

доступу: <http://www.livinganthropologically.com/2013/09/09/ruth-benedict-culture/>

9. Henry J. Homeostasis, Society and Evolution: A Critique / Jules Henry // Scientific Monthly. – LXXXI, 1955. – P.300–301.

10. Nadel S. F. Foundations of social anthropology / S. F. Nadel. – Glencoe, 111, Free Press, 1951. – 426 p.

**Borisova–Zeleznova K. O.**, graduate student, Taras Shevchenko National University of Kyiv (Ukraine, Kyiv), kvemailvk@gmail.com

#### Cultural concept of personality in psychological anthropology Francis Hsu

*This work is devoted to the psychoanthropology direction, founded by Francis Hsu – namely the cultural concept of personality and the issue of interplay cultural and individual within it. The article reveals the unconscious rooted in cultural patterns, and also focuses on cross-cultural studies of personality and sociocultural systems. Particular attention is paid to criticism Hsu psychological theories of personality. Author proposes view on theoretical achievements of American thinker–practice.*

**Keywords:** culture, human, personality, unconscious, social, psychological anthropology.

**Борисова–Железнова Е. А.**, аспирантка, Киевский национальный университет им. Тараса Шевченко (Украина, Киев), kvemailvk@gmail.com

#### Культурологический концепт личности в психологической антропологии Френсиса Хсю

*Работа посвящена исследованию психоантропологического направления, основателем которого является Френсис Хсю, а именно – культурологической теории личности и проблематике взаимного влияния в её пределах культуры и индивида. В статье раскрывается укорененность бессознательного в культурных паттернах, а также акцентируется внимание на кросс-культурных исследованиях личности и социокультурных систем. Особенное внимание уделено критике Хсю психологических теорий личности. Предлагается авторский подход к теоретическому достоянию американского мыслителя–практика.*

**Ключевые слова:** культура, человек, личность, бессознательное социальное, психоантропология.

\*\*\*

УДК 141:215:291

**Витер Д. В.**,  
доктор философских наук, старший научный  
сотрудник, профессор, Национальный университет  
обороны Украины им. И. Черняховского  
(Украина, Киев), vdv\_n@mail.ru

#### КОММУНИКАТИВНАЯ КОНЦЕПЦИЯ МИРА И ЭКУМЕНИЧЕСКИЙ ДИАЛОГ В БОГОСЛОВИИ МИТРОПОЛИТА НИКОДИМА РОТОВА

*Рассматриваются вопросы развития богословских идей митр. Никодима Ротова в контексте активизации экуменического диалога во второй половине XX в., в частности между католической и православной церквями, и формирования в рамках иринологии коммуникативной концепции мира, отражающей попытки Русской православной церкви определить основные направления преодоления изоляционизма и занять ведущее место в историческом процессе миротворчества как основы преодоления противоречий общественного развития.*

**Ключевые слова:** богословие, иринология, католицизм, мир, православие, социальная философия, экуменизм.

(статья друкується мовою оригіналу)

Мир, во всей своей полноте, во всей своей данности, в совокупности своих взаимосвязей с человеком, в диалектике становления и развития, занимает одно из центральных мест в богословском творчестве митр. Никодима (Ротова), являясь связующим звеном, интегративной и одновременно интегрирующей идеей, вокруг которой сплетаются концепты не только христианского экуменизма (прежде всего, в его православном понимании), апологетики, гуманизма, но и евхаристической еклизиологии. Без анализа учения о мире, квинтэссенцией которого стала иринология

(богословие мира), невозможно адекватно подойти к очень часто противоречивому с точки зрения православной богословской традиции творчеству митр. Никодима, понять не только его богословскую позицию, но и социальные взгляды, конкретную практику социального служения Церкви, вовлеченную в деятельность движения в защиту мира, специфику формулирования задач по регулированию жизни Церкви и путей их решения, предлагавшихся митр. Никодимом в сложных социально–политических и общественных условиях второй половины XX в.

