

A. Bilous

MORAL AND ETHICS LEGITIMATION OF CIVIL SOCIETY: UKRAINE AND CENTRAL EUROPE

The paper deals with value-normative foundation of civil society in Ukraine and Central Europe. The author focuses on theoretical approaches concerning on this phenomenon, theoretical essence and practical moral importance of the civil society institute fir central Europe and Ukraine. The paper emphasizes on the issue of studying Ukraine life world as a important problematic for Ukrainian modernity.

Key words: civil society, Ukraine, Central Europe.

© А. Білоус

Надійшла до редакції 18.01.2010

УДК 23/28. 21:13

ФЕНОМЕН ЛЮБОВІ В МІСТИЧНІЙ СПАДЩИНІ ФРАНЦИСКА АССИЗЬКОГО

ЄВГЕН ТІТОМИР,

аспірант кафедри релігієзнавства

Київського національного університету ім. Т. Шевченка

Стаття присвячена аналізу тлумачення поняття любові як джерела містичного досвіду єднання з Богом у спадщині Франциска Ассизького. Вивчення емоційного, онтологічного та гносеологічного контекстів релігійної спадщини Ф. Ассизького дозволяє визначити основні ознаки його містики: особливе емоційне піднесення від переживання злиденності та суворі аскези, не характерне, у цілому, для західнохристиянської аскетичної традиції; акцент на постійності та тривалості стану містичного єднання із Богом; тлумачення любові винятково як почуття, ігнорація онтологічного та гносеологічного зрізів тлумачення феномена; реалізація сотеріологічного завдання через уподібнення Христу в стражданні та любові до ближнього.

Ключові слова: християнство, середні віки, містика, любов.

Постановка проблеми. Франциск Ассизький - поета унікальна в історії європейської культури. Його образ став своєрідним взірцем християнського чернечого життя. Будь-яке серйозне дослідження історії та культури середньовічної Європи не може обійти увагою літературну спадщину цього засновника Ордена францисканців.

Актуальність обраної тематики полягає в непересічній цінності спадщини Франциска Ассизького як поета, ченця, містика для осягнення специфіки буття середньовічної Європи. Твори Франциска Ассизького становлять значний інтерес не лише для релігієзнавців, а й для філософів, істориків, філологів тощо. Усебічне та ґрунтовне вивчення послань святого дає можливість повніше осягнути релігійну картину сучасної Європи в контексті трансформації середньовічних мотивів у сучасних етичних та культурних ідеалах.

Аналіз досліджень і публікацій. Досліджень,

присвячених спадщині Франциска Ассизького, нині існує дуже багато; серед основних варто відзначити роботи Д. Ніколсона, В. Инге, Г. Честертон, Ж. ле Гоффа, Е. Жебара, М. Самаріної та ін. Звернемо увагу на те, що більшість авторів намагалися швидше створити певний образ особистості Франциска, ніж систематизувати та представити його вчення. З одного боку, такий підхід видається цілком виправданим, про що буде зазначено дещо пізніше, проте жоден із них не намагався розглянути спадщину Франциска Ассизького крізь призму головної християнської чесноти - любові - та проаналізувати особливості тлумачення цього феномена самим Франциском.

Виходячи із цього, **об'єктом** дослідження виступають містичні твори Франциска Ассизького.

Предметом дослідження є феномен любові у творах Франциска Ассизького.

Метою дослідження виступає аналіз особливостей тлумачення Франциском Ассизьким феномена любові

№ 1 (101) січень-лютий 2010 р.

в контексті досягнення містичного досвіду єднання з Богом.

Виходячи з поставленої мети, необхідно визначити ключові поняття дослідження, а саме: християнська містика, любов, доба середньовіччя.

Виклад основного матеріалу. Християнська містика являє собою сукупність ідей, позицій, суджень, учень, у яких представлений індивідуальний містичний досвід, опрідметнений в межах християнського віровчення із застосуванням відповідної термінологічної бази. Наведене визначення не претендує на універсальність та семантичну досконалість і приймається як робоче в межах нашого дослідження.

