

виток західної ідентичності. Але поява її є досить симптоматичною - вона вказує на певну подібність духовних процесів у мультикультурній Римській імперії та в сучасному глобалізованому світі. Гностицизм належить лише своєму часові і є в певному сенсі унікальним духовним явищем. Гностична акосмічна ідентичність була "позашлюбною дитиною" Риму та Олександрії, але саме вона стимулювала появу на теренах середземноморської цивілізації нового світобачення, нової ідентифікаційної парадигми - християнської, дослідження якої буде предметом наших подальших наукових розвідок.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Лосев А. Ф. История Античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития / А. Ф. Лосев. - М. : Искусство, 1992. - Т. VIII. - Кн. I.
2. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера земли / Л. Н. Гумилев. - Л., Гидрометеоиздат, 1990.
3. Интерес к "Евангелию от Иуды" подогрел Дэн Браун [Электронный ресурс]. - Режим доступа : http://www.religare.ru/2_28494.html.

4. Алексеев Д. Античное христианство и гностицизм [Электронный ресурс]. - Режим доступа : <http://kenoma.chat.ru/gnost/gnostpam.htm>.

5. Гностицизм // Энциклопедия мистицизма. - СПб. : Литера, 1996. - С. 102-103.

6. Йонас Г. Гностицизм (Гностическая религия) / Ганс Йонас. - СПб. : Лань, 1998.

7. Апокриф Иоанна // Апокрифы древних христиан : Исследование, тексты, комментарии / [акад. обществ. наук при ЦК КПСС. Ин-т науч. Атеизма ; редкол.: А. Ф. Окулов (пред.) и др.]. - М. : Мысль, 1989.

8. Дэвис Э. Техногнозис: миф, магия и мистицизм в информационную эпоху / Эрик Дэвис. - Екатеринбург : Ультра. Культура, 2008.

9. Поснов М. Э. Гностицизм II-го века и победа христианства над ним [Электронный ресурс]. - Режим доступа : http://www.mystudies.narod.ru/library/p/posnov/gnosticism/posnov_gno.htm.

10. Ириней Лионский. Против ересей (обличение и опровержение лжеименного знания) / Ириней Лионский ; [пер. прот. П. Преображенского] [Электронный ресурс]. - Режим доступа : http://www.mystudies.narod.ru/library/i/irenaeus/adv_haer.htm.

V. Попов

ANTI-COSMOLOGISM REVOLT ANTIQUE Gnostic AND PROBLEMS OF MODERN WESTERN IDENTITY

Essence of gnosticism is observed in the article. Have carried out the historical-philosophical analysis of a complex of gnostic is religious-philosophical representations by research both found to primary sources, and the critical literature. The author draws a conclusion about fundamental difference of gnostic attitude both from pagan-neoplaton traditions, and from Christianity that is born simultaneously with it. It is Thus shown that essence of gnosticism in revolt against cosmological identity of a classical antiquity which has been overcome by Neoplatonism and Christianity.

Key words: *identity, Self, cosmologism, anti-cosmologism, Gnosis, Gnosticism, Christianity, Neoplatonism, negation of world.*

© В. Попов

Надійшла до редакції 14.09.2010

УДК 316:37:111.32

**ЛЮБОВ У СЕРЕДНІ ВІКИ:
МІСТИКА ЗАХІДНОГО ХРИСТІЯНСТВА**

ЄВГЕН ТИТОМИР,

аспірант кафедри релігієзнавства

Київського національного університету імені Тараса Шевченка

У статті проводиться аналіз ролі концепту любові в текстах представників середньовічної містики західного християнства, а саме: Августина Аврелія, Бернара Клервоського, Ріхарда Сен-Вікторського, Франциска Асизького, Бонавентури. Любов розглядається з феноменологічної позиції як специфічний акт інтендування Сакрального.

Ключові слова: *любов, містика, католицизм, середні віки.*

Актуальність теми дослідження обумовлюється недостатнім рівнем розробки обраної тематики в межах вітчизняного релігієзнавства; необхідністю вироблення валідної методології дослідження феномена містики як такої, що є об'єктом прискіпливої уваги як у

широких колах суспільства, так і в академічній науці; необхідністю аналізу містичного боку християнства задля більш повного розкриття та осмислення особливостей цієї релігійної традиції.

Під містикою в межах цієї роботи пропонується

№ 5 (105) вересень 2010 р.

