

Dudchenko A. V., postgraduate student of the Department of Culturology of the National Pedagogical Dragomanov University (Ukraine, Kyiv), a.dudchenko@gmail.com

The locality and autocephaly in the Eucharistic ecclesiology of Alexander Schmemmann

The article analyses the correlation of the notions of locality and autocephaly to the doctrine of the Church of Alexander Schmemmann, one of the most influential theologians of the twentieth century. It is shown that these two concepts are dependent but not identical. Particularity as the embodiment of catholicity concerns the ontology of the church and is an unchangeable principle of church order. Locality means the integration of all Christians in the same area into one and the single church community. In contrast, autocephaly is an administrative principle of the church organization, a historical and temporal phenomenon. The correlation of locality and nationality is also examined. Christians serve God with and through their nationality, but excessive emphasis on nationalism is a distortion of church mind. It is proved that the desire for autocephaly is natural and fair for the Church in an independent state.

Keywords: ecclesiology, church, locality, nationality, autocephaly.

* * *

УДК 101

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

**ОНТОЛОГІЧНИЙ ПРОЕКТ МЕЙСТЕРА ЕКХАРТА
ЯК ПІДГРУНТЯ АНТРОПОЛОГІЇ
МИКОЛИ КУЗАНСЬКОГО**

*Дослідження має на меті показати, що антропологічна лінія вчення Миколи Кузанського сформувалась під впливом аргументів негативної теології Екхарта, і хоча й спиралася на *Corpus Aegoragiticum*, проте мала досить виражений характер рейнської містики. Так, після прочитання творів рейнського містика Кузанець у 1444 році змінює акцент у власних дослідженнях з Бога на людину, а в руслі власне антропологічних розвідок – з *ratio/mens* на *intellectus*. У процесі компаративного аналізу концепцій обох німецьких мислителів виявляється, що їхні розвідки щодо концепцій *ratio*, *intellectus*, *intellegentia* носять не стільки гносеологічний, скільки антропологічний характер, адже мають на меті створення підступів до освячення сутності людини і сенсу її буття в цьому світі, що передбачає максимальне становлення людської природи. Автор експлікує, що прописана рейнським містиком онтологічна концепція співвідношення *esse* та *essentia* / *quod quid est* безпосередньо впливає на співвідношення в концепції Кузанця *intellectus* та *ratio*, тобто: в людині зверненість на буття актуалізує її *intellectus*, а зверненість на сутність – її *ratio*. Автор робить висновок, що зрозуміти філософську систему Миколи Кузанського (а тим паче її антропологічну частину) неможливо без врахування рецепції ним спадку рейнського містика Мейстера Екхарта.*

Ключові слова: природа людини, антропологія, онтологія, *intellectus*, *ratio*, *esse*, *essentia*.

XIX століття виявилось досить знаковим у дослідженні текстів середньовічних містиків, зокрема через появу досить якісних перекладів, які спиралась вже на науковий підхід, намагалися в одному руслі витримувати термінологічний апарат 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 Мейстера 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 Aegoragiticum*. 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

радіше 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. 12]. 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 споглядалне 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 XX ст. Як вдало жартують щодо процесу поживлення досліджень у науковому середовищі щодо обох мислителів Harald Schwaetzer та Georg Steer: «Майстер Екхарт був знахідкою для Миколи Кузанського. Але й навпаки: Микола Кузанський став щасливим випадком для Майстера Екхарта» («Meister Eckhart war ein Glücksfall für Nikolaus von Kues. Aber auch umgekehrt: Nikolaus von Kues war ein Glücksfall für Meister Eckhart») [11, 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.: 4, s. 452], а в подальшому ці слова відлунували 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 це:

(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 сформувалась під впливом аргументів негативної теології Екхарта, яка звісно сформувалась на базі *Corpus Aegoragiticum*, проте мала досить виражений характер рейнської містики [див.: 10, s. 85–99; 2, s. 113–132; 5, s. 99–128].

Подібний напрям досліджень є досить плідним, адже він дає змогу відкрити Кузанця у ще більш гуманістичному ключі, відповідному його епосі. Подібні розвідки є досить рідкісним явцем на теренах світової філософії, і майже відсутні серед зацікавлених дослідників зі Східної Європи. Заповнення такої лакуни відповідними роботами не лише розширить горизонт смислів щодо епохи пізнього Середньовіччя, але й дасть змогу вдосконалити й, можливо, поповнити вітчизняний термінологічний апарат філософії.

