталося, і без Нього ніщо не сталося, що сталося»²⁵. «Здійсненою», «чимбутною», «наділеною буттям» будь-яка річ може стати лише через Нього - Бога, а «*Deus erat Verbum*», з чого Екхарт робить висновок, що *intellectus* є більш первинним, ніж буття [див. докладніше: *Quaestio Parisensis* I, 4–5]. Хоча тут і можна віднайти Діонісієвську метафору дзеркальності – відображення божественного в людині, однак сформульована вона тут досить неортодоксально. Кузанець відстоює в цій площині більш виважену християнську позицію, в якій онтологічна безмежність Бога передбачає його гносеологічну невизначеність: «*Deus erat Verbum*» - це лише метафора на позначення абсолютної простоти, яка знаходиться по той бік навіть «*coincidentia oppositorum*», а все, що сказано про абсолютну простоту (*absolutus dei simplicitatem*) – все співпадає з нею [De visione Dei Cap. III, р. 13]. З іншого боку, для Екхарта цей аспект є сутнісно антропологічним: якщо в людині зверненість на буття актуалізує її *intellectus*, а зверненість на сутність – її *ratio*, тоді буття є для Бога його сутністю²⁶, чим Він і наділяє все тварне. Отже, божественне буття – це джерело множинності світу, а Його *intellectus* натомість – джерело божественної єдності: «Бог же є єдиним інтелектом, а інтелект –

²⁵ «*Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est*».

²⁶ «*Sed esse est essentia dei sive deus*» [Prologus generalis in Opus tripartitum 13, 16; quot. Meister Eckhart 1974: 87–88].

єдиний Бог. Тому Бог ніколи й ніде не є, як Бог, окрім як в інтелекті»²⁷ [C, f. 150vb, l. 58–f. 151ra, l. 7]. Тут також ми можемо побачити неспівпадіння із системою Миколи Кузанського, адже у нього Бог постає як «Неінакше/Неінше світу», і саме як «Неінше» Кузанець трактує надсутнісну єдність Діонісія Ареопагіта [див. *De li non Aliud XVб 1-10*]. Але якщо Діонісій та Кузанець спираються у своїх концепціях переважно на платонівське «Єдине», Екхарт послуговується переважно онтологічними ідіомами, запозиченими у Аристотеля: Бог як інтелект знаходиться в постійному акті діяння (а цим діянням є Його мислення, адже Екхарт пише, що діяння і є буттям Бога, а Його буття – це *intellectus*), тобто Він є чистою актуальністю, і в той же час – Його буття є єдино довершеним станом спокою. В той же час, в людині інтелект є лише потенційно заданим, і для його актуалізації необхідно докласти зусиль. Чим більше людина актуалізує свою інтелектуальну здатність, тим більше вона наближається до Бога і зливається з Його буттям. Такий логічний висновок набував у творчості Екхарта різних форм. Зокрема в його проповідях формулювання цієї проблематики набуло крайнього вияву і навіть увійшло до списку 28 висловів Майстера Екхарта (у десятій статті) у буллі Іоанна XXII «На ниві Господній», де засуджувалися деякі еретичні, на думку тогочасних богословів, тези. Звучала вона наступним чином: «Ми повністю перетворюємось у Бога й трансубстанціюємось (від лат. *transsubstantiatio*) у Нього; таким же чином, як у таїнстві хліб трансубстанціює у Тіло Христове. Я так трансубстанціюю в Нього, що Він об'єднує мене зі Своїм буттям, а не уподібнює йому»²⁸ [DW I, S. 110, 8-111, 2; S.111, 5-7; Сб. «Об отрешенности», с. 163.]. У працях Кузанця ми не знайдемо посилань на ці німецькі тексти, проте їх відголосок є доволі відчутним у концептуалізації ним певних

²⁷ «Deus enim unus est intellectus et intellectus est Deus unus. Unde Deus nunquam et nusquam est ut Deus nisi in intellectu» [C, f. 150vb, l. 58–f. 151ra, l. 7].

²⁸ «Wir warden alzemale transformieretin got und verwaldert. Merke ein glichnisse. Ze glicher wise, als an dem sacramente vewandelt wirt brot in unsers herrn lichamen. (...) Also wired ich gewandelt in in, daze er wurket mich sin wesen ein, unglich) [DW I, S. 110, 8-111, 2; S.111, 5-7; Сб. «Об отрешенности», с. 163.].

суголосних ідей, зокрема, коли йдеться про згадуваний нами на початку концепт *viva imago Dei* – людина як живий образ Бога в цьому світі. У своєму прагненні встановити новий сенс в розумінні людини як особистості та намагаючись вписати її як «центрального актора» ментальної структури світу, Кузанець опирався саме на творчість Екхарта. Звісно, важко собі уявити більш амбіційні твердження щодо людської природи і Бога, ніж у Екхарта, і Микола Кузанський не мав наміру повторювати їх; більше того – він ввів поняття «знаючого незнання» (*docta ignorantia*) саме для того, щоб показати недосконалість людської природи і людського розуму. І тим не менш, ідея Бога як інтелекту мала своє яскраве відображення у творчості німецького кардинала, як ми побачимо наприкінці цього розділу. Так, людина не може досягнути божественну нескінченність, яка охоплює весь обшир існуючого, але її інтелект здатний до досить складних абстракцій, які за допомогою аналогій (наприклад, багатокутник, що за формою наближається до довершеного кола) наближають людину до схоплення сутності.

В «*Apologia doctae ignorantiae*» (1449) Кузанець висловлює своє ставлення до Екхарта, як до геніального та палкого інтелектуала, проте він відзначає, що його праці варто прибрати від очей непосвячених і давати насолоджуватись ними лише глибоко освіченим людям, у яких не буде схильності до викривлених інтерпретацій та зловживань сенсами²⁹ [щодо цього див.: 140, Р. 59.].

²⁹ «При цьому наставник сказав, що ніколи не читав у нього про тотожність творіння і Творця, і похвалив його ум та зусилля, однак відмітив, що краще вилучити його книги із ужитку, оскільки звичайні люди не підготовлені до тих припущень, які він робить часто всупереч звичаю інших вчених, хоча люди знаючі і можуть знайти в них багато палкого і корисного» (*Aiebat tamen praceptor se numquam legisse ipsum sensisse creaturam esse creatorem, laudans ingenium et studium ipsius; sed optavit, quod libri sui amoverentur de locis publicis, quia vulgus non est aptus ad ea, quae praeter consuetudinem aliorum doctorum ipse saepe intermiscet, licet per intelligentes multa subtilia et utilia in ipsis reperiantur*) [*Apologia doctae ignorantiae*, n. 36, p. 25, 5-10].

3.2.3. Раймунд Луллій як натхненник гуманістичної проблематики

Раймунд Луллій (Ramon Llull 1232/33-1315/16), як і попередні філософи, яких ми розглядали, не був сучасником Миколи Кузанського, однак його творчість викликала у німецького кардинала великий інтерес. Важко назвати іншого мислителя, який би відіграв більш загадкову роль у житті Кузанського. В його бібліотеці у Бернкастель-Кюс (Bernkastel-Kues) до цього часу зберігаються ті твори Луллія, над якими кардинал працював особисто: це шістдесят вісім рукописів, а загалом - тридцять дев'ять різних творів (цілісних або уривками). У порівнянні з іншими підбірками творів – античних чи середньовічних, що знаходяться в бібліотеці Кузанського, колекція творів мислителя з Майорки є найбільшою [225, Р. 7]. Рудольф Хаубст у біографічній розвідці, яка стосується початку знайомства Кузанця з творчістю Луллія, довів, що Кузанець знаходився в Парижі у 1428 році саме для того, щоб зробити копії з *Liber contemplationis* та ще двадцяти шести інших творів Луллія в монастирі Воверт (Vauvert) під Парижем [134, Рр. 198-205.]. Наразі, з початку двотисячних, такі дослідники, як Теодор Піндл-Бюшель та Уллі Рот займаються дослідженням тих нотаток на маргіналіях, які Кузанець робив безпосередньо в рукописах Луллія, що містяться в *Codex Cusanus* 83.

Досить знаковим є переклад Луллія англійською мовою 1994 року, в передмові до якого перекладач та головний редактор Ентоні Боннер, спираючись на свої багаторічні дослідження, констатує: «Багато концептів із системи Р.Луллія увійшли до його (Кузанця – К.З.) філософії і теології. Жоден інший мислитель не вплинув так на Кузанця, і, натомість, напевне можна сказати, що жоден з пізніших мислителів не зрозумів Луллія так, як це зробив Микола Кузанський» [198, Р. 63]. Чи не перебільшує Боннер наявного стану справ? - На таку думку може наштовхнути той факт, що Кузанець цитує свого натхненника із безпосереднім згадуванням його прізвища всього двічі: у *Sermo* 1 1431 року та *Sermo* 12 від 1432 року. Однак цю підозру спростовує як сама наявність неймовірної колекції текстів Луллія в його бібліотеці, так і множинність непрямих відсилок до нього у текстах Кузанця та осмислення і

розгортання у його працях багатьох луллієвських концептів та побудов. Письменник з Майорки, каталонський філософ, богослов і логік, якому приписували трактати й експерименти з алхімії, та, водночас, проти якого інквізиція відкривала справу щодо його «раціоналістичного» вчення і наслідків останнього, Раймунд Луллій був однозначно неординарним мислителем, який не міг не зацікавити Кузанця.

Ми вже розглянули вплив онтологічного аспекту вчення Екхарта на Миколу Кузанського, зараз, змістивши акценти, ми спробуємо прояснити деякі моменти антропологічного пласту вчення Кузанця з огляду впливу на нього системи Луллія, який, на нашу думку, був більш близьким до його логічного, геометричного та загалом математичного типу мислення, ніж будь-хто інший з мислителів.

Луллій притримується теорії корелятивів, відповідно до якої природа буття – це те, що визначається його діяльністю (каталонський мислитель говорить про спорідненість дієслів *esse* та *agere*). З такої позиції визначити «характер» буття можна за трьома компонентами: активність (як спрямована назовні, так і всередину себе, наприклад, у випадку людини), пристрасть/воля та вчинок.

Така триєдина структура набуває різних формулювань у роботах Луллія: це і матерія / форма / поєднання, і початок / середина / кінець. Але нас більше цікавить формулювання цього концепту в його «*Liber de ascensu et descensu intellectus*», адже там вона наближається до осмислення антропологічної проблематики: саме там Луллій говорить про те, що людське буття *esse* є специфічним відносно всього іншого тварного світу якраз у найголовнішому аспекті цієї тріади – в якісному навантаженні поняття «активність», адже внутрішня активність людської думки, самого процесу мислення є абсолютно несхожою на будь-яку іншу, зовнішню активність у світі. Окрім вже реалізованих форм буття, людський інтелект здатний віднайти такі форми, які ще перебувають у потенції. Але, тим не менш, лише за допомогою мислення людина ніколи не зможе створити для себе адекватну картину структури реальності: хоча інтелект і є активним, в ньому немає ані руху, ані матерії, а

отже, як ми можемо зрозуміти, Луллій також вводить дистинкцію між матеріальним світом та інтелектом, який є часткою божественного. Оскільки безпосереднє пізнання світу через мислення є неможливим, у своєму трактаті «*Introductoria artis demonstrativae*» вчений розрізняє сфери, в яких діють різні когнітивні здатності людини і формулює на їх основі реальну логіку, яка має давати знання, адекватне фактам реальності, адже вона буде базуватися на синтезі того знання, яке є в рації (*ratio*) і на якому базується метафізика (тобто знання інтелігібельних речей), а також того знання, яке є в душі (*anima*), і яке, базуючись на перцепції, дає нам розуміння природного розподілу на роди й види³⁰. Таким чином, досліджуючи свою активність, активність тих речей, які оточують людину, вона здатна синтезувати у власному категоріальному апараті мислення знання конкретне, чуттєве і знання абстрактне, раціональне, отримуючи таким чином логічний метод і підступи до універсального знання³¹.

Такий екскурс у логічні Луллієвські побудови, які спираються на досить класичні вже для того часу тези теорії пізнання, не є просто ліричним відступом. Справа в тому, що спираючись саме на ці когнітивні інстанції, Луллій формулює ту гуманістичну концепцію, яка отримає своє максимальне розгортання в роботі Кузанця, який навіть назву трактату свого натхненника - «*Ars*» - зробив однією з центральних категорій власної системи з центром у *natura humanitas*. Оскільки людська активність є і внутрішньою, і зовнішньою, і за рахунок цього активність, спрямована назовні, здатна каталогізувати, систематизувати оточуючий людину світ як в сенсі інтелігібельних категорій, так і в сенсі суто фізичному, то людина постає як «вінець творіння» в досить буквальному сенсі. Тут вже Луллій досить конкретно розвиває концепт

³⁰ «*Metaphysica enim consideratres, quae sunt extra animam, prout conveniunt in ratione entis; logica autem considerat res secundumesse, quod habent in anima, quia tractat de quibusdam intentionibus, quae consequuntur esse rerum intelligibilium, scilicet de genere, specei et talibus, et de iis, quae quae consistunt in actu rationis, scilicetde syllogismo, consequentia et talibus*» [Lulli Raymundi, *Introductoria artis demonstrativae*, MOG iii, II, i (55)].

³¹ «*Intellectus humanus per se habetnaturam intelligendi, cum intelligere sit suus actus. Potentia autem visiva per se habet naturam uidendipari ratione. Et quia istae duae potentiae sunt coniunctae, oritur naturaliter communis actus, per quemintellectus attingit obiectum coloratum, mouendo potentiam uisuiam ad obiectum uisibilie. Et de hoc experientiam habemus*» [Lull, Ramon, *Liber de modo natvralli intelligendi*, [1978], p. 189].

«парадоксу ієрархії» Діонісія Ареопагіта, оскільки в його розумінні людина – це не стільки вища ланка земної ієрархії, скільки формоутворюючий принцип цієї ієрархії - «*Homo est animal homificans*» [200, P. 31], людина є істотою гуманізуючою, тобто перетворюючою оточуючу її реальність відповідно до власної природи. Оскільки свою теорію пізнання Луллій писав як альтернативну аристотелівській, то і визначення людини у своїй системі він протиставляє античному «людина є істотою раціональною і смертною». Раціональність і смертність не можуть визначати сутності людини, на думку майорського мислителя, адже сутність – це те, в чому дана річ є найкращою, це акт її максимального самовираження. Натомість найбільш раціональні істоти – янголи, а леви – так само смертні, як і люди³². Сутністю ж людини є саме її людяність, адже у своїй діяльності вона переносить предикати власної природи на зовнішній світ і з зовнішнього світу отримує знання про власну сутність. Така подвійна спрямованість людської природи знайде своє максимальне вираження в концепті *natura media* Кузанця, про який ми говоритимемо у третій частині цього розділу.

Захопленість Миколи Кузанського Раймундом Луллієм можна пояснити досить просто, якщо самому зануритись у його творчість: система Луллія є настільки всеохоплюючою і побудованою з такою геометричною точністю, що необхідно бути неймовірно освіченою людиною з гострим розумом, щоб принаймні спробувати осягнути розмах мислення цього мислителя; і тим не менш, його термінологічний апарат настільки зрозумілий, простий і, однак, витончений, що найпростіші сентенції, що стосуються місця людини у світі, виглядають набагато патетичнішими, ніж усі пізніші дифірамби епохи гуманізму. Окрім того, гуманістична орієнтація Луллія не є абстрактною, відірваною від життя загалом і від конкретної людини зокрема. Прописуючи сутність людини, Раймунд пише й про те, що необхідно робити, щоб віднайти цю сутність у собі самому і дійсно стати творцем оточуючого світу: необхідно

³² *De genere rationalitatis est angelus, et de genere mortalitatis est leo et equus* [200, P. 31].

досягти гармонії в множинності всіх потенцій, які мають стосунок до акту «бути людиною», а це означає прагнути до того, аби розум знав істину, воля знала, що є благом, а пам'ять утримувала в собі знання про те добро, яке людина любить, і про те зло, яке вона відкидає в процесі набуття нею життєвого досвіду. Тільки тоді, за Луллієм, ми зможемо досягти довершеності власного буття і стати таким невід'ємним стержнем світоустрою, що зможемо надати ідеального імпульсу всім іншим гвинтикам цього механізму. І тут Луллій торкається проблематики, яку ми будемо піднімати, далі заглиблюючись у дослідження творчості Кузанця, в наступному розділі: лише знаючи й люблячи світ так, як любив і знав людину в момент її створення Бог, людина може відчувати єдність зі світом, а не конфлікт з тварною природою, як це відчув Адам у раю після того, коли дав імена всім тваринам, але не віднайшов нікого сутнісно близького до себе. Це було ще до гріхопадіння, отже не зло стояло між Адамом і світом, а нестача досвіду, знання і любові, які треба зрощувати у собі й актуалізовувати, тому що вони задані в нас Богом лише потенційно. На думку і Кузанця, і Луллія, це є досяжним для людини і зараз, адже в процесі звернення до Бога, а отже – і деїфікації, обожнення, людина стає більш людянішою, вона віднаходить власну сутність творця за образом і подобою Божою і, відповідно, закладену в ній здатність змінювати світ на краще.

3.2.4. Тлумачення *sensus, ratio* та *intellectus* у Геймерікуса де Кампо

На початку XV століття у Кельнському університеті, одному з осередків тогочасної європейської науки, відбулася зустріч двох визначних мислителів свого часу – Геймерікуса де Кампо (Heimericus de Campo) та Миколи Кузанського (цій темі присвячена стаття автора даного дослідження на тему «Тлумачення *sensus, ratio* та *intellectus* у Геймерікуса де Кампо – витоки антропологічного вчення Миколи Кузанського» [див.: 33]). Перший писав, мабуть, найбільше з усіх своїх сучасників; другий писав не так багато, проте образність та довершеність його теоретичних побудов продовжують нас

вражати і до сьогодні. Власне широкому загалу відомий лише автор *De docta ignorantia*, - його ж учитель, досить відомий на той час теолог Геймерікус де Кампо, зараз знаний переважно дослідниками німецької містики і, до того ж, у досить вузькому колі. Останнє стосується не лише зовнішнього рівня – майже повної відсутності перекладів праць Геймерікуса слов'янськими мовами, творча цінність спадщини цього мислителя недооцінена загалом: більшість дослідників репрезентують його лишень як медіума між його учнем та каталонським мислителем Раймондом Луллієм, в кращому разі додаючи наступне: «Схоже, саме Геймерік значно вплинув на близьку до неоплатонізуючого альбертизму загальну філософську орієнтацію Миколи Кузанського» [див.: 87, С. 47]. У досить популярній в англomовному світі книжці про Кузанця маємо ту ж саму ситуацію – дві найємкіші згадки про вчителя Миколи Кузанського виглядають наступним чином: «Цілком вірогідно, що Кузанець знав ці праці Альберта через Геймерікуса і що він вивчав їх рік – приблизно в той час, коли він перебував у Кельні. (...) Тепер здається безсумнівним, що Кузанець вперше зіткнувся з Луллієм в Кельні через Геймерікуса, а не в Падуї, як вважають деякі вчені»³³ [226, Pp. 15-16.]. У німецькомовних дослідженнях, звісно, пам'ять про спадок Геймерікуса не настільки забута, проте ці досить спеціалізовані статті [див.: 155, Pp. 218-231; 109, Pp. 198-213] вітчизняними дослідниками майже не використовуються.

Однак варто відзначити, що спадщина ідейного натхненника Кузанця є дійсно цікавою і нараховує більше, ніж 50 трактатів. Філософський базис Геймерікуса та Кузанця «побудований» з одних і тих самих авторів: Прокла, Діонісія Ареопагіта, Августина та Раймунда Луллія, що наштовхує на думку про те, що філософські концепти цих мислителів мали перетинатися практично в усіх сферах їх філософсько-теологічних розвідок. Оскільки обсяг цієї роботи є досить обмеженим, ми спинимося лише на декількох цитатах «Трактату про

³³ «It is likely that Cusanus came to know these works of Albert through Heimericus and that he worked with him during the year or so that he spent at Cologne. (...) It now seems certain that Cusanus first encountered Lull at Cologne Througy Heimericus, not at Padua as some scholars have argued» [226, Pp. 15-16.].

вічність» (*Tractatus de sigillo ternitatis omnium arcium et scienciarum exemplari a magistro Heumerico de Campo Basilee tempore concilii edictus*), а саме тих, які стосуються поняття *intellectus*, - досить важливого у подальшій рецепції цього спадку Миколаю Кузанським. Перша цитата є фактично розтлумаченням онтологічного базису традиції співвідношення *sensus*, *ratio* та *intellectus* у Миколи Кузанського, а також специфіки використання ним метафори дзеркальності, яку «вводить у філософський обіг» в містичній традиції Діонісій Ареопагіт: «...Отже, прийти нам через це до зародженого Богом знання такого мистецтва пізнання (*artis precognitione*) заважає лжеписання Платона, але нехай в усьому слугує наглядно вчення Аристотеля: необхідно, щоб кожна з істин була наведена в якості прикладу окремо, якщо створені вони доступними для пізнання, такими, що не змішуються через посередництво віри, і необхідно, щоб був створений дзеркальний образ (*ymaginem specularem*) в божественній частині нашого інтелекту (*intellectus*). Тоді неухильно ми перейдемо до нижчої частини нашого інтелекту (*intellectus*), від відомого до стрімко змінного поняття невідомого, яка називається рація (*ratio*), за визначенням Ісаака, вона є силою причини, представлена як дискурсивна причина (*esse vim de causa in causam discursivam*) в частині першообразу (*depingendo in ea illius exemplaris architipi*). [Рація знаходиться] в деякому співвідношенні людського інтелекту (*intlectui*) до образу (*ymaginacionem*) і чуттєвого (*sensum*) у дзеркальній зворотності до ознаки, в якій, ніби в принципах людського вчення про образ Бога, передує будь-яке начало неосяжної людської раціональності (*humanitus investigabilis racionalis*), завдяки якій ми бачимо, як через дзеркало в таємниці (*nunc per speculum in enigmatе*), що немає ніякої пізнавальної здатності (*intelligents*) без мисленнєвого образу (*fantasmate*), як говорить Діонісій, що неможливо нам відобразити богоначальне сяйво, окрім як через різноманітність священних завіс, що його оточують» [136, Рр. 99-100]. По-перше, неможливо не відзначити специфічності стилістики Геймерікуса, латина якого є менш чистою та «класичною» порівняно з латиною його учня Кузанця [див.: 33]. Розуміння цього уривка ускладнює ще й та обставина, що це перша спроба перекладу

творчості де Кампо українською (російською переклади цього мислителя також відсутні), що передбачає авторську етимологічну розвідку щодо вживання основних термінів для більш ясного перекладу та схоплення сенсу цього уривку загалом. Справу полегшують відсилання до вже більш ґрунтовно досліджених джерел *Corpus Arceopagiticum* та «*Epistula de anima*» Ісаака Зірки, чие ранжування цих здатностей - *ratio*, *intellectus* та *intellegentia* - йде слідом за Боецієм і є найбільш вживаним у той період. Таким чином, варто відзначити, що для Ісаака: (а) рація – це «здатність душі, що сприймає безтілесні форми тілесних речей», (б) інтелект – «здатність душі, що сприймає форми речей істинно безтілесних», (с) інтелігенція – «здатність душі, що має за безпосередній об'єкт Бога» [*Epistula de anima*, PL 194, 1884C-1885B; цит. 24, С. 435-441]. Власне, саме ракурс розкриття поняття *ratio* постає найбільш дотичним для концептів трьох мислителів – Ісаака Зірки, Геймерікуса де Кампо та його учня Миколи Кузанського, адже за словами останнього: «Поки душа існує у часі, де нічого не сприймає окрім образів (*phantasmatis*), вона здається скоріше відчуттям чи рацією (*sensus aut ratio*), ніж інтелектом (*intellectus*); але, піднесена над часом, вона – інтелект (*intellectus*), вільний та відділений (*liber et absolutus*) від відчуттів та образів» [172, DDI, 226 (III 7)]. Таким чином, образи (*phantasmatis*) – це прерогатива потенційного виміру душі, нижчої частини інтелекту, якщо послуговуватись термінологією де Кампо. Тим не менш, варто відмітити одну особливість позиції Геймерікуса: на відміну від свого попередника та свого наступника, він не робить акцент на тому, що довершений *intellectus* є класично зверненим на безтілесні форми речей, для яких не є необхідними чуттєві образи; натомість *ratio* виступає певною «буферною зоною», яка акумулює у собі співвідношення між інтелектом (а точніше, його вищою, божественною частиною) та образом (*ymaginacionem*) і *sensus*. Більше того, мислитель абсолютно не згодний зі своїм учнем у постулюванні свободи *intellectus* від образів, адже, на його думку, «немає ніякої пізнавальної здатності (*intelligents*) без мисленнєвого образу (*fantasmate*)», а *intellectus* – це в будь-якому разі пізнавальна здатність, яких би рафінованих

вимірів вона не набула. За Ісааком, як ми пам'ятаємо, *intelligentia* акумулює в собі найбільш божественну функцію людини, - пізнання, яке має за свій об'єкт лише Бога. Про які ж *phantasmata* тут можна говорити? І чи не впадає Геймерікус тут в онтологічну суперечність, намагаючись зробити спільні грані *sensus*, *ratio* та *intellectus* занадто розмитими та менш гострими, як було прийнято серед інших мислителів цієї традиції? Оскільки вже пролунало питання про доречність у пізнавальному процесі образів, або ж *phantasmata*, варто було прояснити, що має під ними автор на увазі, і чому він на початку цього уривку називає вчення Платона лжеписанням, адже ці речі дуже взаємопов'язані, як виявиться у нашій подальшій розвідці. Власне, латинське слово *phantasma* є калькою з давньогрецького *φάντασμα*, адже грецизми якраз були однією із характерних рис латини-вульгати, якою і послуговувався наш мислитель. *Фантаσμα* можна перекласти українською як образ (як, наприклад, зробив автор цієї статті у перекладеному уривку), відображення, подоба, відбиток, - звісно, в залежності від контексту та ширше – тієї традиції, в якій вживається концепт. Оскільки контекст нам визначає сам Геймерікус, «звужуючи» його до текстів Платона та Аристотеля, варто було б зробити ще одне уточнення щодо можливих конотацій цього терміну: образ, або ж відображення, має під собою онтологічну метафору дзеркала, і якщо у свідомості греків це була дійсно влучна паралель між міметичним мистецтвом та фізичним явищем віддзеркалення, то, починаючи з Діонісія Ареопагіта, онтологічний статус цієї метафори значно посилювався, акумулювавши у собі цілу гносеологічну концепцію, що й спробував відтворити у своїй творчості де Кампо. Але до цього ми повернемося трохи пізніше, прояснивши спочатку момент критики Платона. Справа в тому, що для Платона *φάντασμα* має досить негативне смислове наповнення: «Чи не назвемо ми цілком справедливо мистецтвом творити примарні подоби (*φάντασμα*) те мистецтво, яке створює не подоби (*εἰκόνα*), а привидів? [194, *Soph.* 236 с]. Тобто, *φάντασμα* для античного мислителя це те, що відображає митець, коли не наслідує в творчості ідею як закон чи принцип, але скоріше керується ілюзією, вибудованою у власному

мисленні, або втіленим зразком. З огляду на цю гносеологічну традицію, перекладати *phantasma* як віддзеркалення було б некоректним, адже його онтологічний сенс - творення того, що не існує, тобто певного «небуття», а «дзеркальність» може хіба що викривити вже наявне, не претендуючи на примноження сутностей. Звісно ж, це далеко не єдиний аспект невдоволеності Геймерікуса платонівською теорією, тим не менш, він є досить визначальним у цьому ключі. Власне, спираючись саме на «спільність словників», де Кампо віддає тут перевагу Аристотелю, адже саме йому належить широкий вжиток *ἔμφρασις* та *φάντασμα* [див. докладніше: 95, Pp. 310-314, *Meteorologica* 372 a30 – 372 b8; *De divinatione per somnum* 464 b6-13; *De sensu et sensibilibus* 437 b5-10], що мають спільне походження від дієслова *φαίνεσθαι* – виблискувати, і, цілком логічно, що він вживає їх в єдиному контексті та смисловому полі із *ἔωπτρον* та *κάτοπτρον*, що мають значення «дзеркало» і навіть «точне відображення». Отже, коли Геймерікус апелює до Діонісієвської метафори дзеркала, постулюючи, що лише «через різноманітність священних завіс» ми зможемо відобразити божественне сяйво, то результатом такого віддзеркалення він постулює саме *phantasmata* – образи, відображення, які формуються саме у раціональній частині *intellectus* на основі *sensus*. Оскільки таких віддзеркалень може бути незліченна кількість, він наділяє людську раціональність характеристикою неосязності та утасмниченості, що звісно ж відобразилося на творчості його учня: людина є дечим, що може вмістити універсум як подобу *maximum absolutum*, і в цьому здатність її *intellectus* є дійсно божественною.

Варто також додати, що (як відзначається у статті «Тлумачення *sensus*, *ratio* та *intellectus* у Геймерікуса де Кампо: витоки антропологічного вчення Миколи Кузанського» [див.: 30]) навіть з огляду на досить суттєві розбіжності у своїх антропологічних концепціях та гносеологічних побудовах, Геймерікус де Кампо та Микола Кузанський є досить суголосними в одному: інтелект присутній в людині потенційно, але його необхідно зрощувати, наближаючись до максимальної актуальності, якою є саме Бог. Показовою в цьому сенсі є наступна цитата з «Трактату про вічність» де Кампо: «Так наш інтелект

(intellectus) за допомогою відчуттів (sensus) та відображення виховується в нас тією істиною, що пізнається співвимірно до змінного чуттєвого образу» [136, Р. 100]. Схоже за стилістикою висловлюється й Кузанець: «(...) У виді, що посідає актуально вище місце в роді живих істот, тобто у людини, відчуття (sensus) досягає такої витонченості, що жива істота стає рівною мірою й інтелектуальною сутністю (intellectus)...» [172, DDI, 205 (III 4)].