Головним засобом переживання містичного досвіду є любов. Багато відомих містиків, незалежно від історичного періоду та релігійних систем, до яких вони належали, стверджували, що саме Божественна любов надає можливість людині піднятися над власною тварною природою та побачити Божественне Світло. Тому значна кількість містичних вчень побудована на поняттях, що позначають різні прояви любові. Про це дуже слушно писав Хосе Ортега-і-Гассет у своїх "Етюдах про любов": "Тут ми віднаходимо значну подібність між закоханістю та містичним поривом, в описуваннях якого звичайними є посилання на "присутність Бога". І це не порожня фраза. Вона відображає дійсний стан речей. Завдяки молитвам і медитаціям містика Бог, переповнюючись дійсним буттям, стає невіддільною частиною його внутрішнього світу. Із цього часу й доки увага не послабне, містик нерозривно пов'язаний із Богом" [6].

Якщо давати визначення любові з точки зору психології, тоді вона постане перед нами як почуття сильної прихильності до об'єкта, бажання володіти ним або, принаймні, прагнення до постійного контакту з ним. Однак чуттєвий бік любові в містичних традиціях хоча й не відкидається, проте відходить на другий план, частіше виконуючи роль зовнішнього вираження, опрідметнення любові дійсно містичної. Любов сприймається скоріше як метафізичний принцип, як об'єкт і, водночас, засіб для його досягнення. Таким чином, ще раз підкреслюється прагнення до подолання суб'єкт-об'єктної дихотомії.

Якщо проаналізувати любов у містиці з феноменологічної позиції, то вона постане перед нами як особливий акт інтендування чистого Сакрального, у якому схоплюється його сутність. Означити цю сутність можна поняттям "Абсолют". Іншими словами, сутнісною характеристикою Сакрального, на яку спрямована діяльність містика, є його абсолютність, тобто витокове ядро, що є трансцендентальним для всього актуалізованого буття. Окрім того, саме поняття "любов" підкреслює, що об'єкт, який інтендується, постає для містика центральним у його ціннісній системі координат [8].

Містик, таким чином, прагне в процесі досягнення містичного досвіду, редукувати всі можливі предмети як природної, так і езотеричної настанови до одного-єдиного - Сакрального у його чистому вигляді. При цьому варто відзначити цікаву особливість: якщо ми ведемо мову про акти інтендування, то це імпліцитно передбачає наявність свідомості з одного боку, і предмета, на який вона спрямована, - з іншого. Однак містик ставить собі за мету редукувати й саму свідомість, розчинивши її в Абсолюті (або злившись із Ним).

Дуже вдало відмічає сутність містичної любові

Д. Ніколсон: "Любов, що надихає містика, є, у своїй найчистішій формі, живою та інтенсивною любов'ю до Бога, що проявляється в кожній миті життя містика" [11, с. 225].

Визначення поняття "доба Середньовіччя" є досить проблематичним, бо дослідження, присвячені вивченню феноменів історичного характеру, завжди пов'язані зі складностями реконструювання образу досліджуваного феномена. У межах нашого дослідження необхідною є реконструкція образу середньовічної Європи. Це завдання виявляється вкрай складним. Адже, як зазначає Ж. Дюбі: "...Можна створити лише досить нестійкий каркас - між його нечисленними опорами так само буде зняти безодня невизначеності... А отже, необхідно буде дати волю уяві" [4, с. 10]. Отже, історичне дослідження так чи інакше наближається до творчого акту, тісно пов'язаного з інтуїтивним проникненням у дійсність. Як вдало підмічає одна з відомих сучасних учених-медієвісток М. С. Самаріна, історія - це одна з тих нечисленних наукових дисциплін, відзначених наявністю власної музи - Кліо [7, с. 5]. Таким чином, реконструювання образу середньовічної Європи унеможлиблюється без творчого акту наукової діяльності вченого.