Ще Герберт Вакерзап (Herbert Wackerzapp) будувач 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 еретичними і, відповідно, були менш відомими, бо їх передавали і читали потайки, оскільки це було досить небезпечним 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, чие містичне вчення могло видатись Кузанцю суголосним до Екхартівських ідей (принаймні у тому руслі, в якому Екхарт в душі 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» речей. **«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 intrinsecis. 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, p. 29]). Мислителя цікавив не так «еретичний» зміст творів Екхарта, наскільки новий тип мислення та ідеї суголосні до його власних. Така зацікавленість згодом стала успіхом не лише для розвитку філософської системи Кузанця, а й для усєї освіченої Європи. «Codex Cusanus 21» містить списки робіт латиною Екхарта, які були зроблені Миколою Кузанським ймовірно через декілька років після написання «De Docta ignorata» (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 / similitudo Dei*, 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 в Ньому з втратою особистості, а навпаки – максимальне становлення людської природи в акті *deiformitatem*.

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 еретичною, 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 просторі 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 творячи, 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 людяності в творчості Миколи Кузанського ми більш докладно розглянемо в наступному 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 невідемним, ніж сутність. В одній із своїх робіт Екхарт розгортає цю метафізичну проблематику, відзначаючи, що є дещо, що найбільш близьке сущому, що є внутрішнім чином властиве йому, і це – буття, а оскільки сам Бог є Буттям, то висновок у цьому силізімі може бути лише наступним: (а) від Бога безпосередньо походять всі речі, він не є опосередкованим, іманентним світу (звідси витоки панпантеїзму 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 сущого є дещо більш внутрішнє, ніж сама його

сутність» (*Adhuc autem esse intimius est unicuique etiam quam ipsa essentia illius*) [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» (**Unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum*) [LW I, q. 4, a. 1, ad 3]. Натомість сутність не має породжуючої причини, – це та потенція всередині нас, яка потребує нашої власної діяльнійшої 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» (**Secundo notandum est, quod res omnis, quantum ad sui «quod quid est», non habet causam efficientem, nec finalem*) [Sap., цит. за 13, p. 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 потенційно спрямувати свою 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 сущого 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» [1, 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 залишилось 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 Нісського (одного з трьох величяних богословів отців–кападокійців, з творчістю якого він мав ознайомитись принаймні у Константинополі, якщо не раніше) про те, що людина – це макрокосм в мікрокосмі. Якщо дивитись на цю фразу крізь призму творчості Кузанця (звісно, з відголоссям у ній і споглядальної містики Діонісія Ареопагіта, і діяльнійшої 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 в 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* в 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 назвни – 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, і 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 мікрокосм (цей світ) може співпасти з макрокосмом божественної волі. Досягти цього стану, дістатись до самого цього *esse* неможливо, використовуючи виключно *ratio*, його необхідно вдосконалювати і перетворювати на *intellectus* (споріднений божественному уму), який може абстрагуватись від усього чуттєвого та досягти чистого споглядання (*abgeschaiden leben* – в термінології Екхарта, від цього терміну має 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 розробка, яка містить висновки щодо інтелекту, має однакове значення як стосовно проблематики Трійці, так і стосовно людської природи [14, p. 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» («*Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est*»). «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; цит. за 6, р. 45–46]. Таким чином, тут можна віднайти Діонісієвську метафору дзеркальності – відображення божественного в людині: якщо в людині зверненість на буття актуалізує її intellectus, а зверненість на сутність – її ratio, тоді буття є для Бога його сутністю («sed esse est essentia dei sive deus» [Prologus generalis in Opus tripartitum 13, 16; цит. за 6, р. 87–88]), 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 – єдиний Бог. Тому Бог ніколи й ніде не є, як Бог, окрім як в інтелекті» (Deus enim unus est intellectus et intellectus est Deus unus. Unde Deus nunquam et nusquam est ut Deus nisi in intellectu) [Sermo XXIX, n. 300, LW IV, 266, 12–67, 5, esp. 267, 3–5]. Деякі моменти цієї системи запозичені Екхартом 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 Іоана ХХІІ «На ниві Господній», де засуджувались 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 трансубстанціє у Тіло Христове. Я так трансубстанціую в Нього, що Він об'єднує мене зі Своїм буттям, а не уподібнює йому» (*Wir werden 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]. У працях Кузанця ми не знайдемо посилення на ці німецькі тексти, проте їх відголосок є доволі відчутним у концептуалізації ним певних суголосних ідей, зокрема, коли ідеться 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 ignotatia) 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 осягнути божественну нескінченність, яка охоплює весь обшир існуючого, але її інтелект здатний до досить складних абстракцій, які за допомогою аналогій (наприклад, многокутник, 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 сенсами [щодо цього див.: 3, р. 59].

