

„През огледалото в загадката“

Мистическото зрение в интерпретацията на Николай Кузански

Богдана Паскалева

Резюме: Текстът се занимава с някои от аспектите на концепцията на Николай Кузански за мистическото съзрение, като се опитва да засегне проблемите за обекта на това съзрение, както и за конструирането на мистическо зрение. Мистическото съзрение се отличава с особена комбинация от скриване и откриване на божествената същина. Николай Кузански интерпретира въпросното съчетание от скриване и откриване през собствената си философско-теологическа теза за съпадението на противоположностите, като тук се опитваме да очертаем спецификите и донякъде развитието на тази интерпретация. Като основен пример за мистически (или загадъчен) образ е използван образът на стената на Рая от трактата „За богозрението“.

Ключови думи: мистика, съзрение, зрение, образ, диалектика на скриването и разкриването.

Богдана Паскалева е доктор по теория на литературата и асистент по история на античната и западноевропейската литература в СУ „Св. Климент Охридски“. Сред интересите ѝ е и културната история на Предмодерната епоха в Западна Европа, от Античността до края на Ренесанса.

Херменевтичната програма на Николай Кузански

В началото на първата книга на „За ученото незнание“ (1440 г.) Николай Кузански излага своята програма за тълкуване на света и познание на Бога. Херменевтичната процедура на кардинала е тясно свързана с особената неоплатоническа аналогичност на битието, откриваема у автори като Прокъл или Шартърските философи от XII в. В основата ѝ стои символът,¹ който ще се окаже опосредстващ елемент на всяка познавателна операция през природата. По-късно ще забележим, че на равнището на текста символът все повече придобива чертите на определен образ, достъпен за определено зрение. Ето какво гласи херменевтичната програма на Николай Кузански:

Всички наши най-мъдри и най-божествени учители са се съгласили, че видимите неща [visibilia] са по истинен начин [veraciter] образи на невидимите [invisibilium imagines] и че така [чрез тях] Творецът може да бъде съзрян по познавателен начин от творенията сякаш в огледало и в загадъчен образ [in speculo et aenigmate]. Фактът обаче, че духовните същности [spiritualia], недостижими за нас сами по себе си [per se], [могат] да бъдат изследвани символично [symbolice], е вкоренен в гореизложеното: тъй като всички неща помежду си се отличават с някаква скрита [occultam] и необхватима все пак за нас пропорция [proportionem], така щото от всички тях се съгражда единна вселена и в единното най-голямо [in uno maximo] всички те представляват самото едно/единно [ipsam unum]. И макар че всеки образ [imago] изглежда се насочва към подобие [ad similitudinem] с образа [exemplaris], все пак, с изключение на най-големия образ [maximat imaginem], който е самото това, което е образец за единството на природата, не съществува образ дотам подобен или равен [similis aut aequalis] на образа, че да не може до безкрайност да бъде по-подобен и по-равен [нему] (както вече е станало ясно от гореказаното).

Когато изследването [т.е. ходът на познанието] става посредством образ [ex imagine], необходимо е да не присъства нищо съмнително или двузначно в [избрания] образ [imago], в трансумптивна пропорция [transsumptiva proportione] с който ще се изследва непознатото, тъй като пътят към непознатото не може да бъде подхванат от другаде освен от предварително положеното и от познатото. [...]²

Според този аргумент Творецът може да бъде съзрян по познавателен начин (нека обърнем внимание на това, че не се казва, че той може да бъде познат, но „съзрян“ по познавателен начин), доколкото видимите неща са образи на невидимите (visibilia imagines

¹ Цочо Бояджиев, *Човекът и природата: Ренесансът на XII век*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1991.

² Consensere omnes sapientissimi nostri et divinissimi doctores visibilia veraciter invisibilium imagines esse atque creatorem ita cognoscibiliter a creaturis videri posse quasi in speculo et in aenigmate. Hoc autem, quod spiritualia – per se a nobis inattingibilia – symbolice investigentur, radicem habet ex hiis, quae superius dicta sunt, quoniam omnia ad se invicem quandam – nobis tamen occultam et incomprehensibilem – habent proportionem, ut ex omnibus unum exurgat universum et omnia in uno maximo sint ipsum unum. Et quamvis omnis imago accedere videatur ad similitudinem exemplaris: tamen praeter maximam imaginem, quae est hoc ipsum quod exemplar in unitate naturae, non est imago adeo similis aut aequalis exemplari, quin per infinitum similior et aequalior esse possit, uti iam ista ex superioribus nota facta sunt. Quando autem ex imagine inquisitio fit, necesse est nihil dubii apud imaginem esse, in cuius transsumptiva proportione incognitum investigatur, cum via ad incerta non nisi per praesupposita et certa esse possit. (*De docta ign.* I, 11: h I, p. 22, lin. 4-20) (Николай Кузански, *За ученото незнание*, прев. Л. Денкова. София: НИ, 1993, 48–49, преводът е модифициран).

invisibilium). Това означава собствено, че Творецът е видим във видимото и е твърдение, което се основава от една страна върху Посланието на ап. Павел до римляните: „Защото онова, що е невидимо у Него, сиреч, вечната Му сила и Божеството, се вижда още от създание мира чрез разглеждане творенията; тъй че те [sc. вечната Му сила и Божеството] са неизвиняеми“ (Рим. 1:20). От друга страна – върху Първото послание до коринтяните: „Сега виждаме смътно като през огледало, а тогава – лице с лице; сега зная донейде, а тогава ще позная, както и бидох познат“ (I Кор. 13:12). Стихът от Римляни, който поставя началото на всяко възможно „естествено богословие“, т.е. богословие откъм природата, в случая е разтълкуван в светлината на метафизиката на Прокъл,³ а съчетанието между манифестацията от Римляни и неяснотата на образа в огледалото от Коринтяни описва особеността на това проявление: Бог (или целия комплекс на невидимото) се изявява, като едновременно с това се скрива в самото изявено. Тъкмо едновременността и взаимобусловеността – с една дума, диалектиката между изявяването и скриването на Бога в тварното – е това, което ще ръководи цялостната представа за мистическото съзерцание у Николай, и тогава би било оправдано да ръководи и тълкуването на самите му текстове като обект на филологическото (тълкувателното) изследване. Тази диалектика⁴ на скриването и разкриването, на свой ред, представлява тъкмо спецификата на предмодерния знак според Фуко, която налага трансформацията на дискурса в един безкраен коментар.⁵ Така самите духовни същности, които не могат да бъдат познати *per se*, могат да бъдат разтълкувани посредством символи – *symbolice*. А основанието това да бъде възможно е тъкмо всеобщата свързаност на космоса, експлицитно назована пропорционална.⁶ Тъкмо върху тази пропорционалност се основава единството на космоса. Пропорцията е разбрана като необходимо условие за това, вселената да бъде единна. Така тя самата бива разкрита от факта на единството на вселената, но в същото време и остава „скрита и необхватима за нас“. Тогава работата на символичното тълкуване ще бъде да разкрие скритото и да обхване необхватимото. Но доколкото това е невъзможно – необхватимото е необхватимо именно защото не може да се обхване, а скритото не е нещо, което може да бъде просто разкрито – трябва да бъде изработен специален метод на символично тълкуване, който да „обхваща по необхватим начин“ и да

³ Прокъл, *Първооснови на теологията*, прев. Н. Димитрова. София: ЛИК, 1995.

⁴ Относно смисъла на диалектиката у Николай Кузански: Ulrich Hedtke, “Coincidentia oppositorum oder die verweltlichte Unendlichkeit – Dialektik und Systemdenken bei Nikolaus von Kues”, *Dialektik und Systemdenken. Historische Aspekte*, Helga Bergmann u.a. Berlin: Akademie-Verlag, 1977, 19–54; Josef Stallmach, “Zusammenfall der Gegensätze. Das Prinzip der Dialektik bei Nikolaus von Kues”, *MFCG* 1 (1961), 52–75.

⁵ Мишел Фуко, *Думите и нещата. Археология на хуманитарните науки*, прев. В. Цветков. София: НИ, 1992.

⁶ Proportio представлява латинският превод на гръцкото понятие *ἀναλογία*.

„достига по недостижим начин“ (*incognoscibiliter cognoscere* или *inattigibiliter attingere*). Това, разбира се, ще бъде самият метод на ученото незнание, с който няма да се занимаем тук в подробности.⁷ В случая от значение е метафизическата или космологическа предпоставка с платонически произход.

Трябва да добавим, че в контекста, в който Николай заявява това, става дума за подбора на символите – те са наречени още *signa* („знаци“) и като най-надеждни са посочени математическите означения. По-нататък в работите на Николай ще видим, че почти всичко в света може да се употреби като образ, от който да започне трансумптивното тълкувание, включително предметите на сетивното познание и вещите от ежедневието. Пасажът, който изяснява смисъла на употребата на математически знаци, съдържа и основния лексикален набор, с който Николай описва трансумпцията:

Тъй като от гореизложеното действително става ясно, че най-голямото само по себе си не може да бъде нито едно от онези неща, които ние познаваме или за които имаме понятие, и значи – тъй като положихме предварително, че ще го изследваме по символичен път [symbolice], необходимо е да надскочим [transilire] простото подобие. Защото, доколкото всички математически предмети са крайни и инак не можем да си ги представим, ако желаем да използваме крайни същности като пример, за да се възкачим [ascendendi] към най-голямото само по себе си, първо е нужно да мислим крайните математически фигури с всичките им особености и [вътрешни] съотношения; после трябва да пренесем [transferre] тези [вътрешни] съотношения по съответен начин [correspondenter] към безкрайните такива фигури; след това, на трето място трябва да прехвърлим [transsumere] самите [вътрешни] съотношения на безкрайните фигури дори още по-високо – към само по себе си безкрайното, освободено даже от каквато и да било фигура. И тогава нашето незнание ще се научи по необхватим начин, че за най-висшето много по-правилно и по-истинно е да преценяваме [sentendum], като действаме в загадъчен образ [in aenigmate].⁸

⁷ Особено ценна монография върху смисъла на ученото незнание е тази на Йоханес Хоф (Johannes Hoff, *Kontingenz, Berührung, Überschreitung. Zur philosophischen Propädeutik christlicher Mystik nach Nikolaus von Kues*. Freiburg/München: Karl Alber, 2007), както и на Велтховен (Theo van Velthoven, *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*. Leiden: Brill, 1977). Относно въпроса за произхода на „ученото незнание“ от линията на преосмисляне на питагорейското и платоническото наследство в контекста на Шартърската школа: вж. М. J. F. M. Hoenen, “‘Ista prius inaudita’. Eine neuentdeckte Vorlage der Docta ignorantia und ihre Bedeutung für die frühe Philosophie des Nikolaus von Kues”, *Medioevo XXI* (1995), 375–476; David Albertson, “A Learned Thief? Nicholas of Cusa and the Anonymous *Fundamentum naturae*: Reassessing the Vorlage Theory”, *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 77(2) (2010), 351–390; David Albertson, *Mathematical Theologies. Nicholas of Cusa and the Legacy of Thierry of Chartres*. Oxford–New York: Oxford UP, 2014.

