

РЕНЕСАНСНИЙ МІСТИЦИЗМ, ЙОГО ФОРМИ ТА СПЕЦИФІКА

Стаття порушує недостатньо висвітлену, принаймні у вітчизняній історико-філософській літературі, проблему змісту ренесансного містицизму як явища передовсім гносеологічного. З метою заповнення відповідної прогалини в статі ґрунтовно розглянуто чотири визначальні для релігійної філософії Відродження різновиди богопізнання, втілені в теоріях: вченого незнання, християнської кабали, фічініанської та герметичної любові. На основі розглянутого встановлено лінію розлому поміж ренесансним і середньовічним світоглядом у цій галузі знання.

Ключові слова: церковне богослужіння, таїнство причастя; вчене незнання, інтелектуальне бачення; християнська кабала, алфавітний колообіг; фічініанська любов, духовний коловорот; герметична любов, героїчний ентузіазм; середньовічна містика, язичницька теургія.

Пізнання безумовного буття ніколи не було пріоритетом архаїчного мислення через те, що воно (буття) в силу специфіки своїх когнітивних алгоритмів у принципі не могло витворити бодай припущення факту існування чогось наддовершеного, що у величчї своєї простоти здійснюється над усім тлінним, а отже, ушкодженим; це вже здебільшого наслідок чисто філософських розмірковувань, замішаних на виявленні з усього масиву подій такого єдиного, останнього фактору, на який би в будь-якому разі посилалися всі інші. Але проблема в тому, що, позначивши для себе основний орієнтир усіх своїх як теоретичних, так і практичних поривань і маючи безперечно успіхи у вивченні так званого часткового знання, яке описує фрагмент того чи іншого буття, могутній, напрацьований століттями дискурсивно-категорійний апарат філософії дивним чином дуже швидко вичерпувався щоразу, коли вона підходила до з'ясування того самого останнього фактору чи істини. Якраз цю особливість філософського знання вже у XX столітті, завершуючи єдиним сьомим афоризмом свій "Трактат", особливо підкреслює Л.Вітґетштайн: "про що не можна говорити, про те слід мовчати". Платонізуючі мислителі Відродження, погляди яких надалі будуть у центрі нашої уваги, як філософи, напевне б, не сперечались щодо подібної тези, але вони, крім того, і теологи-містики, і саме тому нестримна жага безпосереднього релігійного досвіду, прагнення сягнути першопричини у всій її повноті жене їх значно далі від цього цілком слушного застереження, до таких духовних звершень, про які наскільки важко говорити, настільки ж, вочевидь, важче змовчати.

Традиційно філософія дуже скептично ставилася до здатності інших, здавалося, давно віджилих свій вік епістеміологічних систем, адекватно описати той світ, в який апріорі занурений пізнаючий суб'єкт, насамперед у силу того, що метод цих специфічних систем не зовсім відповідає загальноприйнятим критеріям науковості, що обов'язково передбачають систематичність та обґрунтованість. У рамках історії філософії подібна позиція знайшла свій відгук у вибіркового та поверхового висвітленні процесу еволюції думки: з одного боку, у поле її уваги попадали далеко не всі варті уваги мислителі; а з іншого, – зі змісту вчень багатьох інших, які оминати було важко, методично вихолощувалося все те, що не відповідало принципам логічної несуперечності й чисто наукової доцільності. Та, на щастя, новий час диктує нові умови, у світлі, говорячи мовою Ж.Ф.Ліотара, "недовіри по відношенню до метарозповідей" [10, с.10] цінності вже не є функцією знання, натомість знання стають функцією цінностей. Відтак і кожна оригінальна думка, а в даному випадку світоглядна позиція самоцінна й не повинна дискредитуватися з огляду на зовнішні, не пов'язані з нею безпосередньо, чинники. Це той принцип, яким у першу чергу керувався автор, пропонуючи увазі читача нижчеподані розмірковування з приводу частенько упосліджених історико-філософською наукою деяких гносеологічних аспектів ренесансної філософії.

