

Богдан ЗАВІДНЯК, д-р. філософії, викладач Дрогобицької Духовної Семінарії.

Шлях до Істини пролягає через самозаглиблення, терпіння і любов. Тільки у цій дружній симфонії віри вона жива, надійна і спасенна. Та на численних стежках, магістралях і горизонтах історії Істина пропадає з виду, а те, що ми під нею стали розуміти, виявляється блідою подобою, яка здебільшого навіть не здатна нагадувати правду. Так, сферу мислення посіли «холодні, абстрактні боввані розсудкової думки, побудови в голові, які не хвилюють людину, не розбуджують в ній життєвих сил і пристрасних почуттів, не кличуть до бою, на жертву». (О. Лосєв. Життя). Чи можна в наш час володіти вмінням визнавати омані в царині мислення, самопроголошеного і узаконеного в добу «коперніканського» перевороту, яке кинуло на поталу людину, залишивши її сам на сам поміж зірок, на поверхні всесвіту?

Христова Церква упродовж цієї сваволі поверхневого мислення, спостерігаючи за вихорами руйнівних ідей у його проявах, чималою мірою наражалась на незаслужену критику з боку їдких тез філософів, і ймовірно могла щось не донести до нашого часу з того, чого нам всім у теперішньому світі послужило б за науку, часто недооцінюючи свого потужного потенціалу в лиці сузір'я шкіл християнської філософії. Тим не менше, сутність християнства, – озвучена батьком наукового атеїзму Фойєрбахом, – не на поверхні, і не зводиться тільки до людини та до її мислення. Християнство цінне тим, що воно живе Богом, і зустріти його можна тільки на Його дорогах.

Не секрет, що таке близьке і знайоме нам християнство, попри спроби проголошення ортодоксальних консорціумів християнських спільнот з боку байдужої до церковного життя державної машини (маю на увазі релігійне становище в Україні), потребує глибокого переосмислення своєї сутності. Знання про Бога – це теж знання, саме в яке й впирається оця праведна суть. Але це знання – найрідніше з усіх – піддається правдивому прозрінню тільки в любові. Як зізнавався мислитель Олексій Лосєв: «Для кого пізнаване – не рідне, той погано пізнає або зовсім не пізнає. Тільки любов відкриває очі і возвеличує тайну пізнаваного». (там само).

Вже одне добре, що сучасна людина за фатаморганним прогресом у науковій сфері не перестає наполегливо шукати Бога. Людина крок за кроком здіймається у безкрайнє по «Велике Невідоме» (Б.-І Антонич). Це сходження триватиме й тоді, коли далеко позаду залишиться усі щаблі Божої Любові, коли зустрінеться нам тільки Вона, у всерозгорнутих променях сяючої Краси Сущої Істини.

Пошук Бога як причини світу, на рівні підстави для наслідку, знайденої холодним міркуванням – це далеко не глибоке зосередження на етапі пережиття досвіду Бога у любові так, щоб можна було пронести це відчуття і усвідомлення упродовж цілого життя. Адже *Causa diligendi Deum Deus est*, – як зауважував св. Бернар Клервоський («Причина любові до Бога є Бог»). Звісно, теоретичне пізнання Бога блідне на фоні духовного росту перед Його обличчям, а все ж не слід його недооцінювати, адже це значний, більш ніж двотисячолітній досвід люблячої Бога людини.

Історія розвитку цієї науки засвідчує, що від нашого представлення Бога чималою мірою

залежить суть Його сприйняття чи заперечення з боку тих, хто має інше ставлення до Бога. Адже до Бога не можна підходити з людською міркою, таким чином, щоб на Нього накладалися параметри людського виміру. Справді, сама людина, відколи себе пізнає, відкриває себе як таємство, але антропологізація Бога достатньо сильно принижує самий маєстат Божої Таємності.

Що таке містично-досвідна філософія Бога?

З висновку поетичного твору «Увійшов у незнане» (Entremo donde no supe...) Хуана де ла Круса, ми отримуємо орієнтир до містичного шляху (1) – здіймання над всім, що вдається пізнати, але й над самим собою.

Ступив колись-то, навмання,
В незнане я котрогось дня,
Що вище всякого знання.

Було собі блукаю,
Та лише коло цілі,
Он просвіток, та скраю
– Глибини онімілі,
Тому й слова не смілі,
Незнання ж-бо осіня,
Що вище всякого знання.