⁸ Verum quoniam ex antehabitis constat maximum simpliciter nihil horum esse posse, quae per nos sciuntur aut concipiuntur, hinc, cum ipsum symbolice investigare proponimus, simplicem similitudinem transilire necesse est. Nam cum omnia mathematicalia sint finita et aliter etiam imaginari nequeant: si finitis uti pro exemplo voluerimus ad maximum simpliciter ascendendi, primo necesse est figuras mathematicas finitas considerare cum suis passionibus et rationibus, et ipsas rationes correspondenter ad infinitas tales figuras transferre, post haec tertio adhuc altius ipsas rationes infinitarum figurarum transsumere ad infinitum simplex absolutissimum etiam ab omni figura. Et tunc nostra ignorantia incomprehensibiliter docebitur, quomodo de altissimo rectius et verius sit nobis in aenigmate laborantibus sentiendum. (*De docta ign.* I, 12: h I, p. 24, lin. 13-25) (Николай Кузански, *За ученото незнание*, 1993, 50–51, преводът е модифициран).

Ключовите думи, представящи движението на духа са *transilire, transferre, transsumere* – инфитивите, които обозначават прекрачването. Към тях трябва да се добави и възкачването – *ascendere*. Оттук става ясно, че символът е нещо, което трябва да бъде прекрачено според правилата на пропорцията (според „съответствията“ – *correspondenter*) и според съотношенията вътре в самите математически фигури (*rationes*). Тази специфика на символа – неговата „прозрачност“ спрямо това, което символизира – е отбелязана от Гадамер в „Истина и метод“⁹ – това е една от най-проблематичните особености на символа: защо нещо трябва да бъде символизирано, след като символизиращото го може да бъде пренебрегнато, за да се достигне до търсената същност? На това място се вижда, че и според Николай Кузански символът не може да бъде пренебрегнат и подминат, а само задължително преминат, но все пак оставен назад. За да се достигне до предполагаемото последно означаващо, което е Бог, неизбежно и незаобиколимо е пресичането на символа. Проблемът се състои в това, че независимо колко „субстанциално“ свързан е символът със символизираното, за него винаги се мисли като за нещо, което трябва да бъде „преодоляно“. Върху „преодоляването“, за което Николай говори много често, понякога се поставя твърде голям акцент – коментаторите на Николай задължително подчертават, че познанието за истинното стои отвъд и че трябва да надмогнем сетивното и изобщо тварното. В същото време символът изглежда някак лесно „преодолим“ тъкмо защото е квази-прозрачен – защото настоява на своята „субстанциална свързаност“ с означаващото си. Така за коментаторите рядко изглежда проблематичен или заслужаващ особен анализ фактът, че текстове с толкова голям метафизически залог изобилстват с всевъзможни образувания с образен характер, които Николай нарича *aenigmata, symbola, signa, comparationes, imagines, similitudines* и т.н. Ако трябва да тълкуваме ролята на тези образувания в смисъла на символи и образи едновременно, ще ги разгледаме именно в контекста на тяхната „прозрачност“ – не бива да приемаме прозрачността като нещо саморазбиращо се или пренебрежимо в хода на един анализ, прицелен някъде отвъд, в „собствено“ метафизичното. Прозрачното има функция. Символът-образ се явява в прозрачното, където извършва специфичната си работа по „явяване“ на това, което стои отвъд. Прозрачното не е нещо, което не съществува.

⁹ Ханс-Георг Гадамер, *Истина и метод. Основни черти на една философска херменевтика*, прев. Д. Денков. Плевен: ЕА, 1997.

Зрението на ума според Николай Кузански

Както виждаме от йерархията на когнитивните способности в трактата „За предположенията“ (1441 – 1442 г.) на Николай Кузански, въображението стои на второ място – над сетивото, под рационалната способност. В „За берила“ (1458 г.) кардиналът описва йерархията още веднъж, в контекста на разсъжденията си за най-големия и най-малкия ъгъл, по следния начин:

Но не сме способни да си създадем понятие [conceptum] за каквината на самия онзи ъгъл, едновременно най-голям и най-малък, тъй като нито сетивото, нито въображението, нито интелектът могат съответно да имат усещане, представа, понятие или разбиране за нещо, което да е толкова подобно на онова, което е едновременно най-голямото и най-малкото.¹⁰

В този пасаж броят на степените на познание се колебае между три и четири, тъй като съществителните са три: сетиво, въображение и интелект, но пък паралелните им глаголни форми са четири: усещам, въобразявам, „конципирам“ и проумявам. Доколкото проумяването *intelligere* съответства очевидно на *intellectus*, то попадащият между *intelligere* и *imaginari* инфинитив *concipere* би следвало да отговаря на изпуснатото в изброяването *ratio*, още повече че именно *ratio* работи с помощта на понятия (*conceptus*). В същото време, ако *conceptus* се ограничава само до дейността на *ratio*, трудно е да разберем защо, след като *conceptus* за каквината на онова, което е едновременно най-голямо и най-малко, е невъзможен (*non possumus conceptum [...] facere*), това не се ограничава само до *ratio* и по-нисшите от него способности, а се отнася и до интелекта. Интелектът, изглежда, е по-причастен на познанието за каквината на въпросното най-голямо и най-малко едновременно, отколкото дискурсивното разсъждение. Ето защо най-висшата степен на познание се назовава у Николай или *visio mentalis*, или *visio intellectualis*; а инструментът на това *visio* се нарича *oculus mentis* или *oculus intellectus*. Първото, което прави впечатление в тези словосъчетания (които, разбира се, ни най-малко не водят началото си от Николай, а представляват по-скоро топос на платоническото писане), е тяхната вътрешна антиномичност – принципите на най-нисшето, онова, което е най-дълбоко свързано с материята и по тази причина най-неблагонадеждно като познание и най-често подвеждащо познаващата душа, се пренасят (поне) върху описанието на интелектуалното, или дори още повече – на свръхинтелектуалното (т.е. мистическото) познание. Разбира се, верен на „мистическия“ си дух, Николай не се уморява да подчертава, че тук става дума за някаква

¹⁰ Sed conceptum non possumus de quiditate ipsius anguli maximi pariter et minimi facere, cum nec sensus nec imaginatio nec intellectus sentire, imaginari, concipere vel intelligere possint aliquid tale simile illi, quod est maximum pariter et minimum. (*De beryl.*: h 2XI/1, n. 15, lin. 9-15)

преносна употреба, за „надмогване“. В същото време това надмогване не може да бъде описано инак освен по същия начин, по който се описва и „ненадмогнатото“ сетивно. Проблемът на вътрешната противоречивост на тези описания (която придава специфично мистическия им привкус на свърхрационално и свърхлогическо познание) идва не от противоречивостта на сетивното, а от съпротивата на разума, *ratio*, който не може да приеме нищо, стъпващо вън от закона за непротворечието. Така сетивното остава донякъде „невинно“, непроменено като източник на една форма на познание, която е единствената подходяща за изказване на мистичното познание. Мистичното е „видение“, защото не може да бъде описано по друг начин от разума – доколкото мистичното се съпротивява на разума, а разумът не разполага с друг концепт за съпротивяващото му се освен сетивното. В същото време това „видение“ е от другата страна на разума, което означава, че разумът, а дори и интелектът, са през цялото време активно ангажирани с поддържането на тази най-висша форма на познание. „Усещането“ е преди, но и след разума.

След като принципите на интелектуалното познание трябва да се разбират като хомологични на принципите на сетивното, от това следва, че спецификите на ренесансовата и преди това – късносредновековната оптика, могат да бъдат пренесени и върху мистичното познание. Резултатът от този „пренос“ е възникването тъкмо на *aenigmata*: „загадъчните образи“. Изразът е взет от словосъчетанието *per speculum in aenigmate* от Първото послание до коринтяните – един от най-влиятелните топоси в средновековната теория на познанието (заедно с Рим. 1:20). Както е лесно да се забележи, тук също огледалото и загадъчният образ стоят непосредствено едно до друго – над смисъла на тази съвместимост, разбира се, може да се разсъждава в множество интерпретативни посоки, но една от тях би видяла в латинския израз¹¹ по-скоро плеоназъм, при който „огледало“ и „загадка“ или „загадъчен образ“ всъщност са контекстуални синоними. Всеки образ (всяко сетивно) е в някакъв смисъл „огледало“ по отношение на битийната си и семантична наситеност, доколкото по индиректен начин дава знание за твореца си. Творецът се „оглежда“ (разбира се, не изцяло, а само по много ограничен начин) във всички образи на предмети от света и така те се оказват *загадъчни* образи – енигми, заключващи в себе си мистичното познание за величието на твореца си. Това е още една възможна сглобка, обвързваща сетивното с мистичното.

¹¹ Vulg.: Videmus enim nunc per speculum in aenigmate [...]; (βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἑσόπτρου ἐν αἰνίγματι) (I Cor. 13,12).