Принимая убежденность Й.Громадки в необходимости «быть благовестниками и ратоборцами за мир во всем мире», митр. Никодим подчеркивает, что для христиан слово «мир» вмещает в себя огромную силу и надежду, «мир для христиан есть последование Христу» – эта максима раскрывается не в некоей схоластичной сумме цитат из Евангелия, представляющих собой формальное обоснование некоей богословской позиции, характеризующей определенный тип мышления и сознания. Она конкретна именно своим практическим приложением, она деятельна, о чем и заявляет митр. Никодим, указывая, что «дело мира – это есть наше кровное, христианское дело, вытекающее прямо из нашего последования Христу, непосредственно предполагаемое таким последованием и неминуемо требуемое таким последованием» [5], а потому естественно и закономерно решение вопроса об ответственности, которая лежит на христианах, за дело мира, о формах и методах их участия в разрешении этой самой насущной проблемы современности, как это вытекает из последования Христу.

Мир, задача по его сохранению, безусловно, предполагает определенную меру ответственности, возлагаемую на человека, которому, этот самый мир поручен, и основным субъектом которого человек сам является. Историческое стремление владеть миром, быть его «хозяином», практически изъяло из сознания человека идею ответственности, причем не только индивидуальной, но и коллективной – идею ответственности человечества за выживание мира. Но именно эта идея, выражая библейско–евангельское понимание мира и человека, находит у митр. Никодима разрешение в перенесении ответственности и обязанности, как взаимосвязанных понятий светских социальных теорий и практик, в сферу религиозного мышления и сознания, имеющих существенный потенциал в контексте сохранения мира.

Для митр. Никодима ответственность необходимо предполагает обязанность, не только осознаваемую, но и реально воплощаемую в конкретной практической деятельности христиан всех конфессий. Он указывает, что «сознание нашей общей ответственности обязует ныне всех христиан соединить свои усилия в практическом улучшении современного международного положения... Мы должны осудить применение силы и угрозы войны, как средств разрешения международных конфликтов... Мы должны решительно выступить против любых форм угнетения... вытекающих из расизма, национального шовинизма, колониализма, социальной несправедливости... как отвергающих по своей природе великие заповеди о любви человека к Богу и ближнему. Мы должны заявить о необходимости признания за каждым народом права на самоопределение, а значит, и о необходимости предоставления всем колониальным,

полуколоніальним і угнетеним народам, меншинствам і групам повної політичної, економічної і соціальної свободи, незалежності і суверенності, як проистекаючих із учиння Христа Спасителя о рівності всіх людей пред Богом» [5, с. 51–52, 58]. На основі даного положення формується концепція відкритості і комунікативності, діалогічності християнства як необхідне умовне в ділі миротворчства.

Отрицание відкритості, комунікативності, діалогічності християнства в цілому і кожній деномінації в частині являється порочною практикою церковної життя. Екуменізм, розуміюваний не як аморфне зближення, злиття, знищуюче все індивідуально-особливе, як об'єднання без всякого розлику в нечітє одиному і безжизненному, но як «общий діалог в ділі подлинного братолюбия» [2] важлив для Церкви, поскільки такі діалоги «помогають зблизитися в розумінні істинної свободи і знайти общі шляхи, на яких ми спільними зусиллями могли б свідіцтвувати о ній і захищати її. Наше єдиномыслиє в столь важливому питанні відкрило б перед нами широкі перспективи і більші можливості в ділі розрешення найбільш гострих і неотложних проблем сучасності, – проблеми забезпечення всеобщої безпеки» [4]. Но екуменізм в цілому не означає в даному випадку безоговорочного, некритичного прийняття інославної позиції, хоча обумовлює певне впливання общого ідейного контексту на позицію конкретної деномінації. Однак зближення для формування не тільки взаємного розуміння, но виробки общої позиції в ділі збереження світу потребує єдності. Іменно на цьому настає митр. Никодим, вказуючи, що «пробуджуючеся в роз'єдиненому християнстві розуміння необхідності відновлення церковного єдності побуждає Церкву безотлагательно зискувати к цьому шляху і засобам... це шукане Єдність представляється порою деяким православним діячам не як благодатне Єдність для вічного спасення членів Церкви, но як зовнішній союз нецерковних уже єдиномышленників для втручання в земні діла людськості, які прямо не являються компетенцією нас, слуги Слова Божого» [1].