Список використаних джерел

1. Лосский В. Отрицательное богословие и познание Бога у Майстера Экхарта. Глава третья. Ego sum qui sum [Я емь Суший] / В. Лосский // Богословские труды. – Москва, 2004. – №39 (БТ). – С.79–98. // Loskij V. Otricateľ'noe bogoslovie i poznanie Boga u Mejstera Jekharta. Glava tret'ja. Ego sum qui sum [Ja esm' Sushij] / V. Loskij // Bogoslovskie trudy. – Moskva, 2004. – №39 (BT). – S.79–98.
2. Bocken I., Schwaetzer H. Vivaimago Dei. Überlegungen zum Ursprung eines anthropologischen Grundprinzips bei Nicolaus Cusanus / I. Bocken, H. Schwaetzer // Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus. – Maastricht, 2005. – S.113–132.
3. 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.
4. Koch J. Kleine Schriften I. / J. Koch. – Rom, 1973. – 598 s.
5. Lentzendeis W. Den Glauben Christi teilen. Theologie und Verkündigung bei Nikolaus von Kues / Lentzendeis W. – Stuttgart: W. Kohlhammer, 1991. – S.99–128.
6. Meister Eckhart. Parisian questions and prologues / Meister Eckhart / Trans. A. A. Maurer. – Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974. – 215 p.
7. 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.
8. Nicolai de Cusa De docta ignorantia / Ediderunt Ernestus. Hoffmann et Raymundus Klibansky. – Lipsiae: in aedibus Felicis. Meiner, 1932. – XIX, 179 p.
9. Nicolai de Cusa. Opera omnia: De coniecturis. Front Cover / Edited by Ernst Hoffmann, Raymond Klibansky. – Lipsiae: In aedibus Felicis Meiner, 1972. – 182 s.
10. Reinhardt K. L'idée de naissance de Dieu dans l'âme chez Nicolas de Cues et l'influence d'Eckhart / K. Reinhardt // La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues. – [Ann. 14]. – Paris, Cerf, 2006. – S.85–99.
11. 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.
12. Steiner R. Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung. (GA 007) / R. Steiner. – Berlin, 1901/1924. – 176 s.
13. Théry G. Le commentaire de maître Eckhart sur le livre de la sagesse / G. Thery // Archives d' Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age. – 1928. – Vol.3. – P.364–382.
14. 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.

Zborovska X. B., graduate student, Taras Shevchenko National University of Kyiv (Ukraine, Kyiv), ok777angels@ukr.net

Ontological project of Mayster Eckhart as the basis of antropology of Nicholas of Cusa

The study is aimed to show that the anthropological line of the teachings of Nicholas of Cusa was formed under the influence of the arguments of the negative theology of Eckhart, and although it relied on Corpus Areopagiticum, it had a rather

pronounced character of Rhineland mysticism. So, after reading the texts of the Rhineland mystic, Nicholas of Cusa in 1444 changes his emphasis in his own research from God to man, and in line with the actual anthropological research – with the ratio / mens on intellectus. In the process of comparative analysis of the concepts of both German thinkers, it turns out that their research on the concepts ratio, intellectus, intelligentia is not so much epistemological as anthropological, because their goal is to create a basis for understanding the essence of man and the meaning of his being in this world, which implies maximum development human nature. The author explicating that the ontological concept of the relationship esse and essentia / quod quid est directly affects the correlation in the concept of the Cusan's intellectus and ratio, that is, the person's being converted to being actualizes it intellectus, and the focus on the essence is its ratio. Author notes that it is impossible to understand the philosophical system of Nicholas of Cusa (and even more so its anthropological part) if we do not take into account the reception of the heritage of the Rhine mystic Meister Eckhart.

Keywords: human nature, anthropology, ontology, intellectus, ratio, esse, essentia.

* * *

УДК 291.23

Ішук Н. В.,
кандидат філософських наук, доцент, доцент
кафедри філософії та соціології, Національний
медичний університет ім. О. О. Богомольця
(Україна, Київ), lshchuknb@gmail.com

ПОНЯТТЯ КОЙНОНІЇ У ЙОАННА ЗІЗУЛАСА

Проведена аналітика поняття койнонії у Й. Зізуласа. Обґрунтовано створення ним субстанціалістсько-реляційної концепції койнонії, яка есплікується через синтез sacramентальних «що» (субстанція) та «як» (реляція). Тобто, зойіснюється не тільки в якості прийняття Дарів (Тіла та Крові Христа), але й Дару спілкування в інакшості до єднання.

Ключові слова: койнонія, κοινωνία, communitio, спілкування, дар, субстанція, реляція, єдність, єднання, інакшість, богослов'я спілкування.