Іншими словами, історик не стільки відтворює історію, скільки творить її. І особливо це стосується історика філософії та релігії, адже тут першочергове завдання полягає у відтворенні способу мислення, світоглядних настанов, формулюванні та вирішенні проблем, принципово важливих саме для цієї епохи чи традиції. Відповідно, аналізуючи, зокрема, текстологічну спадщину середньовічної християнської містики, ми стикаємося з необхідністю своєрідної емпатії, інтуїтивного проникнення в текст із метою його якомога глибшого сприйняття та осмислення. Результатом, вочевидь, буде певне відчуження оригінального тексту від власного автора та традиції, до якої він належить, та конструювання сучасного образу досліджуваного історичного феномена. А отже, вимагати суворої формальної об'єктивності від таких досліджень неможливо, як неможливо вимагати текстуальної відповідності художнього перекладу, де головним завданням є передача образу, а не інформації.

Специфікою ж вербалізації містичного досвіду є металогічність та символічність мови, яку використовують адепти містичних практик. У межах цих свідчень (які й лежать в основі нашого дослідження) інформаційна складова відходить на другий план, поступаючись місцем образній. Іншими словами, для носія містичного досвіду головним є не передати певну інформацію, факти, а відтворити якомога повніше образ та емоційне тло пережитого задля стимулювання продовження традиції відповідної практики, яка є визначальним, фундуєчим принципом будь-якої містичної традиції. Завдяки цьому подібні творіння є одночасно шедеврами релігійно-філософської думки та прекрасними прикладами художньої літератури. З цього приводу М. Самаріна зауважує: "Це не лише філософсько-теологічна література, проте й "художня література" в загальнозживаному значенні цього слова: опис потойбічного світу та демонів, інвективи проти жінок, розмисли щодо алхімії в того ж Аквіната, поетичні гімни до Діви Марії в Бернара Клервоського, містичні переживання Бонавентури, що органічно входять до жанрово-стилістичного репертуару патристики" [7, с. 11].

Символізм середньовіччя виправдовується не лише із суто стилістичної, літературної точки зору - його головне семантичне навантаження лежить у площині релігійного: "Отже, символ - це знак договору. Він був натяком на втрачену єдність; він нагадував та закликав до вищої та прихованої реальності. Однак у середньовічній думці "кожний матеріальний предмет розглядався як зображення чогось, що йому відповідає у сфері більш піднесеного і, таким чином, перетворювався на його символ". Символізм був універсальним, розмірковувати означало вічно відкривати приховані смисли, безперервно "священнодіяти" [2, с. 307-308].

Виходячи із цього, наше дослідження неминуче буде стикатися з проблемою адекватного відтворення відповідних образів, почуттів тощо. А отже, часто доведеться звертатися по допомогу до мови символів та майже художніх образів. При цьому вимоги, що висуває до будь-якого наукового дослідження формальна логіка, будуть збережені, що пояснюється досить вагомою різницею між тим, що собою являє безпосередній живий містичний досвід, його самоопис та пізніша "зовнішня" інтерпретація.

Повертаючись до проблем, пов'язаних із вивченням феномена середньовічної Європи в контексті філософії, культури та релігії, необхідно відзначити відповідні панівні настрої тієї епохи. Це також є доволі складним завданням, адже тут можна відзначити й абсолютно унікальну інтелектуальну традицію, яку, зокрема, спробував висвітлити у своїй роботі "Інтелектуали в середні віки" французький історик, представник школи "Анналів" Ж. ле Гофф [1]; і куртуазну любов, і дух лицарства феодальної епохи... Проте над усім Західноєвропейським середньовіччям тяжіє атмосфера страху пекельних мук та надії на спасіння, хоч і дуже слабкої надії: "Впевненість у матеріальному забезпеченні та невпевненість духовна; церква вбачала спасіння від цієї невпевненості, як було продемонстровано, лише в одному: у солідарності членів кожної суспільної групи, у перешкоджанні розриву зв'язків усередині цих груп унаслідок звеличення чи падіння того чи іншого із них. Ця загальна невпевненість кінця кінцем була невпевненістю в майбутньому житті, блаженство якого нікому не обіцялося й не гарантувалося в повній мірі ані добрими справами, ані розсудливою поведінкою. Створювані дияволом небезпеки загибелі виглядали настільки чисельними, а шанси на спасіння такими мізерними, що страх неминуче перемагав надію" [2, с. 302].