Сетивната и умствената оптика

Ако се върнем към закодираната в изобразителното изкуство на XV в. визуална теория, следва да припомним, че всяка „визия“ се състои в определена модулация на погледа на зрителя с помощта на поставянето на прегради пред него или отварянето на процепи, пропускащи го отвъд, т.е. в определена игра на „прозрачното“ в различните му вариации. По този начин изглежда, че най-висшата форма на зрение, мистическото зрение, на първо място се основава изцяло на принципите на сетивното зрение – така, както те биват теоретично и естественонаучно описвани. Това се случва не само в текстовете, които говорят за мистическото зрение, но и в практиката на живописата от XV в., чийто анагогически смисъл почива върху анагогическия смисъл на науката на перспективата и върху играта със знанията за тази наука. Диалектиката между отвореното и затвореното (за зрителния лъч) пространство се „презентира“ от отношението между стената и процепът в нея. Процепът може да бъде прозорец, врата, колонада – буквален процеп. Но също така „процеп“ за погледа представляват и всички предмети, *през* които се вижда – огледалата, огледалните повърхности, скъпоценните камъни и кристалите, стъклените предмети, картини в картините. За съчетанието между отвореност и затвореност в пространството на картината като за форма на конструиране *тъкмо* на мистическия ѝ смисъл говори френският философ и теолог Мишел дьо Серто в анализа си на „Градината на земните наслади“ от Йеронимус Бош: „формата (преди всичко кръг или сфера) *се отваря към своето друго* посредством прозрачност, процеп или отвор“ [к.а.]; „Навсякъде, обесивно: *затварянето* в сферата и неговата противоположност – *разпукването*. Последното има два иконични варианта: разпукването на кръга, ако е непрозрачен, и прозрачността му, ако остава затворен“ [к.а.].¹² Според Серто фундаментално за произвеждането на мистически смисъл е „съвпадението на тези два „момента“ – затварянето и отварянето“.¹³ Значение тук има не просто създаването на някакво поле на нерешимост на смисъла, на неопределеност (дали става дума за затваряне или за отваряне?), но също и инкорпорацията на „другото“ в първото, правенето видимо на „другото“ като скрито/разкрито в първото.

¹² Michel de Certeau, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, trad. R. Albertini. Bologna: Il Mulino, 1987, 103–104.

¹³ Ibid., 104.

Стената на рая

Тази структура на мистическото зрение присъства и в текстовете на Николай Кузански – под формата на два много важни образа – стената и кристалът.¹⁴ Нека за целите на изложението да обобщим прозрачните предмети под името на кристала.¹⁵ И тъй, в хода на познавателното възшествие към „самото неделимо първоначало на всички неща“, т.е. Бог, интелектуалният или менталният поглед попада първо върху „стената на рая“ (*murus paradisi*). Стената на рая е образ, който се появява за първи път в съчинението „За богозрението“ (*De visione Dei, sive De icona*) от 1453 г.¹⁶ Съчинението е написано под формата на „отдавна обещано“ послание до братята монаси от бенедиктинския манастир Тегернзее, с чийто абат Гаспар Айндорфер Николай се намира в епистоларна връзка. Тематиката на разменените помежду им писма се отнася преди всичко до актуалната по това време дискусия по въпросите на мистическото богословие. Николай заема позициите на „интелектуализма“ в този дебат – според него мистическото богозрение е невъзможно единствено по афективен път, без участието на останалите когнитивни способности, най-вече на интелекта. Мистическото богословие не се противопоставя на традицията и ученията на богословите и философите от миналото и по никакъв начин не представлява отказ от рационална и интелектуална дейност. Тъкмо напротив – според епископа на Бриксен то трябва да бъде разбрано като изключително интелектуална дейност. Основен авторитет, подкрепящ това твърдение, е Дионисий Ареопагит.¹⁷ Когато обаче заговаря по същество, как именно следва да бъде разбрано мистическото богословие, Николай захваща да

¹⁴ Срв. Богдана Паскалева, „Стената и кристалът. Организация на погледа и образа през XV в.“, *Лирон* 9 (2015).

¹⁵ Разбира се, бихме могли да предпочетем и огледалото, но за съжаление дори самото име „огледало“ ще носи в себе си твърде много от модерните си конотации, което ще ни попречи да го приемем именно като „прозрачен“ в средновековния смисъл на понятието предмет, а не като метафора на авторефлексията или пък на вътрешното разцепление на личността, както го възприема модерното съзнание. Интересен е фактът, че както стената, така и кристала Николай тълкува като *aenigmata* на едно и също познавателно състояние – съвпадението на противоположностите. В статията си „Природата на огледалото в светлината *aenigmatica scientia* в *De beryllo*“ (Cecilia Rusconi, „The nature of mirror in the light of the “*scientia aenigmatica*” in “*De beryllo*”, *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nikolaus Cusanus*, hg. v. Inigo Bocken u. Harald Schwaetzer. Maastricht: Uitgeverij Shaker Publishing, 2005, 95–112.) Сесилия Рускони по сходен начин приравнява кристала до огледалото, разбирайки го като метафора на философската рефлексия.

¹⁶ Относно проблематиката около произхода на този в много рядко срещан образ: cfr. Peter Casarella, „Neues zu den Quellen der cusanischen Mauersymbolik“, *MFCG* 19 (1991), 273 – 286; Klaus Reinhardt, „Islamische Wurzeln der cusanischen Mauersymbolik? Die “Mauer des Paradieses” in *Liber scalae Mahometi*“, *MFCG* 19 (1991), 287–291.

¹⁷ За „ренесанса“ на интереса към текстовете на Дионисий Ареопагит в контекста на ренесансовата философия, въз основа на примерите на Николай Кузански и Фичино – cfr. Hans Gerhard Senger, „Die Präferenz für Ps.-Dionysius bei Nikolaus von Kues und seinem italienischen Umfeld“, *Ludus sapientiae. Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues*. Leiden: Brill, 2002, 228–254. Кореспонденцията на Николай Кузански и Гаспар Айндорфер е публикувана в: Edmond Vansteenberghe, *Autour de la docte ignorance: Une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle* (1915), *Analecta Cusana, Spiritualität heute und gestern*, 17. Salzburg: Universität Salzburg, 1992.

говори с помощта на добре познатите си *aenigmata*, чрез които адресатът (в случая монашеското братство) ясно „да види“ в какво се състои най-висшето познание. Парадоксално, най-висшето познание, което именно по платоническа традиция би трябвало да работи „без помощта на образи“,¹⁸ тъй като е напълно и съвършено откъснато от всичко материално и сетивно, и да се движи само сред „самите идеи“ (*ipsae species*), се оказва необяснимо и някак неизпълнимо без образите в смисъла на *aenigmata*.

Въпреки това разграничение в предговора към “*De visione Dei, sive de icona*” (1453 г.) Николай разпределя по начин съвсем различен спрямо начертаната от Платон програма границите между мистика и символика, които се оказват неотделими една от друга. Предговорът е оформен като писмо и в него Николай споменава, че изпраща съчинението съпроводено с въпросната *icona*, т.е. изображение на Исус, което монасите да използват при реконструкцията на предложения от автора *експеримент*.¹⁹ Предполага се, че при четенето на текста адресатът не просто ще си *представя* във въображението си описания в текста образ (икона²⁰), но дори на практика ще го *гледа*, включително сетивно.²¹ По този начин „За богозрението“ се оказва не просто трактат, същината му на „произведение“ не се изчерпва и затваря в текстуалния му компонент, а инкорпорира в себе си и един *напълно визуален образ*, който съпровожда текста от начало до край и който следва да бъде *зрян* през цялото време – това е решаващо за успеха на груповото упражнение по мистика.

¹⁸ Plat., *Rep.* VI, 509d-511e.

¹⁹ Cfr. Michel de Certeau, “The Gaze of Nicholas of Cusa”, *Diacritics*, 17 (3) (Autumn, 1987), 2–38; коментар на тази статия: Jocelyne Sfez, “Vom Spiegel zum Ort des Anderen. Eine henologische Lehre der Standpunkte”, *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nikolaus Cusanus*, hg. v. Inigo Bocken u. Harald Schwaetzer. Maastricht: Uitgeverij Shaker Publishing, 2005, 159–176.

²⁰ За статута на изображението в качеството му на икона, т.е. отпреди превръщането му в „изкуство“ – cfr. Hans Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*. München: C.H. Beck, 1990.

²¹ Подчертаването на връзката на Николай със съвременната художествена техника се основава до голяма степен именно на споменатите в този предговор художествени предмети. Техническо откритие на епохата е възможността за създаване на оптичeskата измама на „всевиждащия“ поглед – най-известният пример е предполагаемият автопортрет на ван Ейк („Мъж с червен тюрбан“), както и споменатият от Николай в предговора автопортрет на Рохир ван дер Вейден (днес в Брюксел е запазено само копие от него под формата на гоблен). Примерите в релефните изображения и скулптурата – ключовият камък с „верониката“ от „Св. Флорин“ в Кобленц, стрелецът от площада в Нюрнберг и ангелът от Бриксен (*De vis.*, Praefatio: h VI, n. 2). Подобен пример не би бил възможен без това „откритие“ на живописиста. Показателно е, че примерите обикновено отвеждат към автопортрети, което акцентира върху тяхната същност на огледала, както и върху средновековната метафора за Бог като *artifex*. От друга страна, активира се и обратното значение – на човекът-*artifex* като (втори) бог, както и анализ на отношението между Николай Кузански и фламандската визуална култура: cfr. Inigo Bocken, “Sehen und gesehen werden. Unendlichkeit und Sinnlichkeit im 15. Jahrhundert”, *Kann das Denken malen? Philosophie und Malerei in der Renaissance*, hg. v. Inigo Bocken und Tilman Borsche. München: Wilhelm Fink, 2010, 95–108; Inigo Bocken, “Reflexionen – Die Kunst des Spiegelns und die Kunst des Sammelns. Nikolaus Cusanus und die flämische Malerei”, *Spiegel der Seele. Reflexion in Mystik und Malerei*, hg. v. Elena Filippi und Harald Schwaetzer. Münster: Aschendorff, 2012, 151–160.