Ідея єдності, здійснюваної в рамках еволюції людини і общества, розвиваючоїся на основі соціального динамізму, стає вівідуючою для католицької соціальної теології, формуючи позицію католицької церкви по відношенню к світу. В відповідності з цією позицією духовна автономія людини важна з точки зору життєдіяльності Божого, но в умовах соціального динамізму, де людина є, прежде всего, активним соціальним суб'єктом, людина потребує допомоги церкви, спроможної, в силу своєї вселенськості, забезпечити людськості духовне, громадянське, економічне єдність, к котрому стрімається людина. Впрочем, і церква, «євангелізує» світ, з необхідністю приймає от неї допомогу, використовуючи результати процесу наукового розвитку, досягнень культури і т.д. в формуванні рішень насущних проблем, вистаючих перед людиною в його повсякденній життєдіяльності. Такої, по суті, синтетичної характер взаємодій церкви і світу вказує на якісно нову для церкви задачу – осмислення проблем общественого розвитку і визначення їх місця в спасителіній діяльності Церкви.

Однак не теїєрдізм, не модернізм соціальної доктрини католицтва, послідований за ІІ Ватиканським собором, стали важливими аргументами в бік розвитку богословського учиння о світі для митр. Никодима. Таким аргументом виявився один із основних принципів, провозглашений папою Іоанном ХХІІІ – забота о світі, неотделимом от справедливості; забота о світі, заключаючася не в отвлеченних розсужденнях, но содержащаяся в конкретній діяльності [3], а также активно розвиваюча діяльність ІІ Ватиканського собору. Католицький інтегрізм (як лінія традиційного томізму) безусловно, верно критиковав гуманізм, положений в основу «*Gaudium spes*», за його приверженність принципам філософії Просвіщення, що превращало этот гуманізм, далекий по суті от християнської антропології, в гуманізм атеїстический, а также орієнтацію на переважний антропоцентризм і світську соціальну філософію, як основний принцип розгляду проблем людини і общества. Однак прогресистське крило собору не виділо інших шляхів зближення позиції церкви к сучасному людині, адекватного відображення церковного учиння в розумінні людини, підводячи під свою платформу ідеї ліберальної теології і критику томістської схоластики. Собственно, сформированное в противостанії ідеї традиціоналізму і модернізму, інтегрізму і прогресизму на ІІ Ватиканському соборі соціальне учинє католицької церкви стало отправною точкою для повернення християнської церкви в світ в новому статусі – відкритості світу і його проблемам, можливості формулювати і предлагати людині шляхи рішення індивідуальних і обществених проблем з урахуванням євангельських принципів. І вполне естественно, що реакція на ці події з боку православної церкви оказалась незамедлительною, по крайней мере, если не на уровне целостного церковного учиння, то в работах отдельных богословів. В цьому контексті стає зрозумілою приверженність митр. Никодима к ідеям, розробляваним ІІ Ватиканським собором, і впливання цих ідей на його богословське творчєство: католицізм сконцентрував увагу богословського розуміння і мислення на питаннях служіння Церкви в сучасному світі, взаємодій Церкви і світу, проблемі зв'язі між общественою практикою людини і його духовною життяю. І ніякої мнимий філокатоліцизм тут не має місця, поскільки приймає «католицька» позиція в питаннях збереження світу вважається найбільш необхідною в умовах обществено-політичної ситуації другої половини ХХ в. іменно для Православ'я. Учїтувачи же ход історического розвитку общества, вона актуальна в будь-якій історическій період, а потому ігнорувати її можна тільки в тому випадку, если світ, як такий, в його цілостності, світ і як творення Божє, і як середоточє життя людини, отрчується от людини, по його, людини же собственому переконанню.