Наостанок спробуємо розібрати ще один досить яскравий уривок з твору Геймерікуса. Як ми згадували на початку, більшість дослідників сходяться на думці, що саме де Кампо познайомив Миколу Кузанського зі спадщиною Альберта Великого, який вплинув на його неоплатонічну філософську орієнтацію, тому, на нашу думку, було б досить цікавим репрезентувати гносеологічну концепцію одного з найвеличніших коментаторів Аристотеля через призму світорозуміння Геймерікуса [див.: 30]. «Оскільки, за свідченням Альберта, в першій книзі «Етики» представлено подвійний шлях знання (sciendi), то, очевидно, що в матерію закладені два образи – абстрактний і конкретний, з яких перший є раціональним (rationalis), а другий – моральнісним (moralis); перший називається спекулятивно інтенційним (intencionalis speculative), другий – практично інтенційним; оскільки перший вбачає способи мислення (rationes intelligibiles), другий – способи воління (rationes appetibiles). Інтелект (Intellectus) же сам із себе є потенцією (potentia) спекулятивного осягнення (speculariter apprehensiva), але коли він пов'язаний з бажанням чи волею, він знаходиться у потенційно активному стані. Ці способи мислення (rationes) доповнюють одне одного через взаємний зв'язок інтелекту (intellectus) та волі (voluntatis)» [136, Р. 107].

Тут варто згадати, що, на думку Альберта Великого, найвищим щастям для людини, метою її життя є споглядання, оскільки це найбільш органічний стан для інтелекту, як найбільш високої частини душі людини. В той же час, цей стан неможливий для людини як цілісності, якщо в ньому не буде реалізовуватися зв'язок між рацією та інтелектом, оскільки, на думку Альберта, останній є досить самостійним актором стосовно людської діяльності. Саме

рація забезпечує гармонійне поєднання всіх аспектів людської пізнавальної діяльності, і за умов такої гармонії інтелект з рафінованої абстрактної інстанції перетворюється на конкретну вищу форму душі. Лише в такому стані людина досягає самодостатності і може перейти «в режим» споглядання. Як бачимо, Геймерікус намагається викласти цю концепцію через приписування акту пов'язування рацією рівнів *sensus* та *intellectus* вольової характеристики. Саме при залученні волі відсторонене спекулятивне осягнення стає з потенційного активним, даючи суто раціональному практично інтенційне втілення.

Якщо, підсумовуючи, пов'язати сказане де Кампо в єдину картину, ми отримаємо наступне:

- по-перше, завдання людини – віднайти відображення божественного сьйва в оточуючому світі;

- віддзеркалене божественне сьйво ми сприймаємо за допомогою *sensus* та *voluntatis*, причому саме *sensus* повинна вловити той змінний образ, у якому має просяти нам божественна істина;

- у свою чергу, *ratio* виступає як пізнавальна інстанція, яка формує певний образ віддзеркаленої істини, вплітаючи його у мисленнєвий конструкт;

- на основі *phantasmata* наш розум має утворити дзеркальний образ (*ymaginem specularem*) в божественній частині нашого інтелекту (*intellectus*);

- і саме в цьому дзеркальному образі людина зможе «побачити» своє онтологічне підґрунтя – Божественну Сутність, до якої вона є причетною завдяки своєму *intellectus*.

Учень перевершить свого учителя, вивівши цю концепцію на новий рівень і постулюючи, що для осягнення містичного богослів'я і Божественного Максимуму недостатньо рухатися через мистецтво уподібнення (тобто творення *φάντασμα*, за словами Платона), необхідно піднятися над *ratio* та *intelligentia*; більше того, людина повинна залишити власну сутність – вийти за межі *intellectus* й зануритись у божественний морок, і лише тоді вона зможе доторкнутися до дійсної сутності божественного сьйва. Тим не менш, Геймерікус де Кампо дав Миколі Кузанському той історико-філософський

базис, на якому він вже міг сміливо зводити палац власних містичних теоретизувань, не піклуючись про міцність фундаменту, адже він був закладений мислителями багатьох поколінь [див.: 30].

Саме цій проблематиці буде присвячено наступний розділ.

ВИСНОВКИ ДО ТРЕТЬОГО РОЗДІЛУ

Цей розділ був присвячений розгортанню ключових аспектів антропологічної теорії Діонісія Ареопагіта в системі Миколи Кузанського. Була здійснена спроба прослідкувати, як концепти *sensus*, *ratio* та *intellectus* були сприйняті німецьким мислителем через праці посередників (Альберта Великого, Мейстера Екхарта, Раймунда Луллія та Геймерікуса де Кампо), як вони були видозмінені відповідно до духу епохи, до тих настроїв, які панували в теологічно-світоглядних дискурсах того часу, та як вони стали основою його антропологічного вчення, визначаючи природу людини та її місце у світі. Розглянемо висновки щодо кожного аспекту цієї онтологічної «мозаїки».

В першому підрозділі акцентується увага на діалогічному характері творчості Миколи Кузанського: більша частина його праць не лише за формою, але й за змістом є «діалогом епох», адже акумулює в собі неймовірний пласт філософських дискусій та теоретичних суперечок як попередніх століть, так і сучасних самому мислителю. Зокрема можна виділити дві відмітні риси пізнього Середньовіччя (чи раннього Відродження), які характеризують провідні інтенції філософії, літератури та мистецтва того часу:

(1) антропологічна та гуманістична спрямованість – як відродження античного «*cognosce te ipsum*» («пізнай самого себе»);

(2) скептичне ставлення до накопичених за час схоластики знань – апелювання до «*Scio me nihil scire*» («я знаю, що я нічого не знаю»).

Ці дві інтенції були експліковані у творчості Миколи Кузанського максимально повно: з одного боку – це постійна апеляція до природи людини, сутності людськості як такої, місця людини у світовій ієрархії; а з іншого – розгортання цих питань зі зверненням до класичних античних текстів та текстів

раннього Середньовіччя (того ж Діонісія Ареопагіта), використання класичних філософських зворотів з великою уважністю до первинного контексту та значення, філологічна скрупульозність у цитуванні та відсиланнях по тексту, що було дійсно новим рівнем науковості та осмисленості філософської праці на той час.

Серед знакових історичних моментів, які вплинули на творчість Миколи Кузанського можна виділити наступні:

1) XV Всесвітній собор Римсько-католицької церкви, на якому була встановлена наступна теза як базова для віровчення: розумна, обдарована інтелектом душа є єдиною субстанційною формою людського тіла, що стало поштовхом для відновлення дискусій в царині антропології та одвічного питання співвіднесення душі і тіла, відчуттів та інтелекту, афектів та раціонального;

2) Підготовка до Флорентійського собору, що привела його до знайомства не лише з отцями Східної церкви, але й із Діонісієм Ареопагітом;

3) Падіння Константинополя, яке стало поштовхом до переосмислення релігійної розрізненості в світі, що відображено у праці «Про мир у світі» («De pace fidei», 1453), де наскрізною є теза про те, що людська природа є спільною для всіх, оскільки всі ми створені за образом і подобою Божою.

Саме так на зламі епох з'являється ідея *natura media* та *humanitatis unitas* – єдності людськості на основі специфічного призначення людської природи: згортати у собі весь світ. Це стало базисом нового розуміння людини, підґрунтям нової антропології (яка була інакша, ніж схоластична за самим своїм спрямуванням): Микола Кузанський постулює людину творцем, що мусить пізнати саму себе, адже всередині неї закладене Богом все, а отже і знання про те, як розбудувати новий кращий світ. Балансуючи на тонкій межі гармонії між приматом інтелекту і творчим актом, Кузанець зробив майже неможливе: він підніс природу людини через обожнення (*deiformitate*) до небес, залишивши людину конкретну на землі задля того, щоб вона змогла досягнути власну недосконалість і перевершити її, відкриваючи нову сторінку історії.

Другий підрозділ присвячено ключовим ретрансляторам ідей Діонісія Ареопагіта, з текстів яких Микола Кузанський і виснував власну антропологічну теорію: це Альберт Великий, Мейстер Екхарт, Раймунд Луллій та Геймерікус де Кампо.

Отже вплив цих мислителів на Миколу Кузанського можна акумулювати в трьох аспектах:

- 1) ретрансляція ідей Діонісія Ареопагіта;
- 2) значний неоплатонічний ухил в текстах всіх цих мислителів, і в той же час – переосмислення ключових ідей неоплатонізму з огляду на християнську догматику і вимоги часу;
- 3) саме їх концепти щодо природи й сутності людини стали, на нашу думку, ключовими точками відліку в системі Миколи Кузанського.

Тепер розглянемо вплив кожного з цих мислителів по окремоті.

(1) Альберт Великий написав розлогий коментар до «*De mystica theologia*» («Про містичне богослів'я») Діонісія Ареопагіта, з яким Микола Кузанський познайомився ще у Кельні. Через рецепцію неоплатонічних ідей, наявних у творах Альберта Великого, Миколу Кузанського називатимуть представником рейнського альбертизму. Основні аспекти вчення Альберта, які знайшли своє розгортання у системі Миколи Кузанського:

- 1) значимість ролі інтелекту у процесі містичного сходження: раціональна інтерпретація Альбертом акту містичного сходження у системі Діонісія Ареопагіта стала базисом для акценту у «*De Docta Ignorantia*» саме на інтелектуальному вимірі «вченого незнання», а не на афективному;
- 2) роль апофатики у становленні лексики містичного богослів'я;
- 3) ототожнення інтелектуальної душі та індивідуальності людини;
- 4) розуміння *sensus* (сприйняття, усвідомлення цього сприйняття, винесення судження щодо нього) в якості когнітивної здатності до *intellectus*;
- 5) продовження аристотелівсько-аверроїстської традиції постулювання Бога як *Intellectus*, що неухильно веде його до визнання в якості остаточної

мети людського життя – прагнення *intellectus humanitas* до злиття з божественним інтелектом.

(2) Щодо впливу Мейстера Екхарта на систему Кузанця варто відзначити єдність остаточної мети їх філософських вчень, - вони є спрямованими на пошук того, що робить людину унікальною в у цьому «світі тварин і янголів». Можна виділити наступні спільні моменти їх концепцій:

1) максимальне становлення людської природи в акті *deiformitatem* (обожнення);

2) серединною ланкою між Богом і світом постає людська природа, людина – як емпіричне явлення Божественного буття в земному світі;

3) визначальна здатність людини до творення, яка стає прямим продовженням Божественного акту креації;

4) співвідношення *esse* (буття) і *quod quid est* (сутності) в системі Екхарта виступає як онтологічне підґрунтя дистинкції *ratio – intellectus* у творчості Кузанського; як наслідок – онтологічна роздвоєність людської природи.

Крім того, в системі Екхарта наявні моменти, які Кузанець свідомо не продовжує, оскільки стоїть на інших позиціях, проте які стали поштовхом до осмислення ним власних філософських засад. Мова йде, зокрема, про відстоювання Екхартом первинності божественного Логосу стосовно божественного Буття («*In principio erat Verbum*»). Кузанець відстоює в цій площині більш виважену християнську позицію, в якій онтологічна безмежність Бога передбачає його гносеологічну невизначеність, адже у нього Бог постає як «Неінакше/Неінше світу», і саме як «Неінше» Кузанець трактує надсутнісну Єдність Діонісія Ареопагіта.

Таким чином, ми можемо побачити, що Микола Кузанський хоча й захоплювався вченням Мейстера Екхарта, вважаючи його генієм, тим не менш він вважав, що його вчення необхідно сприймати дуже виважено, уникаючи викривлених інтерпретацій та зловживань сенсами.

(3) Раймунд Луллій постає як натхненник гуманістичної проблематики в творчості Миколи Кузанського, адже Кузанець експлікує наступні аспекти вчення свого вчителя у власній системі:

1) людське буття *esse* є специфічним відносно всього іншого тварного світу саме тим, що людський інтелект здатний віднайти такі форми, які ще перебувають у потенції;

2) досліджуючи свою активність, активність тих речей, які її оточують, людина здатна синтезувати у власному категоріальному апараті мислення знання конкретне, чуттєве і знання абстрактне, раціональне, отримуючи таким чином логічний метод і підступи до універсального знання;

3) на основі попередніх двох тез Луллій розвиває концепт «парадоксу ієрархії» Діонісія Ареопагіта, оскільки в його розумінні людина – це не стільки вища ланка земної ієрархії, скільки формоутворюючий принцип цієї ієрархії;

4) сутність людини – сама її людськість, відповідно до якої людина постає як творець оточуючого світу;

5) і, відповідно, чим більше людина віднаходить власну сутність творця за образом і подобою Божою, тим більше вона стає власне людиною.

(4) Тлумачення *sensus*, *ratio* та *intellectus* у Геймерікуса де Кампо лягає в основу всієї антропологічної концепції Миколи Кузанського, що можна репрезентувати через наступні тези вчення Геймерікуса:

1) інтелект присутній в людині потенційно, але його необхідно зрощувати, наближаючись до максимальної актуальності, якою є саме Бог;

2) саме рація забезпечує гармонійне поєднання всіх аспектів людської пізнавальної діяльності, і за умов такої гармонії інтелект з рафінованої абстрактної інстанції перетворюється на конкретну вищу форму душі;

3) таким чином, саме *ratio* виступає як пізнавальна інстанція, яка формує певний образ віддзеркаленої істини, вплітаючи його у мисленнєвий конструкт;

4) саме в цьому дзеркальному образі людина зможе «побачити» своє онтологічне підґрунтя – Божественну Сутність, до якої вона є причетною завдяки своєму *intellectus*.

Всі ці тези знайшли своє гармонійне втілення в системі Миколи Кузанського, який вивів цю концепцію Геймерікуса на новий рівень, чому й присвячено наступний розділ.

Результати досліджень, наявних у цьому розділі, викладено у наступних статтях:

Новий антропологічний контекст XIV – XV століть: Микола Кузанський та тенденції його епохи. / К. Б. Зборовська // Гуманітарні студії : зб. наук. пр. / Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. – К.: Київський університет, Випуск №30 (2017). – С. 27-35.

Тлумачення *sensus*, *ratio* та *intellectus* у Геймерікуса де Кампо – витоки антропологічного вчення Миколи Кузанського. / К. Б. Зборовська // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка : Філософія. / Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. – Київ: Київський університет, 1958. - № 1(1)/2017. – С. 9-12.

Онтологічний проект Мейстера Екхарта як підґрунтя антропології Миколи Кузанського. [Електронний ресурс] / К. Б. Зборовська // "Гілея: науковий вісник": Збірник наукових праць.- К., 2017. Випуск 125 – 2017. – С. 191-195.

Режим доступу:

<http://gileya.org/index.php?ng=library&cont=long&id=150>

РОЗДІЛ 4. КОНЦЕПТ ОБОЖЕННЯ І ВИТОКИ ЄДНОСТІ ЛЮДСТВА У МИКОЛИ КУЗАНСЬКОГО

В цьому розділі здійснена спроба осмислення концептуального базису гуманістичних інтенцій Миколи Кузанського, - тобто співвідношення *sens*, *ratio* та *intellectus* у природі людині, завдяки якому людина потенційно здатна стати *natura media*. Сходження *intellectus* до Божественного Абсолюту передбачає у Кузанця вихід людини за свої межі, перевершення нею власної природи. Діонісій Ареопагіт експлікував це через концепт «Боголюдини» - Христа, Микола Кузанський продовжує цю традицію, говорячи про обоження – *deiformitatem*, досягнути якого можна лише через усвідомлення власної здатності до креації та здійснення акту пізнання як любові, чому і буде присвячена друга частина цього розділу. В третій частині буде висвітлено концепт «людськості» в системі Миколи Кузанського і те, наскільки його теорія є (чи не є) антропоцентричною та гуманістичною з огляду на провідні тенденції його епохи та його власні переконання.

4.1. *Natura media* як людська природа: *sensus*, *ratio* та *intellectus* в антропологічній теорії Миколи Кузанського

νοῦς οὐ διακοσμῶν καὶ παντὸν αἰτίος
(Причиною світоустрою й усього є Нус
[Phaedo 97 b-c])

Одним із ключових місць для європейської філософії практично від самого її зародження став пасаж Платона з діалогу «Бенкет» про любов до мудрості. Там ми віднаходимо опис натури або ж природи філософа у досить апофатичному ключі: ним не може бути ані той, хто вже володіє істинним знанням, тобто боги, адже їм немає сенсу прагнути до того, що у них вже є; також філософом не може бути той, хто нічого не знає і з огляду на неусвідомлення власного незнання не бачить потреби у досягненні істини. Отже, відповідно до думки Діотіми, яку транслює до нас Платон, становище Ерота, що постає тут як узагальнений образ філософа, - це перебування «μεταξὺ

φρονήσεως καὶ ἀμαθίας» [Symp. 202a], тобто між знанням та незнанням. Пояснюючи таке дивне межове положення, він додає, що призначення подібних геніїв наступне: «Перебуваючи посередині, вони заповнюють проміжок між тими й іншими (людьми та богами – К.З.), так що Всесвіт зв'язаний зсередини» (ἐν μέσῳ δὲ ὄν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι) [Symp. 202 e]. Навколо цих рядків розгорталось не мало філософських систем і містичних пошуків, будувались ієрархії світу; ця формула трансформувалась і набувала нових змістів, коннотацій та смислових навантажень. Врешті-решт, за кілька століть платонічну спадщину рецепіювали отці Церкви, а діалектична система платоніків та неоплатоніків стала будівельним матеріалом *Cognus Areopagiticum*, що заклало підвалини світорозуміння усіх наступних філософів-містиків, а особливо – центральної постаті нашого дослідження – Миколи Кузанського (ця проблематика експлікується у статті автора дисертаційного дослідження «Sensus, ratio та intellectus в антропологічній теорії Миколи Кузанського» [див. 35]).

Проте, хоч деякі теоретичні конструкції християнських богословів дійсно можна співставити зі структурними узагальненнями проблематики платонічного світоцину, все ж не можна не відзначити принаймні їх основної відмінності: унікальну роль у космології відіграють тепер не лише обрані – генії у термінології Платона, становище людини як такої, людини за природою мислиться як принципово унікальне – вона фактично є осердям світу, розташовуючись посередині між духовним світом ангелів та матеріальним світом природи. За словами отців Церкви (наприклад, Діонісія Ареопагіта та Григорія Палами), людина охоплює своїм еством і «заломлює» у собі два плани дійсності: трансцендентний та поцейбічний, «небесне і земне».

Продовжуючи розгортання платонічної формули вже у площині християнського мислення, німецький філософ також говорить, що сходження до максимуму (до Божественного світла) доступне лише такій природі, яка виступає посередником, що пов'язує вище з нижчим, але таку природу він приписує усьому людству: «Саме людська природа (*humana vero natura*), яка

піднесена над усім Божим творінням і не надто поступається янголам, згортає (*complicans*) у собі інтелектуальну та чуттєву природи (*intellectualem et sensibilem naturam*), зв'язуючи (*constringens*) всередині себе все, що є у світі, і за це справедливо іменується давніми філософами мікрокосмом, малим світом. Саме тому вона, піднявшись до поєднання (*unionem*) з максимальністю, стала б повнотою всіх довершеностей та універсуму в цілому і кожної окремої речі, таким чином все через людину досягло б свого вищого ступеню» [DDI, 198 (III 3)]. В цих рядках ми можемо побачити як відсилання до Платона – до слів про єдність Всесвіту, які ми наводили на початку, так і до Євангельської цитати: «Бо створіння з надією чекає на з'явлення синів Божих, (...) у надії, що й саме створіння буде визволене від рабства тління на свободу слави дітей Божих» (До Римлян 8:19, 21). Дійсно, німецький мислитель репрезентує цілком суголосну святоотцівській літературі думку, проте її експлікація набуває досить незвичних форм. Як для античного, так і для патристичного та схоластичного спадку є досить усталеною думка (звісно, з багатьма варіаціями), що та «властивість», яка робить людину спроможною до Богопізнання і сходження до вищих рівнів буття – це *νοῦς*, *διανοια*, *λογος*, *ratio*, *mens*, *intellectus* (в залежності від того, хто і як з більш пізніх мислителів рецепіював латиною грецькі терміни), тобто, це принципово те, що не властиве звичайному творінню, але властиве Богу та янголам – тобто вищим, інтеллігібельним сутностям. Крім того, з часів коментування Олександром Афродізійським трактатів Аристотеля до лексикону мислителів увійшло поняття *νοῦς ο θωραθεν* чи *intellectus adeptus*, тобто «набутий діяльний інтелект», який вже за часів Середньовіччя є одним із найтемніших моментів містичної гносеології, хоча його «підспудний» сенс ухопити приблизно ми все-таки можемо: це близько до концепту осяяння божественним світлом гріховної тварної природи людини. За таких умов, наступну цитату Миколи Кузанського, вирвану з контексту, можна було б витлумачити у тому ж руслі: «В роді живих істот людський вид тяжіє до вищого ступеню здатності відчувати (*altiozem gradum inter sensibilia*), сходячи до змішування з інтелектуальною природою (*intellectualis naturae*), але в ньому

все одно перемагає нижча частина, відповідно до якої він називається тваринною істотою» [DDI, 187 (III 1)]. Проте, вже тут можна помітити, що мова йде про рівні *sensibilia*, тобто рівні чуттєвості, які за класичною схемою мусили б мати стосунок лише до тваринного світу. Але мислитель пише про те, що людина тяжіє до вищого ступеню *sensibilia*, проте їй необхідно прикласти зусилля, щоб його досягти. Звертаючись до іншого пасажу цього автора, віднаходимо наступне: «(...) У виді, що посідає актуально вище місце в роді живих істот, тобто у людини, відчуття (*sensus*) досягає такої витонченості, що жива істота стає рівною мірою й інтелектуальною сутністю (*intellectus*). Адже людина є її інтелект (*suus intellectus*), а інтелектуальна природа (*intellectuali natura*) стає деяким чином (*quodammodo*) основою буття конкретної чуттєвості (*contractio sensualis*). (...) Інтелект (*intellectus*) у всіх людей є потенційно всеохопним і зростає з потенції в акт поступово, зменшуючись під час цього зростання у своїй потенційності; і навпаки, максимальний інтелект (*Maximus*), існуючи в повну міру актуальності як межова потенція будь-якої духовної природи, необхідно буде в такій же мірі інтелектом, в якій і Богом, а Бог є все в усьому (*qui est omnia in omnibus*)» [DDI, 205, 206 (III 4)]. Розберемо цей уривок поетапно. По-перше, як ми бачимо, у Миколи Кузанського людській натурі властивим є сходження до максимуму, яке відбувається через «витончення», рафінування *sensus* – не у значенні чуттєвого сприйняття, а скоріше у більш властивому для грецького спадку значенні інтелектуального сприйняття, усвідомлення, наближаючись до реєстру семантичних полів герметичного «*Asclepius*», в якому *sensus* виступає відповідником *νοῦς* і вони разом акумулюють значення терміну *intellect*. Таким чином, мислитель чітко вказує на те, що *sensus* є властивістю саме тваринної частини людської природи. По-друге, Кузанець залишається тут вірним своїй формулі злиття «абсолютного максимуму» і «абсолютного мінімуму»: ті відмінності і ступені, які зустрічаються у світі, роблять одне більш актуальним, а інше – більш потенційним, тобто просто констатують градацію в єдиній лінійній ієрархії [див. докладніше: DDI, 136 (II 8)]. Якщо використовувати тут антропологічні

терміни, то отримаємо, що інтелект присутній в людині потенційно, але його необхідно зрощувати, наближаючись до максимальної актуальності, якою є саме Бог – і Він же, в свою чергу, виступає як «Максимальний інтелект», онтологічне підґрунтя буття будь-якої потенційності, яка реалізується саме завдяки Йому. Таким чином, *intellectus* виступає як «альфа і омега» існування в цьому світі, стаючи каузальною причиною появи *sensus* в істотах і запорукою інтенсифікації цієї властивості у самому *intellectus*.

Як же це можливо? Автор вирішує цю апорію, неосяжну для людського розуміння, за допомогою введення концепту людини як *natura media* – посередника між Богом і світом. В той же час людська природа тут не є посередністю, як у гностиків, де «медіумами» могли виступати лише обрані, та й вони поставали скоріше як означники безодні між смертною тварністю та безсмертним божеством. Микола Кузанський дає особливе тлумачення природи всього людства – *humanitas absolute*: «Тільки серединна природа (*natura media*), центр єднання (*medium connexionis*) нижчої та вищої [природ], є належною для сходження до максимуму могутністю максимальної божественної нескінченності. Насправді, як вища ступінь нижчих і нижча ступінь вищих порядків вона згорнуто містить у собі всі природи, і якщо в усьому, що їй властиве, вона підіймається до єднання з максимальністю, то в ній усі природи й увесь Всесвіт всіма можливими для них способами обов'язково досягнуть найвищої повноти» [DDI, 197 (III 3)]. Таким чином, як ми бачимо, із специфічного смислового навантаження полісемічних латинських термінів у німецького мислителя виростає досить потужна антропологічна теорія, а експлікація концепту *natura media* приводить мислителя до необхідності ранжирування *sensus*, *ratio* та *intellectus* у цілком автентичний спосіб.

Отже, *intellectus* є запорукою цього ранжування, виступаючи як онтологічним базисом, так і умовною вершиною досконалості й актуальності. *Sensus*, натомість, позначає певний полюс потенційності, хоча й із необхідністю акумулює у собі святоотцівські рецепції грецького *vous*, роль якого воно подекуди виконувало у богословських трактатах, позначаючи не лише чуттєве,

але й інтелектуальне сприйняття. Тим не менш, прірва між *sensus* та *intellectus* є досить значною, тому мислитель планомірно доповнює її ще одним надто полісемічним латинським терміном - *ratio*: «Поки душа існує у часі, де нічого не сприймає окрім образів (*phantasmatibus*), вона здається скоріше відчуттям чи рацією (*sensus aut ratio*), ніж інтелектом (*intellectus*); але, піднесена над часом, вона – інтелект (*intellectus*), вільний та відділений (*liber et absolutus*) від відчуттів і образів» [DDI, 226 (III 7)]. Для прояснення понятійної референтативної системи Кузанця у слововжитку таких полісемантичних слів як *ratio* та *intellectus* необхідним є звернення до традиції німецькомовних перекладів його текстів, яка є набагато тривалішою й пліднішою, ніж ті, що ми маємо на теренах Східної Європи. Наведемо цей фрагмент із Кузанця з уже класичного видання *Deutsche Übersetzung von Dupre*: «Die zeitlich verschränkte Wahrheit des Körpers ist gleichsam der Schatten der überzeitlichen Wahrheit des Körpers und so ist auch die verschränkte Wahrheit der *Seele* wie ein Schatten der von der Zeit losgelösten Seele; während sie in der Zeit ist, in der sie ohne *Vorstellungsbilder* nichts begreift, erscheint sie eher als *Sinnlichkeit* oder als *Verstand*, denn als *Geist*. Über die Zeit erhoben ist sie *Geist* und von dem andern frei und losgelöst» [180, P.473]. Отже, тут наводяться такі відповідники для цих термінів: *ratio* перекладається як *Verstand* - розуміння (на протигагу традиції німецької містики, яка послуговувалася в основному середньовісній німецькою і зазвичай встановлювала відповідником для *ratio* *Vernunft* - міркування), а *intellectus*, у свою чергу, - як *Geist*, тобто «Дух» (у цьому випадку варто згадати, що зазвичай прикметник *intellectivus* відтворюють у німецьких перекладах давніх текстів через *übersinnlich*, тобто «надчуттєвий» [див. 24, С. 105], що, можливо, й намагався підкреслити чи максимізувати через відповідні конотації цього слова перекладач; тим більше, що особливе ставлення до поняття «дух» є досить поширеним для німецького слововжитку; варто лише згадати, що у них гуманітарні науки – це *Geistwissenschaft*, тобто «науки про дух»). На нашу думку, підкреслення цього моменту саме через переклад німецькою є досить важливим, оскільки проливає

світло на розрізнення Кузанським *ratio* та *intellectus*. На думку такого визначного німецького дослідника, як Джозеф Кох, оскільки у референтативній системі Кузанця *intellectus* постає вищим за розумові здібності, то можна провести паралелі (в розумних межах, звісно) з розрізненням Канта між *Verstand* (як інстанції розуміння) та *Vernunft* (як інстанції міркування) [148, Р. 48.]. В сумі, з огляду на думку такого поважного мислителя й класичний переклад von Dürge, більша частина німецьких дослідників дійсно у наш час перекладають ці ключові терміни його гносеології та антропології в такий спосіб. Проте, варто не забувати, що сам Кузанський використовував зворотні переклади: *ratio* – як *Vernunft* та *intellectus* – як *Verstand*. Підґрунтям для такого розподілу можна вважати те, що, на думку німецького містика, принцип несуперечливості діє лише на рівні *ratio*, що, в свою чергу, із запалом відстоював вже французький дослідник [див. докладніше: 222.]. Це можна зрозуміти, виходячи з того, що оскільки Бог є *negative infinitum* та *maximum absolutum*, тобто, умовно кажучи, «точкою» співпадіння протилежностей, а людський *intellectus* у своїй творчій потенції є подобою божественного *intellectus* [див. 183, S. 1-91, S. 8-9.], то співпадіння протилежностей не може існувати в одній координатній площині з принципом несуперечливості, - навіть у недовершеному людському розумі.