На такому важкому емоційному тлі образ Франциска Ассизького вирізняється дуже яскраво. Описуючи його духовний потенціал, Д. Ніколсон відзначає: "То було замирення Христа... замирення, що ґрунтувалося на майже надлюдській могутності, бо корінням його був майже надлюдський рівень любові та віри" [11, с. 101]. Саме завдяки йому був сформований своєрідний ідеал ченця, який проповідує головні християнські чесноти і з радістю зрікається будь-якого багатства заради служіння Богові, адже св. Франциск Ассизький, був: "...рідкісною самотньою особистістю, великим духовним реалістом, який не допускав жодних альтернатив духовній злиденності й радісному містичному життю..." [5].

Як зазначає, зокрема, М. Самаріна, посилаючись на роботу Ф. ле Гоффа "Інтелектуали в середні віки": "Ле Гофф відмічає і таке нове явище в соціальному

житті Європи, як певне "інтелектуальне бурлакування", яке було своєрідною формою соціального протесту. У ньому брали участь подорожуючі поети та блазні, голіарди та жонглери, "Дивна група інтелектуалів" (цит. за: Гофф ле Ж. Указ. твір, с. 22-23), маргінали середньовічного суспільства, декласовані елементи...

Одним із найвідоміших "інтелектуальних волюцюг" того часу - "*joculator domini*" був Франциск Ассизький [7, с. 25].

Дійсно, постать Франциска була дуже популярна та приваблива в дусі пануючих у тодішній Італії настроїв. Ось, зокрема, деякі цифри, які наводить М. Самаріна: "Сила слова та особистості Франциска не мала аналогів: якщо в 1209 році, коли папа визнав існуючий рух, у Франциска було всього лишень 12 послідовників, то до 1216 їх нараховувалося вже 3000, а після його смерті 1226 року францисканські громади були широко розповсюдженими по всій Європі, причому в цей рух були залучені абсолютно всі прошарки населення, незалежно від статків, рівня освіченості, політичної орієнтації тощо" [7, с. 44].

Необхідно відзначити, що принциповою відмінністю містики Франциска та його найвизначніших послідовників (Клари Ассизької, Анжели з Фоліньо та багатьох інших) від традиційного настрою середньовічного містика, що відзначався своєрідною "екзистенційною трагедійністю", було відчуття невимовної радості від містичних екстазів та т. зв. "підготовчих етапів": злиденності, аскези тощо. Справа в тому, що для значної більшості середньовічних містиків західного християнства панівним настроєм було відчуття та усвідомлення власної мізерності та гріховності, а Божественна благодать, явлена в актах містичного просвітлення, сприймалася як незаслужений дар, який змушував ще гостріше усвідомлювати своє жалюгідне становище та сподіватися на повторення нетривалого екстазу при переконанні про марність таких надій. Франциск же, у свою чергу, відчував істинну та досконалу радість постійно, щомиті перебуваючи в піднесеному стані душі. Напевно, це і сприяло тому, що для Франциска переживання єдності з Абсолютом стало постійним станом буттєвості, що значною мірою наближує його до світовідчуття містиків східнохристиянських, для яких перебування в Христі є метатемпоральним рівнем буття. І основою для такого світовідчуття є постійний стан наповненості любов'ю.