Збереження і зміцнення світу не має нічого общого з ескапізмом, і категорически неможливо в умовах ескапізму, в умовах отрешенності от проблем общественого розвитку не тільки Церкви, но і кожного віруючого. Ізоляціонізм – естественний ли, іскусственный ли – відображає несовершенство восприятія цілостності євангельського учиння і заповідей в аспекті спасення світу, здійснюваного в Церкві, без котрої

спасение мира и человека невозможно. Возможно преобразование социальных условий существования человека, изменение личности, искажение духовного облика, отдаление или полное отпадение от Бога, но не спасение. Убежденность в этом заставляет митр. Никодима жестко критиковать позицию церковной индифферентности, закрытости по отношению к миру с его общественно–политическими и социально–экономическими проблемами. Он осуждает призывы апологетов «незыблемости несправедливых социальных отношений» к полному отчуждению христиан от мира с целью «отвлечь их от жгучих социальных проблем, от борьбы за переустройство общества на началах справедливости», вследствие чего христиан «заботится лишь о том, чтобы ему не в чем было себя упрекнуть, а дальше ему совершенно безразлично, идут ли на земле дела хорошо или скверно» [4].

В рамках иринологии, как теоретической основы осмысления социальной и общественно–политической проблематики, митр. Никодим развивает категорическую этику, в которой основным императивом становится забота о сохранении мира во всем мире, принимая разрабатываемый католической и протестантской теологией принцип ответственности, с одной, впрочем, особенностью – это социальная ответственность богослова перед человечеством за воплощение слов Христа о мире жизни людей. Не мертвая, схоластическая теория или концепция, не революционная практика, разрушающая любой мир, но живое слово, способное направить духовные силы человека к созиданию, Воплощенное Слово, проповеданное миру – это то, что отличает взгляды митр. Никодима от католических и протестантских мыслителей. Специфика его богословской и общественно–политической позиции характеризуется попыткой ввести духовность даже в материалистический контекст общественного развития, адаптировать религию, религиозное мировоззрение к запросам современности, даже если с точки зрения православной традиции такой подход представляется модернистским. Впрочем, ориентированность на западный теологический модернизм еще не означает и откровенноантитрадиционализма.

В концепции митр. Никодима хранение мира напрямую связано с произрастанием правды, и, как следствие, праведность возможна только в мире, в единстве внешнего и внутреннего мира, мира души, который «неотделим от радости, надежды и веры... а является очень активным, бодрым состоянием, непременно стремящимся воздействовать на окружающее, с целью сообщая, всем обществом людей, насладиться миром и надеждою в вере. Мир, как нормальное состояние вещей, и мир, как нормальное взаимоотношение людей между собой, при одновременном внутреннем мире в их душе, естественно, имеет своим последствием и мир людей с Богом. Однако мир с Богом возможен только при наличии и условий мира с людьми и между людьми» [5]. Данное положение существенно не только для понимания дальнейшего развития коммуникативной концепции мира, иринологии как богословского учения о мире, но и практически самой основы богословского творчества митр. Никодима – Евхаристии и евхаристической экклезиологии.

Невозможность осуществления Евхаристии без примирения с внешним окружением и мира в душе, в отсутствие этого целостного мира в человеке оказывается

определяющим моментом духовно–религиозной жизни. Этот момент обуславливает идею общения, идею открытости христианства миру, необходимости формирования активного отношения человека с миром и Богом в преодолении религиозного, интеллектуального и социального изоляционизма. Митр. Никодим акцентирует внимание на качественной составляющей этого общения и отношений человека с миром и человека с Богом, указывая, что «мир с Богом не есть какое–то исключительно внутренне–религиозное состояние, самодовлеющее в пределах мистических отношений одной изолированной личности с ее Творцом и Искупителем, вне контекста отношения этой личности к другим людям и вне общественной взаимосвязи всех людей между собою» [5]. Церковь в мире и для мира, связывая всех людей во Христе, в евхаристическом общении, создает уникальные условия для хранения и укрепления мира, снимая любые антагонизмы общественного развития, делая несущественными в сотериологическом аспекте все индивидуально–личностные особенности человека, при этом не обезличивая его полностью, не сводя до эфемерного «социального субъекта», но наоборот – сводя во едино все противоположности, разрешающиеся в Боге. В том числе и противоположности и разногласия, возникающие и существующие в самом христианстве.