Въпросното изображение, естествено, е и най-значимият образ на погледа в текста на трактата. Благодарение на него генитивът от заглавието не може да се преведе еднозначно като генитив на обекта (т.е. „за видението, в което [човек] вижда Бога“, като „Бог“ е пряко допълнение), тъй като в текста Бог е преди всичко субект на погледа – „зрението на Бога“ е акт на самия Бог, който (като подлог) вижда.²² Виждането е и привеждане в битие, което е може би най-значимата от всички изброени в текста особености на абсолютния поглед. Все пак тук няма да се спираме на механизмите, по които е конструирана тази игра на погледи в текста (това е многократно извършвано, заедно с подчертаването на значимостта на „зрителното“ като фигура, описваща мистичното преживяване²³), а по-скоро върху появата на един определен образ, който обаче дава знание за начина, по който е структурирано гледането като игра на погледи. В 10 гл. от съчинението (където речта на „говорителя“ е оформена като обръщение-възхвала-молитва към Бога, произнасяна от безименния монах²⁴) Николай заговаря за „стената на рая“, зад която се намира Бог:

*Тъй като ти си всемогъщият Бог, се намираш вътре (и отвъд) стената на рая. А пък самата стена представлява онова съвпадение, при което последващото съвпада с предхождащото, краят съвпада с началото, и алфата и омегата са едно.*²⁵

²² Werner Beierwaltes, „Visio facialis – Sehen ins Angesicht. Zur Koinzidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus“, *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier von 25. bis 27. September 1986* (= MFCG 18). Trier: Paulinus, 1989, 91–124.

²³ „Бих искал да опиша този поглед лице в лице [*visio facialis*] като мисловна форма, която, откъм фундаменталното си теологическо намерение, препраща към една аналогия във философския опит да бъде мислено или съзряно Едното в качеството му на божествен произход. Този философски опит отива отвъд нагледното възприятие. Най-малкото в тази форма на мислене на едно неинтелигентно, обезпредметено и поради това освободено от всякакви диференции зрение, разбирано като съответния на целта начин на единение, се срещат мистическата теология и философската мистика“ (Werner Beierwaltes, „Visio facialis“, 95). „Установяването на това, че богозрението (*visio Dei*) като двустранно взаимно гледане лице в лице представлява в основата си *един* акт, в който отделните погледи се срещат и свързват, имплицира, още в областта на крайното, мисълта, че структурата на божественото зрение *в самото себе си* трябва да се мисли като парадигматично за сетивния опит единство между това, да гледам, и това, да бъда гледан („гледането и биването-гледан съвпадат [у Бога]“ – *videre et videri coincidunt [in deo]*)“ (Werner Beierwaltes, „Visio facialis“, 98).

²⁴ Обръщението започва по този начин: „Пристъпй сега, брате съзерцателю, към иконата на Бога и застани първо на изток, после на юг и най-сетне на запад от нея; и тъй като погледът на иконата ще те гледа еднакво навсякъде и не ще те изостави, където и да отидеш, у теб ще се надигне разсъждението и ще възкликнеш и ще речеш: Господи, сега в този твой образ някак чрез сетивния си опит съзирам твоето провидение“ и т.н. (*Accede nunc tu, frater contemplator, ad dei eiconam, et primum te loces ad orientem, deinde ad meridiem ac ultimo ad occasum; et quia visus eiconae te aequè undique respicit et non deserit, quocumque pergas, in te excitabitur speculatio provocaberisque et dices: Domine, nunc in hac tua imagine providentiam tuam quadam sensibili experientia intueor etc.*) (*De vis.*, 4: h VI, n. 9, lin. 3-8), но прераства в реч на самия Николай, който изведнъж заговаря в първо лице за собствената си практика на проповедник: „[...] тогава от опит ми става ясно, че ти [sc. Бог] виждаш едновременно и всичко, и всяко поотделно, както аз, докато проповядвам, едновременно и еднократно се обръщам и към събраната църква, и към всеки отделен неин член; изричам едно-единствено слово и в едното слово се обръщам към всекиго поотделно“ ([...] *tunc clare experior, quod tu simul omnia vides et singula, quia ego simul et semel, dum praedico, ecclesiae loquor congregatae et singulis in ecclesia existentibus; unum verbum loquor et in illo unico singulis loquor*) (*De vis.*, 10: h VI, n. 38, lin. 8-12).

²⁵ *Ita, quia tu es deus omnipotens, es intra murum in paradiso. Murus autem est coincidentia illa, ubi posterius coincidit*

И малко по-нататък:

Тъй като „сега“ и „тогава“ възникват едва след твоето слово и по тази причина се явяват пред пристъпващия към теб в стената, която загражда мястото, където обитаваши в съвпадението. Защото „сега“ и „тогава“ съвпадат в кръга на стената на рая. А ти, Боже мой, съществуваши и изричаши словото си отвъд „сега“ и „тогава“, тъй като си самата вечност.²⁶

Идеята за съвпадението на противоположностите е нещо, което Николай поддържа от началото на работата си до самия край, приписвайки си достойнството на неин автор. Все пак и тази идея търпи развитие – основната ѝ ревизия след „За ученото незнание“ идва скоро след това със „За предположенията“, където Николай стига до заключението, че Бог не съвпада със съвпадението на противоположностите, а се намира отвъд това най-високо познавателно равнище.²⁷ Съвпадението на противоположностите е постижимо за човешкия интелект – но Бог и познанието, което е в божествен модус (divine), стои отвъд интелекта и интелектуалното познание (intellectualiter). В „За предположенията“ тази особеност е описана през „загадъчния образ“ на фигура U – *figura universi*,²⁸ която подобно на фигура P (*figura paradigmatica*)²⁹, претърпява не само онтологическо, но и гносеологическо тълкувание. Познавателната йерархия може да бъде описана не само линейно, както се случва във фигура P, но и под формата на обхващащи се взаимно концентрични окръжности, при които всяко по-високо битийно равнище може да бъде съзерцавано от по-нисшето и познавано от него в модуса на по-нисшето (например Бог може да бъде познаван интелектуално от интелекта, но не и в божествен модус). Тази система от концентрични окръжности, геометрично онагледена във фигурата U, получава и едно „по-сетивно“ преображение в „За богозрението“ именно в образа на стената на рая. Стената на

cum priore, ubi finis coincidit cum principio, ubi alpha et o sunt idem. (*De vis.*, 10: h VI, n. 42, lin. 6-9)

²⁶ Nam nunc et tunc sunt post verbum tuum et ideo accedenti ad te occurrunt in muro, qui circumdat locum, ubi habitas in coincidentia. Coincidit enim nunc et tunc in circulo muri paradisi. Tu vero, deus meus, ultra nunc et tunc existis et loqueris, qui es aeternitas absoluta. (*De vis.*, 10: h VI, n. 42, lin. 15-19)

²⁷ „Размисли колкото можеш по-внимателно над това. Понеже помня, че в предишното си изложение „За ученото незнание“ често говорех за Бога по интелектуален начин като за свързване на противоречивото в просто единство. А в това, което току-що изложих, го обясних, както се възприема в божествен модус. Дизюнктивното и копулативното отрицание на противоположностите е несравнимо по-просто от тяхното съчленяване. Защото по един начин следва да се говори в божествен модус, съгласно понятието за Бог според първото и абсолютно единство, по друг – според интелектуалното единство, и по още по-нисш – според разума.“ (*Acute igitur, quantum vales, haec concipe. Nam in ante expositis De docta ignorantia memor sum de deo me intellectualiter saepe locutum per contradictoriorum copulationem in unitate simplici. Iam autem in proxime praemissis divinaliter intentum explicavi. Improportionabiliter simplicior est negatio oppositorum disiunctive ac copulative quam eorum copulatio. Aliter autem divine secundum primae absolutae unitatis conceptum de deo, aliter secundum hanc intellectualem unitatem dicendum multoque adhuc bassius secundum rationem.*) (*De con.* I, 6: h III, n. 24, lin. 1 – 9). По този въпрос: cfr. Joseph Koch, „Über die Lichtsymbolik im Bereich der Philosophie und der Mystik des Mittelalters“, *Kleine Schriften*, I, Roma: Storia et letteratura, 1973, 27–67.

²⁸ *De con.* I, 13: h III, n. 64 – 69.

²⁹ *De con.* I, 9: h III, n. 41 – 43.

рая е представена като окръжност, която излага външната си страна пред интелектуалния взор на приближаващия се и вътре в рамките на която е скрито най-висшето познаваемо. Така погледът на идващия откъм рационалното човешки ум *се спира* в стената на рая. Доколкото стената е идентифицирана със съпадението на противоположностите, трябва да предположим, че самата тя *представява* интелектуалният модус на познание или пък „ръбът“ на този модус. Така познавателната дейност, фигурирана като гледане, се оказва също така и подчинена на присъстващата в изобразително изкуство игра между скриване и откриване, между прозрачно и непрозрачно. Стената на рая предлага на погледа някаква гледка (съпадението на противоположностите, което е в случая символично подкрепено от фигурата на кръга, при която началото и краят съвпадат), но от друга страна, доколкото е стена, тя именно се изпречва пред погледа и не го допуска отвъд, макар с характеристиките си да подсказва какво е онова, което е отвъд. Стената на рая прилича на гризелите от нидерландската живопис или на „фалшивите мрамори“ от италианската – с „каменното“ си излъчване тя недвусмислено подчертава липсата на „живото“ божествено присъствие *във* себе си. В същото време тя не е просто стена – през нея не се вижда, но се пред-вижда.