Термін «койнонія» (грець. – «κοινωνία» або «κοινωνία»), будучи полісемантичним та приналежним до «неперекладностей», може бути проясненим з опертям на його культурно-історичну семантику, але тільки в казуальному, контекстуальному ключі. У найбільш загальному охопленні ним позначаються: по-перше, субстанція, тобто сакральний предмет (Дари), навколо якого відбувається євхаристійне спілкування; по-друге, реляції, а саме, внутрішньоіпостасні відношення; відношення людини до Бога та людей між собою в Бозі; по-третє, мета цих реляцій. У будь-якому випадку при його тлумаченні враховуються життєві констатації, в сукупності діяльнісного та пережиттєвого компонентів. Sacramентальний дискурс терміну «койнонія» найбільш часто актуалізується через розуміння його як «спів-причастя»; «спілкування» та «спільності». Імплицитно, з огляду на мету, через дискурс єдності: у внутрішньотроїчному, теологічному та еклезіальному контекстах. В сучасній православній теології найбільш системне, теоретично обґрунтоване вчення про койнонію належить митрополиту Пергамському Йоанну Зізуласу. Опираючись на ідеї отців-каппадокійців, критично переосмислюючи концепцію кінонії отця М. Афанасьєва та, можливо, В. Еларта, він запропонував оригінальний підхід до цієї проблеми, що й потребує наукового осмислення.

Метою статті є експлікація поняття «койнонія» у Й. Зізуласа з позицій теоретичної системи богослов'я спілкування.

Дана проблема є малодослідженою. Серед теологів, які займаються цією, або наближеною проблематикою назвемо розвідки К. Фельмі, С. Бортника; українських науковців Ю. Чорноморця та О. Філоненка,

орієнтованих на комплексне й системне бачення проблеми в контексті теологічної ситуації у християнстві загалом.

Якщо звернутися до двох фундаментальних для богослов'я спілкування праць Й. Зізуласа «Being as Communion: Studies in Personhood and the Church» (1985 р.) («Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви») та Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church (2006 р.) (Спілкування та інакшість. Нові нариси про особистість та церкву), то оригінальною мовою цієї праці є англійська. Назва першої праці різними мовами була перекладена як «Буття як спілкування», і лише одного разу – «Буття як співпричастя» [1, с. 236]. Так само через комунікативний тезаурус перекладалася назва й другої праці. Аналогічно подається й зміст, де фундаментальне, центруюче поняття позначається двома термінами «communio», та значно рідше, «communication», які передавалися переважно, як спілкування, і лише в окремому випадку – як співпричастя. На це звертають увагу перекладачі його праці на українську мову, наголошуючи, що через дискурс причастя вони перекладають лише «communication with...» *сопричастя з... (брати) участь у..., бути причетним до... тощо* [5, с. 265].

В цілому, позитивно ставлячись до євхаристичного богослов'я М. Афанасьєва та визначаючи його внесок у розвиток еклезіологічної проблематики, Й. Зізулас підкреслює «фундаментальні відмінності», що відрізняють його вчення від вчення російського богослова. Серед цих відмінностей, критикована автором «Буття як спілкування» sacramенталізація богослов'я. Йдеться про здійснені М. Афанасьєвим проєкції таїни церкви на sacramентальні категорії [зізулас Буття 23], що, на думку Й. Зізуласа, суттєво обмежує можливості розуміння смислу причастя, нівелюючи його життєвий вимір.

В який спосіб Й. Зізулас пропонує розв'язати суперечності євхаристичного богослов'я? Конструктивно, запропонувавши «третє рішення», спрямоване на поєднання «локалізму» та «універсалізму» [2, с. 23–24], яке було би прийнятним для обох цих систем. Простіше говорячи, доповнивши євхаристичне богослов'я еклезіологію спілкування. Методологічно, через розширення «оптики» койнонії за принципом доповнювальності. Щодо локального, євхаристійного контексту: «від співпричастя Дарам» (М. Афанасьєв) до «синтезу»: «співпричастя Дарам» та «спів-причастя як Дар», коли «другим» Даром виступає спілкування із Значимим Співбесідником та братами у вірі (Й. Зізулас). Більш парадигмально: визнання койнонії-спілкування онтологічним феноменом, конституюючим чинником божественного та людського буття. Методологічно, значно розлогіше тлумачучи зміст та обсяг поняття кінонії, порівняно з тим, як це подається М. Афанасьєвим.

Для того, щоб більш повно пояснити нашу гіпотезу, згадаймо відому фразу Л. Фейєрбаха: «Людина є те, що вона їсть», виголошену ним, звісно, цілком у підтвердження своїх матеріалістичних позицій. В оригінальний спосіб ця фейєрбахівська ідея, осмислена надалі у С. Булгакова, Вл. Соловйова, О. Шмемана, досить чітко прояснює телос євхаристії, роблячи акцент