Після такої мовно-перекладацької розвідки, спробуємо зробити кілька досить важливих висновків з уривку «*De docta ignorantia*», які б могли прояснити антропологічну теорію Кузанця:

- по-перше, *intellectus* хоча й може постати з «рафінованого» *sensus*, тим не менш, у своєму абсолютному (можна продовжити цей ряд – звершеному, актуалізованому, позачасовому і т.д.) стані він може цілком існувати без нього і ставати ще більш довершеним;

- образи (*phantasmatis*) – це прерогатива потенційного виміру душі; довершений *intellectus* є класично зверненим на безтілесні форми речей, для яких не є необхідними чуттєві образи; в німецькій варіації цього уривку – *intellectus* – це дух, який є вищою частиною душі;

- людську душу можна умовно поділити на дві частини - *sensus* – *ratio* та *intellectus*, що дозволяє провести паралелі з *intellectus agens* («можливий») та *intellectus possibilis* («діяльний»), - поділ, започаткований греко-арабською інтерпретацією трактату Аристотеля «*De anima*», що знайшов досить широке застосування у теологічних текстах;

- і найголовніше, на нашу думку, – це введення *ratio* на рівні з *sensus*, однак із наданням йому все-таки більшого смислового сенсу чи виміру когнітивного охоплення образів; *ratio* постає як дещо властиве суто потенційній людській природі, проте, як ми зможемо побачити надалі з тексту, – аж ніяк не суто людській.

Тут варто відзначити досить важливий момент: когнітивні моделі німецького мислителя базуються перш за все на його аналізі структур універсуму, що й обумовлює загальний контекст його думки: будь-які його когнітивні формули й умовиводи стосуються універсуму в цілому і людини зокрема. Проте, як ми вже відзначали, статус людини в ієрархії творіння є надзвичайно особливим: якщо універсум постає лише подобою вищого максимуму – *privative infinitum, maximum contractum seu concretum, maximum absolutum*, то людина є *semen universale* (причина всезагального – термін, який використовує німецький дослідник Х. Шветцер для експлікації людської сутності як принципово творчої в працях таких мислителів, як Микола Кузанський та Піко делла Мірандолла [214, S. 555-574.]) може «рафінувати» власне становлення не лише як подоби, але і як Божого образу.

Цікавою стосовно цього є думка Кассієра: «Отже, інтелект людини дійсно є (для Кузанського) образом Абсолютного Буття, але окрім цього – також і моделлю та зразком всього емпіричного буття: *mens per se est dei imago et omnia post mentem, non nisi per mentem*» [106, P. 37.]. Інтерпретуючи німецького містика, Кассієр зауважує, що *intellectus* упорядковує сенсорне різноманіття, накладаючи на нього свої ментальні форми, що, по-перше, відповідає концепції *semen universale*, а, по-друге, відкриває досить логічний вимір функціональності поняття *natura media*.

Наостанок хотілось би відзначити, що *sensus*, *ratio* та *intellectus* становлять в антропологічній теорії Миколи Кузанського дійсно трикомпонентну єдність, яка існує у сфері суто інтелігібельного: «Не те щоб людськість (*humanitas*) Платона – це одне, а відокремлена людськість – інше; ні, це одна й та ж людськість, лише в різних модусах буття, і вона існує в інтелігенції (*intelligentia*) первинніше, ніж в матерії, не за часом, а за природою – так, як сутність/рація (*ratio*) за природою передує речі (*rem*)» [DDI, 147 (II 9)]. І тим не менш, *ratio* Кузанець, на відміну від свого попередника Абеяра, розглядає не як актуальну повноту дискурсивної здатності, властиву лише «обраним»; *ratio* постає у нього як аналог *essential*, використовуючись автором у стосунку до будь-яких речей універсуму (що, звісно ж, потребує окремого і досить ґрунтовного дослідження для прояснення такого цікавого слововжитку). В той же час, саме причетність до інтелігібельного світу дає можливість людині бути точкою комплікації божественного інтелекту й чуттєвого світу, що забезпечує специфічний шлях пізнання людиною світу й розгортання власної сутності. І, що особливо цікаво в руслі даного дослідження, є суголосним із позицією ідейного попередника німецького містика – Діонісія Ареопагіта: «А той, що живе інтелектуальним (*intellectuali*) життям робить все це інтелігібельно (*intelligibiliter*), тобто виявляє в собі поняття всього. Сила інтелекту згортає в собі все розумоосяжне (*intelligibilia*). (...) Інтелект (*intellectus*) негативно бачить нескінченну дійсність (*infinitam actualitatem*), тобто Бога, і нескінченну потенційність (*infinitam possibilitatem*) чи матерію. Посереднє (*Media*) він бачить позитивно у своїй інтелігібельній та раціональній силі (*intelligibili et rationali virtute*): оскільки медіальні модуси буття є розумоосяжними (*intelligibiles*), інтелект споглядає їх всередині себе як живе дзеркало (*vivum speculum*)» [177, II 119]. Як бачимо, антропологічний концепт *intellectus* Миколи Кузанського є суголосним до тієї ідеї, яка звучить у Діонісія Ареопагіта: сходження людини до звершення власної сутності (що можливе лише через пізнання Бога) потребує залучення саме умоосяжних предметів – тобто посередників, які б могли адекватно «відобразити» (як дзеркала) містичне

світло знання від найвищих порядків та Бога, а в термінології Кузанця – медіаторів, *natura media*, які завдяки актуалізації власного інтелекту можуть розпізнати в усьому суцільному єдиний образ (*imaginem*) Творця.

І тим не менш, ми говорили переважно про пізнання за допомогою *intellectus* цього потенційного світу, філософська ж концепція Кузанця починається якраз із пізнання Творця – тобто чистої актуальності. Як же це можливо, якщо навіть така довершена когнітивна інстанція в нас, як *intellectus*, все одно буде обмеженою і скінченною, а предмет її пізнання – *infinitam actualitatem* та *excellentiam*? Спробуємо трохи прояснити цей момент з огляду на тексти Миколи Кузанського. Ми розуміємо Бога як Всемогутнього, уявляючи собі категорію «всемогутності» з точки зору нашої обмеженої тварної сили, але в той же час, ми намагаємося вийти за ці межі тварності, адже розуміємо, що сформульовані так смисли є неповними і такими, що не відповідають реальності. Власне отакий невеличкий приклад й ілюструє Кузанівський концепт *de docta ignorantia* – зрозуміти неосягненне таким способом, який виходить за межі наших інтелігібельних здатностей. З огляду на містичну традицію такий підхід називається спогляданням, і зазвичай його логічна структура залишається десь за межами екстатичних і катарсичних практик. І тим не менш, німецький кардинал прагне й тут дійти до самої суті, навіть якщо ці смислові побудови виявляться надто абстрактними для утилітарного людського розуму. Микола Кузанський порівнює Бога з горою, неможливість підкорення якої – це усвідомлення такого розуміння, яке перевершує нашу можливість³⁴. Цікаво, що тут Бог визначається німецьким мислителем як «*posse ipsum*» («можливість як така» - одна з центральних категорій Кузанівської теології), і людська когнітивна здібність також передається через *posse*, приналежне до *mens*. В іншому місці цієї ж роботи ця людська *posse* постає вже не як дещо пасивне, а як цілком повноцінний акт: в

³⁴ «*Quonod igitur mens in posse suo videt posse ipsum ob suam excellentiam capi non posse, tunc visu supra suam capacitatem videt, sicut puer videt quantitalem lapidis maiorem quam fortitude suae potentiae portare posset*» [De apice theoriae hXII (10), 124]

здатності людського розуму бачити понад будь-яку понятійну силу проявляє себе *posse ipsum*, тобто сутність здатності як такої³⁵ [De apice theoriae h XII (II), 125]. Таким чином, божественне *posse ipsum* («можливість як така») та людське *posse videre* («здатність до бачення», «можливість вглядування») розглядаються не як два різні порядки буття, а як один, просто в різних ступенях досконалості. Тобто ця здатність людського розуму постає як ще один важливий аспект, який вирізняє людину з-поміж усього іншого тварного світу, на думку Кузанця. Людина отримує доступ до такої здатності творення, через яку все можливо і нічого немає неможливого (*apud quem Omnia possibilia et nihil impossibile*) [De apice theoriae h XII (28), 136]. Як влучно відзначає американський дослідник Франс Маас: «Всемогутність, очевидно, не є божественною над-силою, яка ставиться в жорстку опозицію до сили і потенції творіння. Навпаки, множинність сил у світі - це дезінтегрована, але все-таки віддзеркалювальна єдність *posse ipsum*»³⁶ [158, Pp. 185-187.]. Таким чином, враховуючи, що *posse ipsum* – це скоріше потенція всього створеного до здійснення, ми можемо стверджувати, що в людині вона набуває особливого вираження, адже для неї *posse videre* – це здатність до здійснення власної природи, яка в цьому акті перевершує всю тварну природу, це здатність вища за розуміння і раціональне мислення. Але як же її тоді охарактеризувати? Кузанець говорить, що оскільки в цій здатності людина максимально звернена до Божественної сутності і її основним рушієм виступає прагнення до Нього, то *posse videre* можна інакше назвати *desiderium mentis* («бажаючий розум»). Як бачимо, Кузанець не оминає теми вольового інтелекту, яка розгорталася в його час і яку ми згадували на початку цього розділу. Бажання, в його розумінні, – це динамічна форма буття-образу, яка міститься в кожній тварній істоті, але в людині набуває найбільш активного стану, оскільки поєднується з її когнітивними здібностями. Завдяки

³⁵ «In quo posse ipsum maxime se manifestat et est interminatum citra posse ipsum» [De apice theoriae h XII (II), 125].

³⁶ «Omnipotence obviously not Gods super-power in opposition to the power and potency of the creatures. On the contrary, the plurality of powers in the world is the disintegrated, but nevertheless reflecting unity of the posse ipsum» [158, Pp. 185-187.].

цьому інтелектуальному прагненню людина здатна досягти рівнів вищої абстракції, в тому числі математичної, але формули, фігури, множини – це лише підступи до Бога як Максимуму, що лиш один може задовольнити прагнення людського розуму до інтелектуального сповнення. Але тут варто відзначити, що ідея *coincidentia oppositorum* є тут аж ніяк не математичною. Так, раціональними методами та через закони логіки людина доходить до найвищих абстракцій, але осягнути Бога, який перевершує всі закони логіки тією ж рацією неможливо. Як пише сам Кузанець: «Наша скінченна рація (*ratio*, *Vernunft*), рухаючись шляхом уподібнень, не може досконально осягнути істину (*Wahrheit*) речей. Адже істина не буває більшою чи меншою, вона міститься у чомусь неподільному, і, окрім як самою ж істиною, нічим в точності не може бути виміряна; як коло, буття якого міститься в чомусь неподільному, і не може бути вимірним не-колом» [DDI 1, 3, 10]. Деякі дослідники відзначають, що концепт співпадіння протилежностей народився у Кузанця під час повернення з Флорентійського собору: німецький кардинал зрозумів, наскільки близькі йому своїми ідеями візантійські філософи, і що навіть ті суперечливі погляди римської і константинопольської церков можуть бути вирішеними у більш високій єдності. Саме спілкування з іншими людьми, живі диспути в дусі платонізму підштовхнули його до абстрактного умовиводу про злиття протилежностей, - отже, цей концепт можна вважати відпочатково антропологічним, сенс якого походить від сутності людини й розуміння істини з огляду на неї.

4.2. Шлях людини до обоження. Творчий базис людськості та передумова *deiformitatem*

Людська природа є парадоксом цього світу, що дуже влучно показав Діонісій Ареопагіт, а Микола Кузанський підтверджує цю тезу через виділення таких ключових характеристик людської природи, як творчість (*ars*) та любов (*amore*). В цьому підрозділі буде репрезентовано те, як цілком раціональний, сухий, майже математичний концепт *intellectus* постає в суто містичному світлі,

якщо враховувати його нерозривний зв'язок із творчими здібностями та любов'ю. Саме ця багатогранність, поєднання суто раціонального і містичного робить антропологічну теорію Кузанця актуальною впродовж багатьох століть.

4.2.1. Співвідношення у людині *intellectus* та творчих здібностей (*ars*)

В попередньому підрозділі найбільше уваги було приділено таким творам Миколи Кузанського, як «Простець про розум» («*Idiota de mente*») та «Про вчене незнання» («*De docta ignorantia*»). Тут же варто звернути увагу на працю Миколи Кузанського «Про здогадки» («*De coniecturis*», 1442/43 pp.), яку німецький мислитель почав писати тоді, коли дописував останні глави «*De docta ignorantia*», і вона в певному сенсі є доповненням і роз'ясненням «*De docta ignorantia*», що пояснює структурну логіку розгортання цього дослідження. Специфіка «*De coniecturis*» («Про здогадки») в тому, що вона присвячена творчій силі людського духу і, саме у цьому руслі – ролі людини у світі (ця проблематика розгортається автором дисертаційного дослідження у статті «Співвідношення у людині її раціональної природи та творчих здібностей (в праці "Миколи Кузанського "De coniecturis")» [див.: 36]).

Пригадаємо, що у «*De docta ignorantia*» Микола Кузанський стверджує, що людина, незалежно від того, наскільки щиро вона прагне до знання, ніколи не може повністю зрозуміти сутності реальності, оскільки людина є скінченною і тому її знання завжди буде обмеженим. Натомість, у «*De coniecturis*» («Про здогадки»), фактично одночасно із попередньою тезою, Кузанець підкреслює, що відмітною рисою людської природи є саме творча сила думки, яка може охопити і згорнути в собі весь всесвіт. Подальша розвідка має на меті експлікувати, чи не контраверсійні ці дві тези всередині єдиної доктрини німецького містика. Для цього в даному підрозділі необхідно спинитися на двох потенціях, які може актуалізувати людська природа, наблизившись до Бога: (1) це створення людським інтелектом множини здогадок та концепцій щодо сутності цього світу; (2) в той же час, це універсалізація накопиченого теоретизування, абстрагування від чуттєвого світу на користь світу Божественного. Тобто йдеться про індивідуалізацію творчих потенцій людини

та універсалізацію її концептів відповідно до того, що людина - це образ Божий (*imago dei*). І подібно до того, як Бог створив реальний, оточуючий нас світ, людина продовжує його «населяти» - власними концептами, культурою та ідеями, продовжуючи акт божественної креації у власній творчості. Для того, щоб конкретизувати цю тезу, необхідно розібратися в тому, чому Кузанець розрізняє три рівні знання.

Перший і найнижчий рівень базується на такій ментальній здібності людини, як рація (*ratio*), об'єктом досвідчення якої стає сфера найбільш достовірних абстракцій – тобто сфера логіки та математики. Використовуючи її в якості методу аналогії, співвідношення та порівняння, людина також використовує рацію для осмислення інформації про світ, отриманої через відчуття (*sensus*). Проте, якщо рація є спрямованою на лінійне мислення, на осягнення тих аксіом, які є максимально достовірними для нашого розуму, наш інтелект (*intellectus*), маючи божественні інтенції, є більш наближеним до абсолютної неосяжної Істини, оскільки потенційно може не лише схоплювати ідеї чи концепти цього світу, - в ньому закладена Богом потенційна можливість продукування нових власних ідей та концептів, сукупність яких і утворює «серединний» або ж медіальний *другий* світ (рівень), який виступає посередником між вимірами скінченного та нескінченного, конкретного та неосяжного, факту та Істини. Власне вимір нескінченного та істини і є *третьим* рівнем – рівнем найвищої абстракції, адже німецький мислитель має тут на увазі світ Божественної трансцендентності та абсолютної Істини. Таким чином ми констатуємо розрив між фактичним виміром осягнення світу та тією недосяжною істиною, яку ані наша рація, ані наш інтелект осягнути не можуть. Цікаво, що тут замішаним є вимір темпоральності: світ рації, фактів та логіки сприймається як дещо вже стале, історичне, тобто – як минуле; світ божественного та Істини – це те майбутнє, яке ніколи не скінчиться, тобто яке є вічністю (це той світ божественної ієрархії, який не піддається сумніву, і який розглядав отець спекулятивної містики Діонісій Ареопагіт); простір між ними займає динамічне теперішнє – це цілеспрямоване мислення, яке намагається,

індивідуалізуючи абстракції, піднести їх до рівня універсального, що дає людині в певному вимірі концептуалізувати Абсолютну Істину, - недосконало, неповно, лише під певним кутом зору. Але така індивідуалізована людським мисленням Істина породжує творчість, яка є максимальною актуалізацією вічності, тобто яка є виміром теперішнього в цьому олюдненому світі. У цій творчості людина максимально проявляє своє пристрасне прагнення (див. наступний підрозділ) до Істини, в якому неминучим є процес самовдосконалення особистості, постійної творчої роботи над собою, завдяки якій людина сутнісно перетворює оточуючий її світ.

Тут варто згадати одну з основних філософських баталій схоластики, яка стосувалась універсалій, адже прийняття чи неприйняття однієї з позицій визначає те, як розуміє мислитель здатність людського інтелекту реалізувати божественний акт креації в світі речей. Отже, з точки зору реалізму, *universalia sunt realia*, тобто вони існують *ante res* - реально до речей і незалежно від свідомості людини. З точки зору номіналізму, *universale est vox* – тобто вони існують *post res* і є лише словесним позначенням вже існуючих речей. Суголосно до позиції П'єра Абеляра та Томи Аквінського, Микола Кузанський схиляється до концептуалізму: з одного боку, на його думку, в рації немає нічого, чого б не існувало у відчуттях (*sensus*); з іншого ж боку, одна з функцій рації це формування «імен», тобто концептів, які б не тільки підсумовували перцептивну діяльність, але й акумулювали сутнісний пласт абстрактних ідей. Окрім того, ці мислителі визнають божественне існування універсалій до речей. Єдність загального і одиничного, одномоментність незалежного існування ідей і їх матеріального втілення – це цілком відповідає центральному принципу Миколи Кузанського «*coincidentia oppositorum*», співпадіння протилежностей. Але німецький мислитель вносить свої уточнення в цей варіант вирішення проблеми універсалій. Мова йде про те, що людина є образом Божим (*imago Dei*) в цьому світі, а отже, по-перше, людина безпосередньо бере участь у створенні і довершенні, тобто в постійній креації нашої реальності, а по-друге, Божественний дух є потенційною сутністю людського інтелекту, що підносить

його на значно вищий рівень від усього іншого тварного світу. Сам Кузанець пише про це наступним чином: «Оскільки людський розум (*mens*), висока подоба Бога, бере посильну участь у множинності створеної природи (*creatrix naturae*), то він із себе - як з образу всемогутньої форми (*imagine omnipotentis formae*) - розгортає творіння розсудку (*rationalia*) на зразок дійсних речей. Як Божественний розум є формою реального світу, так людський розум – є формою світу припущень» [DC, Pars I, Cap. I, n. 5:5, p. 7-8].

Таким чином, людський простір обіймає в собі два світи – світ реального та фактичного і світ трансцендентного та абсолютної Істини; і тим не менш, цей простір не визначається жодним із цих світів, єдиним його дієвим принципом і осердям є людська свідомість, яка в акті вільної креації творить нові ідеї, концепти та смисли. У цьому аспекті в людині найбільш яскраво проявляється принцип «*coincidentia oppositorum*», адже для того, аби пізнати і концептуалізувати цей світ, людині необхідно зануритись (*complicatio*) у вічну Істину, долучившись до Божественного інтелекту, - лише так людська свідомість зможе розширити межі свого пізнання і поглибити свої знання про світ реального, для того щоб мати можливість в ньому діяти і творити. І навпаки, відкриваючи (*explicatio*) у творінні знаки Божественного буття, людський розум набуває здатності сходити від одиничного до загального, пізнаючи матеріальний світ, і, в той же час, абстрагуючись від чуттєвого на користь інтелігібельного. Ось як описує цей подвійний акт сам німецький містик: «Розгортання розсудкового світу (*rationalis mundi explicatio*), яке походить від нашого розуму (*mens*), який все згортає в собі, звершується за допомогою його творчої сили (*fabricatricem*). Чим глибше споглядає себе розум у світі, що розгорнувся з нього самого, тим більш довершені плоди породжує він у собі самому, оскільки метою розуму є нескінченне фундування, єдина міра основи всіх речей, в якій лише розум і бачить себе таким, як він є. І тим вище піднімаємося ми в уподібненні цій основі, чим більш щедро витрачаємо свій розум» [DC, Pars I, Cap. I, n. 5:10-15, p. 8]. Таким чином, людина постає творцем цілого раціонального світу, який складається з когнітивних моделей,

які є ланцюжками переплетінь припущень зі сфери філософії, теології, логіки, функціональність яких – в можливості повсякчасного «консервативного оновлення» раціональної сфери людства, піддаючи усе сумніву, оскільки все є невідповідним Істині, а отже таким, щодо чого можна вести диспут, який і наблизить нас до неї. Таким чином, питання творчості й потенційності людської природи Кузанець залишає принципово відкритими для подальших досліджень, адже пізнання людської природи є таким саме нескінченним процесом, як і пізнання божественної.

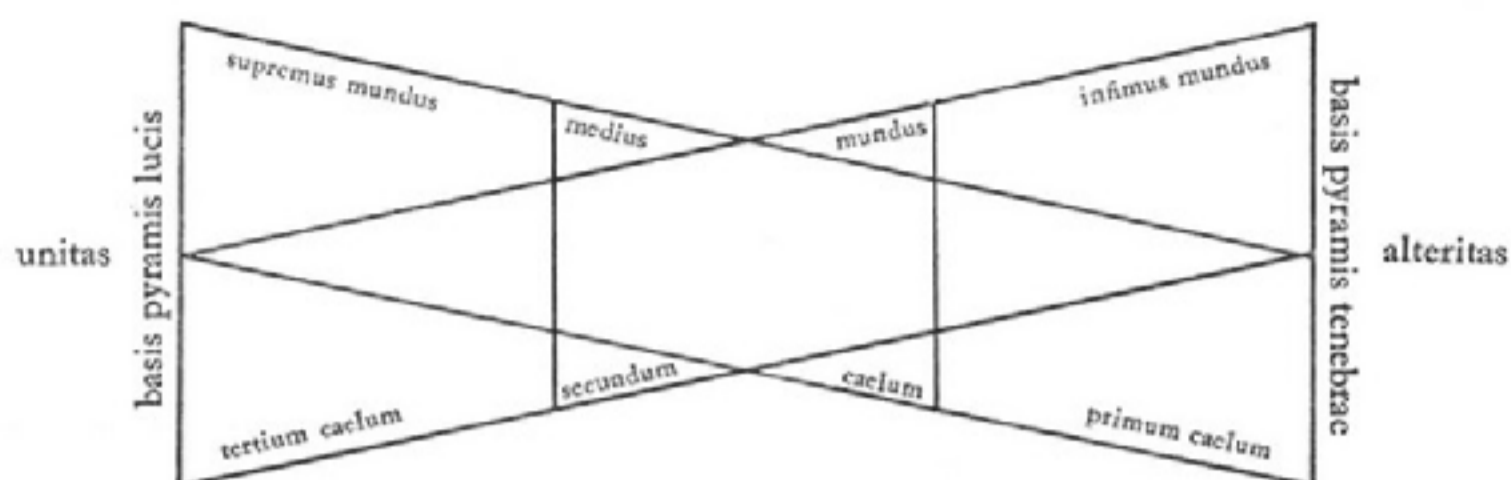
Як влучно відзначає Watts P.M. у своїй книзі «*Nicolaus Cusanus: A Fifteenth-Century Vision of Man*»: «У цих тезах Кузанець зміщує контекст обговорення природи людини з безособового панування диз'юнктивної метафізики до антропологічної основи, яка базується відтепер на співвіднесеності образу / подоби Божественного розуму та людського розуму. Ця спрямованість Кузанця надихається у вченнях Отців Церкви, і найбільш творчо та позитивно відображає одну з найважливіших богословських тенденцій, що виникають у сучасному йому італійському гуманізмі та філософії» [225, P. 91].

Вільно пересуваючись в якості посередника у світовій ієрархії, людина має можливість вдосконалити свою природу, а саме – стати на шлях *deiformitatem* – уподібнення Богу. Тут ми маємо нагадати: Микола Кузанський принципово розрізняє природу людську та природу Божественну: хоча інтелект – це образ Бога в людині, але людська природа є складеною, вона постає як багатогранна єдність *sensus*, *ratio* та *intellectus*, й лише в цій триєдності може сповнити власну сутність. Таким чином, те, як бачить світ людська природа, і те, як бачить світ Бог – це дві абсолютно різні позиції. Саме тому світ трансцендентного, світ Божественного передбачає Абсолютну Істину, пізнання якої з позиції людини можливе лише в дуже обмеженому аспекті, оскільки людині світ відкривається в іншій перспективі. Тим не менш, людина може наблизитися до пізнання Істини, залежно від сили духу та пристрасного бажання до Бога: саме від того, наскільки глибоко людина занурена у

Божественну нескінченність, залежить її кут зору, яким вона охоплює Істину, і, відповідно, утворює власний «скінченний» концепт істини, згідно з яким і творить концепти оточуючого її світу. Принцип «*coincidentia oppositorum*» проявляється і тут. На шляху до пізнання Бога, людина концептуалізує ідеї, істинність яких є водночас абсолютною і відносною: абсолютною з перспективи божественного і трансцендентного, відносною – з позиції людини у скінченному світі. Діалектика цієї абсолютності і відносності істини проявляється в знятті цих протилежностей в акті креації: людина може творити нові сенси та символи, які будуть вікном у нескінченність істин (Сологуб Ф.: «Символ – це вікно у нескінченність»). Формулюючи цю тезу ще в пролозі до «*De Conjecturis*», присвяченому Чезаріні, Микола Кузанський пише, що недосяжність Істини не є перепорою для примноження людського досвіду, натомість вона відкриває двері у нескінченність істин, які може виразити людина – «Воістину, невичерпним є примноження пізнання» (*Non enim exhaustibilis est adhaec apprehensio veri*) [DC, Prologus, n. 2:5, p. 4].

Таким чином, головна ідея «*De Conjecturis*» полягає в наступному: будь-яке людське ствердження істини – припущення, гіпотеза, здогадка – це лише крок на шляху до того, що є нескінченно істинним. Цілком суголосно до цього висловлюється Ю. М. Лотман, який відстоює думку, що неповнота нашого знання про світ повинна компенсуватися стереоскопічністю тих точок зору, за допомогою яких ми дивимося на світ [див.: 54, С. 72]. Постулюючи дещо подібне, Микола Кузанський робить такий крок, уявити який в межах DDI просто неможливо: він започатковує мистецтво на межі науки, теології та логіки – мистецтво припущень, *conjectural art*, визнаючи, що на початку воно може видатись надто грубим і шокуючим, але саме воно стане тим, що зможе впорядкувати творчі порухи людства в правильному напрямку до Христа.

Ця ідея досить яскраво візуалізується в його схемі через фігуру P, наведену Кузанцем, де співвідношення Божественного і людського показується через співвідношення світла та п'тьми, які розташовуються на опозиційних гранях цієї фігури, утворюючи «гру дзеркал» стосовно «серединного світу» .



Специфіка людської особистості полягає у тому, що в ній завжди буде «точка п'ятми» в гносеологічному значенні цього слова: тобто, як би далеко людина не просунулась у духовному сходженні, завжди буде сфера, яка лишатиметься поза зором цієї особистості. Саме таким чином Кузанець уникає одвічної проблеми містиків: навіть при максимальному злитті з Богом у особистості лишатиметься «точка Р», завдяки якій зберігається її особистість. Тобто, у особистості завжди є точка відліку особистої історії і завжди є межа, яку необхідно перейти. Завдяки цьому природа людини якнайкраще втілюється у творчому вирішенні методу цього переходу «за межі» власного пізнання, природи та можливостей.

З цього приводу Мераб Мамардашвілі писав: «В основі того, що взагалі існує така річ, як людська творчість чи акт творення (...), лежить фундаментальна незавершеність дійсності чи навіть неможливість завершеності дійсності, якщо брати її окремо від участі в ній же творців (чи участі в ній мистецтва). Люди, які звертаються до уяви, одночасно є агентами життя. Це змішані істоти. Але протилежність між емпіричним життям і життям істинним є завжди. Вона означає, що людина як істота, яка виконує чи реалізує себе, реалізує себе істотою в принципі невітлюваною в реальному емпіричному просторі і часі» [58, С. 142].

В контексті Миколи Кузанського цю думку хотілося б розгорнути більш докладно, тому нам аж ніяк не уникнути тут математичних алюзій та побудов, що так властиві думці німецького мислителя. Власне, наша мета - зробити ментальні підступи до фігури Р та розібрати її будову, яка, на нашу думку, має

досить багато спільного з тією ментальною будовою, якою постає небесна і земна ієрархія Діонісія Ареопагіта у своїй єдності.