розуміти певний процес послаблення зв'язків суб'єкта з матеріальним (феноменальним) світом і злиття його з онтологічною основою буття (Абсолют), яке відзначається зняттям онтологічної дихотомії "об'єкт-суб'єкт". Таким чином, містика входить до семантичного поля поняття "езотерика", що виступає аналітичним конструктором, покликаним об'єднати конкретно-історичні феномени на основі виокремлення загальної суттєвої риси - наявної езотеричної настанови свідомості, яка конститує можливість інтендування свідомістю суб'єкта предметів іншого онтологічного ладу - сфери Сакрального [13, с. 792-793].

Головним засобом (шляхом) отримання містичного досвіду в межах християнської традиції виступає любов. Якщо проаналізувати містичну любов з феноменологічної точки зору, вона постає перед нами як специфічний акт інтендування Сакрального, у якому схлоплюється його сутність. Визначити цю сутність можливо за допомогою поняття "Абсолют". Іншими словами, сутнісною характеристикою Сакрального, на яку спрямована діяльність містика, виступає його абсолютність, тобто вихідне джерело, трансцендентальне для всього актуалізованого та потенційного буття. Крім того, саме поняття "любов" підкреслює, що об'єкт інтендування в межах цієї настанови займає центральне місце в цінній системі координат містика [10].

Метою роботи є аналіз ролі любові в текстах представників середньовічної містики західного християнства.

Об'єктом дослідження виступають праці представників середньовічної містики західного християнства.

Предметом дослідження є поняття "любов" і його модифікації, зафіксовані в працях представників означеної традиції.

Виклад основного матеріалу. Аналіз ролі любові в містичній традиції західного християнства варто розпочати зі спадщини Августина Аврелія, якого не випадково називають "Отцем любові". Поняття "любов", безумовно, займає центральне місце в ученні Августина, хоча деякі дослідники фокусують свою увагу на інших моментах його вчення, вважаючи їх визначальними: "Августин не є апологетом чистого християнства, але апологетом західної, однобічної його форми. Латинський ідеал, якому на той час протистоїть і загрожує світ варварський, є, перш за все, ідеал всесвітнього закону... Християнський принцип божественної любові, для якої цінним є кожне створіння, зовсім не є центральною ідеєю вчення Августина. Верховний принцип у нього не любов, а порядок, закон, що оберігає тих, хто його дотримується, і карає тих, хто чинить йому опір" [11, с. 402].

Тим не менше, уявити собі філософію Августина без любові неможливо. Він розмежовує любов до тварного, матеріального, заради матеріального - *cupiditas*, та любов, спрямовану на матеріальне як образ Бога, Його творіння - *caritas*: "У цьому й полягає найбільша розбіжність цих двох міст, про які ми ведемо мову. Одне з них - суспільство добropорядних, інше - безчесних...; і в першому головує любов до Бога, а в другому - любов до самого себе" [1, с. 31]. Таким чином, він вказує на визначальність спрямованості любові, від чого залежить і її цінність. При цьому варто відзначити, що Августин, перебуваючи під значним впливом містичної філософії Плотіна, не використовує у своїх роботах поняття $\epsilon\rho\omega\varsigma$, що було б логічним. Можливо, тут є слушною думка Б. Макгіна, який

пише про те, що християнські автори, особливо перших віків, старанно уникали поняття $\epsilon\rho\omega\varsigma$, щоб відокремити християнського Бога від античного Ероса чи Амура, при цьому не відкидаючи $\epsilon\rho\omega\varsigma$ як космічний принцип, а намагаючись представити християнського Бога одночасно як $\epsilon\rho\omega\varsigma$ й $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta$ [4, с. 63-64]. Августин, представляючи латинську традицію християнської думки, відповідно використовував поняття *amor*, фактично розуміючи під цим саме $\epsilon\rho\omega\varsigma$.

Своїм закликком любити Бога аж до повного самозабуття, Августин розпочав визначальну потім для західного християнства традицію елімінації плоті як необхідного елемента в досягненні спасіння. Саме приниження, елімінація плоті постає головним смисловим навантаженням аскези "західного зразка".

Та не тільки цим завдячує містична традиція Заходу Августинові. Саме він, доводячи необхідність Божественної благодаті у виступах проти пелагіан, показав, що ця досконала любов, яка є ядром служіння Богу, іде саме від Нього; людина власними силами не може досягнути цієї Божественної любові, а може лише готувати свою душу до сходження на неї цієї благодаті.