Саме любов св. Франциск ставить вище понад усе, любов має знаходитися в серці кожної миті, 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" [9, 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 до-

лучитися до нього, знищуючи всі зв'язки з матеріальним. При цьому відбувається означений процес із невимовним почуттям радості та любові: "Ті суть дійсно є миротворці, хто увсьому, що зазнають в цьому світі, через любов до Господа нашого Ісуса Христа зберігають мир у душі й тілі" [9, 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.

Цей емоційний потенціал, певно, і складає основну цінність францисканського духовного вчення, адже, як зазначає М. Самаріна: "Франциск не залишив систематичного викладу свого вчення, хоча йому належить достатня кількість текстів (це твердження є дуже умовним, і сама авторка спростовує його на с. 59 указ. твору - прим. наша, Є. Т.). Францисканство дійсно не можна вважати доктринально оформленим ученням, подібно до томізму та інших середньовічних філософських систем; це скоріше певне світовідчуття та стиль життя: духовна радість, проповідь найпростіших євангельських цінностей, презирство по відношенню до будь-яких матеріальних благ, гармонійне сприйняття Всесвіту, одухотворення природи та відчуття власного зв'язку з нею. Саме францисканське сприйняття світу, принципово нове для менталітету середньовічної людини, заклало підвалини для формування ідей Нового Часу" [7, с. 57].

До речі, якщо аналізувати писемну спадщину Франциска, то вона дійсно виявляється досить несистематизованою, неформальною, що пояснюється тим фактом, що Франциск виголошував свої проповіді чи гімни дещо спонтанно, задля фіксації миттєвого почуття, особливої конкретної моменту буття, у якій розкривалася глибока істина внутрішньої єдності всього існуючого. У цьому контексті особливо виділяється невеличка оповідь "Про істинну та досконалу радість" як своєрідна квінтесенція францисканського світовідчуття. І радість ця виявляється в дійсній свободі від будь-яких матеріальних благ, власних бажань та, особливо, егоїстичних підвалин деструктивних емоцій, що ми проявляємо по відношенню до ближнього в той час, коли єдино й нероздільно має панувати в серці любов.

Франциск стверджує любов як визначальний чинник досягнення стану містичного просвітлення. Д. Ніколсон зазначає, що "...в кінцевому випадку всі захоплення та духовні впливи є результатом могутнього та активного потоку любові, спрямованої на об'єкт, по відношенню до якого здійснюється заглиблення, і, хоча любов не обов'язково має відзначатися неможливістю посилення з боку інтелектуальної активності, проте це не є, у будь-якому разі, суттєвою чи природною її частиною" [11, с. 184]. Отже, любов - це почуття, яке має панувати в серці за будь-яких обставин, тому що це найсильніше почуття, що дає нам можливість досягти єднання з Абсолютом: "Де любов і мудрість, там немає ані страху, ані невігластва" [9, с. 96].

Відзначимо принагідно, що любов людини до Бога не є замкненою сама на собі, а йде від трансцендентного джерела - Бога. Любов містика є своєрідним віддзеркаленням вічної (позачасової) любові Бога до власних творінь: "Любов людини до Бога є доповненням любові Бога до людини; прагнення людини до Бога є бажанням духу злитися з першоджерелом, тек-

ти в усіх напрямках крізь кордони самості та знову усвідомлювати дух, що пронизує світи. Віра містика полягає в тому, що між духом людини та Духом Божим існує постійна взаємодія, що їх любов є взаємна та звернення їх взаємного тяжіння один до одного: Коханий кличе свою Наречену в усі часи й усюди, доки вони повністю та без обмежень не є одним" [11, с. 226].