Отже, для початку нам потрібно розібратися з засновками, які містяться ще у DDI, де німецький кардинал говорить про розкриття Божественної єдності (як Трійці) в інакшості створеної істоти: це та можливість, яка по відношенню до першопочатку означає змінність, тобто від самої вічної єдності можливість існування чогось інакшого, але сутнісно єдиного³⁷ [див.: DDI II, VII, 128]. Лише згадуючи далі в DDI, що Божественна єдність розкривається в інакшості створеної істоти у вигляді чотирикратної (четвероякий корень) прогресії³⁸ [DDI II, XII, 172], Микола Кузанський продовжує цю думку у DC вже у площині буття людини як подоби Божої: цей людиновимірний світ (про аспект людиновимірності більш докладно – у пункті 4.2.) розгортається з людського розуму також у чотирикратній прогресії. І оскільки у «Вченому незнанні» щодо божественної прогресії нічого не уточнюється, ми можемо вибудувати цілісну картину цього епістемічного дискурсу, дзеркально відображаючи схему проявів людського розуму на розгортання Божественної єдності у світ. Насправді наша аналогія буде лише методологічним продовженням аналогії Кузанця, адже його пояснення веде нас до третього виміру – до чотирикратної прогресії числа: «Це [єдність] він віднаходить співвимірно з чотирикратним числом; так, [найперше] існує найпростіше, потім - корінь, третім є зведене у квадрат, четвертим – ціле [куб]» [DC, Pars I, Cap.4, n. 13, 1-4, p. 18]. Таким чином, людський розум розгортає світ раціонального зі своєї єдності, як з одиниці розгортається числовий ряд:

$$1 \rightarrow \sqrt{10^2} (10) \rightarrow 10^2 (100) \rightarrow 10^3 (1\ 000)$$

Оскільки традиція звернення містичної філософії до нумеральної метафорики має свої глибинні корені ще на світанку античності, то не дивно,

³⁷ Можливість походить від породжуючої божественної єдності як інакшість цієї єдності: адже по відношенню до першопочатку вона означає мінливість, тобто інакшість» [див.: DDI II, VII, 128].

³⁸ Тобто єдиний вселенський світ у своїй чотирикратній нисхідній прогресії потрійно конкретизований у такій кількості окремих світів, що у них немає числа, яке тільки у того, хто створив все у числі» [DDI II, XII, 172].

що розкодування цього ряду відсилає нас до ще піфагорійської тези «одиниця – це не число, це принцип числа», яка мала своє смислове і логічне продовження у Платона, а також і у неоплатоніків, апеляція до яких ще матиме місце в цьому пункті. Отже, одиниця є для Кузанця «Єдиним», Богом, найвищим і найпростішим умом (*mens*), чи - в термінології попереднього розділу - інтелектом³⁹. Другим, тобто 10, є «корінь ($\sqrt{10^2}$), який не має попереднього кореня», тобто *intelligentia* – людський інтелект у найвищому його духовному прояві (далі Кузанець навіть уточнює, що «*omnia in intelligentia intellectus*» - все в інтелігенції є інтелектом). Третє (10^2 (100)) – це душа, яка є «стяганням» (*contractionem*) інтелігенції, а четверте 10^3 (1 000) – це тіло, яке нічого у собі не згортає, але розгортається у просторі. Відповідно до кожного з цих рівнів вибудовується й епістемічна настанова осягнення навколишнього світу: божественним чином ми пізнаємо, що все є істиною (*veritas*); інтелектом ми розрізняємо, що елементи цього світу є істинними, але не істиною (*non est veritas ipsa, sed vere*); на рівні душі ми маємо розуміння, що стан речей є подібним до істини (*verisimiliter*), а на рівні тілесності нам відкривається, що річ може втратити навіть подобу до істини й набути неясності [див.: DC, Pars I, Cap.4, п. 14-16, 1-5, р. 20]. Саме на другому рівні - рівні інтелігенції та інтелекту - починається акт творення людиною оточуючого її світу, бо саме інтелектуальна єдність постає «коренем» множинності раціонально влаштованого всесвіту. Такий механізм зумовлений неоплатонічною логікою Кузанівського дискурсу: споглядаючи божественним чином, тобто Єдине, людина перебуває в максимальній простоті й нероздільності, в її інтелекті відсутні в цей момент категоріальне мислення, системність, здатність до розрізнення – оскільки все постає як тотально єдине, як істина, що є неподільною та простою. І лише коли інтелект людини занурюється у себе, він віднаходить у єдності вже не простоту, а складність і вже знайомий нам мотив «*coincidentia oppositorum*» - співпадіння протилежностей. Кузанець говорить

³⁹ Варто зауважити, що *De conjecturis* – це один з небагатьох творів Миколи Кузанського, де він вживає термін *mens*, який, на нашу думку, за смисловим навантаженням є повним еквівалентом *intellectus*.

тут про «просування в інакшість» (*alteritatem pergere*), адже лише у цьому інтелектуальному русі можливо пізнати те, що походить від Абсолюта. І саме з цього руху починається власне розгортання інтелекту в світ, адже саме в ньому (в інтелекті) за допомогою рації відбувається категоризація, систематизація та протиставлення контрадикторних суджень, і, в той же час, саме в інтелекті ці протилежності знаходять своє співпадіння, «згортаються» та опиняються по той бік логічних законів.

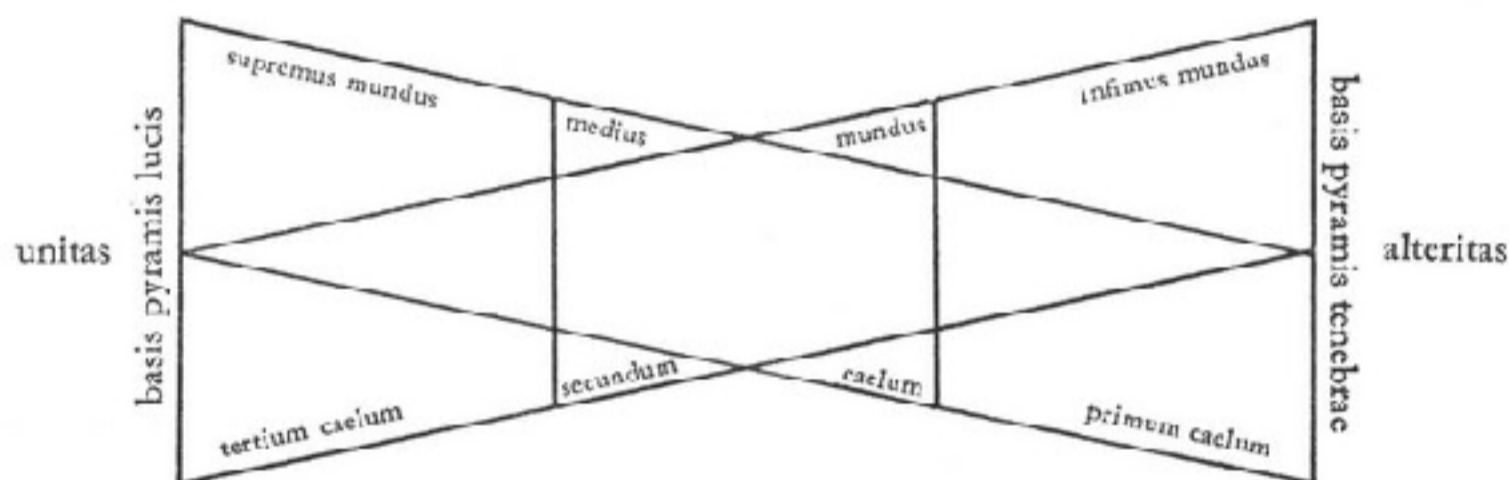
Висвітлюючи цей другий етап пізнання, чи не найбільшу увагу німецький кардинал приділяє саме співвідношенню рації та інтелекту, тій тонкій межі, що розділяє їх. Рація постає в такому ж відношенні до інтелекту, в якому перебуває інтелект стосовно Бога, тобто рація – це «слово інтелекту, в якому він (інтелект) відображається як у своєму образі» (*unde verbum intellectuale ratio est, in quo ut in imagine relucet*) [див.: DC, Pars I, Cap.6, n. 25, 10, p. 32]. На нашу думку, саме цей аспект переходу чи заломлення категорій та ідей інтелекту в *imago*, тобто образ, зображення, відображення, - і постає тим моментом творчості, який ми так намагалися схопити у, здавалось би, сухих логічних побудовах Кузанця.

Варто відмітити, що у цій системі числова алегорія є досить точним відображенням «фундування» будь-яких феноменів у світі: Бог – є коренем (саме в математичному сенсі) інтелекту, інтелект – це корінь душі, а душа – це корінь тілесних речей. В цьому аспекті рації відводиться досить специфічна роль: вона виступає як осердя взаємодії трьох рівнів людської сутності – інтелекту, душі і тіла; саме рація постає як та «інакшість» божественної єдності, яка творить світ. Адже власне на тонкій межі між рацією та інтелектом, коли всі можливості ще перебувають у потенції, але от-от перейдуть у рівень жорсткої раціональної категоризації, - саме тут народжується світ людини, *imago mundi*, відомий нам як «картина світу» вже з робіт значно пізніших філософів. Таким чином, рація, яка здатна утримувати в гармонії триєдину природу людини, може створювати такий світ, який подолає від'єднаність людини від Бога і природи, тобто постане як медіальне, в якому будуть згорнуті

і максимально просте, і максимально складне. Оскільки, як ми бачили з попереднього розділу, це і є призначенням людини в розумінні Миколи Кузанського, то можемо зробити висновок, що таким чином людина набуває більшої людськості, тобто креація за подобою Божою – це і є максимальна реалізація людиною свого потенціалу. В своїй пізнішій роботі «De beryllo» (1458 рік) Кузанець повторює вислів відомого мислителя-містика Гермеса Трисмегіста (за деякими переданнями, саме він схопив сенс першого божественного одкровення і зміг передати його Мойсею та Платону, що й зумовило долю всього людства) про те, що людина є другим богом (*hominem esse secundum deum*). Як Бог є творцем природних та реальних речей, які є подобою Його інтелекту, так і людина створює подоби власного інтелекту – мисленнєві сутності (*rationalium entium*) та форми мистецтва (*formarum artificialium*): «Людина вимірює свій інтелект здатністю творити й з огляду на це вимірює Божественний інтелект, як роблять висновки щодо істини спираючись на її зображення» [De beryllo 7, 1-7; Opera 11.1,9], тобто пізнає Бога через символи та алюзії. Що важливо, з точки зору німецького мислителя, цей процес пізнання і співставлення «оригіналу з його відображенням» є справедливим в обидва боки, адже там само він наводить відомий вираз Протагора, що людина є мірою всіх речей (*hominem esse rerum mensuram*), розгортаючи цю думку в межах вже відомих нам роздумів: «Відчуття (*sens*) людини є мірою світу чуттєвого (*sensu mensurat sensibilia*), інтелект – інтелігібельного, а те що понад інтелігібельне – досягається [людиною] через вихід за межі (*in excessu attingit*). (...) Так людина виявляє в собі як в образі мірила (*ratione mensurante*) все створене» [De beryllo 6, 1-6; Opera 11.1,8]. Як ми бачимо, цей образ стає одним із визначальних в концепті Миколи Кузанського, оскільки, на його думку, саме такий підхід відкриває горизонти пізнання людському духу. Чи не про те ж саме говорить нам сучасний антропний принцип, адже виходить, що світ, створений таким чином, аби наші відчуття, рація та інтелект могли бути його мірою. І тоді, досвідчивши природу,

можливості та функціональні характеристики наших пізнавальних здібностей, ми зможемо за аналогією зрозуміти, яким чином має бути влаштований світ.

Оскільки питання «людськості» у Кузанця так тісно пов'язане з розумінням структури світу, ми мусимо розглянути цей аспект більш докладно. Як бачимо, буття у світі постає виключно у людському вимірі, адже все так чи інакше розгортається в межах і в компетенції людського інтелекту, в чому можна побачити певним чином аналогію з ієрархією світу Діонісія Ареопагіта, яка поділяється у нього на небесну і церковну. Так само і в Кузанця світ поділяється виключно на світ в межах Божественного розуму та світ в межах людського розуму, де основними принципами є поєднання протилежностей і рух в інакшості, що в сукупності дає, на нашу думку, квінтесенцію творчого акту. Побудовуючи таким чином цю *imago mundi*, Кузанець наводить наступну ілюстрацію світобудови (яка вже була наведена вище), яку ми спробуємо коротко розібрати, і до якої ми, власне і прямували, - фігуру Р, з якої ми і почали ці роздуми:



(Unitas – єдність, alteritas – інакшість, basis pyramis lucis – основа піраміди світла, basis pyramis tenebrae – основа піраміди темряви (неясності), supremus mundus⁴⁰ – вищий світ, medius mundus – серединний світ, infimus mundus –

⁴⁰ Варто відзначити, що в російському перекладі З.Ф.Тажурізіної (Москва, 1979) на схемі переплутали місцями *supremus mundus* та *infimus mundus*, що не кращим чином впливає на сприйняття цієї схеми, адже змінює концепцію Миколи Кузанського фактично на протилежну.

нижчий світ, *tertium caelum* – третє небо, *secundum caelum* – друге небо, *primum caelum* – перше небо).

Окрім того, що ми вже казали раніше про запоруку збереження індивідуальності людини у процесі її спрямування єдності з Абсолютом, є ще кілька важливих моментів, ілюстрацією до яких є ця схема: це співвідношення вічності й скінченності, відображення місця людини у світі стосовно до інших тварних феноменів, а отже – спроба дати характеристику людській природі та її проявам. Так, людський інтелект, як і «дзеркала» у Діонісія Ареопагіта, сприймає Божественне світло, що і є його сутністю / щосністю (*quidditas*) [див.: DC, Pars I, Cap.9, n. 56, 5, p. 57]. Таким чином, чим далі людський інтелект відходить від Божественної єдності, тим більше він занурюється в інакшість та неясність, втрачаючи власну актуальність, і тим більше він множить істини без необхідності. Натомість, наближення інтелекту людини до Бога, тобто його обоження (*deiformitatem*), максимально його актуалізує, даючи «можливість пізнати актуально саму істину, як вона є» (*posse enim intelligere actu veritatem ipsam, uti est, ita creatas convenit mentibus*) [див.: DC, Pars I, Cap.9, n. 56, 10, p. 57]. Таким чином, пріоритетною в людині постає саме її духовна (інтелектуальна) частина, адже саме вона націлена на виконання призначення природи людини за допомогою душі, тіла та рації, що їх спрямовує. Таким чином, тіло, його здібності, його поведінка – все це залежить від інтелектуальних потреб і бажань людини, а не навпаки, що й вирізняє її найбільшим чином з тварного світу. Тобто людина, набуваючи *deiformitatem*, згортає в собі протилежності у найбільшій єдності: сама «людськість» (*humaniter*) як така постає як людський світ (*humanus existit mundus*) і як людський бог (*humanus est deus*). Людина згортає у собі навіть такі протилежності, як час та вічність, адже вона є скінченною, але її творчий потяг до пізнання істини і шлях сходження до єднання з Абсолютом є нескінченним. І оскільки саме рух у вічність в межах людського інтелекту і є метою природи людини, то Кузанець логічно приходить до наступного висновку: «У творчій діяльності людини немає іншої кінцевої мети, окрім людини. Вона (людина) не

виходить за свої межі, коли творить, але розгортаючи свою силу, досягає самої себе; і вона не творить чогось нового, але виявляє, що все створене нею при розгортанні завчасно вже було в ній самій, адже людським чином, як ми сказали, в ній існує весь світ»⁴¹ [DC, Pars II, Cap.14, n. 144, 10, p. 144].

4.2.2. Любов (amore та caritas) як пізнання

і умова ratio та intellectus

Спираючись на таких богословів, як, передусім, Діонісій Ареопагіт та Мейстер Екхарт, Микола Кузанський робить цілком слушний висновок про те, що ми, хоч і можемо пізнавати Бога, однак пізнати Його ніколи не зможемо, оскільки глибинне єднання з Творцем здійснюється не на розумово-розсудковому рівні, а на більш високому – духовному. Саме духовний потенціал людської природи є особливістю та базисом для особистісного здійснення її призначення. Людина намагається сповнити те в своїй природі, чого їй не вистачає, обертаючи свої «недоліки» на найбільші переваги (неможливо не відмітити, що цей же концепт ми віднаходимо у філософській антропології ХХ століття: Гелен та Шелер також свідчать про таку специфіку людського існування).

Таким намаганням сповнити нестачу, долучитися до того, чого у нас ще немає, є любов як встановлення зв'язку (цю проблематику в контексті творчості Миколи Кузанського автор дисертаційного дослідження викладає у статті «Любов (amore та caritas) як пізнання та зв'язок між ratio та intellectus. Найвищий вимір творчості» [див. 37]). Ця ідея виринає у філософії повсякчас, оскільки вона закладена в саму її етимологію - «любов до мудрості». Саме тому теологів так захопила ідея отця християнської спекулятивної містики – Діонісія Ареопагіта – стосовно любові-еросу, тобто такого прагнення людини до Богопізнання, яке охоплює все її єство. Афінський містик влучно підмічає, що

⁴¹ «Non ergo activae creationis humanitatis alius exstat finis quam humanitas. Non enim pergīt extra se, dum creat, sed dum eius explicat virtutem, ad se ipsam pertingit. Neque quidquam novi efficit, sed cuncta, quae explicando creat, in ipsa fuisse comperit. Universa enim in ipsa humaniter exsistere diximus» [DC, Pars II, Cap.14, n. 144, 10, p. 144].

лише через любов ми можемо досягнути найвищого ступеня осягнення Бога, тобто: «Пізнаючи Його невіданням у єдності, що перевищує розум, коли він, відмовившись від усього існуючого і залишивши самого себе, поєднується з пресвітлими променями і звідти, з того світу, осяюється незвіданою безоднею премудрості» [див. 21].

Кузанець пише у своєму творі «De conjecturis», що за допомогою всіх трьох рівнів людської природи (чуттєвий, раціональний, інтелектуальний), ми є причетними до божественної природи, і більше того – спроможні до *deiformitatem* (обоження). На кожному з цих рівнів ми виявляємо три складові – єдність, рівність і зв'язок (які у катафатичному сенсі приписуються також і Божественній природі), і саме зв'язку німецький мислитель приділяє особливу увагу, адже він і є любов (*amore*). Саме завдяки любові, прагненню до неї і до розуміння, інтелект може вдосконалювати власну природу та ставати більш божественним (*divinior*) [178, De Conj. 177, 10], адже на вищих щаблях *intellectus* людина може доторкнутися до неосяжного – до Бога, «Який є нескінченний зв'язок (*infinita conexio*), (...) абсолютна нескінченна любов (*absolutissimum infinitum amorem*)» [178., De Conj. 182, 3]. Тут важливим є те, що Микола Кузанський не просто відзначає «*amore*» як метод пізнання Божественного, – він намагається віднайти найбільш адекватний опис способу виносити судження про божественні сутності, і в цьому процесі об'єднує знання, афект та інтелект.

Посилаючись на авторитет саме Діонісія Ареопагіта, Кузанець говорить про те, що той, хто розуміє містичну теологію в сукупності з питанням співпадіння Максимуму та Мінімуму, той перевершує в собі всі існуючі інтелекти («*Qui hoc enim intelligit, omnia intelligit; omnem intellectum creatum ille supergreditur*») [DDI, Liber primus, Cap. XVI, 43: 11-12, pp. 58]. І далі німецький мислитель розгортає та уточнює цю думку: «І оскільки наш Бог, який в осягненні (розумінні) є життям вічним, перевищує можливість нашого інтелекту Його осягнути, тоді й вічні радості (насолоди) Його перевищують межі будь-якого інтелекту, оскільки є більшими за те, що може передати який

би то не було знак»⁴² [DDI, Liber primus, Cap. X, 242: 19-22, p. 72]. Але якщо акумулювати всі засновки з попередніх підрозділів, ми побачимо суперечність: інтелект – це водночас і привілейована ментальна здібність, яка є осердям в людині Божественного, і може долучити її до Божественної сутності, проте навіть радощі (чи насолоди), що стосуються осягнення Творця, перевищують його (інтелекта) можливості і є для нього втаємниченими. Тобто у Миколи Кузанського відбувається «*coincidentia oppositorum*» в методологічному аспекті. Так, в XI главі DDI «*Mysteria fidei*» Кузанець деяким чином прояснює цю суперечність, акцентуючи увагу на тому, що лише за умови максимального спрямування (бажання) до Христа, інтелектуальні здібності нашого духу можуть проявитися в повну силу⁴³. Саме таким чином ми отримуємо певну взаємообумовленість актів спрямування до Бога (в цьому контексті думка Кузанця є принципово христологічною, тому він особливо акцентує увагу саме на прагненні до Христа, в якому найбільш повно було явлено світу можливість *deiformitatem* людської природи: нашому пізнанню має передувати віра, а віра неможлива без любові: «Оскільки таке (тобто максимальне єднання з Христом, сходження до Нього – К.З.) стається лише через звернення розуму, який оволодів почуттями, в максимальній вірі до Господа, то ця віра має утворюватись (*formitatem*) об'єднуючою любов'ю (*unientem caritatem*). Без любові віра не може бути максимальною. Адже якщо будь-яке живе створіння сповнене бажанням жити, а будь-яке розумне (*intelligens*) – розуміти (*intelligere*), то як можна вірити, що Ісус є саме безсмертне життя і нескінченна істина і не проявляти до Нього найвищого ступеня любові (*amatur*)?» [DDI, Liber tertius, Cap. XI: 250, 4-15, p. 82].

⁴² «Et quoniam deus noster, qui apprehensus est vita aeterna, est supra omnem intellectum comprehensibilis, tunc aeterna illa gaudia, omnem nostrum intellectum excedentia, maiora sunt quam ullo signo tradi possint» [DDI, Liber primus, Cap. X, 242: 19-22, p. 72]

⁴³ Deinde ardentiori desiderio fideles continuo ascendentes ad intellectualitatem simplicem rapiuntur, omnia sensibilia transilientes, quasi de somno ad vigiliam, de auditu ad visum pergentes; ubi ea videntur, quae revelari non possunt, quoniam supra omnem auditum sunt et vocis doctrinam. [DDI, Liber III, Cap. XI, 247: 20-25; p. 153]

Не можна не помітити, що в одному контексті Кузанець вживає два слова на позначення любові – *caritas* та *amor*. Перша має відповідник у грецькій мові *ἀγάπη* і деякими дослідниками трактується, як любов, що охоплює в собі всі інші види любові: Джон Алан Лі пише, що *ἀγάπη*, як безумовна любов-самовіддача, має сприйматись як синтез *ἔρως*, *φιλία* та *στοργή* [43, С. 269.]. Натомість вжите Кузанцем дієслово *amare*, яке походить від *amor*, має своїм відповідником у давньогрецькій *ἔρως* (і дієслово *ἐρωτάω* відповідно), що позначає любов-прагнення, любов-злиття, любов обопільну, яка передбачає єднання. Тобто базисом, підґрунтям віри має бути саме *caritas*, який сам Кузанець маркує як об'єднуючий – *unientem*, але коли цей онтос переходить в акт, німецький містик максимально його конкретизує, акцентуючи увагу, що це має бути пристрасне бажання єднання з Христом, прагнення до Нього, яке б переповнювало нашу сутність. Саме цей акт *amare* є тим, що підносить життя та розуміння на новий рівень, де *amare* постає як базис максимального виявлення *sensus*, *ratio*, *intellectus*, а *caritas* пов'язує у собі всі ці три рівні ментальних здібностей, забезпечуючи їх діяльність як злагодженої системи, умовою продуктивності якої є *fides*. Ця система передбачає досить чітку ієрархію: попередній елемент не нівелюється, а «знімається» наступним, який акумулює та рафінує в собі найкращі його якості. Це означає, що наші відчуття, *sensus* знімаються *imaginativa*, основні ж переваги *imaginativa*, в свою чергу, концентрує в собі *ratio*; *ratio* стає у своєму найбільш довершеному варіанті *intellectus*; *intellectus*, у свою чергу, не може бути актуалізований без *fides*; умовою буття усієї системи є *caritas*, а *amore* – запорукою динамічного розвитку людини на шляху перетворення у кращу «версію себе», тобто на шляху *deiformitatem*. У цьому знятті людина постає як певна нескінченність, оскільки як в найменших її актах щодо осягнення світу, так і в максимальних – щодо осягнення Бога - реалізується принцип *coincidentia oppositorum*: в любові поєднуються почуття, жадання - з логікою та спрямуванням до максимальної абстракції, сухі теоретизування - з вірою, різноманіття способів буття - в бутті одиничної людини, прагнення злиття з Богом та спрямованість на реалізацію

свого призначення та становлення власної особистості, як максимально індивідуалізованої та творчої⁴⁴.

Буде доречним, прослідкувати, як ця тема представлена Кузанцем у більш пізніх працях – двох листи 1457 року (автором цього дослідження було віднайдено лише англійський переклад Джасера Хопкінса / Jasper Hopkins 2011 року, тому цитати українською будуть в авторському перекладі): *Sermo CCLXXXIII «Sublevatis oculis»* («Відкритим очам» / «Очам, що бачать») та *Sermo CCLXXX «Ego sum pastor bonus»* («Я є пастор добрий»). Оскільки ці листи ще не перекладені на жодну із слов'янських мов і переклади західними мовами є досить-таки поодинокими (принаймні англійською нами було віднайдено лише), то ми спробуємо зануритися в глибину сенсів мовою оригіналу. Важливість листів у контексті цієї роботи обумовлена тим, що німецький мислитель розгортає та конкретизує в них свою думку щодо любові та інтелекту, лише побіжно окреслену в DDI, та робить особливий акцент на антропологічному статусі цього питання, оскільки від кута погляду на нього й залежить статус людської природи в цьому світі. Почнемо з *Sermo CCLXXXIII «Sublevatis oculis»*.

Відомо, що найбільш довершеною духовною діяльністю, а отже – і найбільшою насолодою, за Кузанцем та багатьма іншими теологами, є інтелектуальне осягнення або ж пізнання, оскільки воно є тим, що максимально наближає нас до Божественної сутності. Якщо людина змогла в цьому житті за допомогою розуму (*ratio*) підкорити свої почуття (*sensus*) і перейти на більш високий – інтелектуальний рівень (*intellectus*), то при переході у вічне життя, за умов відсутності стримуючих факторів (нищих бажань, порухів тілесності і т.п.) та боротьби з ними, душу людини максимально переповнює прагнення до Бога, поступ до якого є шляхом пізнання, тобто – інтелекту. Таким чином, Микола Кузанський робить висновок, що вічне життя – це вічний рух у пізнанні. Ніби підсумовуючи все це, сказане ним у більш ранніх текстах, у листі «*Sublevatis*

⁴⁴ «Principia enim individuantia in nullo individuo in tali possunt harmonica proportione concurrere sicut in alio, ut quodlibet per se sit unum et modo quo potest perfectum» [DDI, Liber III, Cap. I, 189: 5].

oculis», німецький мислитель виводить цю думку вже як певний силогізм: «Помисли, яким чином (Ісус – К.З.) стверджує те, що вічне життя – це пізнання. Життя – це рух, що приносить найбільшу насолоду, і який не може відбуватися без любові (амог - пристрасного бажання). Насолода, відповідно, є результатом дії любові. Звідси слідує, що перебувати у вічному житті – це [перебувати] у пізнанні, що є любов'ю»⁴⁵ [Sermo CCLXXXIII, 9: 5, p.615]. Як бачимо, Микола Кузанський тут вже досить конкретно прирівнює ментальну і досить абстрактну здібність до пізнання із чуттєвим та афективним станом пристрасного бажання, що ще раз підкреслює особливість природи людини, в якій, як і в Божественній, поєднуються і співпадають протилежності. Цю думку він конкретизує наступним чином: «Інтелект воістину єдиний найбільш природнім чином забажав знати любов'ю (пристрасним бажанням), і це бажання полягає у тому, що в ньому є істина, а хто забажав істини - забажав і пізнання. (...) Звідси, хто помислить, що Бог є любов і кінець та мета бажання, тобто, що він є Благом, той побачить, що в любові усвідомлення бажання душі виявляється задоволеним»⁴⁶ [Sermo CCLXXXIII, 10: 5, p.615-616]. Отже, пристрасне бажання – це не просто формальна причина пізнання; якщо ми говоримо, що це пізнання спрямоване на Бога, то це вже його сутність, яка внутрішньо властива інтелекту.

Як було вже зазначено раніше, «нестача» в людській природі, постійне прагнення до заповнення цієї нестачі – це радше перевага, аніж недолік людини як найбільш раціональної істоти в цьому світі. Саме тому, продовжуючи думку Кузанця вже у трохи іншій термінології, вічне життя, по суті, – це те, що концептуалізоване в самому слові «філософія». У творах німецького містика втіленням вищої Мудрості виступає Христос, а любов – це наслідок того, що ми

⁴⁵ «Attende quomodo ait quod vita aeterna est cognoscere. Vivere est motus delectabilissimus, qui non est sine amore. Delectatio enim est opus amoris. Unde in vita aeterna est cognitio quae amor» [Sermo CCLXXXIII, 9: 5, p.615].