Значний внесок в осягнення природи Божественної любові та її значення в сотеріологічному аспекті зробив св. Бернар Клервоський, який виклав свої погляди в працях "Про любов до Бога" та "Проповіді на Писню Пісень". Увібравши попередню традицію неоплатоніків - Августина та Псевдо-Діонісія - Бернар переосмислив її, створивши власну містичну теологію. Духовне вчення св. Бернара є цілком христостоцентричним. Єднання людини з Богом є можливим саме і тільки через Христа, що Бернар ілюструє як шлюб душі зі Словом. Шляхом до такого єднання є, звичайно, любов. Джордан Оменн у роботі "Християнська духовність у католицькій традиції" пише: "Любов до Бога, таким чином, повинна постійно зростати в кожному християнинові, який бажає досконалості, зростаючи ж, вона проходить чотири основні сходинки, що їх св. Бернар визначає так: любов плотська, любов найманця, любов сина і містична любов. Плотська любов - це природна, інстинктивна любов, що відчуває людина до собі подібної істоти, яка по благості переходячи у надприродну, зосереджується на пресвятому людстві Христа і на таємницях Його земного життя. Любов найманця - це рабська любов, яку людина відчуває до Бога за благодіяння, отримані від Нього;... Любов сина - це безкорислива любов до Бога, як до Отця нашого, що дає нам вкусити Божественної благодаті. Четверта, найвища сходинка любові, - чиста любов до Бога, абсолютно вільна від самозацікавленості..." [5, с. 130-131]. Тобто по-справжньому істинною та містичною може бути лише абсолютно безкорислива любов, що має на меті безпосереднє й максимально інтенсивне переживання (у феноменологічному сенсі цього слова) Абсолюту.

Покажемо те, що екстатичний стан переживання єдності з Богом є нетривалим, душа обов'язково повертається до свого звичайного стану, що дуже нагадує відповідну позицію у філософії Плотіна: "Стільки разів воно віддаляється від мене, скільки разів я кликаю його. У полум'яному бажанні мого серця я не припиню кликати його, благаючи його повернутися, як того, хто збирається їхати, я буду благодіяти його передати мені радість його спасіння, залишити себе самого в мені" [2, с. 440]. Узагалі, тенденція до особливого

акцентування на короткотривалості екстатичного переживання єдності з Богом є визначальною в середньовічній містиці західного християнства, на відміну від східного, у якому акцент робиться на постійній присутності Бога в душі містика після його просвітлення й споглядання Божественних таємниць.

Св. Бернар підтримує точку зору про необхідність відсторонення від світу матеріального, щоб піднятися до Бога, впустивши в душу Слово, але більш цікавою видається його тлумачення подальшої долі душі, осяяної Словом. Він пише про те, що, відсторонившись від тварного світу й пізнавши його обмеженість, ми звільняємося від залежності від цього світу, тим не менше, продовжуючи в ньому жити: "У цьому житті ми йдемо, оточені пастками, та вони не лякають нас, коли душа звернена назовні себе думкою сильною і святою... Блажена смерть, що не позбавляє життя, але робить його кращим, блажена, бо тіла не позбавляє, але душа в ній піднесена" [2, с. 437-438]. Іншими словами, унаслідок переживання цього екстатичного досвіду душа не помирає в буквальному сенсі, а переходить на новий рівень буття, по-новому сприймаючи цей світ. Але все одно, як і в поглядах мислителів, про яких ішлося вище, Бернар визнає короткотривалість цього просвітленого стану наповненості Словом, чого душа знову повертається до справжнього світу і, хоча й змінена спогадами про пережите, все одно відчуває печаль та живе надією на повторення містичного сходження: "Та коли Слово покинуло мене, всі ці духовні здатності слабшають... Тоді, з необхідністю, моя душа стає сумною доти, доки Він не повернеться до мого серця і моє серце знов не спалахне, і це є знак Його повернення" [2, с. 439-440]. Із цього очевидним постає справжнє ставлення св. Бернара до дійсності: це ставлення дещо негативне. Він розуміє, що завданням людини, яка пережила екстатичне злиття з Богом, є допомога іншим пережити те саме, щоб досягти спасіння, але найважливішим для нього все ж таки залишається індивідуальний досвід та індивідуальне спасіння: "Добре рятувати численні душі, та ще більше задоволення віддалятися, щоб перебувати зі Словом. Але коли це відбувається і скільки триває? Це найсолідша зустріч, проте триває вона недовго і рідко відчувається! Про це я говорив спочатку, коли вказував, що найвища причина, за якою душа шукає Слово, - насолодження ним у блаженстві" [2, с. 443]. Таким чином, містика св. Бернара Клервоського за своєю сутністю асоціальна й на перший план висуває індивідуальне спасіння, що є доволі дивним, ураховуючи глибину її христоцентричності та тенденцію до уподібнення Христу, що панувала в містиці того періоду.