От друга страна, веднага, заедно със стената на рая, се появява и процепът в нея: няколко параграфа преди въвеждането на стената на рая в текста, Николай заявява: „И отгук започвам да те виждам, Господи, през вратата на съпадението на противоположностите, която се охранява от ангела, поставен на входа на рая“³⁰ и „Ти ме озаряваш, когато застана в светлината на вратата“.³¹ Вратата *ostium* се появява малко преди стената като мястото през и от където интелектът *започва да вижда* (*incipit videre*) – това „започване“ на виждането представя гледката като частично разкрита, по-скоро като пред-виждана, отколкото като изцяло съзерцавана в пълнотата си. Вратата явно не е отвор в стената на рая (която все още не се е появила в текста), макар да е свързана с рая посредством твърдението, че я охранява „ангелът, поставен на входа на рая“. Всъщност най-допустимото тълкувание на тези изречения би идентифицирало стената с отвора в нея, доколкото в случая генитивът към *ostium* – *in ostio coincidentiae oppositorum* – изглежда по-скоро като експликативен, т.е. *самата врата* е идентифицирана със съпадението на противоположностите, а не представлява отвор *във* (иначе затвореното за погледа) съвпадение. Така първоначално мистическото зрение прилича на надничане през вратата, на

³⁰ Unde in ostio coincidentiae oppositorum, quod angelus custodit in ingressu paradisi constitutus, te, domine, videre incipio. (*De vis.*, 10: h VI, n. 40, lin. 1-2)

³¹ Tu me in limine ostii constitutum illustras [...]. (*De vis.*, 10: h VI, n. 41, lin. 6-7)

просветване през процепа, частично издаващо блясъка на все още невидимата светлина отвъд. Ето как образът на стената на рая се оказва приложен върху самия себе си, ангажиран и с перформацията на самата структура на образа в мистическото зрение, представяйки я като съчетание от виждане и не-виждане, яснота и неяснота едновременно: от пропускливост пред погледа и преграда.

Тази двойствена природа на вратата и стената на рая е подчертана от самия Николай в следващата глава:

И тъй, Господи, доверявам се на твоята помощ, за да те открия от татък стената на съвпадението на сгръщането и разгръщането. И понеже през тази врата на словото и мисълта ти едновременно влизам и излизам, откривам и най-сладостна паша. Когато те откривам като сила, сгръщаща всичко, влизам; когато те откривам като разгръщаща сила, излизам; когато те откривам като сила едновременно и сгръщаща, и разгръщаща, едновременно влизам и излизам.³²

Влизам от творението у теб, твореца, от следствията – в причината; излизам от теб, твореца, от причината – към следствията. Влизам и излизам едновременно, както всеки, който брои, поравно разгръща и сгръща, разгръща силата на единицата и сгръща числото към единицата. Тъй като да се излезе към творението от теб означава да се влезе в творението, и разгръщането е сгръщане. И когато те виждам в рая, Боже, теб, когото загражда тази стена на съвпадението на противоположностите, виждам, че ти нито сгръщаш, нито разгръщаш дизюнктивно или копулативно. Защото е поравно дизюнкция и конюнкция стената на съвпадението, отвъд която съществуваш освободен от всичко онова, което би могло да се изрече или помисли.³³

Тук няма да се спираме подробно на въпроса за диалектиката между сгръщането и разгръщането, която носи ясните белези на проклианската неоплатоническа каузалност.³⁴ По-

³² Redeo iterum confisus adiutorio tuo, domine, ut te ultra murum coincidentiae complicationis et explicationis reperiam. Et cum per hoc ostium verbi et conceptus tui intro et exeo simul, pascua reperio dulcissima. Cum te reperio virtutem complicantem omnia, intro, cum te reperio virtutem explicantem, exeo, cum te reperio virtutem complicantem pariter et explicantem, intro pariter et exeo. (*De vis.*, 11: h VI, n. 41, lin. 5-11)

³³ Intro de creaturis ad te creatorem, de effectibus ad causam; exeo de te creatore, de causa ad effectus. Intro et exeo simul, quando video, quomodo exire est intrare et intrare exire simul, sicut qui numerat, explicat pariter et complicat, explicat virtutem unitatis et complicat numerum in unitatem. Exire enim creaturae a te est creaturam intrare, et explicare est complicare. Et quando video te deum in paradiso, quem hic murus coincidentiae oppositorum cingit, video te nec complicare nec explicare disiunctive vel copulative. Disiunctio enim pariter et coniunctio est murus coincidentiae, ultra quem existis absolutus ab omni eo, quod aut dici aut cogitari potest. (*De vis.*, 11: h VI, n. 46, lin. 1-11)

³⁴ За Николай източници на тези понятия представляват не само текстовете на шартрските натурфилософи (Maria Cecilia Rusconi, “Natürliche und künstliche Formen bei Thierry von Chartres und Nikolaus von Kues. Zwei verschiedene Auslegungen des Begriffes *necessitas complexionis*”, *Ars imitatur naturam. Transformationen eines Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, hg. v. Arne Moritz. Münster: Aschendorff, 2010, 253–265), но също и текстовете на Прокъл (Raymond Klibansky, *Ein Proklos-Fund und seine Bedeutung*. Heidelberg: Carl Winters, 1929; Karl Bormann, “Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proklus-Schriften 2.2. Expositio in Parmenidem Platonis”, *Cusanus-Texte, III. Marginalien. 2. Proklus Latinus, Sitz.b. d. Heid. Aka.d.W.*, 3. Abh., 1986. Heidelberg: Carl Winters, 1986; Hans Gerhard Senger, “Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proklus-Schriften 2.1. Theologia Platonis; Elementatio theologica”, *Cusanus-Texte, III. Marginalien. 2. Proklus Latinus, Sitz.b. d. Heid. Aka.d.W.*, 2. Abh., 1986. Heidelberg: Carl Winter, 1986). На това място трябва да се спомене и коментарът на Бертолд от Моосбург върху „Първоосновите“ на

скоро ще подчертаем, че образът на стената на рая е по особен начин модифициран за целите на „образната репрезентация“ на тази диалектика – бидейки „стена на съвпадението“ тя е на първо място двойно пропусклива – от Бога към творението и от творението към Бог, и на второ място – при нея двете посоки на движение представляват едно и също движение – сякаш става дума за радикално тълкувание на прочутото Хераклитово изречение за пътя нагоре и надолу. През стената се влиза и излиза, от друга страна тя все пак е „стена“, т.е. предполага се, в някакъв смисъл и преграда. При това, изглежда стената и вратата са използвани в един и същи смисъл, доколкото стената е „на съвпадението“, т.е. в нея противоположностите, напр. влизането и излизането, съвпадат; от друга страна – влизането и излизането се извършват през „вратата“. На това място Николай прави имплицитен коментар на Йоан 10:9. В стихове 1-18 от 10 гл. на това Евангелие Исус разказва и тълкува притчата за „добрия пастир“, който влиза „през вратата“ на кошарата, а не „прескача от другаде“ като разбойник и крадец. Стих 9, част от тълкуванието, което Исус дава след това на учениците си, гласи: „Аз съм вратата; през Мене ако влезе някой, ще бъде спасен и ще влиза, и ще излиза, и паша ще намира“³⁵ (Vulg.: Ego sum ostium; per me, si quis introierit, salvabitur et ingredietur et egredietur et pasqua inveniet.). Че „вратата“ е именно Синът става ясно и от пояснението към *ostium – ostium verbi et conceptus tui* – „тази врата на словото и мисълта ти“, доколкото Словото Божие е тъкмо Синът. Тълкуванието на думите на Исус от Йоан 10:9, което Николай предлага, е решено в неоплатоническия ключ на диалектиката на *exitus* и *reditus*, които неизменно се извършват в едно и също движение с посредничеството на Словото Божие. Когато обаче „вратата на Словото Божие“ се постави не върху „кошарата с овцете“, а в стената на рая, тя се превръща и в особена форма на прозрачност, която допуска погледът към вътрешността на рая. Исус като „вратата“ се оказва една от формите на прозиране, на специфична работа с погледа, при която акцентът е тъкмо върху откриването, а не

Прокъл (Barbara de Mottoni Faes, “Il problema della luce nel commento di Bertoldo di Moosburg all'*Elementatio Theologica* di Proclo”, *Studi Medievali* XVI, fasc. I, (1975), 325–352; Eugenia Paschetto, “L'*Elementatio Theologica* di Proclo e il commento di Bertoldo di Moosburgo. Alcuni aspetti della nozione di causa”, *Filosofia* XXVII, fasc. III, (1976), 353–378; Kurt Flasch, “Einleitung” von: Berthold von Moosburg. *Expositio super Elementationem theologicam Procli*, Bd. I, hg. v. Maria Rita Pagnoni-Sturlese, Loris Sturlese. Hamburg: Meiner, 1984). Срв. още „Книгата на причините“ (*Liber de causis. Das Buch von den Ursachen*. Einl. R. Schönberger, übers. A. Schönfeld. Hamburg: Felix Meiner, 2003). Прокловите понятия за сгръщане и разгръщане откриваме още в началото на „Платоновата теология“, трета глава от първа книга, където се разглежда смисъла на понятието „теология“ – това е двойката *ἀνέλιξις – ἐνωσις* (Procl., *Theol. Plat.*, ed. Saffrey/ Westerink, I 3, 13–14). Николай притежава препис от това съчинение в Cod. Cus. 185 в превода на Пиетро Балбо (Hans Gerhard Senger, “Die Exzerpte und Randnoten”, 1986). Трябва да се отбележи обаче, че според последните изследваия върху тези понятия, принадлежащи на Дейвид Албертсън, централен източник за Николай Кузански трябва да е бил Тиери от Шартър със своята модална теория (David Albertson, *Mathematical theologies*, 2014).

³⁵ За Исус като единствен вход към райската градина – cfr. Gianluca Cuzzo, *Mystice videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*. Torino: Trauben, 2002, 96–99.

скриването на Бога. През Исус погледът преди всичко прозира, а не се спира.