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, у молоді роки - навіть занадто. Він діяв занадто одразу, занадто швидко, наперекір розсудливості" [10]. 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 теплої будинку, а не зустрічає, як усі ми, на шляхах світу цього. І найдивнішим є те, що через це він є простішим, вільнішим, радіснішим від нас. Для нас предмети - як герольди, що сповіщають, що ми неподалік від столиці великого царя. Святий вітає їх просто і невимушено. Він називає вогонь братом, воду - сестрою" [10]. У цьому справжній сенс містики християнства: відмовившись від тварного світу, знову прийти до нього вже через Бога, у всій повноті сприймаючи творіння і Творця. Адже об'єкт його містичної діяльності не перебуває десь за межами видимого світу; Франциск вбачає його присутність у матеріальному світі, тому його молитви виглядають дещо пантеїстичними та натуралістичними. Однак це не вияв язичницького рецидиву, а пошук Трансцендентного в іманентному: "Проте Бог, якого любить містик, не перебуває у віддалених небесах. Він усюди, та процес його осягнення дуже важкий. Це пристрасна любов без очікування жодних прибутків від діяльності містика; це шлях прийняття та заохочення, так би мовити, кожним підбурюванням до любові, що пропонує йому дух, доки не настане час, коли він перебуватиме в цілісності й потоки любові проходилимуть крізь нього без перешкод" [11, с. 227].

Тому піст, злиденність, аскеза, - усе це Франциск робив із невимовною радістю, адже все це давало можливість відчувати Божественну любов постійно і безперервно (і це найбільше Франциска до східнохристиянської містичної традиції), чого не розуміли ті, хто практикував аскезу заради самої аскези: "Як тільки його вибило з сідла замиряюче й славне відіння любові Господньої, він кинувся у піст, як раніше кинувся б у битву... Його самозречення абсолютно не схоже на наш "самоконтроль" - воно позитивне, як пристрась, як насолода, він захилювався постом, як захилюються вином, шукав злиденності, як шукають грошей" [10].

Постійне відчуття такої "істинної та досконалої" радості - це своєрідний подарунок Франциска середньовічній європейській релігійності. Зазначимо, що саме Франциск та його рух змінили образ тогочасної релігійності, замість цілковитого споглядання та химерної надії, що іноді проривалася крізь покривало страхи та усвідомлення власної гріховності, запропонувавши активну діяльність, що мала на меті практичну реалізацію заповіді про любов до ближнього та усвідом-

лення цілковитої єдності всіх творінь: "Саме починаючи з Франциска західна релігійність набуває нових рис: зі споглядальної вона все більше стає діяльнісною; моральнісний сенс західного християнства тепер вбачається не лише в духовному самовдосконаленні, як у східнохристиянській традиції, проте й в активній та конкретній допомозі ближньому шляхом постійної проповідницької діяльності... Франциск перетворив середньовічне християнство з його культом вини та страждання на релігію радості та гармонії, воскресивши в певній мірі дух античного світосприйняття" [7, с. 157-158].

Богопізнання Франциска та пізніше Бонавентури, вирізняється певною своєрідною циклічністю, яку дуже умовно можна порівняти з еманациєю плотинівського Єдиного: "Це своєрідний шлях душі до Бога, що подібний до кола, - Божественна благодать народжується від осягнення Бога й до нього ж повертається шляхом оспівування краси та впорядкованості його творінь. Як Бог еманує у світ свою благодать (теофанія) у світі Франциска та Бонавентури, такі людина у зворотному жесті виголошує хвалу творінням Бога. Піснеспів та молитва виявляються дзеркальним відображенням, віддзеркаленням теофанії, Божественної благодаті, що проливається у світ" [7, с. 92].

На завершення звернемо увагу на одну із молитов Франциска Ассизького - "Всемогутній" (у перекладі М. Самаріної) та на її ідейне наповнення. Тут ніби в тезовому вигляді вкладені основи францисканського розуміння служіння Богу - це повне підкорення власної волі волі Божественній ("...дай нам, нещасним, вчиняти по твоїй волі та завжди бажати того, що ти хочеш..."); як результат досягнення відповідного стану очищення та осяяння ("... , щоб внутрішньо очищені, внутрішньо осяянні та вогнем Святого Духу захоплені"); посередництво Ісуса Христа в процесі досягнення містичної єдності із Богом ("... , ми могли слідувати за улюбленим твоїм сином, Господом нашим Ісусом Христом, та досягти Тебе, Найвеличніший, Твоєю лише милістю, тебе, який у досконалій Трійці існуєш та владарюєш і прославляєшся, Боже Всемогутній, навіки віків. Амінь") [7, с. 170].