Будь-яка релігія за визначенням просто не мислима без бодай дешици містичної складової, яка виступає консолідуючим началом стовно як усього віровчення, що може включати різноманітні положення, що базуються на розумі, так і стовно пастви, яку об'єднує не в останню чергу особливий, подекуди незбагнений, ритуал пошанування свого

духовного ідеалу. У християнстві, як релігії, що бере на себе зобов'язання посприяти спасінню всіх і кожного з тих, хто увірував, яскравим проявом такого містичного елементу є увесь складний обряд богослужіння, але найперше процес здійснення так званих таїнств, в ході яких людині таємно і невидимо передається рятівна благодать Святого Духа. Центральне місце серед інших таїнств, яких загалом, як відомо, сім, посідає безперечно Святе причастя, або Євхаристія, задля виконання якого церква у своїх храмах щоденно проводить особливі священнодійства, що називаються літургіями у православ'ї чи месами в католицизмі. Лише в ході цієї містичної дії, на переконання кожного побожного християнина, хліб та вино дивним чином перетворюються на справжнє тіло та кров Христа, споживши яких віруючий може безпосередньо долучитися до його двоєдиної божественно-природної істоти, а отже, увійти в особливе таїнство спілкування зі своїм Спасителем, осягаючи тим самим і найвищу істину. Утім навіть у середні віки така непретензійна і загальнодоступна процедура поєднання вірного із особою Творця не могла задовольнити вибагливих запитів деяких фанатично відданих Христовій вірі людей, які щоразу шукали дедалі гостріших містичних переживань, відчуття такого особливого духовного досвіду, який би міг піднести їх над сірою масою тих обивателів, котрим ніколи не зважитись на справжній релігійний подвиг; що вже казати про остаточно зневірену як у середньовічному, так і в ренесансному інтелектуалізмі людину зрілого Відродження, якій стала доступною неперевершена за своїм спіритуалістичним потенціалом спадщина пізньоантичної духовної вакханалії.

Релігійна філософія Ренесансу, не секрет, глибоко вкорінена в класичному гуманізмі, адже своє натхнення вона також черпає, насамперед, із нововідкритої стародавньої літератури, не відомої раніше середньовіччю, а, подекуди байдужої і йому. Наприклад, фундатор цієї філософії Фічіно, окрім усього іншого, схоже до Л.Бруні, Еразма, Валли та десятків їхніх соратників також перекладач, що буквально закоханий у давнину, але разом із цим тут є і певна відмінність: ця закоханість у нього не відсторонена розсудкова чи навіть естетична, а не більше не менше глибоко релігійна. Першим свідченням слушності саме такого твердження є та легкість, з якою він, і не тільки він, а чи не кожен ренесансний богослов, всотував пізньоантичну релігійну спадщину, буквально на віру приймаючи помилкові твердження переписувачів про її начебто більш давнє, ніж це є насправді, доісторичне походження, зневажливо знехтувавши при цьому, безперечно, доступними йому засобами філологічної критики, так успішно апробованими його більш обачними та тверезо мислячими попередниками. Після подібного демаршу щодо фундаментального як для традиції гуманізму методу нова платонічна традиція Відродження з необхідністю мусила зануритися у віддавна звичну для філософії широку гносеологічну проблематику, пов'язану, як відомо, з вивченням форм відтворення об'єкта в суб'єкті. У цьому плані особливої винахідливості від Ренесансу, напевно, і не варто було очікувати, пізнання в його розумінні – це той самий складний процес, опосередкований, найперше, рядом певних змінюючих один одного висхідних шаблів. Ми, для прикладу, можемо виділити два ренесансні варіанти цієї широковживаної концепції: так званий суб'єктивний, що базується на різноманітних здатностях душі, та об'єктивний, точкою відліку якого є відмінні, але й взаємопов'язані форми знання. Перший – характерний для гносеології Миколи Кузанського, і згідно з ним процес пізнання – це рух від відчуття та уяву через розсудок до інтелекту, виходячи з того, що “розум складається зі здатності мислення, розмірковування, уяви та відчуття” [2, с.432]. Інший варіант ми зустрічаємо в Дж. Піко делла Мірандоли, який зазначає, що “якщо з допомогою моралі сили пристрасті будуть напружені до відповідних розумних меж... [а] з допомогою діалектики буде розвиватися розум, [надалі можна буде пожитися] із багатств Божого дому... наближуючись до священної теології” [4, с.512]. Звичайно, принципової відмінності поміж зазначеними підходами немає, та й не цього потрібно шукати, адже тут ми маємо справу лише з контекстом, на тлі якого кожен ренесансний платонік розгортає своє специфічне бачення змісту пізнавальної діяльності, де насправді найважливішим є не сам багатоетапний процес, про який зазвичай в історико-філософській літературі головно й згадують, а його мета і, отже, ступінь, на якому він сягає свого апогею. Якраз цей елемент