⁴⁶ «Intellectus enim quodam naturalissimo amore scire desiderat, et hoc desiderium est quod in se gestat veritatem, quia qui scire desiderat veritatem scire desiderat. (...) Unde qui concipit Deum esse caritatem et finem desiderii, scilicet bonitatem, ille videt quomodo in apprehensione caritatis satiatur desiderium animae» [Sermo CCLXXXIII, 10: 5, p.615-616]

прагнемо до того, чого нам не вистачає. І оскільки досягнути Божественну Мудрість у повній мірі ми ніколи не будемо спроможні, то це наше бажання є вічним, а отже наше вічне життя – це вічне прагнення до Мудрості, себто – нескінченне пізнання Бога. Деякі дослідники вважають, що у цих своїх роздумах Кузанець імпліцитно закладає відсилки до Аристотелівського Абсолюту, який займається найдовершенішою справою у всесвіті – мислить сам себе, тобто займається тією справою, яка приносить найбільше задоволення, а отже – і щастя, а за висловом самого Аристотеля, головне призначення людини – бути щасливою. На нашу думку, ця Аристотелівська ідея, якщо і присутня у Миколи Кузанського, все ж таки має кардинально християнський характер: Абсолют (Нус) Аристотеля неможливо любити, адже він сам любить лише себе; з християнським Абсолютом кардинально інша ситуація – адже Він Сам є Любов. Тим не менш, феномени щастя і мислення в концепції Кузанця виявляються настільки взаємообувлюючими, що це якнайкраще експлікує специфіку людської природи як найбільш наближеної до божественної. В тому ж листі, мислитель ще раз констатує, що вічне життя – це пізнання любові («*cognitionem*» *caritatis*, - як ми можемо помітити, тут вже використовується *caritas* – як любов-зв'язок, любов-всеоб'єднуюча, оскільки мова йде про пізнання Божественного, тобто про об'єкт пізнання, а не про метод, яким є *amore*). Він досить влучно відзначає, що існують дві крайнощі в цій позиції – віддавати перевагу інтелекту чи волі: (1) ті, що роблять акцент лише на пізнанні, звужують вічне життя лише до роздумів, тобто до інтелекту; (2) ті ж, що віддають першість любові, роблять акцент на пристрасному бажанні (*amore*), відсуваючи на задній план логічну діяльність. Обидва ці шляхи розуміння світу мають право на існування, проте вони втрачають те суттєве, ту людськість, яка закладена в призначенні людської природи. Кузанець відмічає, що він має на увазі обидва виміри любові - *amor seu caritas*, витoki яких дійсно є у волі (*voluntate*), але воля і розсудок – це як раз ті дві дієві сили, які в своїй єдності постають підґрунтям пізнання любові. Людина має бути щасливою, і умовою досягнення стану щастя є, на думку Кузанця,

саме злиття цих двох позицій, причому злиття в найбільш повному значенні цього слова: «Втім, якщо ти піднімаєш себе до тієї простоти, де те ж саме є пізнавати (*intelligere*) і любити (*amare*), тоді ти виявиш, що ці здатності душ наших (тобто осягати і любити) збігаються в стані довершеного щастя (*in felicitate ultima coincidere*). Тому наскільки щаслива душа любить, настільки і пізнає, і, навпаки, як багато розуміє, стільки ж і любить, і це щастя приходить туди, де є прагнення до [осягнення] того, що розуміти і любити – це одне і те ж саме, а для того, щоб душа була щасливою, розуміння (*intelligendo*) необхідно причащатися (*communicat*) не більше, ніж любові (*amando*)» [*Sermo CCLXXXIII*, 11: 5 – 15, р. 616].

Для більш проясненого розуміння наявності в нашій душі двох потенцій, які «є протилежними в цьому світі» (*in hoc mundo diversas*), тобто в оточуючій нас реальності, але тим не менш доповнюють одна одну в людській природі, Микола Кузанський нагадує, що людська душа є вмістилищем Божественної сутності, тому вона має здатність згортати в своїй обмеженій нескінченності увесь оточуючий її світ (про темпоральність, нескінченність та людську природу – див. попередній підрозділ). В листі, який Кузанець пише за кілька місяців - «*Ego sum pastor bonus*», - він також піднімає цю тему. Христос як Слово, що осяює наші душі для пізнання справедливості й істини, облаштовує наш дух так, аби ми могли прийняти любов Божу (*caritatis Dei*). Таким чином, німецький містик підкреслює обопільність любові між Богом та людиною, особливо наголошуючи: «І все-таки як в Тому, кого пізнають, так і в тому, хто пізнає, виникає любов» («*Et tam ex noto quam notitia oritur caritas*») [*Sermo CCLXXX*, 57: 10 – 15, р. 598].

В кінці того ж листа Кузанець протиставляє два види любові – *amor rationalis* та *amor brutalis*, аби відділити пристасне прагнення до Бога від приземлених пристрастей тваринного виміру людської природи. Цей пасаж цікавий тим, що саме через входження Христа в серце кожного окремого індивіда, можливе, на думку Кузанця, *deiformitatem* не як дещо надприродне, невластиве порядку цього світу, а як цілком природній процес становлення

людської особистості. Один з найбільш глибоких дослідників думки Кузанця – О.Ф. Лосєв – пише наступне: «Співпадіння емпіричної історії особистості, яка плине випадково, з її ідеальним завданням і є чудо» [див. 47]. Таким чудом і постає «зрощування» раціонального духу людини до рівня інтелігібельного. Відпочатково нашому раціональному (*spiritum rationale*) властива *amor brutalis*, як любов, яка ніби й намагається знайти в природі відблиск раціонального, спорідненого їй самій, та без світла істини усвідомлює марність подібних пошуків, внаслідок чого стає розділеною в собі (*participatae*) та тлінною, скінченною (*corruptibilis*). З просвітленням нашого *spiritum rationale* світлом Божественної істини відбувається поворот в людині до безмежної та нетлінної краси (*absolutae et immortalis*), що цілковито змінює її фокус: з матеріального – на світ раціонального, з тлінного – на вічне, з конкретного – на абсолютне, з розділеного – на тотожне, з того, до чого любов швидко згасає, - на Те, що завжди перевищує звернену на Нього любов («*quia semper amabilior est quam ametur*») [Sermo CCLXXX, 58: 10, р. 598]. Таким чином, змінюється сам спосіб функціонування раціонального та любові в людині, які перебували до того в суперечності через когнітивний дисонанс невідповідності тлінної реальності заданій в людині потенції, а тепер – єдині за принципом *coincidentia oppositorum*, оскільки людська природа тепер вміщає в собі Самого Бога, а з Ним – і весь всесвіт з його протилежностями [див. докладніше: Sermo CCLXXX, 57 – 59, р. 598]. І цей всесвіт, його скінченні та тлінні речі постають тепер у абсолютно інакшому світлі: людина тепер скерована не афективним бажанням привласнення, - вона прагне пізнати ці речі, і через це пізнання вона сходить у любові від світського та тлінного (*mundana et corruptibilia*) до все більш істинного та вічного (*ad vera et aeterna*), піднімаючись у світ раціонального, - тобто у світ божественних ідей, пізнання яких вимагає постійне самовдосконалення людини, а отже – і самопізнання. Саморефлексія веде до постійної актуалізації людини в її прагненні все більше наблизитися до Бога, так що любов як *caritas* та як *amor rationale* наближує випадкову емпіричну історію особистості до її ідеального призначення: адже

вдосконалюючи власну природу, людина починає з любов'ю вдосконалювати і оточуючий її світ, стаючи справжнім творцем за подобою Божою.

Тут ми повертаємось до DDI, адже саме там Микола Кузанський пише про те, що тілесна й духовна природи мають цілковито протилежні модуси існування: те, що поглинає тіло, воно перетворює на частинку себе; інтелектуальний же дух (*spiritus autem intellectualis*) піднімається над механіцизмом причинно-наслідкових зав'язків, з огляду на що дії такого суб'єкта розгортатимуться не в горизонті часу та плинності, а в горизонті вічності та нескінченності. Тобто: «Звертаючись до вічного, не може перетворити його в себе, оскільки воно вічне, тобто нетлінне. Однак, оскільки вона (людина) сама також є нетлінною (*incorruptibilis*), вона перетворюється у вічну істину, не втрачаючи статусу інтелектуальної субстанції (*intellectualis substantia*), але поглинається вічністю, уподібнюючись (*similitudinem*) їй» [DDI, Liber III, Cap. IX, 147-148: 20-5; n. 236]. Німецькому мислителю дуже важливо максимально розвести тут рівень чуттєвості та рівень любові й прагнення, тому він неодноразово підкреслює, що піднімаючись сходами пристрасного прагнення (*gradus amoris*), дух людини проникає в глибину божественної любові–зв'язку (*ad ipsam caritatem*), тобто понад усяким часом та порухом, що народжує приземлену чуттєвість, - пізнання істини через любов відбувається поза часом, у вічності [DDI, Liber III, Cap. IX, 148: 25-30; n. 237-238], саме тому, чим довше людина там перебуває, тим більше її природа стає сповненою чистого прагнення, тим ближче вона наближається до невимовної істини Божества.

Тут хотілося б обмовитися про цікавий пасаж у роботі португальського філософа M.S.M. Nogueira, який цілком присвятив своє дослідження саме поняттю любові у філософії Миколи Кузанського. Фрагмент, який є найбільш контраверсійним, на нашу думку, досить невеликий і виражений всього у двох реченнях, проте від цієї позиції повністю залежить кут зору на природу людини у творчості Кузанця: «Микола Кузанський, співставляючи людську природу з природою Ісуса Христа, стверджує, що на відміну від людини, Він (Христос) не

мав перепон для того, щоб силою власної потенції повернутися до Бога. Це певним чином конкретизує в собі принципову відмінність між Божественною природою та людською» [184, Рр. 101-144.]). Цей висновок дослідник базує на тезі Кузанця, що «людина сама по собі всеодно не може досягти мети своїх духовних та вічних устремлінь» (*homo per se in finem intellectualium et aeternorum affectuum pervenire non valeret*. [DDI, Liber III, Cap. VI, p. 136: 25, n. 217]). Але навіть враховуючи, що це трохи вирвана з контексту цитата (про продовження цієї думки Кузанцем ми напишемо трохи згодом), німецький мислитель акумулював у ній суперечність, в якій знаходиться людська природа без Бога: адже не перебуваючи в пристрасному бажанні до єднання з Творцем, людина й не усвідомлює мети та призначення свого життя. Натомість, коли людина занурюється у *amor rationale*, як ми бачили вище, Бог занурює її єство у глибину божественної любові–зв'язку, долучаючи людину до вічності, оскільки така духовна любов (як *amor* так і *caritas*) може бути лише двосторонньою, - це зв'язок «суб'єкт – суб'єкт», а не лінійна спрямованість на об'єкт. Таким чином, рух «*per se*» поза божественним призначенням є невластивим людській природі, більше того – він є протиприродним для неї. Отже порівнювати в цьому аспекті людську природу з божественною є методологічно не надто вірним. Враховуючи, що пан Ногуйєра порівнює природу людини саме з природою Христа, важливо відмітити, що у Христі є рівноправно поєднаними дві природи – людська і божественна, і саме в цьому єднанні Ісус показує людині, на думку Миколи Кузанського, її потенцію до осягнення духовних змістів та переходу на вищий рівень – рівень вічності, що й було максимально актуалізоване Христом саме в людському тілі, з його афектами та прагненнями. Розгортаючи шлях Христа у вічному прагненні до Бога, людина здатна максимально уподібнити свою природу до природи Христа («*tanto Christo similior fit*» [DDI, Liber III, Cap. VII, 220: 14, p. 46]). Цікаво, що ту думку, яку наводить в якості аргументу португальський мислитель, Кузанець закінчує саме тим, що занурюючись «в люблячу віру людина згодом зможе приліпитися до божественного

Посередника і тоді Бог Отець залучить її до своєї слави» [DDI, Liber III, Cap. VI, p. 137: 10, n. 217].

З іншого боку, у того ж автора ми можемо віднайти думку, що неможливо концептуалізувати подібне прагнення людської природи до божественного виключно гносеологічним аспектом, адже він з необхідністю доповнюється антропологічним та етичним аспектами з огляду на принципову здатність людської природи до сутнісних перетворень [див. докладніше: 184, Р. 104]. Зі звуженням концепції Кузанця до виключно гносеологічної не погоджується і О.Ф. Лосєв, який полемізує на цю тему з позицією Е.Кассіра: «Навряд чи тут можна побачити просто "гносеологію" Миколи Кузанського, як це робить Е. Кассіра, на думку якого, постійна орієнтація на можливості людського пізнання є головною для Миколи Кузанського, що характеризує його як "першого сучасного мислителя"» [50, С. 211].

Варто відзначити, що одним з аспектів перетворення є усвідомлення людиною невимовності божественної любові, коли рівень духовного сходження, за Кузанцем, досягає такого рівня чистоти, на якому відкриваються речі, «які неможливо пояснити, оскільки вони перевищують все вже почуте (*supra omnem auditum*) і будь-яке теоретизування (*vocis doctrinam*). Воістину, якби необхідно було описати те, що там розкривається, це б означало необхідність визначити невимовне. (...) Благословенний у віках Ісус, межа будь-якого розуміння (*intellektionis*), тому що Він є Істина і всіх відчуттів (*sensus*), бо Він є Життя, і, нарешті, всього існуючого мета, оскільки Він Буття (*entitas*) й Вінець усього існуючого, бо Він Бог і Людина, і в цьому є неловима кінцева мета слова, що є почутим (*auditur*)» [DDI, Liber III, Cap. XI, 247: 4-12, p. 78.].

Проводячи аналогію зі світлом Божественної пітьми Діонісія Ареопагіта (див. II розділ), неможливо не згадати один приклад, який Микола Кузанський наводить у своїй праці «*De quaerendo deum*» («Про пошук Бога») і який якнайкраще підсумує цей підрозділ: Кузанець розповідає про митця, який намагався віднайти зображення короля у шматку дерева, і для цього він мав

видалити всі оманливі подоби зображень з цього дерева (*imaginative*), всю зайву деревину (*sensus*), все, що заважає проявитися чітким рисам обличчя (*ratio*) і те, що не дає передати особистість короля (*intellectus*). Завершуючи цей пасаж за Кузанця, осмілимося сказати, що митець не вдовольнився б і найдовіднішим зображенням, адже той образ, який він бачить внутрішніми очима за допомогою любові, всеодно буде більш досконалим та попри все – невимовним. Продовжуючи цю лінію апофатичного богослів'я, Кузанець пише, що Бог є не чимось обмеженим, що ми могли б сприйняти відчуттями, рацією чи інтелектом, оскільки метод, яким ми можемо намагатися осягнути Бога, йде від самої нашої сутності і це – нівеляція будь-яких меж («(...) що Бог - над всім цим як причина, початок та світло життя твоєї мислячої душі» [De quaerendo deum, n. 49: 5-20, p. 33-34]), а стертя всіх кордонів – це зв'язок всього з усім в Бозі – тобто, це любов, *caritas* [Див. там само, n. 50].

І тоді вже не осягнення Бога на інтелектуальному рівні відіграє роль, а те, наскільки людина може вирватися поза цей рівень розуміння і вимірювання, оскільки: «Чим більше хто любить Бога, тим більше він через це причетний до божественності (*divinitatem participat*) [174, De Conj. 182, 9]. Недарма, говорячи про рівні осягнення, Кузанець наводить приклад розуміння слів мови (адже Бог і є найвищий *λόγος*): одна людина може розрізнити лише звуки на слух – це чуттєвий рівень, інша людина вловлює ще й сенс (*mentem*), який міститься в цьому звуці – це осмислене сприйняття (*rationabiliter*), раціональне; янгол або ж *intelligentia* може бачити сенс поміж слів – духовно або ж інтелектуально (*intellectualiter*) [174, De Conj. 160, 10]. Таке наближення до істини поза словами, потенційна можливість стати *intelligentia* та досягнути рівня духовного бачення або ж *perfectius intuitione intellectuali* – це ті характеристики, за визначенням Миколи Кузанського, які властиві людині як *natura media* і запорукою яких є любов.

4.3. Спільність людства: христоцентризм як базис гуманістичного концепту Миколи Кузанського

Як зазначено у попередніх підрозділах, Микола Кузанський дуже багато уваги приділяє особистому буттю людини, суто індивідуальному переживанню любові, творчості, пізнання Бога, а також досить чітко відмежовуючи усе це від більш узагальнюючого поняття «людство». В той же час, «людськість» як певний принцип буття людини, її внутрішня сутність у своєму розвитку цілком залежить лише від індивідуального сходження особистості, її унікальних характеристик та унікального досвіду. В цьому підрозділі ми спробуємо показати перехід від максимізованої «інакшості» та індивідуальності люськості до єднання в Абсолюті всього людства.

Як ми вже побіжно згадували у попередніх розділах, важливу роль в цьому аспекті антропології Кузанця відіграє саме факт обоження людини, адже, на його думку, людина як «другий бог», як «бог цього світу», як «творець за образом і подобою» - це і є власне сутність людської природи, її специфічна характеристика і «людськість» як така. Як відзначають багато дослідників, цей момент у вченні німецького мислителя був досить неоднозначним для його сучасників (що стало перепорою для налагодження адекватного спілкування між Кузанцем та іншими богословами), і в інтепретаціях його наступників часто мав досить суперечливе забарвлення. Можна погодитись, що концепції Миколи Кузанського властивий гуманізм, та чи робить це його філософську систему антропоцентричною? Відповідь на це питання міститься в христології мислителя, адже саме розвиваючи ідею Боголюдини і спираючись у цьому на тези Діонісія Ареопагіта, Кузанцю вдається утриматись на тонкій межі, в якій антропоцентризм «програє» на користь світоустрою загалом. Спробуємо більш чітко окреслити цю тезу.

Однією з основоположних категорій в осмисленні світу для Кузанця є гармонія - як принцип і кінцева мета суцього. Співпадіння максимуму і мінімуму, вічності й скінченного і навіть любові як прагнення до Бога і Його осягнення – це прояви гармонійності цього світу. Як ми вже писали в підрозділі про *natura media*, призначення людини – встановлення звязку між світом і Богом, а це, в якомусь сенсі, гармонізація суцього. Як пише про це Kurt Flasch:

«Якщо світовий процес наймудрішого Творця повинен відповідати Його чесноті, тоді він (світ) має досягти своєї мети через об'єднання Бога й світу в людській природі. Бог і світ не завжди будуть знаходитися у протистоянні. Дуалізм закінчиться. Спасіння буде об'єднанням Всесвіту»⁴⁷ [126, S. 22]. В одному зі своїх «діалогів» Микола Кузанський пише, що кінцевим призначенням людини є стати третьою природою – *mixtus* – змішанною, об'єднавши Божественне і тварне⁴⁸ [див. докладніше: *Sermones* 2, 5, 11-17; *Opera* 16.1, 23]. Таким чином, єдиним можливим варіантом розвитку подій в межах цього Всесвіту стало те, що сам Бог об'єднався з людською природою, ніби створивши її заново, забезпечивши таким чином можливість досягнення довершеності кожною окремою людиною і спрямувавши людську природу до звершення її мети. Хотілося б тут відмітити, що подібний підхід у системі Кузанця ґрунтується на думці Діонісія не менше, ніж питання любові, інтелекту та єднання з Богом, адже питання людини, індивідуальності та природи боголюдини є логічним розвитком антропологічних ідей Діонісія Ареопагіта, експлікація яких неухильно мала відбутися з розгортанням в історії філософської та богословської думки. Саме афінський мислитель закладає в цей аспект вчення про природу людини та її індивідуальність історичну подію втілення Христа як центральну та базисну.

У своєму трактаті «Про Божественні імена» вже в першій главі, перераховуючи те, як богослови характеризують Божественний Початок, Діонісій Ареопагіт окремо спиняється на аспекті Божественного як Премудрого

⁴⁷ Wenn der Weltprozeß des weisesten Urhebers würdig sein soll, dann muß er mit der Vereinigung von Gott und Welt in der menschlichen Natur sein Ziel erreichen. Gott und Welt werden sich nicht immer gegenüberstehen. Der Dualismus wird enden. Die Erlösung wird die Vereinigung des Universums sein [Kurt Flasch Nikolaus von Kues in seiner Zeit Ein Essay 2004 116 S - S22].

⁴⁸ Cogitaverunt, quo modo Deus, quia unus, unum creavit mundum, quia trinus, triplicem naturam: spiritualem, corporalem et mixtam. Ut ergo omnis creatura ad summum gradum 15 exaltetur, uniet aliquando se ipse Deus creaturae communi, scilicet humanae naturae, ut recreetur, et sic homo ad finem perducatur [Sermones 2, 5, 11-17; Opera 16.1, 23].

та Людинолюбного. Ці характеристики ідуть поряд і обумовлюють одна одну, адже Премудре постає як те, що «зберігає все суще, не порушуючи його власної природи і як сповнене всілякої божественної гармонії» [DN I, 4], а Людинолюбним (φιλανθρωπον) Божество описується, оскільки «воістину й повністю однією із своїх іпостасей долучилось до нашої природи, цим призвавши до Себе та піднявши людську межу довершеності (ανθρωπινην εσχατιαν), яку й сприйняв (συνετέθη) невимовно єдиний Ісус» [DN I, 4]. Цікаво, що грецький термін συνιημι (саме від нього – συνετέθη, «сприйняв» у нашому перекладі) означає як «сприймати», так і «розуміти, осягати». І далі, вже в 11 главі Діонісій говорить наступне: «Що ж можна сказати про Христове людинолюбство, яке сповнює світ, дивлячись на яке, ми вчимося більше не воювати ні одне з одним, ні з янголами, але в міру сил разом з ними перебувати в божественному, у відповідності з наміром Христа, що творить «все у всьому» і звершує відвічно визначений і невимовний світ, який знову примиряє (αποκαταλλασσοντος) нас із Ним в дусі, а через Нього і в Ньому – з Отцем» [DN XI, 5]. Як відмічає західний дослідник Benjamin DeSpain: «У своєму формулюванні доктрини христоцентризму Діонісій ідентифікує Слово Боже як причину існування творіння та посередницьку реальність стосунку творіння до Бога»⁴⁹ [116, P. 36]. Ми ж можемо підсумувати, що у цих двох цитатах з Ареопагітик містяться в зародку всі засади христології Миколи Кузанського, які стали базисом його антропології:

- Все в цьому світі має перебувати в гармонії;
- Задля підтримання цієї гармонії Бог мав поєднатися з людською природою;

⁴⁹ In his Christocentric formulation of the doctrine, Denys identifies the Word of God as the cause of creation's existence and the mediating reality of creation's relation to God [DeSpain B. Seeing One's Own Face in the Face of God: The Doctrine of the Divine Ideas in the Mystical Theologies of Dionysius the Areopagite and Nicholas of Cusa. // Christian Mysticism and Incarnational Theology: Between Transcendence and Immanence. – Ashgate Publishing, 2013. – Pp. 29 – 47. – P. 36]

- Христос «сприйняв» (συνετέθη) людську природу пізнавши її, осягнувши кінцеву мету призначення людини і забажавши її втілити;
- Людська природа є відпочатково потенційно довершеною і від злиття з Христом вона не змінюється сутнісно, а досягає своєї повноти як «серединна природа» (*natura media*);
- Сприйняття цієї довершеної природи, що втілилась у Христі, веде до гармонізації цього світу, до узгодження його ворогуючих елементів;
- Примирення одне з одним в межах людства, а також духовного з тілесним веде до примирення із божественним і до єднання з ним.

Таким чином, спираючись на ці тези, прописані Діонісієм Ареопагітом, ми здійснимо тут спробу експлікувати їх розвиток у роздумах Миколи Кузанського. По-перше, для німецького мислителя аспект збереження індивідуальності людської природи в аспекті єднання з Абсолютом дуже важливий, адже Кузанець прописує як історію людства, так і особисту історію індивіда, який не розчиняється в Абсолюті, а лише в єднанні з Ним віднаходить свою власну неповторну та істинну природу. Про це він пише у «*De docta ignorantia*», відзначаючи наступне: «Завдяки максимальності своєї людської природи (*maximitas humanae naturae*) Христос найдовершенішим чином поєднується (*conjunctus*) з кожною людиною, що приєдналася до Нього люблячою вірою, і стає самою цією людиною із збереженням індивідуальності (*personali*) кожного» [*De docta ignorantia* III, 219,5(т. I, 161)]. Таким чином, людина, прагнучи до Христа, поєднується із Ним, сповнюючи свою особисту історію й індивідуальне призначення; Христос же, поєднуючись із людиною, вміщає в ній всю «людськість» *natura media*, з'єднуючи в індивідуумі горизонти духовного та матеріального, божественного та світу речей. Цей рух від абстрактного до конкретного є циклічним, адже саме конкретна людина може досягти єднання з Христом і може згортати у собі весь світ, а отже і всю «людськість», і саме ця «людськість» єднає її з «Іншими» у найбільш гармонійну єдність людства та тіла Христового. Термінологія Кузанського

щодо Христа, Його природи та призначення, і щодо Людини та її природи і призначення принципово тотожні. Порівняймо наступні дві цитати:

(1) «Я бачу - наскільки Ти, Боже, мені показуєш, - що все в Тобі, Сині Бога Отця, перебуває як у першопринципі (*ratione*), концепті (*conceptu*), причині (*causa*) чи першообразі, і що Син таким чином є посередником (*medium*) всього суцього як першопринцип» («*De visione Dei*», «Про бачення Бога») [DVD Cap. XIX, 84, 5 – 10, p.67]⁵⁰;

(2) «Людськість людиновимірно є певним чином єдність, вона ж – і нескінченність, і якщо властивістю єдності є буття, яке згортає у своїй простоті все суще, то людина володіє силою розгортати із себе все в коло своєї сфери, все відтворювати з потенції свого центру»⁵¹ («*De conjecturis*», «Про здогадки») [DC, Cap. XIV, 144, 1-7, p. 144].

Як ми бачимо, і людська природа, і природа Христа імпліцитно містять у собі здатність розгортати навколо себе світ, стаючи принципом та центром цього світу, який постає як людиновимірний. Так само співпадіння термінології і предикатів відбувається, коли Кузанець описує людину з огляду на її когнітивні здібності, тобто як інтелект та інтелігенцію, а Христа – як вищий Інтелект і загалом як Премудрість: «Христос, чи життя, є і премудрість (*sapientia*), (...) кожен живий розумний порух має за мету побачити причину (*causa*) свого життя, сповнитись безсмертям премудрості, не дійшовши до якої

50 *Explicantur igitur omnia in te deo spiritu sancto, sicut concipiuntur in te deo filio. Video igitur, quia tu, deus, sic me illustras, quomodo omnia in te deo filio dei patris sunt ut in ratione, conceptu, causa seu exemplari, et quomodo filius est medium omnium, quia ratio* [DVD Cap. XIX, 84, 5 – 10, p.67].

51 *In humanitate igitur omnia humaniter, uti in ipso universo universaliter, explicata sunt, quoniam humanus existit mundus. Omnia denique in ipsa complicata sunt humaniter, quoniam humanus est deus. Nam humanitas unitas est, quae est et infinitas humaniter contracta. Quoniam autem unitatis condicio est ex se explicare entia, cum sit entitas sua simplicitate entia complicans, hinc humanitatis exstat virtus omnia ex se explicare intra regionis suae circulum, omnia de potentia centri exserere.*

інтелект і не живе, тому що не доторкнувся до основи свого життя»⁵² [Dialogus de ludo globi, Liber II 70, 7-11, p. 84]. В цій пізній роботі Кузанець притримується лінії, окресленої ще за 20 років до того у DDI: нескінченність і тотальність Бога не передбачає дуальності світу, це було б як логічною, так і онтологічною суперечністю; таким чином, у задумі Абсолюту передбачена максимальна єдність божественного і людського. Христос як Мудрість, як свідомий вибір індивіда є втіленням біблійного прохання Бога до людини: «Життя і смерть запропонував Я тобі, - обери життя» [Повт. Закону 30:19]. Кузанець відтворює теологічний концепт ще отців-апологетів про те, що Христос переніс смерть, щоб людська природа могла воскреснути разом з Ним [див.: DDI 3, 7, 221]. І оскільки людська природа тут є узагальненим поняттям, цілком слушним є вираз Kurt Flasch щодо того, що Бог «отримав» у Христі не просто єдність однієї людини і Бога, Христос – це єдність божества і людства в цілому⁵³ [126, S. 56]. Таким чином, ми можемо виділити наступні тези Христоцентричної концепції Кузанського:

- Христос – це образ і кінцева мета того, ким може стати людина;
- прагнення до Христа закладене в людині як прагнення інтелекту до премудрості;
- без реалізації цього прагнення людина не може досягнути стану боголюдини, в якому вона, як і Христос, може розгортати із себе оточуючий світ раціональних сутностей;

⁵² Christus, qui est vita, est et sapientia, hoc est sapida scientia. Scientia in eo, quia sapida, ostenditur viva apprehensio. Et vita intellectualis est apprehensio sapientiae seu sapidae scientiae. Omnis igitur motus vivus rationalis est, ut suae vitae causam videat et tali sapientia immortaliter pascatur; [p.84] quod si ad hoc non pervenerit, non vivit, quando suae vitae causam ignorant [Dialogus de ludo globi, Liber II 70, 7-11, p. 84].

⁵³ Er hat in Christus nicht einen einzelnen Menschen in die Gottheit aufgenommen, sondern die Menschheit als ganze [Kurt Flasch. Nikolaus von Kues in seiner Zeit Ein Essay. – 2004. – 116 S. – S. 56].

- таким чином, людина завжди є вільною у своєму виборі – вона може стати людським богом⁵⁴, в її потенції це присутнє, але для цього необхідно об'єднатися з природою Христа;

- поза цим єднанням всі інші рівні її природи не можуть бути довершено реалізовані, адже лише в стані *humanus deus* може бути «людським янголом, людським звіром (...) або чим завгодно іншим»; тобто лише за умови єднання з Абсолютом людині відкривається можливість експлікації множинності і багатоманітності світу.