Продовжувачем традиції св. Бернара Клервоського був Ріхард Сен-Вікторський, погляди якого на любов ми знаходимо в невеличкій праці "Чотири сходинки полум'яної любові". Ріхард, як і його попередники, розводить любов тілесну, спрямовану на тварне, та Божественну любов, яка і є ґрунтом для піднесення душі до Бога. Це розмежування є принциповим, тому що перша любов є ще одним шляхом залежності людини від матеріального (феноменального) світу: "Любов поранює, в'яже, робить людину хворою, висушує її" [7, с. 355], тоді як довершена Божественна любов покликана звільнити людську душу від усіх залежностей і допомогти їй розчинитися в Божественному світлі. Тут він також виділяє чотири сходинки Божественної любові (*caritas*) на шляху людської душі до Бога, але витлумачує їх дещо по-іншому, ніж св. Бернар Клервось-

кий. "Підемо глибше, - пише Ріхард, - і скажемо відвертіше: на першій сходинці душа прагне Бога, на другій - вона прагне йти до Бога, на третій - прагне бути в Бозі, на четвертій - вона прагне відповідати Богові." [Там само, с. 357]. Отже, на першому етапі душа, переживаючи Божественну любов, відривається від усього тварного і в цій свободі відчуває особливу насолоду та втіху. На другій сходинці, звільнена від матеріального, душа здатна побачити Бога, але злитися із Ним їй ще не надається можливості. Іншими словами, душа бачить Світло Боже, але не безпосередньо, а ніби у віддзеркаленні. Досягаючи третьої сходинки божественної любові, душа зливається з Богом, повністю відкидаючи все тілесне й відкриваючи свою Божественну сутність. Перебуваючи на цьому етапі, душа переживає найвище блаженство, яке виходить за межі будь-якого опису і не піддається адекватній вербалізації. Але в злитті з Богом душа прагне відповідати Йому, для чого й переходить на четверту сходинку, на якій вона уподібнює свою волю до волі Божої, перебуваючи перед Богом в абсолютному замиренні. У такому стані душа споглядає наданий їй Богом зразок для наслідування, яким є Христос: "Це і є образ замирення Христа, якому має відповідати кожна людина, яка бажає досягнути ступеня найвищої довершеної любові, бо найвеличніша любов не потребує від людини нічого іншого, як віддати життя за своїх друзів" [Там само, с. 359].

У такий спосіб душа людська на першій сходинці полум'яної любові обернена на власну Божественну сутність, на другій - піднесена над тварним світом, на третій - перевтілена та об'єднана з Богом, а на четвертій - відроджена як Христос через своє замирення в ім'я Божественної любові [9, с. 58]. Проте варто відзначити, що Ріхард, як і св. Бернар, не мислить проходження цих сходінок винятково за рахунок індивідуальних дій людини. Таке містичне сходження є можливим тільки завдяки благодаті, що сходить на людину від Бога. Сама ж людина може лише підготувати себе до сприйняття цієї благодаті. При цьому досягти всеохоплюючої, повної й досконалої любові людина не в змозі, адже це є винятковою прерогативою Бога: "Повнота ж любові безкорисливої, повнота любові винної, як і повнота [любові] довершеної, жодним чином не може належати особі, яка не Бог" [6, с. 363]. Як і Клервоський, який, безумовно, справив великий вплив на формування філософської позиції Ріхарда Сен-Вікторського, сам Ріхард також вказує на те, що його чотири сходинки полум'яної любові стосуються, перш за все, любові духовної, хоча їх одкровення насичені чуттєвими образами. При цьому не слід забувати, що і Бернар, і Ріхард відзначали важливість і тілесної любові, яка є першим імпульсом з боку людини на шляху до екстатичного переживання єдності з Богом. Варто відзначити й те, що Ріхард, як це зазначалося вище, по-іншому витлумачує виділені ним сходинки любові, ніж це робить Клервоський. Останній наголошує на контекстуальній основі любові, іншими словами, на її спричиненні, тоді як Ріхард здійснює це розмежування, виходячи із впливу любові на душу в її містичному сходженні до Бога.

У спадщині Ріхарда Сен-Вікторського, як і в багатьох інших представників середньовічної містики західного християнства, ми не знаходимо єдиного поняття, яке слугувало б для позначення Божественної любові. У роботі "Про Трійцю" ми знаходимо таке: "Адже якщо ми розглянемо повноту істинної любові (*amor*) і

звернемо серйозну увагу на відмінність того, що належить до такого розгляду властивостей, ми, мабуть, швидше знайдемо те, що шукаємо. Повнота ж істинної любові (*dilectio*) полягає в одній тільки любові, найвищій, всеохопній і довершеній [6, с. 363]. А в цитованому вище тексті "Чотири сходинки полум'яної любові" Ріхард використовує поняття *caritas*. Таким чином, можемо говорити про одночасне функціонування зазначених термінів у текстах християнських містиків Середньовіччя.