учення ренесансної епістемології є в ній найбільш оригінальним, тому про нього та його різновиди ми й будемо здебільшого вести мову далі.

Екскурс в історію ренесансного платонізму, як правило, розпочинають із внеску, який до нього зробив Микола Кузанський. Не відступимо й ми від цієї традиції, тим більше, що зараз предметом нашої уваги має стати, без перебільшення, шедевр його творчого доробку *docta ignorantia* (вчене незнання) – дивовижний симбіоз інтелектуалізму та містицизму в теорії пізнання. *Docta ignorantia* – це позиція мислителя, який уже розчарувався в здатності середньовічної логіки проникнути в суть іманентних Богові таємниць світобудови, оскільки вона (логіка) скована обов'язковими для неї законами несуперечності та виключного третього, а отже, за визначенням, приречена вивчати буття речей лише скінчених. Буття Абсолюту, натомість, цілком відмінне – нескінченне, і тому в процесі богопізнання людина неминуче потребує такого інструменту, який би дав їй можливість вийти за межі свого заснованого на принципах силогістики, природного і відтак обмеженого розуму і, зрештою, прорватися в надприродне та необмежене. На щастя, такий інструмент є, і це, на думку Кузанця, математика, кількісно-просторові структури якої з успіхом дозволяють цілковито абстрагуватися від скінчених форм на користь нескінчених, що й, зрештою, не дивно, адже і сам “Бог застосував при створенні світу арифметику, геометрію і музику разом з астрономією” [3, с.140]. Математика, наприклад, здатна пояснити природу нашого дискурсивного розуму, який насправді “має таке відношення до істини, як багатогранник до кола: будучи вписаним у коло, він тим до нього подібніший, чим більше кутів має, але навіть за умови збільшення кількості своїх кутів до нескінченності він ніколи не стане рівним колу, якщо не виявиться тотожним йому” [3, с.53]. У результаті, вчене незнання навіть у найдовершенішому своєму прояві постає перед нами як усього-на-всього *visio intellectualis* – засноване на геометричних аналогіях інтелектуальне бачення, що має на меті наслідування людським розумом унікального й властивого лише Богові феномену “збігу протилежностей”, де “все поза будь-якою складеністю із частин, і не так, що одне є це, а інше – відмінне, а так, що все є одне і одне є все” [2, с.413]. Подібна спроба Кузанського математизувати процес пізнання дала підстави багатьом пізніше розглядати вчене незнання як предтечу сучасного вже логічно обґрунтованого інтегрального та диференціального числення. І з цим, власне, можна було б погодитися, та лише за умови, якщо б під математикою в нього багато в чому не малася на увазі втаємничена, магічна математика піфагорійців, згідно з якою “число полягає не лише в кількості... але й у будь-якій іншій субстанційній чи акциденційній схожості чи відмінності” [3, с.50–51], а метою її застосування був би не процес обожнення індивіда, “коли, наскільки це можливо на земному шляху, людина поглинається Господом” [3, с.177].