Висновок з цих тез буде наступним: гуманізм у системі Миколи Кузанського не є тим «класичним» гуманізмом Відродження, який у більшості джерел характеризується як антропоцентричний (напротивагу схоластичному теоцентризму), який досліджує природу людини «як вона є», акцентуючи увагу саме на етичних питаннях, нехтуючи онтологічними [див. щодо цього: "Humanism". // *The Cambridge Dictionary of Philosophy, Second Edition.* – Cambridge University Press, 1999. – P.397]. Як ми бачимо, з розглянутої нами концепції Кузанця випливають фактично антиномічні тези:

- Система є центрованою на Христі як Боголюдині, тому її не можна назвати антропоцентричною в повному сенсі цього слова;

- Людина постає центром цієї системи лише за умови досягнення стану обожнення, тому момент «теоцентризму» також є частково присутнім;

- Як влучно відзначив Bernard McGinn, концепція німецького мислителя є пан-христологічною онтологією [див. докладніше: 161, P. 153], а етичні аспекти в ній якраз залишаються поза увагою.

Чи означає це, що філософська антропологія Миколи Кузанського є лише «служкою» теології, а мова про людину та її потенції була лише спробою «осучаснення» церковної доктрини, пристосування її до тогочасних гуманістичних віянь? Такий дослідник, як Ivor Davidson, притримується саме такої думки, вважаючи, що людська природа Христа не має субстанційної

⁵⁴ Potest igitur homo esse humanus deus [DC, Cap. XIV, 143, 10, p. 143].

самостійності, а отже й значимості поза тим, що вона є природою Сина Божого, - лише наявна у Христі божественність надає їй вагомості та цінності [див. докладніше: 114, Р. 225.]. Ми, натомість, аж ніяк не можемо з цим погодитися: гуманізм Кузанця не можна назвати «позірним» - це раціонально побудована система, яка є орієнтованою на людину і на пояснення структури Всесвіту саме з огляду на те, що Всесвіт є таким лише за умови наявності в ньому людини, тобто він не може бути іншим, ніж він є, оскільки у ньому присутній людський індивід⁵⁵.

Система, вибудована німецьким кардиналом не може бути виключно теологією хоча б через те, що це загальна методологія дослідження реального світу, найбільш універсальна творчість (*ars generalis* – термін, який він запозичив у свого наставника Раймунда Луллія, про якого ми говорили в попередньому розділі). Досить показовим у цьому сенсі є те, що це позиція самого мислителя, адже в одній зі своїх робіт він пише, що його роздуми, які стосуються Бога, створення світу та єднання людини з божеством, зумовлені не тим, що він християнин, чи тим, що його життя проходить в релігійній спільноті, - він говорить, що мислити інакше йому забороняє розум [De Genesi 2, 158, 15; Opera 4, 114]. Важко заперечити, що більша частина творчості Кузанця – це абстрактні, часто математичні побудови, які керуються законами логіки та є суто раціональними побудовами. Його система – це не зразок університетського богослов'я, це продукт критичного мислення людського розуму.

Окрім самоідентифікації Миколи Кузанського саме як філософа, а не теолога, можна навести ще низку тез, які впливають з його концепції і, до того ж, є розгортанням його антропологічної системи: це проблема співвідношення

⁵⁵ Нами спеціально було використано трансформовану сильну версію антропного принципу [див. докладніше: John Barrow and Frank Tipler. *Anthropic Definitions. // From: The Cosmological Anthropic Principle. – Oxford University Press 1988. – Р. 23.*], оскільки саме ця формула, на нашу думку, є влучним відображенням того, що хотів сказати Микола Кузанський як дослідник природи Універсуму.

людської індивідуальності та універсуму, ставлення мислителя до філософів попередніх епох, а також його ставлення до релігій. Спробуємо зараз коротко окреслити ці моменти.

Вище ми вже говорили про важливість для Кузанця окреслення особистісності та її збереження в межах концепту боголюдини. Тут ми б хотіли приділити цьому трошки більше уваги з огляду на те, що на відміну від теологічних вчень, де предметом дослідження є Бог, система Кузанця ставить предметом свого дослідження світ, але аж ніяк не об'єктивно досвідчений, а світ через призму розуму окремого індивіда, унікальність якого в межах людства відіграє значну роль.

Таким чином, у попередніх розділах і підрозділах ми розглянули те, чим люди схожі за своєю природою, а тут ми розглянемо інший парадокс – як люди різняться одне від одного і саме завдяки цьому утворюють невимовну божественну єдність людства.

Оскільки людина є *media natura* саме між духовним і матеріальним, то цілком логічно, що Кузанець кладе саме цю опозицію в основу індивідуальності людської особистості: він пише про те, що кожна людина відрізняється від усіх інших людей природою свого духовного досвіду, завдяки власному унікальному поєднанню душі та тіла. Ілюстрацій такої унікальності можна віднайти в його творах декілька, але ми наведемо лише дві, які взаємодоповнюють одна одну та найбільш суголосні до нашої проблематики. По-перше, в DC Кузанець апелює до ідеї Платона, його ж самого наводячи як приклад: «Платонство (*platonizare*) Платона відрізняє його від усіх людей, але ця відмінність іде водночас і від єдності душі, і від тілесної інакшості»⁵⁶ [DC, pp 115-116, Cap X, n. 120]. Зрозуміти цей приклад можна з наступних позицій: наскільки інтелект людини є розвинутим, наскільки вона щиро прагне мудрості й істини, - настільки душа цієї людини є наближеною до Бога і перебуває в

⁵⁶*Platonizare enim Platonis ab omnibus differt hominibus, atque haec differentia pariter ex unitate animae et alteritate corporis exurgit* [DC, pp 115-116, Cap X, n. 120].

єдності з Ним; натомість форма людини, її тілесність зумовлює специфічність її досвіду, через що Істина, яка сприймається душею, в аспекті формалізації набуватиме специфічного вираження, відтворюючись інакше, ніж в іншому індивіді. Цю тезу Кузанець висуває в роботі *De Ludo Globi*, розгортаючи метафору про монетчика – Творця та індивідуумів – монети: «Одна і та ж істина своїми різними знаками визначає матерію по-різному: не може бути багатьох знаків без долучення багатоманітності у цю множинність, і істина в різних знаках не може визначати матерію інакше, як по-різному»⁵⁷ [*De Ludo Globi, Liber II 120, 15-18, p. 148*]. Таким чином, з точки зору Кузанця, кожен індивід постає як прояв світла й істини, який сприяє прояву цієї істини у світі, і чим більше цих проявів – тим більш прекрасний цей світ (*perfectum mundus*): кожен індивід, заломлюючи в собі істину божественного буття, утворює власну картину світу, відображаючи його у собі з абсолютно унікальної точки зору. Відсутність такого індивіда з його власною картиною світу констатувала б відсутність сенсу в існуванні Універсуму, адже тоді зв'язок між Богом і світом був би втрачений: «Сфера людськості охоплює, таким чином, своєю людською потенцією Бога й увесь світ»⁵⁸ [*De conjecturis II, 14, p. 143*].

Одним із моментів, який впливає з цієї позиції, є ставлення Миколи Кузанського до множинності релігій, кожна з яких вважає себе абсолютною, що виражається в максимальній нетерпимості стосовно одна одної. У своїй роботі «*De rase fidei*» він обґрунтовує думку про те, що якби представники всіх релігій керувалися природнім розумом, то у своїх диспутах вони могли б дійти до спільного знаменника, яким виявився б Христос, адже засади раціональності, ці зерна світла істини – є спільними для всіх релігій, а культ, ритуали, зовнішнє оформлення – це всього лиш варіації форми, які є несуттєвими з точки зору вічності. З погляду деяких дослідників, така позиція Кузанця репрезентує його

⁵⁷ Non enim possunt esse plura signa, nisi concomitetur pluralitatem varietas, nec potest veritas in variis signis nisi varie materiam determinare [*De Ludo Globi, Liber II 120, 15-18, p. 148*].

⁵⁸ Regio igitur ipsa humanitatis deum atque universum mundum humanali sua potentia ambit [*De coniecturis 2,14, 143; Opera 2, 143*]

недосвідченість в міжрелігійних діалогах та виявляє в ньому фантазійного мислителя (такої думки притримується, наприклад, Tilman Borsche [104, S. 242]). Натомість, ми з такою думкою не можемо погодитись, адже в нашому розумінні уявлення Кузанцем «небесного консиліуму» всіх релігій – це неймовірний мисленнєвий експеримент, який був для нього перевіркою на вірність ідеалам розуму та логічного мислення. Ще у *De Ludo Globi* він закінчує свої роздуми тезою про те, що «існує лише одна істинна, точна й достатня форма, яка все формує, по-різному світиться в різних знаках і по-різному формує чи виводить у дійсність всі речі» [*De Ludo Globi, Liber II 121, 1-5, p. 149*]. Ідея зведення всіх релігій до єдиної віри раціонального розуму – це та ж сама ідея математичної гармонії всесвіту, де є неможливою логічна суперечність: «Премудрість може бути лише одна. Оскільки якби виявилось можливим існування багатьох премудростей, вони обов'язково походили б з однієї, бо єдність є первиннішою відносно будь-якої множинності» [*De pace fidei IV, 11*]. Можна сказати, що Кузанець висунув перше обґрунтування толерантності з математичної і логічної точки зору: оскільки єдине первинніше за множинне, то Бог єдиний; оскільки кінцева мета будь-якого прагнення – це премудрість, то єдиний Бог і є Премудрість. Таким чином, для всіх істот, які керуються у своєму житті розумом (а лише розум може розпізнати істинну сутність) можливе шанування єдиного Бога, навіть з огляду на різноманіття обрядів, культів та ритуалів [див. докладніше: *De pace fidei VI, 16*].

З цієї тези про всезагальну раціональність виплаває ще одна важлива позиція німецького кардинала: на відміну від багатьох інших своїх попередників-богословів, Кузанець не заперечує того, що язичницькі мислителі могли вловити світло божественного одкровення, не викривлюючи його, адже Істина просвітлює всіх людей, а не лише представників якоїсь окремої релігійної групи.

Таким чином, якщо ми спробуємо охарактеризувати вчення Миколи Кузанського про людину, то побачимо, що воно акумулює у собі найкращі риси його епохи: це звернення до авторитетів і націленість на генерування нового

знання, нової науки, це намагання вивести гармонійне співвідношення між релігійним, матеріальним і творчим у житті людини, це сміливе відстоювання власної позиції в поєднанні з толерантним ставленням до думки інших, це піднесення ролі людини без надання їй статусу ідола. Кузанець намагався утворити всесвіт математичної гармонії, де в усьому буде «золота середина», де людина буде богом, матиме абсолютну свободу, але тим не менш – матиме й вічний орієнтир для розвитку, що означатиме нескінченність творчої потенції в природі людини.

За свідченням деяких дослідників, Джованні Піко делла Мірандола був знайомим з творчістю Миколи Кузанського, що можна побачити і з центральної ідеї його трактату *De dignitate hominis* (1486), де він називає людину єдиною істотою, яка не має чітко визначеної сутності, - цю сутність визначає вона сама, адже може стати звіром, янголом чи богом на власний розсуд. Цю ідею дослідники епохи Відродження називають центральною й визначальною для того часу. Чи сповідував Кузанець той гуманізм, який розгорнувся з цієї тези? Аж ніяк. Проте він прагнув такого майбутнього, де всі суперечності вирішуватимуться силою розуму, де протилежні точки зору знайдуть точки перетину за допомогою раціонального мислення, де зовнішні атрибути, які не стосуються сутності, не будуть визначальними для винесення категоричних суджень, де людськість дійсно буде цінністю, яка забезпечуватиме цілісність та багатогранність нашого універсуму. І, здається, саме в цьому він значно випередив свій час, адже ці ідеали досі є актуальними і, на превеликий жаль, все ще мало досяжними.

ВИСНОВКИ ДО ЧЕТВЕРТОГО РОЗДІЛУ

У цьому розділі була здійснена спроба показати цілісність антропологічної концепції Миколи Кузанського, яка є настільки багатогранною та багатовимірною, що її інтерпретації будуть актуальні серед дослідників природи людини ще не одне століття. На початку була здійснена спроба висвітлити, що сходження *intellectus* до Божественного Абсолюту передбачає у

Кузанця вихід за свої межі, перевершення людиною власної природи. Друга частина цього розділу присвячена результату цього «перевершення», тобто обоженню – *deiformitatem*. В роботі постулюється, що згідно з думкою Кузанця досягнути *deiformitatem* (або ж стану Боголюдини, якщо говорити в термінах Діонісія Ареопагіта) можна лише через усвідомлення індивідуальної здатності до креації та здійснення акту пізнання як любові до мудрості, що, в свою чергу – є пристрасним бажанням єднання з Абсолютом. Це підтверджується наступними тезами з першого підрозділу «Шлях людини до обоження. Творчий базис людськості та передумова *deiformitatem*»:

(1) Перший підрозділ цієї глави присвячений людській природі як *natura media*, тобто тому, як *sensus*, *ratio* та *intellectus* лягають в основу антропологічної теорії Миколи Кузанського. Кузанець відстоює класичну патристичну ідею того, що сходження до максимуму (до Божественного світла) доступне лише такій природі, яка виступає посередником (*natura media* – серединна природа), що пов'язує вище з нижчим, і таку природу він приписує усьому людству.

Експлікація цього концепту *natura media* приводить Кузанця до необхідності ранжирування *sensus*, *ratio* та *intellectus* у цілком автентичний спосіб.

По-перше, німецький мислитель конститує, що інтелект присутній в людині потенційно, але його необхідно зрощувати, наближаючись до максимальної актуальності, якою є саме Бог – і Він же, в свою чергу, виступає як «Максимальний інтелект», онтологічне підґрунтя буття будь-якої потенційності, яка реалізується саме завдяки Йому. Таким чином, *intellectus* виступає як «альфа і омега» існування в цьому світі, стаючи каузальною причиною появи *sensus* в істотах і запорукою інтенсифікації цієї властивості у самому *intellectus*.

По-друге, необхідно відзначити, що *sensus*, натомість, позначає певний полюс потенційності, хоча й з необхідністю акумулює у собі не лише чуттєве, але й інтелектуальне сприйняття.

По-третє, прірва між *sensus* та *intellectus* є досить значною, тому мислитель планомірно доповнює її ще одним надто полісемічним латинським терміном – *ratio*; *ratio* постає у нього як аналог *essential*, використовуючись автором у стосунку до будь-яких речей універсуму.

Таким чином, через *ratio*, раціональні методи та через закони логіки людина доходить до найвищих абстракцій, але досягнути Бога, який перевершує всі закони логіки тією ж рацією неможливо. Тому саме в єдності *sensus*, *ratio* та *intellectus* набуває максимального вираження здатність творіння до здійснення власної природи, яка в цьому акті перевершує всю тварну природу, і постає вищою за розуміння і раціональне мислення (мова йде про *desiderium mentis* – бажаний розум).

(2) У другому підрозділі розглянуто проблематику *deiformitatem*, якій Микола Кузанський присвячує працю «*De conjecturis*» («Про здогадки»), центральною темою якої є людина – її творча сила людського духу і роль людини у світі загалом. Тут німецький мислитель постулює, що відмітною рисою людської природи є саме творча сила думки, яка може охопити і згорнути в собі весь всесвіт.

- Людське мислення утворює в своїй життєдіяльності певну медіальну сферу (між світом чуттєвого і світом трансцендентного) – світ ідей, або ж олюднений світ у найбільш прямому значенні цього слова. І подібно до того, як Бог створив реальний, оточуючий нас світ, людина продовжує його «населяти» - власними концептами, культурою та ідеями, продовжуючи акт божественної креації у власній творчості.

- У цій творчості людина максимально проявляє своє пристрасне прагнення до Істини, в якому неминучим є процес самовдосконалення особистості, постійної творчої роботи над собою, завдяки якій людина сутнісно перетворює оточуючий її світ;

- Микола Кузанський принципово розрізняє природу людську та природу Божественну: хоча інтелект – це образ Бога в людині, але людська природа є складеною, вона постає як багатогранна єдність *sensus*, *ratio* та *intellectus*, й

лише в цій триєдності може сповнити власну сутність. Таким чином, те, як бачить світ людська природа, і те, як бачить світ Бог – це дві абсолютно різні позиції;

- З попередніх двох тез випливає наступна: На шляху до пізнання Бога, людина концептуалізує ідеї, істинність яких є водночас абсолютною і відносною: абсолютною з перспективи божественного і трансцендентного, відносною – з позиції людини у скінченному світі. Діалектика цієї абсолютності і відносності істини проявляється в знятті цих протилежностей в акті креації: людина може творити нові сенси та символи, які будуть вікном у нескінченність істин;

- З огляду на це, специфіка людської особистості полягає у тому, що в ній завжди буде «точка тіьми» в гносеологічному значенні цього слова: тобто, як би далеко людина не просунулась у духовному сходженні, завжди буде сфера, яка лишатиметься поза зором цієї особистості;

- Акт творення людиною оточуючого її світу починається на рівні інтелігенції та інтелекту, бо інтелектуальна єдність постає «коренем» множинності раціонально влаштованого всесвіту. Саме в інтелекті за допомогою рації відбувається категоризація, систематизація та протиставлення контрадикторних суджень, і, в той же час, саме в інтелекті ці протилежності знаходять своє співпадіння, «згортаються» та опиняються по той бік логічних законів. В цьому аспекті рації відводиться досить специфічна роль: вона виступає як осердя взаємодії трьох рівнів людської сутності – інтелекту, душі і тіла; саме рація постає як та «інакшість» божественної єдності, яка творить світ. Адже власне на тонкій межі між рацією та інтелектом, коли всі можливості ще перебувають у потенції, але от-от перейдуть у рівень жорсткої раціональної категоризації, - саме тут народжується світ людини, *imago mundi*, відомий нам як «картина світу»;

- Креація за подобою Божою – це і є максимальна реалізація людиною свого потенціалу;

- Таким чином, чим далі людський інтелект відходить від Божественної єдності, тим більше він занурюється в інакшість та неясність, втрачаючи власну актуальність, та тим більше він множить «істини» без необхідності. Натомість, наближення інтелекту людини до Бога, тобто його обоження (*deiformitatem*), максимально його актуалізує, даючи «можливість пізнати актуально саму істину, як вона є».

Умовою *ratio* та *intellectus*, які творять «серединний світ» Микола Кузанський постулює любов:

- Саме завдяки любові як зв'язку (*amore*), прагненню до неї і до розуміння, інтелект може вдосконалювати власну природу та ставати більш божественним (*divinior*);

- Микола Кузанський не просто відзначає «*amore*» як метод пізнання Божественного, – він намагається віднайти найбільш адекватний опис способу виносити судження про божественні сутності, і в цьому процесі об'єднує знання, афект та інтелект;

- Виділяючи любов як *amare* (любов-злиття) та любов як *caritas* (об'єднання), Кузанець акцентує увагу на тому, що саме акт *amare* є тим, що підносить життя та розуміння на новий рівень, де *amare* постає як базис максимального виявлення *sensus*, *ratio*, *intellectus*, а *caritas* пов'язує у собі всі ці три рівні ментальних здібностей, забезпечуючи їх діяльність як злагодженої системи, умовою продуктивності якої є *fides* (віра);

- Таким чином, пристрасне бажання постає не просто як формальна причина пізнання; якщо ми говоримо, що це пізнання спрямоване на Бога, то це вже його сутність, яка внутрішньо властива інтелекту;

- З огляду на все це, Кузанець продовжує лінію апофатичного богослів'я, постулюючи, що Бог є не чимось обмеженим, що ми могли б сприйняти відчуттями, рацією чи інтелектом, оскільки метод, яким ми можемо намагатися осягнути Бога, йде від самої нашої сутності і це – нівеляція будь-яких меж, стертя всіх кордонів, це зв'язок всього з усім в Бозі – тобто, це любов, *caritas*.

(3) В останній частині цього розділу висвітлено концепт «людськості» в системі Миколи Кузанського і те, наскільки його теорія не є антропоцентричною, але є христоцентричною та гуманістичною з огляду на провідні тенденції його епохи та його власні переконання.

- На думку Кузанця, «людськість» як певний принцип буття людини, її внутрішня сутність у своєму розвитку цілком залежить лише від індивідуального сходження особистості, її унікальних характеристик та унікального досвіду;

- Це індивідуальне сходження – шлях обоження, адже сутністю людської природи, її специфічною характеристикою і «людськістю» як такою постає усвідомлення та досягнення потенції людини бути як «другий бог», як «бог цього світу», як «творець за образом і подобою»;

- Одним з формулювань кінцевого призначення людини для Кузанця є наступне: стати третьою природою – *mixtus* – змішаною, об'єднавши Божественне і тварне, тобто привести світ до гармонії;

- Задля здійснення цієї гармонії Бог мав поєднатися з людською природою, утворивши «серединну природу»;

- Людська природа є відпочатково потенційно довершеною і від злиття з Христом вона не змінюється сутнісно, а досягає своєї повноти;

- І людська природа, і природа Христа імпліцитно містять у собі здатність розгортати навколо себе світ, стаючи принципом та центром цього світу, який постає як людиновимірний;

- З огляду на це, можна постулювати, що модель світу Кузанця і його антропологічна концепція виявляється христоцентричною, людина постає центром цієї системи лише за умови досягнення стану обоження;

- Саме на «боголюдині», як центрі системи Кузанця (і ототожненні Христа та Мудрості), ґрунтується ідея німецького мислителя про імпліцитне єднання всіх релігій: для всіх істот, які керуються у своєму житті розумом (а лише розум може розпізнати істинну сутність) можливе шанування єдиного Бога, навіть з огляду на різноманіття обрядів, культів та ритуалів;

- Таким чином, у своїй системі Кузанець намагався утворити всесвіт математичної гармонії, де в усьому буде «золота середина», де людина буде богом, матиме абсолютну свободу, але й вічний орієнтир для розвитку, що означатиме нескінченність творчої потенції в природі людини.

Результати досліджень, наявних у цьому розділі, викладено у наступних статтях:

- *Sensus, ratio та intellectus* в антропологічній теорії Миколи Кузанського [Електронний ресурс] / К. Б. Зборовська // "Гілея: науковий вісник": Збірник наукових праць.- К., 2016. Випуск 113 (10) – 2016. – С. 189-192. - Режим доступу: <http://gileya.org/index.php?ng=library&cont=long&id=137>

- Співвідношення у людині її раціональної природи та творчих здібностей (в праці Миколи Кузанського "De coniecturis") [Електронний ресурс] / К.Б. Зборовська // Гілея: науковий вісник. - 2018. - Вип. 130. - С. 183-185. - Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/gileya_2018_130_49;

- Любов (*amore та caritas*) як пізнання та зв'язок між *ratio та intellectus*. Найвищий вимір творчості / К.Б. Зборовська // Гуманітарні студії : зб. наук. пр. / Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. – К.: Київський університет, Випуск №31 (2018). – (Подано до друку).

ВИСНОВКИ

У результаті написання дисертаційної роботи було досягнуто поставленої мети: дослідити антропологічну рецепцію спадщини Діонісія Ареопагіта у філософії Миколи Кузанського з урахуванням того, що ідеї *Cognus Aereopagiticum* були сприйняті Кузанцем як безпосередньо, так і через праці посередників (Альберта Великого, Мейстера Екхарта, Раймунда Луллія та Геймерікуса де Кампо), а отже були видозмінені відповідно до духу епохи та настроїв, які панували у теологічно-світоглядних дискурсах того часу. Відповідно до поставлених завдань та проведеної роботи ми можемо зробити наступні висновки:

1. Було експліковано теоретико-методологічні засади дослідження, а саме: здійснено огляд методологічних підходів до осмислення спадщини Діонісія Ареопагіта та Миколи Кузанського, а також зроблено короткий огляд інтелектуальної біографії Кузанця. З огляду на специфіку роботи нами було застосовано наступні методи та підходи:

- історичний метод, який є характерним для праць таких дослідників: В. Байєрвалтес, Г. Гадамер, Х.- Г. Зенгер, Е. Кассіерер, Ф. Клеменс, Р. Клібанські, Й. Кох, Г. Ріттер, К. Райнхардт, Р. Фалькенберг, К. Харріс, Р. Хаубст, К. Флаш, К. Ясперс та ін.; в його межах акцентується увага на тому, що концепт творчого виміру інтелекту людини у творчості Миколи Кузанського є осьовим для його філософської системи, і водночас постулюється принципова відмінність філософських систем Діонісія Ареопагіта та Кузанця від системи неоплатоніків;

- Аісторичний метод реконструювання (авторства В.Кебуладзе), завдяки якому відбуваються реінтерпретація та реактуалізація творчості Миколи Кузанського в межах цього дослідження; також акцентується увага на необхідності констатації позаісторичного характеру спадщини Діонісія Ареопагіта;

- Біографічний підхід, в межах якого обґрунтовується необхідність інтелектуальної біографії Миколи Кузанського для даного дослідження, а також

описується дискусія щодо історичної постаті Діонісія Ареопагіта та вживання щодо нього префіксоїда «псевдо»;

- Герменевтичний метод, згідно з яким постулюється, що філософська система Миколи Кузанського розгорталася паралельно з поступом світоглядної позиції мислителя, що забезпечувало певну тяглість ідей в межах його системи, термінологічну та концептуальну єдність;

- Лексикографічний метод, завдяки якому відбувалося висвітлення значень, історії становлення та смислового наповнення філософських концептів (наприклад, *sensus* – відчуття/глузд, *νόος* / *intellectus* – ум / інтелект, *ratio* – рація, *έρως/amor* – кохання, прагнення та ін.), які постають як певні «неперекладності», що стало базисною структурою цього дослідження.

Також було окреслено інтелектуальну біографію Миколи Кузанського - ті віхи його життя, які вплинули на формування його філософської системи: знайомство з *Corpus Aereopagiticum* та творами античності; зв'язки та спілкування з очільниками гуманістичного напрямку його часу; підготовка до Флорентійського собору та знайомство на ньому зі Східною церковною традицією та ще ціла низка ключових моментів, які проливають світло на ту позицію, яку посів німецький мислитель у дискурсі епохи Пізнього Середньовіччя та Відродження.

2. Реконструйовано антропологічну концепцію *Corpus Aereopagiticum* та її ключові моменти, які вплинули на формування філософських засад антропологічної стратегії християнства Середніх віків. Аргументовано, що ключові аспекти антропологічної теорії *Corpus Aereopagiticum* виступають в якості базису системи Миколи Кузанського, адже саме з парадоксальності «нусів» у світовій ієрархії постає концепт *intellectus* та його співвіднесеність з *ratio* та *sensus*; метафора дзеркальності закладається в основу поняття *natura media*, а питання творчості та еросу стає тим аспектом, який підкреслює образ Бога в людині – її здатність до креації та вічного прагнення.

Встановлено, що діалектична система неоплатоніків справді є будівельним матеріалом Ареопагітик, адже використання у богословських

творах як самих грецьких філософських конструкцій, теорій та термінів, так і власне авторитету провідних філософів для апологетів перших століть було цілком органічним. Тим не менш, їх онтологічна та концептуальна розбіжність в більшості ключових питань не дає змоги говорити про Ареопагітики як про християнський неоплатонізм, адже ця концепція є самостійною, оригінальною і, в той же час, цілком ортодоксальною.

Аргументовано, що філософська концепція Ареопагітик представлена трикутником «Бог – людина - світ», який є характерним для усієї богословської традиції. Питання співвідношення світу і Божественного Першопочатку дає Діонісію підґрунтя для побудови моделі цього світу, яка постає як ієрархія. З точки зору антропології ключовим питанням тут постає те, яке місце в цій моделі посідає людина, адже вона охоплює еством і з'єднує у собі два плани дійсності – трансцендентальний та поцейбічний, «небесне і земне»; вона фактично є осердям світу. Це зумовлює виділення ключових характеристик природи людини: νοερόν та λογικόν, які позначають розумність та інтелектуальність людськості як такої; завдяки ним людина може стати на шлях сходження до Єдиного, а також реалізувати власну сутність як парадокс ієрархії.

Визначальною рисою антропології *Corpus Areopagiticum* можна вважати спрямованість на Іншого, адже лише через відображення світла в Іншому можна сприйняти Божественну сутність (а, отже, і стати на шлях містичного осягнення). Спілкування з Іншим передбачає і його пізнання, яке повинне мати нечуттєвий, неопредметнюваний характер: в ньому має бути присутнім відчуження/ *ablatione*, що мало б нівелювати суб'єкт-об'єктні стосунки між «я-Інший» та завадити опредметненню Іншого, що врешті-решт призвело б до зняття власне інтелектуальної діяльності та переходу на інший рівень єднання. Цим новим рівнем єднання постає *έρως* як рушійна сила всього універсалу від першопричини й до найнижчих чинів земної та небесної ієрархії, і навіть у зворотному напрямку. Божественний чи то «Істинний *έρως*» відзначається динамічним переходом від самосвідомості цілісного екстазу індивідуальності

до досвіду універсальної особистісної співвіднесеності. Подібний перехід від індивідуального до універсального і постає як народження «істини особистості» - *ὁλόστασις* людини – через вихід за власні межі, вихід за межі циклу власної природи у сферу божественного і трансцендентного.

3. Встановлено витoki тлумачення природи людини в концепції Миколи Кузанського, з огляду на тенденції його епохи, а також вплив на німецького мислителя його попередників та сучасників.

Акцентується увага на діалогічному характері творчості Миколи Кузанського, яка акумулює в собі неймовірний пласт філософських дискусій та теоретичних суперечок декількох століть. Зокрема можна виділити дві відмітні риси пізнього Середньовіччя (чи раннього Відродження), які характеризують провідні інтенції філософії, літератури та мистецтва того часу: (1) антропологічна та гуманістична спрямованість – як відродження античного «*cognosce te ipsum*» («пізнай самого себе»); (2) скептичне ставлення до накопичених за час схоластики знань – апелювання до «*Scio me nihil scire*» («я знаю, що я нічого не знаю»).