Першочерговим завданням людської душі на шляху до спасіння є зняття залежності від матеріального світу. У цьому аспекті Ріхард не виходив за межі сформованої вже традиції християнської містики. Але принципово інше в нього ставлення до цього світу вже після проходження всіх чотирьох сходінок Божественної любові. Ріхард, на відміну від св. Бернара, не намагається повсякчас переживати екстатичний досвід єдності з Богом. Головним завданням для нього є уподібнення Христу в стражданні й допомозі досягти спасіння своїм ближнім, для чого й існує остання, четверта сходинка полум'яної любові. Саме цим містика Ріхарда Сен-Вікторського якісно відрізняється від містики св. Бернара Клервоського. Іншими словами, містика вікторіанця є, за своєю сутністю, соціальною та дійсно христосентричною, тому що вбачає в Христі не тільки засіб для індивідуального спасіння, але й приклад для наслідування й досягнення спасіння загальнолюдського, що і є справжньою метою християнства. Тобто сутність християнства, яскраво показана в містиці Ріхарда, полягає в спасінні всього людства через індивідуальне спасіння, сенсом якого є уподібнення Христу й допомога ближнім своїм. Обґрунтовано це показав В. Соловйов у рефераті "Про запад середньовічного світоспоглядання": "Сутністю істинного християнства є переродження людства та світу в дусі Христовім, перетворення профанного царства на царство Боже... Це переродження є процесом духовним... у ньому неодмінно має брати участь саме людство своїми власними силами і своєю свідомістю... Христос приходив у світ не для того, звичайно, щоб збагатити життя світу декількома новими церемоніями, а для того, щоб урятувати світ. Він урятував світ у принципі, у корені, у центрі, а розповсюдити це спасіння на все коло людського та світового життя... - це Він може зробити вже не один, а лише разом із самим людством, тому що насильно та без свого відома та згоди, ніхто насправді не може бути врятований" [8, с. 339, 344].

Та, мабуть, найяскравішим проповідником любові в традиції західного християнства є св. Франциск Асизький, завдяки якому був сформований своєрідний ідеал ченця, який проповідує головні християнські чесноти і з радістю зрікається будь-якого багатства заради служіння Богові. Саме любов св. Франциска ставить понад усе, любов має знаходитися в серці щомиті, незалежно від будь-яких обставин. Ось як він характеризує її: "Говорить Господь: "Любіть ворогів ваших [благословляйте тих, хто проклинає вас і моліться за тих, хто ображає і жене вас]" (Мф. 5, 144). Той же істинно любить свого ворога, хто не про вчинену собі несправедливість тужить, але в любові до Бога вболіває про гріхи його душі. І виплекається із його страждань любов" [12, с. 89]. Таким чином, бачимо, що в духовній практиці св. Франциска знайшла своє втілення характерна для католицької традиції тенденція до уподібнення Христу саме через страждання

плоті. Саме в цьому вбачається шлях спасіння через Христа, на відміну від православної ідеї "обожнення". Для західного християнства відношення аскези та здобуття спасіння схоже на своєрідне "доведення від протилежного": через нівелювання, приниження тілесного ми можемо прийти до усвідомлення непересічної пріоритетності духовного, Божественного та долучитися до нього, знищуючи всі зв'язки з матеріальним. Відбувається цей процес із невимовним відчуттям радості та любові: "Ті суть дійсно є миротворці, хто в усьому, що зазнають у цьому світі, через любов до Господа нашого Ісуса Христа зберігає мир у душі й тілі" [Там само, с. 96]. Варто вказати й на те, що в католицькій містичній традиції взагалі й у практиці св. Франциска зокрема любов - це, у першу чергу, почуття, яке переживає душа по відношенню або до цього світу, і тоді вона прив'язується до нього, або до Бога, і тоді досягає спасіння.