Спосіб богопізнання, пропонований Кузанським, попри всі висловлені нами застереження, – це, можливо, з точки зору філософії найцікавіше, що змогло в цій сфері запропонувати Відродження, проте вченому незнанню надалі не судилося віднайти бодай невеликої частки тих прихильників, яких мала в той час, приміром, відверто містична техніка кабали. Під культивованою Ренесансом кабалою тут, насамперед, розуміється так звана, базована на автентичній юдейській, християнська кабала (*cabalae*), у справі формування якої найбільше прислужилася, без сумніву, харизматична постать Дж.Піко делла Мірандоли, а серед інших – постать одного з найвизначніших його послідовників – німця Й.Рохліна. Почнемо з того, що так само, як метод Кузанця формулюється з огляду на з'ясування недоліків традиційної діалектики, так і гносеологічні процедури християнської кабали кристалізуються на тлі суперечностей традиційного гуманізму (не забуваймо, Піко й особливо Рохлін – славетні латиністи). Справа в тому, що гуманізм прокладає свій шлях до Бога чомусь через опанування класичною латиною, у той час як сам Творець являє себе світові через слово, яке, не важко припустити, сказане, звичайно, мовою гебрейською. Отож, на думку прихильників кабали, якщо й студіювати мову, то, безумовно, лише ту, яка у вустах Бога спричинила все існуюче, яка апріорі є носієм його таємних знамень, у тому числі й тих, що неодмінно допоможуть усьому створеному, але, найперше, людині повернутися в лоно свого Першоджерела. Зрозуміло, що кабаліст, приміром, такий як

Піко, не лише студіює давньоєврейську філологію, значно більше – він намагається зазирнути по той бік зовнішніх проявів мови, вбачаючи в гебрейському алфавіті не що інше, як засіб декодування численних існуючих у світі імен Бога, але насамперед найпоширеніших – десяти сефірот. Подібне декодування, яке, зокрема, Піко називає (очевидно, під впливом асоціацій із “машиною істини” Р.Лулія) “алфавітним колообігом” (*Alphabetariae reuolutionis*) [6, с.180], може проводитися кількома способами: через подовження чи скорочення слів, транспонування букв у слові, а також через переведення слів у їхні числові відповідники й подальші операції вже з ними. Саме вчиняючи такі дії, Піко, як він вважає, проникає в саму суть божественної природи, доходячи важливого для християнства висновку, “що ім’я Ісус, якщо тлумачити його згідно з кабалістичними принципами та методами, означає Бог, Син Божий та мудрість Отця в божественності третьої Особи” [6, с.108]. Висновок, без сумніву, вражає, та справжній кабаліст ніколи не обмежиться сухими викладками буквеної комбінаторики, значно суттєвішим для нього є використання отриманих з її допомогою новотворів у живому процесі сакральної за своїм характером екстатичної медитації, спрямованої, в першу чергу, на забезпечення безпосереднього контакту віруючого з вищими духовними силами – ангелами, архангелами, а то й самим Богом. Це, безперечно, розуміє й Піко, який, здається, посвячений у найпотаємніші містерії кабали. “Спосіб, у котрий розумні душі за посередництва архангела висвячуються для Бога – спосіб, про котрий мовчать кабалісти, – говорить він, – є не що інше, як відокремлення душі від тіла. Саме душі від тіла, а не тіла від душі...”, тому що останнє через неправильне застосування її (кабали) практик тягне за собою не що інше як смерть людини [6, с.108–109].