Ці дві інтенції були експліковані в творчості Миколи Кузанського максимально повно: з одного боку – це постійна апеляція до природи людини, сутності людськості як такої, місця людини у світовій ієрархії; з іншого – розгортання цих питань зі зверненням до класичних античних текстів та текстів раннього Середньовіччя (того ж Діонісія Ареопагіта).

Серед знакових історичних моментів, які вплинули на творчість Миколи Кузанського можна виділити наступні: (1) XV Всесвітній собор Римсько-католицької церкви, який став поштовхом для відновлення дискусій в царині антропології та одвічного питання співвіднесення душі і тіла, відчуттів та інтелекту, афектів та раціонального; (2) підготовка до Флорентійського собору, що привела його до знайомства з отцями Східної церкви; (3) падіння Константинополя, яке стало поштовхом до переосмислення релігійної розрізненості в світі.

Саме так на зламі епох з'являється ідея *natura media* та *humanitatis unitas* – єдності людськості на основі специфічного призначення людської природи – згортати у собі весь світ. Це стало підґрунтям нової антропології: Микола Кузанський постулює людину творцем, що мусить пізнати саму себе.

Вплив Альберта Великого, Мейстера Екхарта, Раймунда Луллія та Геймерікуса де Кампо на Миколу Кузанського можна акумулювати в трьох аспектах: (1) ретрансляція ідей Діонісія Ареопагіта; (2) переосмислення ключових ідей неоплатонізму з огляду на християнську догматику і вимоги часу; (3) їх концепти щодо природи й сутності людини стали ключовими точками відліку в системі Миколи Кузанського.

Коментар Альберта Великого до «Про містичне богослів'я» Діонісія Ареопагіта, з яким Микола Кузанський познайомився ще у Кельні є базисом деяких ключових ідей у системі Миколи Кузанського: (1) раціональна інтерпретація Альбертом акту містичного сходження у системі Діонісія Ареопагіта; (2) роль апофатики; (3) ототожнення інтелектуальної душі та індивідуальності людини; (4) *sensus* – як когнітивна здатність до *intellectus*; (5) прагнення *intellectus humanitas* до злиття з божественним інтелектом.

Мейстер Екхарт мав вплив на творчість Кузанця через наступні концепти: (1) акт *deiformitatem* (обожнення); (2) людина – як емпіричне явлення Божественного буття в земному світі; (3) творчість людини як продовження Божественного акту креації; (4) дистинкція *ratio – intellectus* як онтологічна роздвоєність людської природи.

Кузанець експлікує наступні аспекти вчення Раймунда Луллія у власній системі: (1) актуалізація потенційних здібностей людського інтелекту (2) отримання логічного методу; (3) «парадокс ієрархії» Діонісія Ареопагіта; (4) людина – творець оточуючого світу.

Тлумачення *sensus*, *ratio* та *intellectus* у Геймерікуса де Кампо лягає в основу всієї антропологічної концепції Миколи Кузанського, що можна репрезентувати через наступні тези його вчення: (1) зрощування потенційності інтелекту через наближення до максимальної актуальності (Бога); (2) через

рацію – гармонійне поєднання всіх аспектів пізнавальної діяльності, інтелект як конкретна вища форма душі; (3) *ratio* – як пізнавальна інстанція, яка формує певний образ віддзеркаленої істини, вплітаючи його у мисленнєвий конструкт; (4) в цьому дзеркальному образі людина зможе «побачити» своє онтологічне підґрунтя – Божественну Сутність, до якої вона є причетною завдяки своєму *intellectus*.

4. Реконструйовано антропологію Миколи Кузанського через концепти *natura media* та *deiformitatem*. Експліковано, що сходження *intellectus* до Божественного Абсолюту передбачає у Кузанця вихід за свої межі, перевершення людиною власної природи, тобто досягнення *deiformitatem* можливе лише через усвідомлення індивідуальної здатності до креації та здійснення акту пізнання як любові до мудрості, що, в свою чергу – є пристрасним бажанням єднання з Абсолютом. Це підтверджується наступними тезами:

Розгортання концепту людської природи як *natura media*, відбувається через експлікацію того, як *sensus*, *ratio* та *intellectus* лягають в основу антропологічної теорії Миколи Кузанського. Він відстоює класичну патристичну ідею того, що сходження до максимуму (до Божественного світла) доступне лише такій природі, яка виступає посередником, що пов'язує вище з нижчим, і таку природу він приписує усьому людству.

Німецький мислитель конститує, що *intellectus* виступає як «альфа і омега» існування в цьому світі, стаючи каузальною причиною появи *sensus* в істотах і запорукою інтенсифікації цієї властивості у самому *intellectus*. Натомість *sensus* позначає певний полюс потенційності, хоча й із необхідністю акумулює у собі не лише чуттєве, але й інтелектуальне сприйняття. За такого тлумачення прірва між *sensus* та *intellectus* є досить значною, тому мислитель планомірно доповнює її ще одним надто полісемічним латинським терміном – *ratio*. Саме через *ratio*, раціональні методи та через закони логіки людина доходить до найвищих абстракцій, але осягнути Бога, який перевершує всі закони логіки тією ж рацією неможливо. Тому саме в єдності *sensus*, *ratio* та

intellectus набуває максимального вираження здатність творіння до здійснення власної природи, яка в цьому акті перевершує всю тварну природу і постає вищою за розуміння і раціональне мислення (мова йде про *desiderium mentis*).

Проблематиці *deiformitatem* Микола Кузанський присвячує працю «*De coniecturis*» («Про здогадки»), центральною темою якої є людина і творча сила людського духу. Акт творення людиною оточуючого її світу починається на рівні інтелігенції та інтелекту, бо інтелектуальна єдність постає «коренем» множинності раціонально влаштованого всесвіту. Власне на тонкій межі між рацією та інтелектом, коли всі можливості ще перебувають у потенції, але от-от перейдуть на рівень жорсткої раціональної категоризації, - саме тут народжується світ людини, *imago mundi*, відомий нам як «картина світу». Креація за подобою Божою – це і є максимальна реалізація людиною свого потенціалу.

Умовою *ratio* та *intellectus*, які творять «серединний світ», Микола Кузанський постулює любов: саме завдяки любові як зв'язку (*amore*), прагненню до неї і до розуміння, інтелект може вдосконалювати власну природу та ставати більш божественним (*divinior*). Микола Кузанський виділяє любов як *amare* (любов-злиття) та любов як *caritas* (об'єднання): *amare* постає як базис максимального виявлення *sensus*, *ratio*, *intellectus*, а *caritas* пов'язує у собі всі ці три рівні ментальних здібностей, забезпечуючи їх діяльність як злагодженої системи, умовою продуктивності якої є *fides* (віра).

5. Досліджено співвідношення гуманізму та антропоцентризму у філософії Миколи Кузанського з огляду на загальний контекст його епохи, а також висвітлено концепт «людськості» в системі Миколи Кузанського і те, наскільки його теорія є не антропоцентричною, а христоцентричною та гуманістичною. На думку Кузанця, «людськість» як певний принцип буття людини, її внутрішня сутність у своєму розвитку цілком залежить лише від індивідуального сходження особистості, її унікальних характеристик та унікального досвіду. Це індивідуальне сходження – шлях обожнення, адже сутністю людської природи, її специфічною характеристикою і «людськістю»

як такою постає усвідомлення та досягнення потенції людини бути як «другий бог», як «бог цього світу», як «творець за образом і подобою».

Одним із формулювань кінцевого призначення людини для Кузанця є наступне: стати третьою природою – *mixtus* – змішаною, об'єднавши Божественне і тварне, тобто привести світ до гармонії. Задля здійснення цієї гармонії Бог мав поєднатися з людською природою, утворивши «серединну природу». Адже для формулювання засад християнської антропології з виходом на людську особистість Бог мав бути осмислений як Особистість – Особистість, яка творить, Особистість-Дух та Особистість втілена, яка є шляхом істини для людини. Оскільки Кузанець прописує цей шлях дієвим в обидві сторони, людина наближається до єднання з Христом як втіленою особистістю у процесі набуття власної іпостасності, що мислитель описує через гармонійне залучення досвіду як західної, так і східної традицій християнства. Таким чином, в системі Миколи Кузанського людська природа є відпочатково потенційно довершеною і від злиття з Христом вона не змінюється сутнісно, а досягає своєї повноти, розгортаючи навколо себе світ, стаючи принципом та центром цього світу, який постає як людиновимірний.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Аверинцев С. София – Логос. Словарь. / Сергей Аверинцев. – Изд. 2-е, испр., и доп. – К. : Дух і Літера. – 2001. – 450 с.
2. Александрова О.В. Досвід «сходження» у філософії східної патристики як джерело формування цілісного духу особистості. / Олександра Александрова // Наукові записки. – Том XII. Філософський факультет. – К., 2004. – С. 27-35.
3. Александрова А.В. История философии как опыт нескончаемой философской интерпретации текста. / Александра Александрова // Вісник НАУ. Серія: Філософія. Культурологія. – 2008. – №1 (7). – С. 5-11.
4. Александрова А.В. История философии как философия, и философия как история философии (Заметки для начинающих изучение курса «Античная философия») / Александра Александрова // Вісник НАУ. Серія: Філософія. Культурологія. – 2015. – № 2 (22). – С. 5-10.
5. Александрова А.В. «Неинное» Николая Кузанского и его теоретический потенциал для истории философии / Александра Александрова // Вісник НАУ. Серія: Філософія. Культурологія. – 2016. – № 2 (24). – С. 10-14.
6. Балл Х. Византийское христианство. / Хуго Балл; пер. с немец. А.П.Шурбелева. – СПб.: «Владимир Даль», 2008. – 381 с.
7. Баумейстер А.О. Тома Аквінський: вступ до мислення. Бог, буття і пізнання / Андрій Баумейстер. – К.: Дух і літера, 2012. – 408 с.
8. Біблія. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту: В українському перекладі з паралельними місцями та додатками / Пер. Патріарха Філарета (Денисенка). – К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2007. – 1407 с.
9. Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры. / П.М. Бицилли. – СПб.: Мифрил, 1995. – 264 с.
10. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. / Жан Бодрийяр, Перевод: Л.Любарской, Е.Марковской. – М.: Добросвет, 2000. – 258 с.
11. Болотов В.В. К вопросу об ареопагитских творениях. (Оттиск из журнала «Христианское чтение»). / В.В. Болотов. – СПб., 1914. – С. 556 - 580.

12. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. / С.Н. Булгаков. – М.: Республика, 1994. – 415 с.
13. Бычков В.В. Идеал любви христианско-византийского мира / В.В. Бычков. // *Философия любви*. М., 1990. – С. 68–109.
14. Голицын А. Мистика Дионисия Ареопагита и предшествующая ей восточная христианская мистика / Александр Голицын. // *София: Рукописный журнал Общества ревнителей русской философии*. – Выпуск 6, 2003 г. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://virlib.eunnet.net/sofia/06-2003/text/0600.html>.
15. Горський В. Коментар до доповідей В. Гусева та В. Менжуліна. / Вілен Горський. // *Могілянський історико-філософський семінар*. – Вид. дім «Києво-Могілянська акад.», 2006. - Вип. 1: 2003-2005 / Відп. ред. і упоряд. Ткачук М. Л. - 175 с.
16. Григорий Богослов. Слово 43 надгробное Василию Великому // *Отцы и учителя церкви III века: Антология в двух томах / Составление, биографические и библиографические статьи иеромонаха Илариона (Алфеева)*. – Б.м., б.г. – Т. 1. (Памятники святоотеческой письменности). – М.: Либрис, 1996. – 378 с.
17. Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений с приложением толкований преп. Максима Исповедника / Пер. с древнегреч. И вступит. ст. Г.М.Прохорова. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. – 463 с.
18. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. – СПб.: Алетейя; Издательство Олега Абышко, 2002. — 854 с.
19. Дионисий Ареопагит. Мистическое богословие // *Мистическое богословие: Сб.* – Киев: Путь к истине, 1991. – 392 с.
20. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах // Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений с приложением толкований преп. Максима Исповедника / Пер. с древнегреч. И вступит. ст. Г.М.Прохорова. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. – 463 с.

21. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии / Подготовка Г. М. Прохорова, ред. перевода: А. И. Зайцев. — СПб.: Глаголь, 1994. — 378 с. — (Основания христианской культуры).
22. Дионисий Ареопагит. Письмо Дорофею Диакону // Мистическое богословие: Сб. — Киев: Путь к истине, 1991. — 392 с.
23. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. — СПб.: Алетейя; Издательство Олега Абышко, 2002. — 854 с.
24. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей: пер. з фр.. — Київ : ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. — Том другий. — 488 с.
25. Евлампиев И.И. Два полюса восприятия Николая Кузанского в русской философии (С. Франк и Л. Карсавин) / Игорь Евлампиев // Вопросы философии. 2010. № 5. С. 125–138.
26. Евлампиев И.И. Соотношение рационального и мистического познания в философии Николая Кузанского / Игорь Евлампиев // Verbum. Вып. 13. Принцип «совпадения противоположностей» в истории европейской мысли. — СПб., 2011. С. 63–85.
27. Епископ Сергиевский Василий. Антропология Дионисия Ареопагита. / Епископ Сергиевский Василий. // Церковь и время, №18 (2002). — С. 68 – 83.
28. Жильсон Э. Философия в средние века. / Этьен Жильсон. — М.: Республика, 2004. — 679 с.
29. Зборовська К.Б. Улобтастїс людини як парадокс ієрархії (за Діонісієм Ареопагітом) // Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2015", 21–22 квіт. 2015 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. — К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2015. — Ч. 1. — С. 18 – 22.
30. Зборовська К.Б. Спрямованість на Іншого як визначальна риса антропології *Cognus Aereopagiticum* / Ксенія Зборовська // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія : Філософія. — 2017. — Вип. 20. — С. 51-55.

31. Зборовська К.Б. Точка комплікації містичної гносеології і християнської антропології Діонісія Ареопагіта / Ксенія Зборовська // Мультиверсум. Філософський альманах. – 014. – Вип. 2. – С. 147-151.
31. Зборовська К. Б. Новий антропологічний контекст XIV – XV століть: Микола Кузанський та тенденції його епохи. / Ксенія Зборовська // Гуманітарні студії : зб. наук. пр. / Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. – К.: Київський університет, Випуск №30 (2017). – С. 27-35.
32. Зборовська К. Б. Тлумачення *sensus*, *ratio* та *intellectus* у Геймерікуса де Кампо – витоки антропологічного вчення Миколи Кузанського. / Ксенія Зборовська // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка : Філософія. / Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. – Київ: Київський університет, 1958. - № 1(1)/2017. – С. 9-12.
33. Зборовська К. Б. Онтологічний проект Мейстера Екхарта як підґрунтя антропології Миколи Кузанського. [Електронний ресурс] / Ксенія Зборовська // "Гілея: науковий вісник": Збірник наукових праць.- К., 2017. Випуск 125 – 2017. – С. 191-195. - Режим доступу: <http://gileya.org/index.php?ng=library&cont=long&id=150>
34. Зборовська К. Б. *Sensus*, *ratio* та *intellectus* в антропологічній теорії Миколи Кузанського [Електронний ресурс] / Ксенія Зборовська // "Гілея: науковий вісник": Збірник наукових праць.- К., 2016. Випуск 113 (10) – 2016. – С. 189-192. - Режим доступу: <http://gileya.org/index.php?ng=library&cont=long&id=137>
35. Зборовська К. Б. Співвідношення у людині її раціональної природи та творчих здібностей (в праці "Миколи Кузанського "De conjecturis") [Електронний ресурс] / Ксенія Зборовська // Гілея: науковий вісник. - 2018. - Вип. 130. - С. 183-185. - Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/gileya_2018_130_49
36. Зборовська К. Б. Любов (*amore* та *caritas*) як пізнання та зв'язок між *ratio* та *intellectus*. Найвищий вимір творчості / Ксенія Зборовська // Гуманітарні студії : зб. наук. пр. / Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. – К.: Київський університет, Випуск №31 (2018). – (Подано до друку).

37. Зизиулас Джон Д. Бытие как общение. Исследование о личности и церкви. / Джон Зизиулас, С предисловием прот. Иоанна Мейендорфа. – СПбДАиС, Санкт–Петербург, 2000. – 280 с.
38. Зизиулас И. Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви. / Иоанн Зизиулас. / Пер. с англ. (Серия «Современное богословие»). – М.: Изд-во ББИ, 2012. – 417 с.
39. Карташев, А.В. Вселенские соборы / А.В. Карташев. – Клин: АТЛАС-Пресс: «Христианская жизнь», 2004. – 685 с.
40. Кассирер Э. Философия символических форм: В 3 тт. / Эрнст Кассирер, Пер. с нем. С. А. Ромашко. – М. – СПб.: Университетская книга, 2002.
41. Кебуладзе В.І. Феноменологія досвіду. / Вахтанг Кебуладзе, Вид. третє. Відп. ред. Анатолій Лой. – К.: Дух і Літера, 2017. – 280 с.
42. Кон И. С. Дружба. / И. С. Кон. – 4-е изд. – СПб.: ИД "Питер", 2001. – 330 с.
43. Кононенко Т. П. I Науково-методичний семінар з історії філософії «Наука чи наратив? Аксиоматика в історії філософії». / Тарас Кононенко. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://hphd.kiev.ua/index.php/nauka/8-pershuy-naukovo-metod>
44. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. / Эмманюэль Левинас. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 416 с.
45. Лёскин Д.Ю. Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли. / Д.Ю. Лёскин. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. – 576 с.
46. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. / Алексей Лосев, Сост.подг.текста, общ.ред. А.А.Тахо-Годи, В.П. Троицкого. М.; Мысль, 2001.- 558,[1] с. 1 л. порт.- (Философское наследие).
47. Лосев А.Ф. Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. С приложением перевода трактата «О Божественных именах» / Алексей Лосев, Подг. текста и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. - СПб.: «Издательство Олега Абышко»; «Университетская книга – СПб», 2009. – 220 с.

48. Лосев А.Ф. Николай Кузанский в переводах и комментариях: В 2 т. / Алексей Лосев, Отв. ред., сост., вступит. статья, подгот. текста, коммент. Елены Тахо-Годи. – М.: Издательский Дом ЯСК, 2016. – Т. 1. – 728 с. – Т. 2. – 520 с.
49. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. / А.Ф. Лосев. – М: Мысль, 1978. – 623 с.
50. Лосский В. Апофатическое богословие в учении св. Дионисия Ареопагита. / Владимир Лосский // Богословские труды. - М. , 1985. - № 26. - С. 163-172.
51. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви / Владимир Лосский // Мистическое богословие: Сб. – Киев: Путь к истине, 1991. – 392 с.
52. Лосский В. Отрицательное богословие и познание Бога у Мейстера Экхарта. Глава третья. Ego sum qui sum [Я есмь Сущий] / Владимир Лосский // Догматическое богословие. № 41. 2007. – С. 85 – 132.
53. Лотман Ю.М. Структура художественного текста // Ю.М. Лотман Об искусстве. – СПб.: «Искусство – СПб», 1998. – С. 14 – 285.
54. Максим Исповедник. Мистагогия // Максим Исповедник. Творения. Кн.1: Богословские и аскетические трактаты. – М.: Мартис, 1993. С. 154—184.
55. Мамардашвили М.К. Мой опыт нетипичен / Мераб Мамардашвили; [сост., ст., Ю. Сенокосов]. – Санкт-Петербург: Азбука, 2000. – 396 с.
56. Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке. / Мераб Мамардашвили, Александр Пятигорский. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. – 909 с.
57. Мамардашвили М.К. Эстетика мышления. / Мераб Мамардашвили. – М.: Московская школа политических исследований, 2000. – 414 с.
58. Мейендорф Иоанн (Протоиерей). Введение в Святоотеческое богословие. – М., 1992. – 357 с.
59. Менжулін В.І. Біографічний підхід в історико-філософському пізнанні / Вадим Менжулін ; Національний університет "Києво-Могилянська академія". – Київ : [НаУКМА : Аграр Медіа Груп], 2010. – 455 с.

60. Мінаков М.А. Історія поняття досвіду: Монографія. / Михайло Мінаков. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2007. – 380 с.
61. Митр. Иоанн (Зизиулас). Общность и «инаковость» / Иоанн Зизиулас // Вестник РХД. 172., 1995. – С. 5-23.
62. Михайлова И.И. Принцип *coincidentia oppositorum* Николая Кузанского и флорентийский неоплатонизм / И.И. Михайлова // *Coincidentia oppositorum* от Николая Кузанского к Бердяеву. Отв. ред. О.Э. Душин. – СПб: Алетея, 2010 (Санкт-Петербургское общество изучения культурного наследия Николая Кузанского). – С. 351-361.
63. Михайлова І.І. Християнський неоплатонізм Ніколая Кузанського та Джованні Піко делла Мірандола: точки перетину / І.І. Михайлова. // Вісник Національного авіаційного університету. Філософія. Культурологія. Збірник наукових праць. – К.: Вид-во Національного авіаційного університету «НАУ-друк», 2009. – Вип. 1(9). – С. 115-118.
64. Моисеев П.А. Концепция Абсолюта у Дионисия Ареопагита: автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03. – М., 2007. – 163 с.
65. Нечипоренко А.В. Диалектика Николая Кузанского в трактате «О неинном» / А.В. Нечипоренко // *Coincidentia oppositorum*: от Николая Кузанского к Николаю Бердяеву (Отв. ред. Душин О.Э.) – СПб.: Алетея. – 2010. – С. 376-386.
66. Николай Кузанский. Избранные философские сочинения: «О неинном», «Об уме», «О бытии-возможности» / пер. А. Ф. Лосева; «Об учёном незнании» / пер. С. А. Лопашова – М.: Соцэкгиз, 1937. – 306 с.
67. Николай Кузанский. Об учёном незнании. / Перев. Биbihин В. В. – М.: «Академический проект», 2011. – 160 с.
68. Николай Кузанский О мире веры. – Канон+РООИ "Реабилитация", 2007. – 208 с.
69. Николай Кузанский. Сочинения в двух томах. – М.: «Мысль» (книжная серия Философское наследие) – 960 с. / Том 1. (ФН, т.80) – 1979. – 488 с. Том 2. (ФН, т.82) – 1980. – 471 с.

70. Плотин. Эннеады. – К.: "УЦИММ-ПРЕСС", 1995-1996; К.: PSYLIB, 2003. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.psylib.org.ua/books/ploti01/index.htm>
71. Прокл. Платоновская теология. Пер. с древнегреч., сост., статья, примечания, указатели, словарь Л. Ю. Лукомского. – СПб.: РХГИ, Летний сад, 2001. – 624 с.
72. Протоиерей Георгий Флоровский. *Corpus Areopagiticum* // Флоровский Г. Византийские Отцы V-VIII веков. – Париж: Holy Trinity Orthodox School, 1933. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.angelologia.ru/patrologia/157_florovsky.htm
73. Пуминова Н.В. *Corpus Areopagiticum* и полемическая литература Западной Руси XVI-XVII веков / Н.В. Пуминова // Вестник РГГУ. – М., 2009. – №12. – С. 216–223.
74. Свт. Григорий Богослов. Слово 45 // Творения. Т.1. – Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. - С. 665.
75. Святой Дионисий Ареопагит. О Небесной иерархии. - [Электронный ресурс]. – 2000, Библиотека "Вехи". – Режим доступа: <http://www.vehi.net/areopagit/nebesnaja.html>
76. Секундант С.Г. Концилиаторика и эклектика: философия на пути к открытому понятию системы / Сергей Секундант // *Sententiae*. – Volume XXXVI, № 1, 2017. – С.1 – 20.
77. Секундант С.Г. Христиан Томазий: логика как учение о разуме / Сергей Секундант // *Sententiae*. – Volume XXXVI, № 2, 2017. – С.1 – 12.
78. Секундант С.Г. Проблема традиції в історії філософії й історіографії філософії / Сергій Секундант // Історія філософії як історія філософських традицій. – Одеса: ОНУ імені І.І. Мечникова, 2018. – С. 92 -111.
79. Словарь средневековой культуры / Под ред. А. Я. Гуревича. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2003. – 632 с. (Серия «Summa culturologiae»).

80. Тажуризина З.А. Николай из Кузы / З.А. Тажуризина // Николай Кузанский. Соч.: в 2 т. Т. 1: Вступит. Статья З.А. Тажуризиной. – М., 1979. – С. 5–45.
81. Творения иже во святых отца нашего Василия Великаго, Архиепископа Кесарии Каппадокийския. Ч. 3. – Москва, 1891. – С. 189–293.
82. Терехова Л.В. Філософська спроможність містицизму в межах середньовічної традиції / Л. В. Терехова // Вісник Національного авіаційного університету. Сер.: Філософія. Культурологія. – 2016. – № 1 (23). – С. 81-85.
83. Труш Т.В. Проблема особистості у філософії Відродження: витоки і генеза. / Тетяна Труш // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2003. – Вип. 56-57. – С. 48-50.
84. Флоренский П.А. У водоразделов мысли. В 2-ух томах. / Павел Флоренский. – М.: Правда, 1990. – 1296 с.
85. Франк С.Л. Непостижимое // С. Л. Франк. Сочинения. - М.: Правда, 1990. – 608 с.
86. Хорьков М. Л. О некоторых истоках концепции *coincidentia oppositorum*: Майстер Экхарт или Геймерик ван де Вельде? / М. Л. Хорьков // *Verbum*. Наследие Николая Кузанского и традиции европейского философствования: Альманах. – 2007. – № 9. – С. 40–54.
87. Чорноморець Ю.П. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія. / Юрій Чорноморець. – К.: Дух і Літера, 2010. - 568 с.
88. Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения: Репринтное воспроизведение издания 1912 года / Мейстер Экхарт; Пер. со средне-верхне-немецкого, вступит. статья и оформление М. В. Сабашниковой; Послесл. Александра Доброхотова. — М.: Политиздат, 1991. — XLVII, 192 с.
89. Экхарт М. О Царстве Божиим // Мейстер Экхарт. Проповеди и рассуждения / Перевод со средне-верхне-немецкого и предисловие М.В.Сабашниковой. – Издательство "Мусагет". Москва, 1912., XLVII, 184, [6]с.

90. Яннарас Х. Избранное. Личность и Эрос / Христос Яннарас, Пер. с греч. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2005. – 480 с. – (Серия «Книга света»).
91. Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит // Яннарас. Х. Избранное: Личность и Эрос. – М.: РОССПЭН, 2005. – С. 7-86.
92. Albertus Magnus. Super Dionysii Mysticam theologiam et Epistulas, c. I / ed. P. Simon, Editio Coloniensis, t. 37/2. – Münster, 1972. – 560 s.
93. Alexander (Golitzin), hieromonk. Et introibo ad Altare Dei. The mystagogy of Dionysius Areopagita, with special reference to its predecessors in the eastern Christian tradition. / Alexander Golitzin. – George Dedousis's Publishing Company, 1994. – 447 p.
94. Aristotelis. De divinatione per somnum. In Aristotelis opera. Ex recensione Immanuelis Bekkeri / Aristotelis. – Oxonii : E Typographeo Academico, 1837. – Tomus III. – P. 310–314.
95. Aristotelis. De sensu et sensibilibus. In Aristotelis opera. Ex recensione Immanuelis Bekkeri / Aristotelis. – Oxonii : E Typographeo Academico, 1837. – Tomus III. – P. 243–275.
96. Aristotelis. Meteorologica. In Aristotelis opera. Ex recensione Immanuelis Bekkeri / Aristotelis. – Oxonii : E Typographeo Academico, 1837. – Tomus III. – P. 2–130.
97. Afonasin E. Dionysius the Areopagite in the contex of Byzantine – slavonic literary relations / E. Afonasin. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.nsu.ru/classics/dionysius/dionysius_eng.htm.
98. Balthazar H. U. v. La glorie et la croix. Les aspects esthétiques de la révélation, t. II. / H. U. Balthazar. – Paris: Aubier, 1967. – 345 p.
99. Barrow J., Tipler F. Anthropic Definitions. / J. Barrow, F.Tipler. // From: The Cosmological Anthropic Principle. – Oxford University Press 1988. – 738 p.
100. Baudrillard J. Simulacres et simulation. / Jean Baudrillard. – Paris: Editions Galilée, 1981. – 233 p.
101. Beggiani S. J. Theology at the Service of Mysticism: Method in Pseudo-Dionysius. / S. J. Beggiani // Theological Studies, 57. – 1996. – P. 201–223.