Франциск являє собою, певно, найяскравіший приклад справжнього містика, який абсолютно спокійно відмовився від мирського світу заради споглядання Бога, служіння "Пані Злиденності" і зробив це рішуче швидко, раз і назавжди: "Ніхто не назве його діловим, проте людиною дії він був, а в молоді роки - навіть занадто. Він діяв занадто відразу, занадто швидко, наперекір розсудливості" [14]. Проте не варто думати, що, зрікаючись цього світу заради служіння Богові, Франциск його втратив. Тут ми бачимо справжню сутність містики, яку дуже вдало відобразив Честертон: "Якщо людина в особливому, містичному сенсі перебуває по той бік речей, вона бачить, як виходять вони з лона Бога, ніби діти з теплого будинку, а не зустрічає їх, як усі ми, на шляхах світу цього. І найдивніше те, що через це він є простішим, вільнішим, радіснішим від нас. Для нас предмети - як герольди, що провіщують, що ми неподалік від столиці великого царя. Святий вітає їх просто і невимушено. Він називає вогонь братом, воду - сестрою" [14]. У цьому справжній сенс містики християнства: відмовившись від тварного світу, знову прийти до нього вже через Бога, у всій повноті сприймаючи творіння і Творця. Тому піст, злиденність, аскеза, - усе це Франциск робив із невимовною радістю, адже все це давало можливість відчувати Божественну любов постійно й безперервно (і це наближує Франциска до східнохристиянської містичної традиції), чого не розуміли ті, хто практикував аскезу заради самої аскези: "Як тільки його вибило з сидла замирююче й славне видіння любові Господньої, він кинувся у піст, як раніше кинувся б у битву... Його самозречення абсолютно не схоже на наш "самоконтроль" - воно позитивне, як пристрасть, як насолода, він захлинявся постом, як захлинаються вином, шукав злиденності, як шукають грошей" [14].

Духовна практика св. Франциска Асизького справила значний вплив на містику св. Бонавентури, що знайшло своє відображення в його "Путівнику душі до Бога". Духовний спадок Бонавентури взагалі постає досить неоднозначним та оригінальним у тому аспекті, що він гармонійно поєднує схоластичну філософію та містичну теологію. Як пише Дж. Оменн, св. Бонавентура виокремив у межах духовного сходження три шляхи, використавши для цього ту ж термінологію, що й Псевдо-Діонісій Ареопігит: шлях очищення, осяяння та єднання (досконалий шлях), - однак розуміє їх не як певні послідовні етапи, хоча в окремі періоди той чи інший домінує. Шлях очищення веде до душевного спокою й відзначається роздумами, випробуваннями сум-

ліній й пізнанням страждань Христа; шлях осяяння веде до істини, причому переважає тут пізнання благ, отриманих від Бога, а також роздуми про страждання та смерть Христа; досконалий шлях веде до любові, єднання з Богом через любов та усвідомлення Божественної краси в спогляданні Трійці [5, с. 185]. Як бачимо, теологія Бонавентури також є христocентричною, адже пройти шість сходинок на шляху до святості душа може лише за допомогою Христа, а в основі єднання з Богом знову ж таки перебуває любов: "Під шістьма крилами серафима насправді необхідно розуміти шість ступенів осяяння, що проходить душа, віби шість сходинок чи шляхів, якими вона сходить до світу через екстатичні виливи християнської мудрості. Немає іншого шляху до цього, окрім шляху полум'яної любові до розіп'ятого Христа, саме завдяки їй Павло "захвачений був до третього неба" і саме вона настільки змінила його в Христі, що він сказав: "Я співрозіп'явся до Христа, і вже не я живу, але живе в мені Христос" [3, с. 9]. Слід звернути увагу на те, що, хоча Бонавентура наголошував, як уже зазначалося вище, що виділені ним три шляхи не долаються душею в чіткій послідовності, усе ж, як і у св. Бернара та Ріхарда, у нього наявна ідея поступового сходження душі до Бога, яку можна назвати еволюціоністською теорією в містичній філософії західного християнства. Ось як Бонавентура коментує цей процес: "...Щоб досягти споглядання Першоджерела, яке є у вищій мірі духовним, вічним і переважає нас, необхідно перейти через сліди, які є тілесними, тлінними й перебувають назовні нас, і це виведе нас на шлях до Бога. Потім треба увійти в нашу душу, яка є безсмертним образом Бога, духовна й перебуває всередині нас, і це означає увійти в істину Божу. Нарешті, ми повинні піднятися до вічної, вищої духовності й того, що знаходиться вище за нас, споглядаючи Першоджерело, і це означає радіти в пізнанні Бога й благовінні перед Величчю Його" [3, с. 23]. Показовим є також і те, що Бонавентура, як і його попередники, не досить оптимістично ставиться до індивідуальних зусиль людини на шляху до святості. Він наголошує на пріоритетній ролі Божої Волі в цьому. Іншими словами, саме Божественна благодать, Божественне світло надає людині первинного поштовху, "відкриває очі" на її безсмертну Божественну природу, а от надалі вже справа за людиною, яка спогляданням, молитвою та, головне, любов'ю підіймається до висот власної духовної сутності: "...Наша душа не зможе ніколи піднятися із цього чуттєвого світу до осягнення себе й вічної Істини, яку вона носить в собі, якщо сама Істина, що прийняла людську подобу в Христі, не стане тими відновленими першими сходами, що були пошкоджені в Адамі" [3, с. 57].