Беручи до уваги навіть виключний як для того часу авторитет кабали в середовищі інтелектуалів, ми, однак, усе ж не можемо заперечити іншого: цілком справедливо загальноприйнятою відмітною ознакою гносеології платонізуючого Відродження, за якою вона завжди була безпомилково впізнаваною, є погляд на пізнання як на процес, що протікає у вигляді такого притаманного лише людині емоційного стану як любов (*amore*). У контексті ренесансної культури започатковує цю, надзвичайно популярну для неї традицію Фічіно, хоча тема, звичайно, зовсім не нова і, зокрема, її фічініанська інтерпретація є не що інше як форма дуже вдалого переспіву здавна знайомих теорій платонічної та християнської любові. Любов, як гносеологічний акт, для Фічіно – це, насамперед, суттєвий елемент більш загального космічного процесу – деякого “духовного коловороту” (*circuitus spiritualis*), що, беручи свій початок від Бога і проходячи через людину, завершується в ньому ж, тому й по-іншому “називається трьома іменами: красою, любов’ю та насолодою” [7, с.146]. Якщо з таким формулюванням погодитися, то любов одвіку присутня у світі, вона співвічна йому; а звідси, щоб розпочати процедуру богопізнання, людині потрібно лише вступити в її (любові) нескінченний потік, яким вона неодмінно буде віднесена до своєї мети. Та найскладніше в цій справі – віднайти отой істинно-божественний потік, що огортає й одухотворяє універсум, адже, насправді, існує дві Венери – богині любові: одна небесна, що “породжена Богом без матері” (тобто без матерії); інша вульгарна, “що походить від Юпітера і Діани” (або світової душі та матерії) [5, розд.7]. У силу своїх вад пересічна людина часто схильна потрапляти в тенета цієї другої, оманливої любові, і, лише по-справжньому увірувавши, вона просто не здатна буде не помітити ту єдину божественну любов, що “заставляє людину пристрасно прагнути до істини” [5, розд.9]. Отож, перше навернення людини до Бога є спричинений красою світу “початок любові”, процес проникнення в людину божественного променя є “їжею любові”, вогонь, що виник, – “посиленням любові”, а поєднання людини із Творцем – “досконалістю” або ж насолодою [5, розд.3]. Тобто любов, з погляду Фічіно, – це квінтесенція позбавленого будь-якого звернення до діалектики виключно споглядального життя, як постійного самопізнання, що розпочинається найперше в акті індивідуального морального вибору в дусі Платона, продовжується під невидимою опікою божественної благодаті, про яку говорив Христос, і, зрештою, завершується вибухом екстазу, притаманного теорії Плотіна.

При бажанні у концепції любові Фічіно можна віднайти ще один аспект – герметичний, тобто коли він якось необачно заявляє, що: “якщо в теперішній час, ми будемо любити Бога в речах, то, в кінці кінців, любитимемо усі речі в ньому” [11, с.265]. Але загалом єгиптянство – не його стиль, він занадто глибоко занурений у контекст суто християнського життя з усіма його освяченими тисячолітньою традицією цінностями. Значно менше це стосується його послідовників, зокрема Патриці, який, без сумніву, під визначальним впливом Фічіно розвиває свій варіант теорії любові, або ж філавтії (philavtia), заснованої на всезагальному принципі любові до всього, насамперед до себе. Про самозакоханість він говорить так: “як та любов, що ми відчуваємо до Бога, існує тому... що ми любимо самих себе, так і та любов, що Бог відчуває до нас, існує тому, що він відчуває любов до самого себе” [8, с.113]. Вердикт Патриці зрозумілий, та він не є остаточним, адже апогеєм ренесансна тенденція у відверто герметичний спосіб засвідчувати своє ставлення до Божества сягає, без сумніву, у творчості Дж.Бруно, надто у сформульованій ним концепції нестямно закоханого в природу поборника “героїчного ентузіазму” (egoici furori). Безперечно, ідучи вслід того ж Фічіно, Бруно насамперед вибачається перед “найдобрішими та найвишуканішими дамами” через те, що його теорія стосується не потягу до жінки, а вищих форм любові, яких заслуговує хіба що “образ єдиної [богоприроди] Діани” [1, с.1]. Відразу видно, Бруно шукає не звичайного християнського релігійного досвіду, і навіть не просто містичного, його пріоритет – магічно-містичне переживання, притаманне орієнтальній, зокрема єгипетській, релігійності. Він збуджує свої релігійні почуття, які надалі виливаються в нього в пристрасні любовні сонети, з магічними образами, або емблемами (наприклад, дві зорі у вигляді сяючих очей – неодмінний атрибут будь-якого окультного знання). Зрозуміло, що в такий спосіб Бруно намагається вплинути не лише на свою свідомість, але також на Бога-Діану, спокушаючи її виявити поблажливість до людини, відкрити себе її пізнанню: “Божественна, зжалься, заради бога... мені милостивий погляд розкрий широко” [1, с.48], – благає він. Та це, звичайно, лише пролог. Справжня місія героїчного ентузіаста в запалі любовного пориву позбутися незліченності індивідуумів, що складають світ, поєднатися з природою, і за її крихкою оболонкою уздріти красу єдиного Божества. Процес містичного злиття Бруно бачить у вигляді полювання, під час якого мисливець, він же Актеон, вистежує відблиски божественного світла в природі, але одного разу непомітно для самого себе перетворюється в здобич. Полювання, з погляду пересічної людини, завершується трагедією: Актеона в приступі релігійного безумства пожирають його ж власні пси – думки про Бога. Та не такий наш герой, він насправді цього й прагнув, завдяки чому відтепер має унікальну нагоду споглядати Діану у всій її красі: “він оголеність богині споглядає: в ній пурпур, мармур, золото сіяє” [1, с.19]. Погодьтеся, м’яко кажучи, неординарним, бачить підсумок пізнавальної діяльності “визначний природодослідник та незламний борець із релігійними забобонами”, але саме такий Бруно, і це твердження можна підкріпити авторитетом неперевершеного знавця його творчості Ф.А.Йейтс, яка, крім того, зазначає: “справжня мета релігійних переживань в “героїчному ентузіазмі”... герметичний гнозис; перед нами містична любовна поезія людини-мага, котра була створена божественним володарем божественних сил і тепер знову божественним володарем божественних сил стає” [13, с.83].