Тук може би е уместно да се припомни, че *icona*-та от предговора е тъкмо изображение на Исус³⁶ – това би трябвало да идентифицира „северната стена“, на която иконата трябва да бъде поставена (според инструкциите на Николай), със стената на рая, чиято „кръгла“ форма (*circulus miri*) се очертава посредством кръговото движение на монасите наоколо. Мистическото познание е по този начин „инсценирано“, доколкото се оказва цяло групово „изпълнение“ в контекста на определени сетивно присъстващи предмети. Мистичният смисъл на тази пределно сетивна гледка бива добавен към нея с помощта на придружаващото я тълкувателно слово на Николай, което съпровожда участниците в експеримента, казвайки им какво *трябва* да виждат, когато виждат едно или друго. При все това, своеобразното „насочване“ на погледа на зрителя не просто го извежда отвъд, а прави така, че буквално видимото да бъде едновременно проницаемо и непроницаемо, да се управлява от мистичната едновременност на скриването и разкриването. За това свидетелства и самия Николай в гл. 17. Стената на рая се появява повторително в текста, докато авторът стига до (поредното) изложение на тринитарната си теория в августиновски дух. Подчертавайки неразличимостта между любещ, любим и любовта помежду им у Бога³⁷ (тъй като те съответстват на трите му лица), Николай добавя:

Ето защо това разграничение, което се намира вътре, оградено от стената на съвпадението, предхожда всяка другост и всяко различие, които могат да бъдат проумени. Тъй като стената прегражда силата на всеки интелект и въпреки че околото съзира отвъд, в рая, онова, което вижда, не може нито да го изрече, нито да го проумее. Понеже любовта е тайна в самата себе си и скрито съкровище, което дори когато бъде намерено, остава скрито, защото бива открито отгътък стената на съвпадението на

³⁶ Както отбелязва Серто (Michel de Certeau, „The Gaze of Nicholas of Cusa“, 1987, 13), текстът не дава точно описание на това кого изобразява всевиждащият портрет, с който се извършва мистическия експеримент, но в 9-ти параграф изглежда образът бива идентифициран с Бога: „Боже, сега в този твой образ съзерцавам чрез някакъв сетивен опит провидението ти“ (Domine, nunc in hac tua imagine providentiam tuam quadam sensibili experientia intueor.) (*De vis.*, IV: h VI, n. 9, lin. 7-8). Често изследванията препращат и към традицията на изобразяване на лицето на Исус във фламандската живопис, като основен пример отново е ван Ейк (Elena Filippi, „Übungen zum Einsehen und Techniken der *visio* im Umkreis des Cusanus. Der Beitrag der Kunst damals und heute“, *Spiegel der Seele. Reflexion in Mystik und Malerei*, hg. v. Elena Filippi und Harald Schwaetzer. Münster: Aschendorff, 2012, 87–102). Къоцо посочва и не толкова типичния пример на *Deus trivultus* от църквата на Санта Джулиана във Виго ди Фаса (Gianluca Cuozzo, „*Visio circularis*. Die *imago Dei* des „Deus trivultus“ der Pfarrkirche Santa Giuliana in Vigo di Fassa“, *Ars imitatur naturam. Transformationen einer Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, hg. v. Arne Moritz. Münster: Aschendorff Verlag, 2010, 119–127). Доколкото Николай споменава и камъка с „верониката“ от „Св. Флорин“ в Кобленц, това потвърждава идеята, че иконата от трактата е образ на Исус, тъй като „верониката“ (по името на св. Вероника) изобразява по традиция судариума, върху който се е отпечатал образът на Исус при изкачването на Голгота; сходна на този судариум реликва е „истинният образ“ (*vera icon*) на Исус, притежаван от персийския цар Абагар, а после пренесен в Генуа – според легенда, възхождаща към X в. (по този въпрос – cfr. Hans Belting, *Bild und Kult*, 1990).

³⁷ Откъсът е преведен на български: Николай Кузански, „За виждането на Бога“ (откъс), прев. Йоана Недялкова, *Философският Ерос. Големите текстове на платоническата любов*, съст. Л. Денкова. София: Рива, 2007, 121–128.

скритото и явното.³⁸ [к.м.]

Метафизическият и теологическият залог на това изказване е много голям, но тук ще се ограничим само да го обобщим. Метафизическият залог в общи линии почива върху необходимостта Бог да бъде представен като абсолютна потенция, която съвпада с абсолютния акт,³⁹ теологическият пък се отнася до тринитарната доктрина. Значимото за нас обаче не е единствено това – а по-скоро моделът на фигуриране на този двоен смисъл в рамките на образа на „стената на рая“ от една страна, а от друга – самата авторефлексивност на този образ, който в крайна сметка представлява образ на самото това, което може да се изобрази, видимост, правеща видимо самото това, какво представлява нещо да е видимо. „Видимо“ в анагогичния смисъл на мистическото съзерцание означава единство на скрито и явно, т.е. на видимо и невидимо. Смисълът на не-видимото на свой ред не се ограничава единствено до онова, което не може да бъде видяно, защото погледът не е допуснат до него поради наличието на някаква преграда, а се разпростира до всяка не-телесна и нерационална същност, която е „невидима“, защото е недостъпна изобщо за каквато и да било познавателна способност (била тя телесна или не).

Мистическият образ и неговите трансформации

Разбирана „интелектуално“, стената на рая представлява образ на последното възможно интелектуално познание, чийто обект се състои в принципите на причиняване на света от Бог. Тя е съчетана с „вратата“ на рая, в някакъв смисъл и двете са едно, доколкото изпълняват особеното

³⁸ Unde distinctio illa, quae est intra murum coincidentiae, ubi distinctum et indistinctum coincidunt, praevenit omnem alteritatem et diversitatem, quae intelligi potest. Claudit enim murus potentiam omnis intellectus, licet oculus ultra in paradisum respiciat, id autem, quod videt, nec dicere nec intelligere potest. Est enim amor secretus suus et thesaurus absconditus, qui inventus manet absconditus. Reperitur enim intra murum coincidentiae absconditi et manifesti. (*De vis.*, 17: h VI, n. 75, lin. 7-14).

³⁹ Срв. напр. „Ти, Боже, който си самата безкрайност, си сам един Бог, в когото виждам, че всичко, което може да е, е в действителност. Защото абсолютното можене [да е], освободено от всяка възможност, зависеща от първата материя, ще рече – от каквато и да било пасивна възможност, представлява абсолютното битие в действителност“ (Tu igitur, deus, qui es ipsa infinitas, es ipse unus deus, in quo video omne posse esse esse actu. Nam absolutum posse ab omni potentia contracta ad materiam primam seu quamcumque passivam potentiam est absolutum esse) (*De vis.*, 15: h VI, n. 62, lin. 5-9). Идеята ще се развива и по-нататък – централен текст в тази насока е триалогът *De possess*, по-късно в последното съчинение на Николай *De apice theoriae* дефиницията на Бога като *posses* (непреводим неологизъм, обозначаващ единството на възможност и действителност в Божия абсолют; вероятно най-близкият вариант би трябвало да гласи „Той Мож-Е“ или „Можен-Е-то“) ще се измести дори към чистото posse – моженето – находка, която авторът ще употребява по-скоро за да избегне необходимостта от това да назовава Бога „чиста потенция“. Все пак в *De visione Dei* Бог е наречен *potentia absoluta*, което обаче веднага извиква необходимостта от оправдание и разграничаване между Бог и първата материя (*De vis.*, 15: h VI, n. 61, lin. 15). Така Бог като *posse* е отъждествен с активната възможност – знаци за това отъждествяване на действителността с активната възможност всъщност се откриват още в по-ранния неоплатонизъм – при Порфирий и Ямвлих (срв. Stephen Gersh, *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. Leiden: Brill, 1978), но у Николай това отъждествяване е изведено до крайност.

взаимодействие между видимо и скрито (дотук – в смисъла на прозрачно и непрозрачно). В случая играта на прозрачно и непрозрачно е приведена в действие въз основа на визуалните образи, но с привнасянето на определен словесен елемент (изричаната от „говорителя“ на Николай молитва). Работата на словесното е в това да *трансформира* конкретното сетивно възприемаемо – да го превърне в нещо *друго* от това, което се *вижда*, без в същото време да го изтегля от зрителното поле на наблюдаващия. Видимото продължава да бъде гледано до самия край – особеното в него се състои в това, че словото прави така, щото визуалното да започне да се преобразява под погледа на гледащия. Върху тази особеност на Николаевата „образност“ много точно акцентира и М. де Серто в статията си върху предговора на “De icona” – според Серто специфичният талант на Николай се състои именно в този трансформативен поглед. Серто приема като парадигматична фигура огледалото и подчертава, че „интелектуалното възрение“ (intuitus intellectualis) се състои в превръщането на всеки утилитарен и ежедневен предмет в огледало. Така той разграничава два вида зрение, чието взаимодействие определя като „математическа естетика“:

Безкрайната ерудиция, съответстваща на „положителните първооснови“ на знанието, е по този начин съчетана с мигновеното прозрение, което улавя връзките помежду им. Първото предлага на второто неограничено поле от единични реалности, в които то [sc. второто – прозрението] да разпознава модалностите на една динамика на безкрайното благодарение именно на противоположностите в тези единични реалности. За да обясним наситеността на зрителния опит за Николай от Куза, е по-подходящо да говорим за съчетание между наблюдението и интуицията. Наблюдението „се разгръща“ в един неутолим порив, спира се на какви ли не странни предмети от ежедневието (берил, игра на топка, пумпали, дървена лъжица, часовник и т.н.), а също и на посетените места, на безчет прочетени книги и архиви. Това наблюдение отваря пространство за речта, която често получава като заглавие имената на съответните предмети (берил, игра на топка, образ, картина и т.н.) – така, сякаш предметът „формира“ пространство за разсъждението, сякаш възприемането на съответния предмет (на това равнище на наблюдение или описание) изиграва ролята на на пръв поглед неопределени санкциониращи инстанции, които е трябвало да създадат въпросното пространство. От друга страна, интуицията е концентрирана върху ярките „гледки на ума“ (visus mentis). Тези две форми на „зрение“ непрекъснато се пресичат. Точката, в която съвпадат, е видимата фигура, в която погледът улавя невидимото, актуализирано във видимото. Инструментът за прекрочване (transsumptio) от единия вид „зрение“ към другия е огледалото. Поместено в текста, то съответства на поетическите цитати в мистическите трактати от XVI в. Тъй като в полето на визуалното огледалото е онова, което в полето на вербалното представлява озарителното „слово“ – то насича прозата на речта с внезапни точки на пресичане между различни пространства.⁴⁰

След като препраца към визуалната художествена практика на Ван Ейк и Ван дер Вейден,

⁴⁰ Michel de Certeau, “The Gaze of Nicholas of Cusa”, 1987, 8.