Висновки

Підводячи підсумок, необхідно, на наш погляд, відзначити такі ключові положення в розумінні ролі любові в містичній традиції західного християнства:

- любов тлумачилася, у першу чергу, як почуття, що якісно відрізняє західнохристиянську містику від східнохристиянської;
- любов як шлях злиття з Богом розкривалася, виходячи з критеріїв спрямованості, контекстуальної наповненості, чуттєвого напруження тощо;
- особливого значення набуває розуміння аскези як приниження плоті;
- амбівалентне ставлення до тілесності та матеріального (феноменального) світу: від заперечення

до прийняття його як необхідний момент у духовній практиці;

- яскраво виражена чуттєвість середньовічної західнохристиянської містики, її образність, що часто доходила до еротичних мотивів в описах;
- акцентування на короткочасовості екстатичного переживання Абсолюту;
- характерне для багатьох представників символічне тлумачення злиття з Абсолютом як містичного шлюбу душі зі Словом (Христом);
- відсутність чіткого семантичного розмежування понять *amor*, *dilectio*, *caritas* для позначення феномена любові в тій чи іншій містичній практиці.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Августин. О граде Божием // Творения : в 4-х тт. / Августин ; сост. и подгот. текста С. И. Еремеева. - СПб. : Алетейя, К. : УЦИММ-Пресс, 1998. - Т. 4. - Книги XIV-XXII. - 586 с.
2. Бернар Клервоский, святой. Проповеди на песьнь Песней / Бернар Клервоский // Антология средневековой мысли : в 2-х тт. / [под ред. Неретиной С. С.; сост. Неретиной С. С., Бурлака Л. В.]. - СПб. : РХГИ, 2001. - Т. 1. - С. 431-443.
3. Бонавентура. Путеводитель души к Богу / Бонавентура. - М. : ГЛК, 1993. - 189 с.
4. Макгинн Б. Бог как эрос. Метафизические основания христианского мистицизма / Б. Макгинн // Страницы: богословие, культура, образование. - 1997. - Вып. 2-1. - С. 62-82.
5. Омэнн Дж. Христианская духовность в католической традиции / Дж. Омэнн. - Рим-Люблин : Изд. Святого Креста, 1994. - 416 с.
6. Рихард Сен-Викторский. О Троице / Рихард Сен-Викторский // Антология средневековой мысли : в 2-х тт. / [под ред. Неретиной С. С.; сост. Неретиной С. С., Бурлака Л. В.]. - СПб. : РХГИ, 2001. - Т. 1. - С. 361-371.
7. Рихард Сен-Викторский. Четыре ступени пламенной любви / Рихард Сен-Викторский // Антология средневековой мысли : в 2-х тт. / [под ред. Неретиной С. С.; сост. Неретиной С. С., Бурлака Л. В.]. - СПб. : РХГИ, 2001. - Т. 1. - С. 355-360.
8. Соловьёв В. Об упадке средневекового миросозерцания / Сочинения : в 2-х тт. / В. Соловьёв ; общ. ред. и сост. Гулыги А. В., Лосева А. Ф. - М. : Мысль, 1988. - Т. 2. - С. 339-350.
9. Титомир Е. Г. Категория любви в философии Рихарда Сен-Викторского / Е. Г. Титомир // Человек. Культура. Общество : тез. докл. I Междунар. науч. конф. студентов и аспирантов (Минск, 21-22 мая 2004 г.). - Минск : БГУ, 2005. - С. 56-59.
10. Титомир Е. Г. Любовь в мистике: к вопросу о феноменологическом анализе / Е. Г. Титомир // Материалы докладов XIV Международной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых "Ломоносов" / отв. ред. И. А. Алешковский, П. Н. Костылев [Электронный ресурс]. - М. : Издательский центр Факультета журналистики МГУ им. М. В. Ломоносова, 2007. - 1 электрон. опт. диск (CD-ROM); 12 см.
11. Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Блаженного Августина / Е. Н. Трубецкой // Августин Энхиридион. - К. : "УЦИММ-ПРЕСС" - "ИСА", 1996. - С. 350-411.
12. Франциск Ассизский. Наставления // Истоки францисканства: Святой Франциск Ассизский: писания и биографии. Свята Клара Ассизская: писания и биография. - Б.м., 1996. - 1060 с.
13. Хромец В. Л. Систематизация эзотерики: к постановке проблемы / В. Л. Хромец, Е. Г. Титомир // Четвёртые Торчиновские чтения. Философия, религия и культура стран Востока : материалы научной конференции (С.-Петербург, 7-10 февраля 2007 г.) / [сост. и отв. ред. С. В. Пахомов]. - СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2007. - С. 792-798.
14. Честертон Г. Франциск Ассизский [Электронный ресурс]. - Режим доступа : www.krotov.info/library/24_ch/chesterton_048.html, свободный. - Загл. с экрана. - язык рус. - дата доступа 23.07.09.