Якими б незвичними та подекуди несподіваними не були викладки, щойно зроблені нами щодо ключових як для ренесансного платонізму епістеміологічних практик, але якраз цей не стільки філософсько-дискурсивний, скільки релігійно-містичний їх вигляд повною мірою відповідає самому духові того інтелектуального явища, які вони, ці практики, кожна по-своєму презентують. Відтак не тривіальне пізнання світу чи навіть того, що лежить в його основі, спонукає до напруження всіх своїх духовних сил кожного релігійного мислителя від Кузанського до Бруно, а лише сакральне богопізнання як акт, що спрямований на апіорі непізнавану субстанцію, яка лише злегка вгадується в невимовній красі тілесного світу; не намагання вивчити світ, в якому живе людина, а щире намагання вирватися за його межі, трансцендентувати себе в сподіванні зіткнутися з Першоджерелом усього – ось що насправді завжди було актуальним для ренесансного

теолога, ось що він відстоював, інколи навіть під загрозою, зрікшись самого себе, – згоріти у вогні, розпаленому інквізицією на сумнозвісному римському “Полі роз”.

Останній факт – факт переслідування з боку офіційної церкви виразників подібних ідей – лишній раз свідчить тільки про одне: такого роду релігійний досвід погано вкладався в жорсткі рамки християнської ортодоксії, хоча цілковито й не суперечив їй. Як ми вже знаємо, суворі догми як православ’я, так і католицизму орієнтували віруючого на спілкування з Богом лише в лоні церкви – тіла божого на землі, але разом із цим щодо найбільш відданих її служителів не заперечувалася також можливість нетипового, особистісного спілкування з Творцем: зазвичай через входження адепта віри в деякий позарозумний містичний транс. Специфіка цього особливого для ревного християнина стану найкраще розкрита в теорії ілюмінації Св. Августина, суттєвим елементом якої, як відомо, була особлива процедура демобілізації, приборкання людиною своєї ж власної, апріорі гріховної, волі, пригнічення нею своєї власної індивідуальності з єдиною метою – звільнити місце у своїй душі для волі Божої, яка лише, зійшовши з небес, осяє її своїм сліпучим світлом. Саме вкрай пасивне, смиренне, інколи навіть мовчазне очікування на сходження до повсякчас оточеного земним, минулим світом суб’єкта віри нетлінного Святого Духа є характерною особливістю ортодоксальної християнської містики, тобто тим, із чим ми майже не зустрічаємося, коли говоримо про містику ренесансу. Остання, натомість, виступає яскравим прикладом містичного активізму, що, з одного боку, є цілком логічним продовженням духовної практики гуманістичного раціоналізму, а з іншого, – закономірним результатом засвоєння Відродженням пізньоантичної релігійної езотерики і культивованої нею суб’єкт-об’єктної взаємодії. Справді, процес медитації ренесансного мудреця далеко не обмежувався широко практикованими середньовіччям вправами, суть яких зводилася до зосередження свідомості на сакральних об’єктах – наприклад, хресті чи на безліч разів повторюваній молитві тощо, але також включала, вочевидь, більш дієві форми, можна сказати, інколи неприпустимі для християнського канону спроби впливу на Божество. Серед цих форм, як ми це бачили, найпоширенішим було: використання числових та просторових співвідношень, почерпнутих більшою мірою з піфагорійської математики й покликаних бодай ілюструвати взаємовідносини людини зі своїм Творцем; застосування таємних заклинань, виголошуваних гебрейською мовою, звичайно, перед цим відповідним чином препарованою згідно із запропонованими кабалою методиками або ж узагалі, учинення різноманітних магічних дій, і серед них найчастіше таких, що пов’язані з лаконічною, емною і, очевидно, добре зрозумілою Богу єгипетською та халдейською символікою. Такі діяльні, але водночас й утаємничені форми комунікації поміж Всевишнім і його вірними, які можна трактувати як диво входження Бога у світ людини, але насамперед дива входження самої людини, відповідно до власних спонук, у довершений світ Бога, розглядаються зазвичай як теургічні, тобто такі, що не просто сприяють поєднанню людини з Божеством, але інколи провокують посвяченого в подібні містерії на цілком конкретні дії зі спрямування могутнього арсеналу божественних сил на задоволення своїх не завжди благих потреб та інтересів. Відтак логічним буде висновок про те, що ренесансна теологія, про людське око одягнута в не надто прийнятні для Христової віри містичні шати, за уважнішого розгляду дуже часто перетворюється на нічим не приховану язичницьку теургію, де нівелюються ключові для християнства принципи виключно споглядального й самозневажливого ставлення віруючого до Бога, унаслідок чого в такому суперечливому вигляді вона цілковито виводить себе поза рамки середньовічної світоглядної парадигми.