102. Brons B. Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik and christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita. / B. Brons. – Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976. – 195 s.
103. Borsche T. Nikolaus von Kues. / T. Borsche. // Klassiker der Religionsphilosophie. On Platon bis Kierkegard. (Hrsg. F. Niewöhnet). – München: Beck, 1995. – P. 242-258.
104. Cassirer E. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Erster Band. / Ernst Cassirer. – Hamburger Ausgabe, ECW, 1999. – 563 s.
105. Cassirer E. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. / Ernst Cassirer. – Berlin: Verlag Bruno Cassirer; Vol. I, 2nd ed., 1911. – 860 p.
106. Cassirer E. Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance / Ernst Cassirer. – Berlin: Studien der Bibliothek Warburg, 1927. – 277 s.
107. Chevallier Ph. Dionysiaca. Recueil donnant l' ensemble des traductions latines des ouvrages attribues au Denys d'Areopage. 2 vols. / Ph. Chevallier – Bruges, 1937–1950.
108. Colomer E. S. J. Nikolaus von Kues und Heymeric van den Velde. / E. S. J. Colomer // Das Cusanus-Jubiläum in Bernkastel-Kues № 8, 1964. – P. 198-213.
109. Corrigan K. «Solitary» mysticism in Plotinus, Proclus, Gregory of Nyssa, and Pseudo-Dionysius. / K. Corrigan // The Journal of Religion, 1996. – P. 28–42.
110. Corpus Dionysiacum I. De divinis nominibus. Herausgegeben von Beate Regina Suchla (Patristische Texte und Studien. Bd. 33). Berlin: Walter De Gruyter, 1990. – 178 p.
111. Corpus Iuris Canonici. Editio Lipsiensis Secunda, eds. Aemilius Ludovicus Richter and Aemilius Friedberg. Vol. 2. – Leipzig: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1959. – 1220 p.
112. Corpus Thomisticum. S. Thomae de Aquino. Opera omnia. / recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico Pompaelone ad Universitatis

Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>

113. Davidson I. Reappropriating Patristic Christology: One Doctrine, Two Styles. / I. Davidson. // *Irish Theological Quarterly* 67 (2002). – P. 225–239.

114. Denys L'Areopagite. Livre de la hiérarchie céleste. - Περὶ τῆς οὐρανιας ἱεραρχίας. Des noms divins. - περὶ θεῶν ὀνομάτων. – Paris, 1845. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://remacle.org/bloodwolf/eglise/denys/table.htm>

115. DeSpain B. Seeing One's Own Face in the Face of God: The Doctrine of the Divine Ideas in the Mystical Theologies of Dionysius the Areopagite and Nicholas of Cusa. / B. DeSpain // *Christian Mysticism and Incarnational Theology: Between Transcendence and Immanence*. – Ashgate Publishing, 2013. – P. 29 – 47.

116. Dillon John M. Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist tradition : despoiling the Hellenes / John Dillon and Sarah Klitenic Wear. – Great Britain: MPG Books Ltd, Bodmin, Cornwall, 2007. – 153 p.

117. Dolan J. P. (Editor) *Unity & Reform: Selected Writings of Nicholas de Cusa*. – Notre Dame, IN: Univ. of Notre Dame Press, 1962. – 260 p.

118. Duba W. The Souls after Vienne: Franciscan Theologians' Views on the Plurality of Forms and the Plurality of Souls, ca. 1315–1330. / W. Duba // *Psychology and the Other Disciplines: A Case of Cross-Disciplinary Interaction (1250-1750)*. / edited by Paul J J M Bakker and Cees Leijenhorst. – Brill Academic Publishers., 2013. – 380 p. – P.171-272.

119. Dulles A. *Princeps Concordiae. Picco della Mirandola and the Scholastic Tradition* / A. Dulles.– Cambridge, MA: Harvard University Press, 1941. – S. 580 – 589.

120. Dupré W. Aufbau, Text und Übersetzung. / W. Dupré // L. Gabriel (Hrsg.), *Nikolaus von Kues. Philosophisch-theologische Schriften. Lateinisch-deutsche Studien und Jubiläumsausgabe, Bd. I, XXV*. – 1967. – P. 430 – 439.

121. Endre von Ivanka. *Plato christianus*. / Endre von Ivanka. – Einsiedeln, 1964. – 225 p.

122. Febvre L. Le Problème de l'incroyance au XVIe. La religion de Rabelais. / Lucien Febvre. – Paris: Albin Michel, Coll. L'évolution de l'humanité, 1942. – 548 p.
123. Flasch K. Meister Eckhart: Die Geburt der “Deutschen Mystik” aus dem Geist der arabischen Philosophie. / Kurt Flasch. – Aufl. München: Verlag C. H. Beck, 2008. – 192 s.
124. Flasch K. Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. / Kurt Flasch. – Frankfurt a. M., 1998. – 679 s.
125. Flasch K. Nikolaus von Kues in seiner Zeit. Ein Essay. / Kurt Flasch. – Stuttgart: Philipp Reclam jun, 2004. – 116 s.
126. Fuehrer M. L. Cusanus Platonicus. References to the Term ‘Platonici’ in Nicholas of Cusa. / M. L. Fuehrer // in S. Gersh – M. J. F. M. Hoenen (Eds.). The Platonic Tradition in the Middle Ages. – Berlin-New York, 2002. – P. 345-357.
127. Gandillac de M. Nikolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung. / de M. Gandillac – Düsseldorf: Schwann, 1953. – 524 s.
128. Gersh S. From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition. / S. Gersh – Leiden: Brill, 1978. – 377 p.
129. Graziella Federici Vescovini. Temi ermetico-neoplatonici della Dotta ignoranza di Cusano / Graziella Federici Vescovini. // Il neoplatonismo nel Rinascimento./ ed. Pietro Prini. – Roma 1993. – P. 117-132.
130. Gregorius Nazianzenus, Sanctus. De Ecclesiae Patribus Doctoribusque // Opera Omnia by Migne Patrologia Graeca with analytical indexes [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.documentacatholicaomnia.eu/20_30_0329-0390-_Gregorius_Nazianzenus,_Sanctus.html
131. Hathaway R. F. Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius. / Ronald F. Hathaway. – The Hague: Nijhoff, 1969. – 108 p.
132. Haynes D. Grace and metaphysics in Maximus Confessor. PhD thesis./ D. Haynes – University of Nottingham, 2012.- 351p.

133. Haubst R. Der junge Cusanus war im Jahre 1428 zu Handschriften-Studien in Paris. / R. Haubst // MFCG 14 (1980). – S. 198-205.
134. Haubst R. Streifzüge in die cusanische theologie. / Haubst R.– Munster, 1991. – 633 s.
135. Heymericus de Campo. Opera selecta. Hrsg. Von Ruedi Imbach und Pascal Lander [text] / Heymericus de Campo. – Freiburg, Schweiz : Univ.- Verl, 2001. – 227 p.
136. Hieronymus. Prologus in Pentateucum Halbseitiges Incipit in roter und schwarzer Monumentalkapitalis Initiale D vom Typus mit verflochtenem Randband Kapitelverzeichnis in roter und schwarzer Unziale Explicit in Capitalis rustica // Bibel - BSB Clm 12741 (830 - 834). – 717 p.
137. Hildegardis Bingensis, Opera minora. edited by H. Feiss, C. Evans, B. M. Kienzle, C. Muessig, B. Newman, P. Dronke, Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis CCCM 226 – Turnhout: Brepols, 2007.
138. Hildegarda de Bingen. Scivias. Conoce los caminos. Traducción de Antonio Castro Zafra y Mónica Castro. – Editorial Trotta, S.A. 1999.
139. Hopkins J. Nicholas of Cusa's debate with John Wenck. A translation and an appraisal of De ignota litteratura and Apologia doctae ignorantiae / J. Hopkins. – Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 1981. – 119 p.
140. In Boetium de Trinitate, qu. I, art. 2, ad Resp. // J. Durantel, S. Thomas et Ie Pseudo-Denis. – Paris, 1919. - P. 88- 119.
141. Iohannes Chrysostomus De Ecclesiae Patribus Doctoribusque // Opera Omnia by Migne Patrologia Graeca with analytical indexes [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.documentacatholicaomnia.eu/20_30_0345-0407-_Iohannes_Chrysostomus,_Sanctus.html
142. Jacobi K. Die Methode der Cusanischen Philosophie. / K. Jacobi – Munich: Alber, 1969. – 344 S.
143. Jaspers K. Nicolaus Cusanus. / Karl Jaspers – München: Piper Verlag, 1964. – 256 S.

144. Klibansky R. Ein Proklos-Fund und seine Bedeutung / von Raymond Klibansky. – Heidelberg: Winter, 1929. – 41 S.
145. Kremer K. Das kognitive und affektive Apriori bei der Erfassung des Sittlichen / K. Kremer // MFCG (26), 2000. – P. 101-144.
146. Kristeller O. The Philosophy of Marsilio Ficino / O. Kristeller. – New York: Columbia University Press, 1943. – xiv - 441 p.
147. Koch J. Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues. / Josef Koch. – Cologne: Westdeutscher Verlag, 1956. – 55 s.
148. Koch J. Kleine Schriften I. / Josef Koch. – Rom, 1973. – 415 p.
149. Kristeller O. The Philosophy of Marsilio Ficino / O. Kristeller. – New York: Columbia University Press, 1943. – P. 368-371
150. Lampe G.W.H. A Patristic Greek Lexicon./ G.W.H. Lampe. – Publisher: Oxford University Press, 1961. – 1616 p.
151. Lear J. Aristotle: The Desire to Understand. / Jonathan Lear. – Cambridge: Cambridge University Press, 1988. – Xi + 328 p.
152. Lentzendeis W. Den Glauben Christi teilen. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues / Lentzendeis W. – Stuttgart: W. Kohlhammer, 1991. – S. 99–128.
153. Libera de A. Métaphysique et noétique: Albert le Grand. – Paris: Vrin, 2005. – 315 p.
154. Lohr C. H. Ramón Lull und Nikolaus von Kues. Zu einem Strukturvergleich ihres Denkens / C. H. Lohr // Theologie und Philosophie. – 1981. – № 56. – P. 218–231.
155. Louth A. Denys, the Areopagite. / A. Louth – Wilton, CT: Morehouse-Barlow, 1989. – 134 p.
156. Lutheri D. M. Opera Latina, vol, V. / D. Martini Lutheri. – Frankfurt, 1868.
157. Maas F. Divine omnipotence in the view of Nicholas of Cusa / F. Maas // Conflict and Reconciliation: Perspectives on Nicholas of Cusa. Ed.: Iñigo Bocken. – Leiden – Boston, 2004. – P. 185-187.
158. Magister Eckhard. Quaestiones et sermo Parisienses. – Bonnae, 1931. – 231 p.

159. Maurice de Gandillac. Neoplatonism and Christian Thought in the Fifteenth Century: Nicholas of Cusa and Marsilio Ficino. // *Neoplatonism and Christian Thought.* / ed. Dominic J. O'Meara. – Albany, N.Y., 1982. – P. 143-168.
160. Maximus Confessor. *De Scriptoribus Ecclesiae Relatis*// *Opera Omnia* by Migne *Patrologia Graeca* with analytical indexes [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.documentacatholicaomnia.eu/30_20_0580-0662-_Maximus_Confessor.html
161. McGinn B. *Maximum Contractum et Absolutum: The Motive for the Incarnation in Nicolas of Cusa and His Predecessors.* // in Thomas Izbicki and Christopher Bellitto (eds). *Nicholas of Cusa and His Age: Intellect and Spirituality.* – Leiden: Brill. 2002. – P. 151-175.
162. Meister Eckhart. *De intellectu et intelligibili, lib. II, c. 2. P. 506a.* // *Opera omnia*, ed. Borgnet (Paris, 1890), volumen 9. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://albertusmagnus.uwaterloo.ca/PDFs/Borgnet-volumen%2009.pdf>.
163. Meister Eckhart. *Die lateinischen Werke (I–V) / Meister Eckhart.* Edited by Konrad Weiss, Albert Zimmermann, Loris Sturlesse, Ernst Benz, Bruno Decker, Joseph Koch. – Stuttgart: Kohlhammer, 1964. – 2006.
164. Meister Eckhart. *De XV problematibus., prob. 2 (Mandonnet ed.), p.35 and De intellectus et intelligibili, II, tr. 1, cap. 8* // *Opera omnia*, (Borgnet (ed.), vol. 9), 1890. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://albertusmagnus.uwaterloo.ca/PDFs/Borgnet-volumen%2009.pdf>
165. Meister Eckhart. *Parisian questions and prologues / Meister Eckhart / Trans. A. A. Maurer.* – Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974. – 215 p.
166. Meister Eckhart. *Super II Sententiarum, d. 8, a. 10, ad q.* // *Opera omnia* (Borgnet ed., vol. 27), 1894. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://albertusmagnus.uwaterloo.ca/PDFs/Borgnet-volumen%2027.PDF>.
167. Meister Eckhart. *Expositio Libri Sapientiae. P. 150* // *LW I. S. 620, 9 - 621, 2.*
168. Mojsisch B. *Nikolaus von Kues, De coniecturis.* // K. Flasch (Hrsg.), *Hauptwerke der Philosophie.* – Mittelalter, Stuttgart, 1998. – S. 470–489.

169. Nelson J. Ch. Renaissance Theory of Love. The Context of Giordano Bruno's "Eroici furori" / J. Ch. Nelson. – New York: Columbia University Press, 1958. – 176 p.
170. Nietzsche F. Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. / Friedrich Nietzsche. – Leipzig: Druck und Verlag von C. G. Naumann., 1886.
171. Nicolai de Cusa De docta ignorantia / Ediderunt Ernestus. Hoffmann et Raymundus Klibansky. – Lipsiae: in aedibus Felicis. Meiner, 1932. – XIX, 179 p.
172. Nicholas, of Cusa. De pace fidei; cum epistula ad Ioannem de Segobia ediderunt commentariisque illustraverunt Raymundus Klibansky et Hildebrandus Bascour. – Londinii: In Aedibus Instituti Warburgiani, 1959. – LIII-135 p.
173. Nicolai de Cusa Opera Omnia. Vol. III: De coniecturis. / Ediderunt: I. Koch C. Bormann I. G. – Senger comite, Hamburgi 1972. Novam editionem curavit Burkhard Mojsisch 2007. – [Электронный ресурс.] – Режим доступа: https://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost15/Cusa/cus_ccon.html
174. Nicolaus Cusanus. De quaerendo Deum del Cusano. / Editor: Maria Teresa Liaci. – Publisher: Francolini (tip.), 1966. – 27 p.
175. Nicolai de Cusa. Opera omnia: De coniecturis. Front Cover / Edited by Ernst Hoffmann, Raymond Klibansky. – Lipsiae: In aedibus Felicis Meiner, 1972. – 182 s.
176. Nicolai de Cusa. Dialogus de ludo globi. / Edidit commentariisque illustravit Iohannes Gerhardus Senger. – Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1998. – XLII, 240 p. – (Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita; Volumen IX).
177. Nicolai de Cusa. Opera omnia: Apologia doctae ignorantiae. Front Cover. / Edited by Ernst Hoffmann, Raymond Klibansky. – Lipsiae: In aedibus Felicis Meiner, 2007. – XXXII-51 p.
178. Nicolai de Cusa. Sermo CCLXXX «Ego sum pastor bonus» // Nicolai de Cusa. Opera omnia / Indices Sermones CCIV-CCXIII. / Editors: Johannes Leicht, Heidi Hein. – Publisher: Meiner, F, 2008. – 974 p. – P. 585 – 589.

179. Nicolai de Cusa. Sermo CCLXXXIII «Sublevatis oculis» // Nicolai de Cusa. Opera omnia / Indices Sermones CCIV-CCXIII. / Editors: Johannes Leicht, Heidi Hein. – Publisher: Meiner, F, 2008. –974 p. – P. 613 – 623.
180. Nikolaus von Kues. Philosophisch-theologische Schriften. / Herausgegeben und eingeführt von Leo Gabriel, übersetzt und kommentiert von Dietlind und Wilhelm Dupré. Sonderausgabe zum Jubiläum. Lateinisch-Deutsch. – Nachdruck der 1964. – Bände. Wien: Verlag Herder, 1989. – 591, XXXI / 731 s.
181. Nicolai de Cusa. Opera Omnia. Vol. III: De conjecturis. / Ediderunt: I. Koch/C. Bormann I. G. – Senger comite, Hamburgi, 1972. – Novam editionem curavit Burkhard Mojsisch, 2007. – XXXVII-252 p.
182. Nikolaus von Kues. Über den Beryll // Philosophisch-Theologische Schriften / L. Gabriel (Hrsg.). – Wien, 1967. – S. 1-91
183. Nelson J. Ch. Renaissance Theory of Love. The Context of Giordano Bruno's "Eroici furori" / J. Ch. Nelson. – New York: Columbia University Press, 1958. – 285 p.
184. Nogueira M.S.M. Amor, caritas e dilectio – Elementos para uma Hermenêutica do Amor no Pensamento de Nicolau de Cusa. / Dissertação de Doutoramento em Filosofia. – Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2008. – 401 p.
185. Opera sancti Dionysii Areopagitae cum scholies sancti Maximi et paraphrasi Pachymerae, a Balthasare Corderio Soc. Jesus Doct. Theol. latine interpretata et notis theologicis illustrata... – PG, t. 3. Paris, 1857.
186. O'Rourke F. Being and Non-Being in the Pseudo-Dionysius // The Relationship between Neoplatonism and Christianity, ed. Thomas Finan and Vincent Twomey. – Dublin: Four Courts Press, 1992. – P. 73–74.
187. O'Rourke F. Virtus Essendi. Intensive Being in Ps-Dionysius and Aquinas [Электронный ресурс]. – 1991. – Режим доступа: <http://www.ucd.ie/philosophy/staff/franorourke/1991%20Virtus%20Essendi.%20Intensive%20Being%20in%20Ps-Dionysius%20and%20Aquinas.pdf>
188. Parma edition of St. Thomas, Tom. 1V. Opusculum vii. – P. 259–405.

189. Patristic Greek Lexicon. / Edited by G. W. H. Lampe. Fascicle 1 (αβαρθρω). – Oxford: Clarendon Press, 1961. – Cloth, 84 s.
190. Pasnau R. Metaphysical Themes 1274 – 1671. – Oxford: Clarendon, 2011. – xi + 796 p.
191. Perl E. D. Theophany : the neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite / Eric D. Perl.p. cm. — (SUNY series in ancient Greek philosophy) – Published by STATE UNIVERSITY OF NEW YORK PRESS, Albany 2007 – 178 p.
192. Pépin J. Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme. / Jean Pépin. // Revue philosophique. - №146 (1956). – P. 39–44.
193. Plato, The Symposium, Greek text with trans. by Tom Griffith. – Berkeley: University of California Press, 1989. – 140 p.
194. Plato. Sophist [Electronic resource] / Plato // Plato : in Twelve Volumes. – Vol. 12, transl. by Harold N. Fowler. – Cambridge : MA, Harvard University Press ; London : William Heinemann Ltd, 1921. – Access mode: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.010172%3Atext%3DSoph.%3Asection%3D236c>.
195. Plotini opera, tom. I / ed. P. Henry/H.-R. Schwyzer. – Leiden, 1951. – 622 p.
196. Pseudo-Dionysius Areopagita, De Coelesti Hierarchia. – London, 2012.
197. Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus / Ed. by Suchla, Beate Regina. – Patristische Texte und Studien, 1990. - 238 p.
198. Ramón Llull. Doctor Illuminatus: A Ramon Llull Reader. / edited and translated by Anthony Bonner, with a new translation of The Book of the Lover and the Beloved by Eve Bonner. – Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994. – 416 s.
199. Ramon Llull. Logica nova. / edited by Charles Lohr. – Hamburg: Felix Meiner, 1985. – xxxix+1329 p.
200. Reinhardt K. L'idée de naissance de Dieu dans l'âme chez Nicolas de Cues et l'influence d'Eckhart. // La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues, [Anm. 14], 2006 – S. 85–99.

201. Reinhardt K. *Vivaimago Dei. Überlegungen zum Ursprung eines anthropologischen Grundprinzips bei Nicolaus Cusanus. // Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus, / hg. von Inigo Bocken, Harald Schwaetzer. – Maastricht, 2005. - S. 113–132.*
202. Rein U. *The preparation of Renaissance: Dietrich of Freiberg, Meister Eckhart, Nicholas of Cusa / U. Rein // Trames: A Journal of the Humanities and Social Sciences. – Vol.18, Issue 3 (2014/9/1). – P.265–303.*
203. *Re-Thinking Dionysius the Areopagite. / Edited by Sarah Coakley and Charles M. Stang. Directions in Modern Theology. – Chichester, U.K.: Wiley-Blackwell, 2009. - 242 p.*
204. Ritter H. *Geschichte der neuern Philosophie. – Hamburg, 1850. – 748 p. – [Elektronischer ресурс]. – Режим доступа: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=nyp.33433022658326;view=1up;seq=1>*
205. Rolt C.E. *Dionysius the Areopagite: On the Divine Names and the Mystical Theology. / Clarence Edwin Rolt – Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1920.*
206. Sartre J.P. *L'Être et le néant. – Paris: Éditions Gallimard, 1943. – 722 p.*
207. Schafer Ch. *Philosophy of Dionysius the Areopagite. An introduction to the structure and the content of the treatise on the Divine Names. / Christian Schafer. – Brill, Leiden, Boston: Library of Congress Cataloging-in-Publication Data, 2006. – 232 p.*
208. Sheldon-Williams I. P. *The Pseudo-Dionysius. // A. H. Armstrong (ed.) The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. – Cambridge: Cambridge University Press, 1970. – 726 p.*
209. Steiner R. *Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung. – Berlin, Schwetcke & Sohn 1901. – 176 s.*
210. Stead D.J. *The Meaning of Hypostasis in Some Texts of the ‘Ambigua’ of St. Maximus the Confessor // The Patristic and Byzantine Review. – 1989. – V. 8 (1). – P. 25–33.*

211. Sturlese L. Homo divinus: philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse. – Stuttgart: Kohlhammer, 2007. – 264 p.
212. Swieżawski S. Między Średniowieczem a czasami nowymi. – Warszawa: Biblioteka "Więzi", 2002. – 305 s.
213. Schwaetzer H., Steer G. (Hg.) Meister Eckhart und Nikolaus von Kues / H Schwaetzer, G. Steer // Meister–Eckhart–Jahrbuch. – Band 4 [2010]. Koordiniert von Heidemarie Vogl und Kirstin Zeyer. – 2010. – 290 p.
214. Schwaetzer H. Semen universale. Die Anthropologie bei Nikolaus von Kues und Giovanni Pico della Mirandola // Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien / M. Thurner (Hrsg.). – Band 48 von Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes. Berlin, 2002. – S. 555-574.
215. Terekhova L. St. Francis and the Comprehension of Unity of Creation in Christian Female Mysticism // Select Proceedings from the First International Conference on Franciscan Studies: The World of St. Francis of Assisi; Siena, Italy, July 16-20, 2015. – Siena: Betti Editrice, 2017. – 211-216 pp.
216. Théry G. Le commentaire de maître Eckhart sur le livre de la sagesse / G. They // Archives d' Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age. – 1928. – Vol.3. – P.364–382.
217. The Works of Dionysius The Areopagite, now first translated into English from the original Greek, by the Rev. John Parker – M. A. London, 1897
218. Thomas von Aquin. Die Gottesbeweise in der «Summe gegen die Heiden» und der «Summe der Theologie» / Text mit Übersetzung, Einleitung und Kommentar, herausgegeben von Horst Seidl – Felix Meiner Verlag. Hamburg: Meiner (Philosophische Bibliothek), 1982. — Kt. XL+196 s.
219. Übinger J. Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus. – Münster – Paderborn, 1888. – 247 s.
220. Undusk R. The preparation of Renaissance: Dietrich of Freiberg, Meister Eckhart, Nicholas of Cusa. / Rein Undusk. // TRAMES, 2014. – 18(68/63), 3. – P. 265–303.

221. Vansteenberghe E. *Le Cardinal Nicolas de Cues (1401–1464)*. / Edmond Vansteenberghe. – Paris, 1920; reprinted in Frankfurt am Main: Minerva, 1963. – 520 p.
222. Vansteenberghe E. *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle*. // in *Beitr. Gesch. Philos.* – MA., XIV, 2-4, Münster 1915. – P. 107-162.
223. Voir C. Steel. *Proclus et Denys: De l'existence du mal*. // dans *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International*. (Paris 21-24 septembre 1994). / Edités par Y. de Andia. – Paris, 1997. – p. 89-108 + 8 pages non foliotées.
224. Watanabe M. *Ramon Lull and Nicolaus Cusanus*. // *ACSN* 8, 1 (June 1991). – 27-28 Pp.; 15, 1 (December 1998). – P. 7-9.
225. Watts P. *Nicolaus Cusanus: A Fifteenth-Century Vision of Man*. – Brill Academic Publishers, 1982. – x + 248 p.
226. Whitehead A.N. *Process and Reality*. / Alfred North Whitehead. - Free Press, 1979. – 413 p.
227. Zedania G. *Nikolaus von Kues als Interpret der Schriften des Dionysius Pseudo-Areopagita*. – Saarbrücken, 2009. – 119 s.

ДОДАТОК 1

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

A) Статті, опубліковані у наукових фахових виданнях:

1. Зборовська К.Б. Спрямованість на Іншого як визначальна риса антропології *Corpus Aegoragiticum* / К. Зборовська // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія : Філософія. – 2017. – Вип. 20. – С. 51-55.;

2. Зборовська К.Б. Новий антропологічний контекст XIV – XV століть: Микола Кузанський та тенденції його епохи. / К. Зборовська // Гуманітарні студії : зб. наук. пр. / Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. – К.: Київський університет, Випуск №30 (2017). – С. 27-35.

3. Зборовська К.Б. Тлумачення *sensus, ratio* та *intellectus* у Геймерікуса де Кампо – витоки антропологічного вчення Миколи Кузанського. / К. Зборовська // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка : Філософія. / Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. – Київ: Київський університет, 1958. - № 1(1)/2017. – С. 9-12.

4. Зборовська К.Б. Онтологічний проект Мейстера Екхарта як підґрунтя антропології Миколи Кузанського. [Електронний ресурс] / К. Зборовська // "Гілея: науковий вісник": Збірник наукових праць.- К., 2017. Випуск 125 – 2017. – С. 191-195. - Режим доступу: <http://gileya.org/index.php?ng=library&cont=long&id=150>. – – (Видання реферується у міжнародних наукометричних базах: Google Scholar; Index Copernicus).

5. Зборовська К.Б. *Sensus, ratio* та *intellectus* в антропологічній теорії Миколи Кузанського [Електронний ресурс] / К. Зборовська // "Гілея: науковий вісник": Збірник наукових праць.- К., 2016. Випуск 113 (10) – 2016. – С. 189-192. - Режим доступу: <http://gileya.org/index.php?ng=library&cont=long&id=137>. – (Видання реферується у міжнародних наукометричних базах: Google Scholar; Index Copernicus).

6. Зборовська К.Б. Співвідношення у людині її раціональної природи та творчих здібностей (в праці "Миколи Кузанського "De conjecturis") [Електронний ресурс] / К. Зборовська // Гілея: науковий вісник. - 2018. - Вип. 130. - С. 183-185. - Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/gileya_2018_130_49. – (Видання реферується у міжнародних наукометричних базах: Google Scholar; Index Copernicus).

7. Зборовська К.Б. Любов (amore та caritas) як пізнання та зв'язок між ratio та intellectus. Найвищий вимір творчості / К. Зборовська // Гуманітарні студії : зб. наук. пр. / Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. – К.: Київський університет, Випуск №31 (2018).

Б) Праці в інших виданнях:

8. Зборовська К. Б. Точка комплікації містичної гносеології і християнської антропології Діонісія Ареопагіта / К. Зборовська // Мультиверсум. Філософський альманах. – 014. – Вип. 2. – С. 147-151.

В) Тези і матеріали конференцій:

9. Зборовська К.Б. «Посередник» чи «посередність»? Антропологічний концепт natura media у філософії Миколи Кузанського // Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2016", 20–21 квіт. 2016 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2016. – Ч. 1. – С. 16 – 18.

10. Зборовська К.Б. Метафора дзеркальності як онтологія Іншого у «Corpus Aeneagiticum» // Тези міжнародної конференції «Філософія діалогу й порозуміння в побудові європейської і світової спільнот». – Львів: ВЦ філософського ф-ту ЛНУ ім. Івана Франка, 2016. – С. 90-91.

11. Зборовська К.Б. Метафора дзеркальності у розумінні Іншого: паралелі між Corpus Aeneagiticum та дослідженнями Дж. Різолатті // Антропний принцип в контексті актуальних проблем філософії науки: збірник матеріалів

Всеукраїнської науково-практичної конференції (Львів, 15-16 грудня 2016 р.). – Львів, 2016. – 266 с. – С. 103-106.

12. Зборовська К.Б. Антропологічний концепт *natura media* Миколи Кузанського в контексті його епохи // Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2017", 25–26 квіт. 2017 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2017. – Ч. 1.

13. Зборовська К.Б. Інтелектуальне просвітлення як вищий прояв любові. Виміри людської природи за Миколою Кузанським // Слово і невисловлюване. Тези дванадцятої міжнародної наукової конференції «Філософія. Нове покоління» (Київ, НаУКМА, 23–24 березня 2017 року) / упоряд. В. Корчевний. – К.: «Університетське видавництво Пульсари», 2017. – 128 с. – С. 38 – 41.

14. Зборовська К.Б. Проблема взаємності у розумінні Іншого: паралелі між антропологічною концепцією Миколи Кузанського та дослідженнями Дж. Різолатті // Антропологічні виміри філософських досліджень: матеріали 6-ої міжнародної наукової конференції, Дніпро, 13-14 квітня 2017 р. – Д.: ДНУЗТ, 2017. – С. 85-88.

15. Зборовська К.Б. Людська природа як парадокс чи суперечність? Погляди діалогіста (Миколи Кузанського) та антидіалогіста (Жана Поля Сартра) // Гуманітарно-наукове знання: комунікативні засади. Матеріали Міжнародної наукової конференції 6-7 жовтня 2017 р. – Чернівці: Чернівецький національний ун-т, 2017. – С. 254-257.

16. Зборовська К.Б. Співвідношення у людині *intellectus* та творчих здібностей (за Миколою Кузанським) // Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2018", 26–27 квіт. 2018 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2018. – Ч. 1. – С. 20-22.