Y. Titomyr

LOVE IN THE MIDDLE AGES: MYSTICISM OF WESTERN CHRISTIANITY

The article is devoted to analysis of the role of concept of love in the works of representatives of medieval mysticism of Western Christianity such as: st. Augustine Aurelius, st. Bernard of Clairvaux, Richard of st. Victor, Bonaventure. Love is defined in phenomenological case as a specific act of intending the Sacred.

Key words: love, mysticism, catholicism, middle ages.

© С. Тітомир

Надійшла до редакції 27.08.2010

УДК 296.4 : 241.11

ДІАЛОГІЗМ ЯК УМОВА РЕАЛІЗАЦІЇ СВОБОДИ В ІУДАЇЗМІ

ЗОЯ ШВЕД,

*кандидат філософських наук, асистент кафедри релігієзнавства
Київського національного університету ім. Т. Шевченка*

У статті розглядається проблема співвідношення феномена свободи з такою формою реалізації людської екзистенції, як діалог. Для іудаїзму виявами діалогу на рівні розкриття зв'язку "Я" з "абсолютним Ти" є молитва та пророцтво. Автор доводить, що ці форми діалогу у свій власний спосіб виявляють механізми актуалізації індивідуальної та колективної свободи. Метою свободи виступає повнота розкриття призначення існування людини та людства у світі.

Ключові слова: свобода, комунікація, діалог, молитва, пророцтво.

Постановка проблеми. Уміння слухати та бути почутим є фундаментом для творення відносин взаєморозуміння та взаємоповаги на міжособистісному та суспільному рівнях. Такий спосіб розуміння діалогу відкриває для дослідників широке коло проблематики, де сам діалогізм постає або як філософська концепція, або як інструмент, через який реалізується взаємодія культур, або як метод вслуховування у своєрідність "культурного цілого", або як спосіб зв'язку з іншим, Абсолютом.

Новизна дослідження полягає в тому, що своєрідність теми діалогізму в аспекті її багатозначності (полісематичності) і в плані її поліфункціонального розуміння дозволяє розглянути цей феномен як специфічну форму, у якій здійснюється діалог у площині вільного розгортання індивідуальної екзистенції, відкритої до Бога. Специфіка єврейської релігійної інтерпретації такої зумовленості в українському релігієзнавстві розглядається вперше.

Аналіз останніх наукових досліджень і публікацій. Ґрунтовне вивчення, аналіз, інтерпретацію феномена діалогізму, зокрема в іудаїзмі, проводили відомі представники світової філософської думки, аналіз робіт яких викладено в дослідженні Л. Владиченко [1]. Вітчизняні науковці, зокрема С. Гатальська, В. Малахова, М. Попович, Л. Ситниченко, В. Табачковський

вивчали духовні витoki й перспективи діалогу культур, аспекти його співвіднесення з людською екзистенцією (існуванням), способами вільного спілкування тощо. Релігієзнавчий підхід до діалогу культур висвітлювався в роботах В. Єленського, А. Колодного, Л. Конотоп, М. Лубської, Л. Филипович. Особливість цих робіт полягає у використанні специфічної релігієзнавчої методології, яка передбачає врахування при аналізі будь-яких феноменів певної конфесійної складової, яка залежно від культурно-історичних обставин може суттєво відрізнитися.

Об'єктом дослідження є діалог як умова реалізації індивідуальної свободи.

Предметом дослідження є особливості інтерпретації іудаїзмом ролі діалогу в аспекті реалізації індивідуальної свободи.

Мета і завдання дослідження полягають у виявленні та аналізі особливості діалогічної умови реалізації індивідуальної свободи в іудаїзмі, а до розв'язування завдань належить дослідження особливостей вияву форм діалогу в єврейській релігійній традиції та розкриття особливостей кожного з них в аспекті класичного для іудаїзму розуміння свободи.

Методологічні та теоретичні основи дослідження ґрунтуються на загальнофілософських та спеціальних релігієзнавчих принципах об'єктивності, системності,

№ 5 (105) вересень 2010 р.