1. Бруно Д. О героическом энтузиазме / Д. Бруно. – М. : [б. и.], 1953.
2. Кузанский Н. Книги простеца / Н. Кузанский // Сочинения : в 2 т. – М. : [б. и.], 1979. – Т. 1.
3. Кузанский Н. Об учёном незнании / Н. Кузанский // Сочинения : в 2 т. – М. : [б. и.], 1979. – Т. 1.
4. Пико делла Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека : история эстетики. / Дж. Пико делла Мирандола // Памятники мировой эстетической мысли : в 5 т. – М. : [б. и.], 1962. – Т. 1.
5. Фичино М. Комментарий на “Пир” Платона // <http://renaissance.rchgi.spb.ru/Ficino/opus1.html>
6. Pico della Mirandola G. Conclusiones / G. Pico della Mirandola // Opera omnia. – Bale, 1572.
7. Ficino M. Commentaire sur le Banquet de Platon / M. Ficino. – Paris, 1956.

8. Patrizi F. L'amorosa filosofia / F. Patrizi. – Firenze, 1963.
9. Гарен Э. Проблемы итальянского Возрождения : избранные работы / Э. Гарен. – М. : [б. и.], 1986.
10. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар. – М. ; С.-Пб. : [б. и.], 1998.
11. Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. Средневековье (От Библейского послания до Макиавелли / Дж. Реале, Д. Антисери). – С.-Пб. : [б. и.], 1995. – Т. 2.
12. Walker D. P. Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella / D. P. Walker. – London, 1958.
13. Yates F. A. Giordano Bruno and the Hermetic Tradition / F. A. Yates. – Chicago, 1991.

The article deals with the problem, insufficiently fully covered at least in the domestic historical-philosophical literature, of the contents of the Renaissance mysticism as a phenomenon, first of all, epistemological. With the purpose of filling a respective gap, the article thoroughly considers four versions of God-cognition that are determining for the religious philosophy of the Renaissance and are embodied in the following theories: of learned ignorance, Christian kabbalah, ficinian and hermitical love; on the basis of considered ones there has been fixed the line of the break between the Renaissance and medieval world-view in this knowledge branch.

Key words: church divine service, sacrament of Holy Communion; learned ignorance, intellectual vision; Christian kabbalah, alphabetic rotation; ficinian love, spiritual circulation; hermitical love, heroic enthusiasm; medieval mysticism, pagan theurgy.