Серто продължава по следния начин:

Огледалото е онова, което задейства разбулването (или халюцинацията) на една история, скрита, но налична, задейства видимостта на онова, което не може да бъде видно на това място. За Николай от Куза всеки предмет, разкриващ това, което и без друго го оживотворява, в един или друг аспект от видимостта си, вече представлява „огледало“. В съкровищницата на аналитичната проза някои предмети внезапно биват осветени като „огледала“. По този начин дървената лъжица е последователно трансформирана във „всички видове огледало – вдлъбнато, изпъкнало, право, цилиндрично; право в основата на дръжката, цилиндрично в останалата част от дръжката, вдлъбнато в купичката на лъжицата, изпъкнало – от опаката страна на купичката“. Така невидимите форми могат да бъдат разпознати в сетивно възприемаемия образ [...]. Лъжицата получава свършенството на огледало, на съкровище на ума, когато, пристъпил отвъд детайлното наблюдение, зрителят улавя в него блясък, който е невидим за окото. Тогава едното „зрение“ отваря пространство за другото. [...] Интелектуалното прозрение е преобразило всички предмети във възможни огледала.⁴¹

Особено находчива е представата за „динамиката на безкрайното“. Много често „виждането на невидимото във видимото“ е отбелязвано по отношение на появата на сетивни предмети в теологическите и философските текстове на Николай, но рядко анализът на структурата на това виждане е толкова оригинален, колкото предложеният от Серто. Преди всичко е необходимо да се подчертае идеята за двата модуса на зрението, единият – интелектуален (което получава наименованието *intuitus*), другият – наречен „наблюдение“ – може да се отнесе както към сетивното, така и донякъде към дискурсивното рационално познание, но като цяло не съответства на нито едно от предложените от Николай когнитивни равнища. Той представлява по-скоро инвентивното търсене на образи в сетивния свят, които да бъдат подходящи, за да се разиграе в тях „динамиката на безкрайното“, т.е. да притежават вътрешен трансформативен потенциал, да бъдат в състояние да предложат „място“ за рефлексията. Такива образи Серто назовава (едновременно основателно и експлицитно необосновано) „огледала“, приемайки огледалото за метафора на мистическото озарение. Много важно е, че според употребата на Серто огледалото представлява от една страна визуалното съответствие на поетическата интервенция в трактатната проза, а от друга – съчетава присъствие и отсъствие, разкриване и скриване, по-точно казано: разкриване на присъствието на нещо, което е едновременно вече там и не е там. С този ход авторът имплицитно признава „поетическия“ статут на появяващите се тук-там из текстовете на Николай образи (малко по-късно Серто ще спомене „литературността“ на Николаевата философия и ще направи опит да я

⁴¹ Ibid.

оправдае от подозренията в не-философичност, т.е. не-истинност⁴²) и при това интерпретира този статут в *пространствен* смисъл – като „отваряне на място“ за рефлексията – и като нередуцируема амбивалентност на видимост и невидимост, които се обуславят взаимно в контекста на интелектуалното възрение (*intuitus intellectualis*). От трета страна, нека запазим идеята за *трансформацията* на предмета пред и под мистическия поглед, тъй като тя в най-голяма степен концентрира представата за *динамика* на безкрайното.

Кристалът в „За ума“

Малко преди да заговори за лъжицата, която се превръща в огледало и същевременно в съчетание от геометризирани фигури, De mente предлага и образа на кристал, който трябва да метафоризира самия *mens*. Същата роля изиграва и „живият автопортрет“, вариация на „живото огледало“ от “De filiatione Dei”.⁴³ Все пак описанието на ума като кристал дава някои особено ценни детайли от „визуалната“, или „визиоменталната“ теория на Николай, от неговата представа за „прозрачното“ като форма на видимост, като обхващаща всичко видимо среда, а от друга страна – за трансформативните свойства на тази среда.

ФИЛОСОФЪТ: Откъде умът получава тази способност за отсъждане [iudicium], щом изглежда, че може да отсъжда за всички неща? ОБИКНОВЕНИЯТ ЧОВЕК: Получава я благодарение на факта, че представлява образ на образеца на всички неща. Понеже Бог е образецът на всички неща. Ето защо, щом образецът на всички неща възсиява в ума като истина в образа си, [умът] притежава в себе си нещо, към което да се обръща и съгласно което да извършва отсъждането си за нещата извън себе си. Както ако писаният закон беше жив, доколкото е жив, щеше да може да чете в себе си присъдите си. Ето защо умът представлява живо описание на вечната и безкрайна мъдрост. Ала в нашите умове отначало този живот е подобен на [живота] у заспал човек, чак докато бъде подтикнат от удивлението [admiracione], което се ражда от сетивните възприятия, така че да се задвижи. Тогава, благодарение на движението на своя интелективен живот, открива описано вътре в себе си онова, което търси. Разбирай това описание като отблясък на образеца на всички неща дотолкова, доколкото в образа му проблясва неговата истина. Както ако свръхпростият и неделим връх на ъгъла на най-гладко полирания диамант, в който [връх] проблясват формите на всички неща, беше жив, тогава той щеше да открива, когато се взре в себе си [intuendo in se], подобията на всички неща, посредством които щеше да може да си съставя понятия за всичко [de omnibus notiones facere]. ФИЛОСОФЪТ: Възхитително говориш и пресладостни думи произнасяш. Много ми допада примера с върха на диаманта. Защото колкото по-

⁴² Michel de Certeau, “The Gaze of Nicholas of Cusa”, 1987, 28.

⁴³ „[...] а пък всички творения представляват ограничени (контрактни) и по различни начини изкривени огледала, сред които умопостигащите природи са живи, по-ясни и по-гладки огледала, с други думи, представяй си ги като такива, които, доколкото са живи, умопостигащи и свободни, могат сами себе си да извиват, изравняват и проясняват.“ ([...] sicutque omnes creaturae specula contractiora et differenter curva, intra quae intellectuales naturae sint viva, clariora atque rectiora specula, ac talia, cum sint viva et intellectualia atque libera, concipito, quod possint se ipsa incurvare, rectificare et mundare. (*De fil.* 3: h IV, n. 65, lin. 5-9); Cfr. atque: *De fil.* 3: h IV, n. 66).

остър и по-прост става този ъгъл, толкова по-сияйно ще проблясва в него всичко. ОБИКНОВЕНИЯТ ЧОВЕК: Който се замисли над зрителната способност у себе си [vis specularis], вижда, че тя е преди всяко количество. Тъй че ако си представи, че тя живее чрез интелектуалния живот, в който проблясва образецът на всички неща, ще си състави приблизително допустимо предположение [coniectura] за ума.⁴⁴

Макар и прекалено дълъг, този цитат съчетава множество аспекти от проблематиката на видимостта, от нейната значимост като модел за описание на интелектуалната дейност на *mens*, а оттук става възможно извеждането на кузанианската антропология в отношението между образец и образ. На първо място текстът си служи с ясното разграничение между образец (*exemplar*), образ (*imago*) и подобие (*similitudo*), което е от една страна основано на представата за човека, но в случая става дума преди всичко за *mens* като *imago Dei*. Така Бог, който е синонимен на *veritas*, е едновременно „образец на всички неща“ (*exemplar omnium*) и по тази причина – истината за нещата, или по-точно истината на нещата. В качеството си на „нещо“, нещото никога не притежава истината за себе си – защото то е само подобие на собствената си истина, докато истината за него му е трансцендентна. От друга страна, истината е и трансцендентална за „нещото“, тъй като този образец-истина е произвел нещата, които са негови подобия (*similitudines* – в този смисъл те са правдо-подобни – *veri-similia*). Тя обаче е произвела също и един свой образ, *imago*, който като неин образ, естествено, е „образ на истината“ (*imago veritatis*). Този образ е *mens* – за него истината за нещата е достъпна единствено с посредничеството на образа на истината, доколкото самият *mens* е образ на истината; ала тъй като тъкмо той е образът на истината, истината му е достъпна с посредничеството на самия себе си. Така *mens* сам чрез себе си опосредява когнитивната си релация спрямо истината. Нека припомним, че познанието за нещата „в тяхната истина“ и познанието за тях „в тяхното подобие“ препращат към мита за сенките и пещерата от началото на седма книга на „Държавата“ (*Rep.* VII, 514a-516b) (автотекстуалната алюзия пък трябва да отвежда към познавателната

⁴⁴ PHILOSOPHUS: Unde habet mens iudicium illud, quoniam de omnibus iudicium facere videtur? IDIOTA: Habet ex eo, quia est imago exemplaris omnium. Deus enim est omnium exemplar. Unde cum omnium exemplar in mente ut veritas in imagine reluceat, in se habet ad quod respicit, secundum quod iudicium de exterioribus facit. Ac si lex scripta foret viva, illa, quia viva, in se iudicanda legeret. Unde mens est viva descriptio aeternae et infinitae sapientiae. Sed in nostris mentibus ab initio vita illa similis est dormienti, quousque admiratione, quae ex sensibilibus oritur, excitetur, ut moveatur. Tunc motu vitae suae intellectivae in se descriptum reperit, quod quaerit. Intelligas autem descriptionem hanc resplendentiam esse exemplaris omnium modo, quo in sua imagine veritas resplendet. Ac si acuties simplicissima et indivisibilis anguli lapidis diamantis politissimi, in qua omnium rerum formae resplenderent, viva foret, illa se intuendo omnium rerum similitudines reperiret, per quas de omnibus notiones facere posset. PHILOSOPHUS: Mirabiliter loqueris et delectabilissima profers. Multum exemplum acutiei diamantis placet. Nam quanto angulus ille fuerit acutior et simplicior, tanto clarius omnia in eo resplendent. IDIOTA: Qui vim speculari in se considerat, videt, quomodo est ante omnem quantitatem. Quod si illam vivam concipit vita intellectuali, in qua reluceat omnium exemplar, de mente admissibilem facit coniecturam. (*De mente*, 5: h²V, n. 85, lin. 1-16 – n. 86, lin. 1-7)

йерархия от *De coniecturis*), където нещата първо биват съзрчавани „в образите им“, т.е. като сенки, отражения и т.н., а едва след това погледът може да се обърне към самите неща.⁴⁵ Въпреки това, въпреки че *mens* открива „в себе си“ подобията на всички неща (*similitudines*), това не редуцира необходимостта от опосреденост на истината – образът не може да бъде суспендиран. Дори и опосредяването да бъде автоопосредяване, това само увеличава „достойнството“ на *mens*, но не премахва образа. Образът, изглежда, е нещо, без което истината изобщо не може да се комуникира (т.е. *mens* като *imago veritatis* е единствена форма на съобщаване на истината). Ако разбираме това твърдение буквално (ще рече, без да превеждаме *imago Dei/veritatis c mens*) ще получим формулата на комуникативната практика на самия Николай: без образа, напр. на диаманта (който е конйектурален образ на образа на истината), истината за (не)познаваемостта на Истината не може да бъде по никакъв начин съобщена. С други думи – текстът е принуден да се връща непрестанно към образа (напр. към образа на диаманта), за да обясни как нещо е образ (как *mens* е *imago veritatis*). В случая става въпрос за употреба на образност, която не просто опосредява едно понятийно съдържание, а се опитва да онагледява образността сама по себе си, да опосреди опосредяването изобщо. Това принуждава образите непрестанно да кръжат вътре в собствената си сфера, без да могат да я напуснат. Така образността е не само нередуцируема, доколкото понятийното съдържание не може да бъде изложено без нея, по някакъв логически път. Тя е нередуцируема, доколкото е сама изложение на възможността за изложение.