Висновки

Підсумовуючи, сформулюємо основні ознаки містики Франциска Ассизького:

- особливе емоційне піднесення від переживання злиденності та суворої аскези, не характерне, у цілому, для західнохристиянської аскетичної традиції;

- акцент на постійності та тривалості стану містичного єднання із Богом;

- тлумачення любові винятково як почуття, ігноранція онтологічного та гносеологічного зрізів тлумачення феномена;

- реалізація сотеріологічного завдання через уподібнення Христу в стражданні та любові до ближнього.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Гофф ле Ж. Интеллектуалы в средние века / Ж. ле Гофф ; [пер. с фр. А. М. Руткевича. - 2-е изд.]. - СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2003. - 160 с.

2. Гофф ле Ж. Цивилизация средневекового Запада / Ж. ле Гофф ; [пер. с фр. ; общ. ред. Ю. Л. Бессмертного; послесл. А. Я. Гуревича]. - М. : Издательская группа Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. - 376 с.

3. Жебар Э. Мистическая Италия / Э. Жебар. - Томск : Водолей, 1992. - 196 с.

4. Дюби Ж. Европа в Средние века / Ж. Дюби ; [пер. с фр.]. - Смоленск : Полиграмма, 1994. - 318 с.

5. Краткий очерк истории западноевропейского мистицизма от начала христианской эпохи до кончины Уильяма Блейка // Андерхилл Э. Мистицизм. Опыт исследования природы и законов развития духовного сознания человека ; [пер. Д. Веденов, В. Грачев, М. Добровольский и др.]. - К. : София, 2000. - PSYLIB, 2003 [Электронный ресурс]. - Режим доступа : <http://psylib.ukrweb.net/books/andev01/index.htm/>, вільний. - Назва з екрану. - Мова: рос. - Дата перевірки: 08.02.10.

6. Ортега-и-Гассет Х. Этюды о любви [Электронный ресурс]. - Режим доступа : www.krotov.info/library/15_ort/ega_02.htm/, вільний. - Назва з екрану. - Мова: рос. - Дата перевірки: 08.02.10.

7. Самарина М. С. Франциск Ассизский и его наследие: от истоков к современности / М. С. Самарина. - СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008. - 176 с.

8. 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]. - М. : Издательский центр Факультета журналистики МГУ им. М. В. Ломоносова, 2007 [Электронный ресурс]. - 1 электрон. опт. диск (CD-ROM); 12 см.

9. Франциск Ассизский. Наставления / Франциск Ассизский // Истоки францисканства: Святой Франциск Ассизский: писания и биографии. Святая Клара Ассизская: писания и биография. - М., 1996. - 1060 с.

10. Честертон Г. Франциск Ассизский [Электронный ресурс]. - Режим доступа : www.krotov.info/library/24_ch/ches/terton_048.htm/, вільний. - Назва з екрану. - Мова: рос. - Дата перевірки: 08.02.10.

11. Nicholson, D.H.S. The Mysticism of St.Francis of Assisi / ill., with reprod. of etchings by L. Laurenzi. - Boston : Small, Maynard & Co., 1923. - 394 p.

Y. Titomyr

THE PHENOMENON OF LOVE IN THE MYSTICAL HERITAGE OF FRANCIS OF ASSISI

The article is devoted to the analysis of the concept of love as a source of the mystical experience of the union with God in St. Francis of Assisi's heritage. Current concept is examined in emotional, ontological and epistemological contexts.

Key words: Christianity, Middle ages, mysticism, love.

© Е. Титомир

Надійшла до редакції 25.01.2010

№ 1 (101) січень-лютий 2010 р.