Отсутствие единства в мире, в обществе, в Церкви составляет «глубокую скорбь для того, кто следует заповеданному Христом миротворчеству» [6], заключающемся не только в сохранении мира на земле, укреплении взаимопонимания между народами, уничтожении неравенства и всяческой несправедливости, но и одновременно несет в себе существеннейший момент содействия– участия в деле творения и развития творения. Созданный Творцом мир, оставленный человеку и искаженный грехопадением, требует усовершенствования, требует спасения. Спасение мира совершено крестными страданиями Христа, Его смертью и Воскресением, однако, «то, что служило великой благодатной поддержкой труженикам в деле созидания Царства Божия, было облечено в уродливую форму противоестественного требования о необходимости якобы безропотного перенесения любого издевательства над человеком» [4]. Вместо радости о спасении сотериология превратилась в оправдание всяческого бесчестия над другими людьми, превознесение силы над слабостью, которая должна сносить все издеательства над собой так, как это, якобы, терпел Христос. Вековая ложь о сущности спасения со стороны власти, со стороны силы, со стороны тех, кому выгодно поддерживать в других убежденность в естественности быть «униженными и оскорбленными», не иметь собственного достоинства, быть обезличенными социальными субъектами, превратилась в апофеоз современного мира – мира несправедливой справедливости, мира разделенного, мира иллюзии свободы, мира без мира. В конце концов, мир превратился в сгусток материального благополучия, мир замкнулся на материальном, заполнившем собой основу любого блага, разделяющего людей окончательно и окончательно отдаляющего их друг от друга, от мира, от единства во Христе. Мир, забывший, вычеркнувший из памяти то, «что Христос – это мир наш, не только мир людей с Богом, но и мир людей между собой» [5], потерял всякую надежду на спасение, на собственное будущее.



Пустой, или точнее опустошенный мир, постепенно утрачивая связь с реальностью исторического процесса и не видя перспектив собственного развития, создает себе ложные ценности, поставляет кумиров и идолов материального, но временного, как временно все материальное; мир создается вокруг несущественного, сам становясь несущественным, а потому и хрупким, требующим постоянной заботы о его сохранении.

#### Список использованных источников

1. Заявление Главы делегации Русской Православной церкви архиепископа Ярославского и Ростовского Никодима на Всеправославном совещании на о. Родосе // Журнал Московской Патриархии. – 1961. – №11. – С.12–25.
2. Никодим, митр. Диалог с римо-католиками о современной христианской социальной мысли / Митрополит Никодим (Ротов) // Журнал Московской Патриархии. – 1966. – №9. – С.70–75.
3. Никодим, митр. Иоанн XIII, папа Римский / Митрополит Никодим (Ротов) // Богословские труды. – 1979. – №20. – С.83–240.
4. Никодим, архиеп. Мир и свобода / Архиепископ Никодим (Ротов) // Журнал Московской Патриархии. – 1963. – №11. – С.3–29.
5. Никодим, архиеп. Мир – последование Христу / Архиепископ Никодим (Ротов) // Журнал Московской патриархии. – 1961. – №11. – С.41–59.
6. Никодим, митр. О путях к общехристианскому единству / Митрополит Никодим (Ротов) // Журнал Московской Патриархии. – 1965. – №11. – С.40–46.

#### References

1. Zayavlenie Glavy delegatsiy Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi archiepiskopa Yaroslavl'skogo i Rostovskogo Nikodoma na Vsepravoslavnom soveschaniy na o. Rodose // Zurnal Moskovskoy Patriarhiy. – 1961. – №11. – С.12–25.
2. Nikodim, mitr. Dialog s rimo-katolikami o sovremennoy hristianskoy socialnoy mysli // Zurnal Moskovskoy Patriarhiy. – 1966. – №9. – С.70–75.
3. Nikodim, mitr. Ioann XIII, papa Rimskiy // Bogoslovskie Trudy. – 1979. – №20. – С.83–240.
4. Nikodim, mitr. Mir i svoboda // Zurnal Moskovskoy Patriarhiy. – 1963. – №11. – С.3–29.
5. Nikodim, mitr. Mir – posledovanie Hristu // Zurnal Moskovskoy Patriarhiy. – 1961. – №6. – С.41–59.
6. Nikodim, mitr. O putiyah k obshchekhristsianskomu edinstvu // Zurnal Moskovskoy Patriarhiy. – 1965. – №11. – С.40–46.