⁴⁵ За втората половина на 40-те и първите години на 50-те – датировката на “*De mente*” отпраща към 1450 г. – вече може с почти несъмнена сигурност да се твърди, че Николай познава „Държавата“, а работата му върху изработка на собствено копие от този текст е безпрецедентна в рамките на начина, по който се отнася с книгите си (cfr. Giovanni Santinello, “Glosse di mano del Cusano alla *Repubblica di Platone*”, *Rinascimento* II, 9 (1969), 117–145).

Източници:

Nicolai de Cusa *Opera omnia*, 1932 –. Heidelberg.

Николай Кузански. „За виждането на Бога“ (откъс), прев. Йоана Недялкова, *Философският Ерос. Големите текстове на платоническата любов*, съст. Л. Денкова. София: Рива, 2007, 121–128.

Николай Кузански. *За ученото незнание*, прев. Л. Денкова. София: НИ, 1993

Liber de causis. Das Buch von den Ursachen, Einl. v. R. Schönberger, übers. v. A. Schönfeld. Hamburg: Felix Meiner, 2003.

Прокъл, *Първооснови на теологията*, прев. Н. Димитрова. София: ЛИК, 1995.

Библиография:

MFCG = *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 1961 –. Mainz/Trier.

Бояджиев, Цочо. *Човекът и природата: Ренесансът на XIII век*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1991.

Гадамер, Ханс-Георг. *Истина и метод. Основни черти на една философска херменевтика*, прев. Д. Денков. Плевен: ЕА, 1997.

Фуко, Мишел. *Думите и нещата. Археология на хуманитарните науки*, прев. В. Цветков. София: НИ, 1992.

Albertson, David. “A Learned Thief? Nicholas of Cusa and the Anonymous *Fundamentum naturae*: Reassessing the Vorlage Theory”. *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 77(2) (2010), 351–390.

Albertson, David. *Mathematical Theologies. Nicholas of Cusa and the Legacy of Thierry of Chartres*. Oxford–New York: Oxford UP, 2014.

Beierwaltes, Werner. “Visio facialis – Sehen ins Angesicht. Zur Koinzidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus”, *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier von 25. bis 27. September 1986* (= MFCG 18). Trier: Paulinus, 1989, 91–124.

Belting, Hans. *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*. München: C.H. Beck, 1990.

Bocken, Inigo. “Reflexionen – Die Kunst des Spiegeln und die Kunst des Sammeln. Nikolaus

Cusanus und die flämische Malerei”, *Spiegel der Seele. Reflexion in Mystik und Malerei*, hg. v. Elena Filippi und Harald Schwaetzer. Münster: Aschendorff, 2012, 151–160.

Bocken, Inigo. “Sehen und gesehen werden. Unendlichkeit und Sinnlichkeit im 15. Jahrhundert”, *Kann das Denken malen? Philosophie und Malerei in der Renaissance*, hg. v. Inigo Bocken und Tilman Borsche. München: Wilhelm Fink, 2010, 95–108.

Bormann, Karl. “Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proklus-Schriften 2.2. Expositio in Parmenidem Platonis”, *Cusanus-Texte, III. Marginalien. 2. Proklus Latinus, Sitz.b. d. Heid. Aka.d.W., 3. Abh., 1986*. Heidelberg: Carl Winters, 1986.

Casarella, Peter. “Neues zu den Quellen der cusanischen Mauersymbolik”, *MFCG* 19 (1991), 273–286.

Certeau, Michel de. “The Gaze of Nicholas of Cusa”, *Diacritics*, 17 (3) (Autumn, 1987), 2–38.

Certeau, Michel de. *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, trad. R. Albertini. Bologna: Il Mulino, 1987.

Cuozzo, Gianluca. “Visio circularis. Die imago Dei des “Deus trivultus” der Pfarrkirche Santa Giuliana in Vigo di Fassa”, *Ars imitatur naturam. Transformationen einer Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, hg. v. Arne Moritz. Münster: Aschendorff Verlag, 2010, 119–127.

Cuozzo, Gianluca. *Mystice videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*. Torino: Trauben, 2002, 96–99.

Filippi, Elena “Übungen zum Einsehen und Techniken der visio im Umkreis des Cusanus. Der Beitrag der Kunst damals und heute”, *Spiegel der Seele. Reflexion in Mystik und Malerei*, hg. v. Elena Filippi und Harald Schwaetzer. Münster: Aschendorff, 2012, 87–102.

Flasch, Kurt. “Einleitung” von: *Berthold von Moosburg. Expositio super Elementationem theologicam Procli*, Bd. I, hg. v. Maria Rita Pagnoni-Sturlese, Loris Sturlese. Hamburg: Meiner, 1984.

Gersh, Stephen. *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. Leiden: Brill, 1978.

Hedtke, Ulrich. “Coincidentia oppositorum oder die verweltlichte Unendlichkeit – Dialektik und Systemdenken bei Nikolaus von Kues”, *Dialektik und Systemdenken. Historische Aspekte*, Helga Bergmann u.a. Berlin: Akademie-Verlag, 1977, 19–54.

Hoenen, M. J. F. M. “‘Ista prius inaudita’. Eine neuentdeckte Vorlage der Docta ignorantia und

ihre Bedeutung für die frühe Philosophie des Nikolaus von Kues”, *Medioevo XXI* (1995), 375–476.

Hoff Johannes. *Kontingenz, Berührung, Überschreitung. Zur philosophischen Propädeutik christlicher Mystik nach Nikolaus von Kues*. Freiburg/München: Karl Alber, 2007.

Klibansky, Raymond. *Ein Proklos-Fund und seine Bedeutung*. Heidelberg: Carl Winters, 1929.

Koch, Joseph. “Über die Lichtsymbolik im Bereich der Philosophie und der Mystik des Mittelalters”, Ders. *Kleine Schriften*, I, Roma: Storia et letteratura, 1973, 27–67.

Motoni Faes, Barbara de. “Il problema della luce nel commento di Bertoldo di Moosburg all'Elementatio Theologica di Proclo”, *Studi Medievali XVI*, fasc. I, (1975), 325–352.

Paschetto, Eugenia. “L'Elementatio Theologica di Proclo e il commento di Bertoldo di Moosburgo. Alcuni aspetti della nozione di causa”, *Filosofia XXVII*, fasc. III, (1976), 353–378.

Reinhardt, Klaus. “Islamische Wurzeln der cusanischen Mauersymbolik? Die “Mauer des Paradieses” in *Liber scalae Mahometi*”, *MFCG 19* (1991), 287–291.

Rusconi, Cecilia. “The nature of mirror in the light of the “scientia aenigmatica” in “De beryllo”, *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nikolaus Cusanus*, hg. v. Inigo Bocken u. Harald Schwaetzer. Maastricht: Uitgeverij Shaker Publishing, 2005, 95–112.

Rusconi, Maria Cecilia. “Natürliche und künstliche Formen bei Thierry von Chartres und Nikolaus von Kues. Zwei verschiedene Auslegungen des Begriffes necessitas complexionis”, *Ars imitatur naturam. Transformationen eines Paradigmas menschlicher Kreativität im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, hg. v. Arne Moritz. Münster: Aschendorff, 2010, 253–265.

Santinello, Giovanni. “Glosse di mano del Cusano alla Repubblica di Platone”, *Rinascimento II*, 9 (1969), 117–145.

Senger, Gerhard Hans. “Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proklus-Schriften 2.1. Theologia Platonis; Elementatio theologica”, *Cusanus-Texte, III. Marginalien. 2. Proklus Latinus, Sitz.b. d. Heid. Aka.d.W., 2. Abh., 1986*. Heidelberg: Carl Winter, 1986.

Senger, Hans Gerhard. “Die Präferenz für Ps.-Dionysius bei Nikolaus von Kues und seinem italienischen Umfeld”, Ders. *Ludus sapientiae. Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues*. Leiden: Brill, 2002, 228–254.

Sfez, Jocelyne. “Vom Spiegel zum Ort des Anderen. Eine henologische Lehre der Standpunkte”, *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nikolaus Cusanus*, hg. v. Inigo Bocken u. Harald Schwaetzer. Maastricht: Uitgeverij Shaker Publishing, 2005, 159–176.

Stallmach, Josef. "Zusammenfall der Gegensätze. Das Prinzip der Dialektik bei Nikolaus von Kues", *MFCG* 1 (1961), 52–75.

Vansteenbergh, Edmond. *Autour de la docte ignorance: Une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle* (1915), *Analecta Cusana*, *Spiritualität heute und gestern*, Bd. 17. Salzburg: Universität Salzburg, 1992.

Velthoven, Theo van. *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*. Leiden: Brill, 1977.