*Viter D. V., doctor in philosophy, senior researcher, professor, National University of Defense of Ukraine I. Chernyakhivsky (Ukraine, Kyiv), vdv\_n@mail.ru*

#### The communicative concept of peace and ecumenical dialogue in the theology of metr. Nicodim Rotov

*The issues of metr. Nicodim Rotov theological ideas development in the context of the ecumenical dialogue in the second half of the twentieth century revitalization, in particular between the Catholic and Orthodox churches, and the formation within irinology the communicative conception of the world, that reflecting the attempts of the Russian Orthodox Church to determine the main directions of isolationism overcoming and take a leading role in the historical process of peace-building as an bases of the contradictions of public development overcoming are considered.*

**Keywords:** Catholicism, ecumenism, irinology, Orthodoxy, peace, social philosophy, theology.

*Viter D. V., доктор філософських наук, старший науковий співробітник, професор, Національний університет оборони України ім. І. Черняхівського (Україна, Київ), vdv\_n@mail.ru*

#### Комунікативна концепція світу і екуменічний діалог в богослов'ї митрополита Никодима Ротова

*Розглядаються питання розвитку богословських ідей митр. Никодима Ротова в контексті активізації екуменічного діалогу в другій половині XX ст., зокрема між католицькою і православною церквами, та формування в межах іринології комунікативної концепції мира, що відображає спроби Руської православної церкви визначити основні напрями подолання ізоляціонізму та посісти провідне місце в історичному процесі миротворчості як підґрунті подолання протиріч суспільного розвитку.*

**Ключові слова:** богослов'я, іринологія, екуменізм, католицизм, мир, православ'я, соціальна філософія.

\*\*\*

УДК 101

**Зборовська К. Б.,**  
аспірантка, Київський національний університет  
ім. Тараса Шевченка (Україна, Київ),  
ok777angels@ukr.net

#### SENSUS, RATIO TA INTELLECTUS В АНТРОПОЛОГІЧНІЙ ТЕОРІЇ МИКОЛИ КУЗАНСЬКОГО

*Розглядається специфіка використання концептів sensus, ratio та intellectus в антропології Миколи Кузанського. Базою для такого дослідження є розгортання в його спадщині класичного платонічного акценту на «nous», однак вже у площині християнського мислення. На думку німецького філософа, 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, називаючи людину – natura media. У статті розглядається, як така антропологічна теорія впливає на розгортання співвідношення таких базових людських властивостей, як sensus, ratio, intellectus та intelligentia. Шляхом етимологічного та герменевтичного аналізу тексту та співставлення різних перекладів з оригіналом латиною автор приходять до висновку, що у філософії Миколи Кузанського intellectus виступає як «альфа і омега» існування в цьому світі, стаючи каузальною причиною появи sensus в істотах та запорукою інтенсифікації цієї властивості у самому intellectus.*

**Ключові слова:** антропологія, середньовічна містика, sensus, ratio, intellectus, intelligentia.

*nous* ο διακοσμιον και παντων αιτιος  
(Причиною світоустрою й усього є розум.  
Федон, 97 b–c)

У філософії майже «загальним місцем» 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, – є «μεταξὺ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας» [Symr. 202a], тобто місце 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. Б.), так що Всесвіт зв'язаний (зсередини) внутрішнім зв'язком» (ἐν μέσῳ δὲ ὄν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῶ ζυνδεδέσθαι) [Symr. 202 e]. Навколо цих рядків розгорталось не мало філософських систем і містичних пошуків, будувались ієрархії світу, ця формула трансформувалась і набувала нових змістів, конотацій та смислових навантажень. Врешті-решт, за кілька століть платонічну спадщину рецепіювали отці Церкви, а діалектична система платоніків та неоплатоніків стала будівельним матеріалом Corpus Aeternitatis, що заклало підвалини світорозуміння усіх наступних філософів-містиків, а особливо – центральної постаті цієї невеличкої роботи – Миколи Кузанського. 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 стає принципово унікальним – вона фактично є осердям світу, розташовуючись посередині між духовним світом ангелів та матеріальним світом природи. За словами отців Церкви (наприклад, Григорія Палами