Коли розум більше не в силі пізнавати, це означатиме, що він знаходиться у пітьмі незнання. Коли ж стане відчутним цей морок – це й буде натяком на те, що тут місце Бога. Адже не може розум, який прагне знайти Бога, залишатись у цілковитому незнанні.

Вести мову про життя і чернечу діяльність видатного містика, святого патрона еспанських поетів (але й усіх поетів) можна довго, оскільки це невичерпна тема. Досить тільки пригадати його славний твір «Сходження на гору Кармель», щоб забагнути глибину його містицизму, в якому розкривається подорож душі («нареченої») до Бога («Нареченого») із «Пісні Пісень», коли відбувається єднання душі з Богом.

Окрім доробку великого святого можна було б пригадати твори св. Гільдегарди Бінгенської (1098-1179), Елізабет із Шенау (†1164), Мехтгільди Магдебурзької (1207/10-1282), Мехтгільди Гакенборнської (1241-1299), Гертруди Великої (1256-1302), а в XIX столітті – літературну спадщину великої католицької поетеси Аннети фон Дросте-Гульсгоф (1797-1848), її релігійний цикл «Духовний рік» для того, щоб забагнути, яким велетенським зусиллям дозволено людському серцю доторкнутись до таїнства Пресвятого Бога.

Процес містичного сходження до Бога, згідно так званого «Ареопагітика», складався з трьох щаблів: катарсис, фотізмос та телейозис. Джерелом для утворення такого підходу до Бога послужив текст Книги Виходу (20, 21), де говориться про те, як Мойсей побачив Бога у глибинному мороці.

Зрозуміло, що після очищення, душа сповнюється Божественним світлом, яке й виводить людину на висоти спогляданого життя. Але третій щабель дає змогу людині

брати участь у вдосконалюючому пізнанні спогляданого таємства. Цим щаблем завершується містичний гнозис, адже немає більш вищої досконалості для людського духу.

Проте, крім раціонального пізнання є особливий спосіб Богопізнання – містичний (буквально «доторкання до Божества»). Шлях до нього неодмінно проходить через теоретизування ума: без раціонального пізнання Бога немає й містичного. Розуму необхідно злагодити одну істину – недосяжність Бога і усвідомити це на раціональному рівні, цілковито «заніміти». У цьому методі полягає оригінальність і особливість сходження до Бога у Ареопагітика, і відмінність від гнозису Клиmenta Олександрійського («умної» молитви), св. Григорія Нісського (споглядання Бога у свічаді чистої душі) та ін.

Інший великий містик Середньовіччя, Гуго Сен-Вікторський (1096-1141) писав, що коли б Бог, у всій своїй досконалості (*Deus manifestus*) показався людському розуму, то віра не отримала б жодної заслуги, а тоді й не було б безвір'я. Проте, коли б Господь Бог завжди перебував у тайні для розуму (*Deus abscondibus*), то віра не мала б підтримки з боку пізнавальної сфери, а тоді-то й безвір'я було б оправдане (2).

Але як ми можемо насмілитися говорити про Нього, ми «земля і порох»? Спершу з'ясуємо, які в нас самих існують для цього передумови?

Емеріх Корет міркує про людину як про трансцендентну істоту і цій темі присвятив чимало своїх відомих творів. На його думку, людина, як особова і духовна істота, живе у світі і зорієнтована до Абсолюту, до Буття по собі (в собі), до Бога. Вона все більш стає людиною тоді, коли все більше робить темою свого життя саме оце скерування до Того, про Кого завжди свідома атематично – тобто тоді, коли все більше у цілковитій свідомості та свободі виразно переходить до Бога, перевищуючи себе саму (3). Саме завдяки нашій сутності як скінченного духа (обмеженого) ми вже від самого початку є відкритими до Абсолюту і підпорядковані Богові. Інакше, ми ніколи не зможемо вести вирозумілу мову про Нього, не зможемо запитуватися про Нього, не кажучи вже про те, щоб Його піznати. Це є наша якісна характеристика: вже априорі бути відкритими до Абсолюту, будучи скінченними. У цілому нашему житті та вчинках є передумовлена трансцендентність: як у питаннях, так і в пізнанні, як у бажаннях, так і в прагненнях. Бути направду людьми означає бути перед Богом і бути зверненими до Нього.

Трансценденція є трансцендентальною умовою духовного життя, яке вимагає питання, пізнання і прагнення. Тобто, людина передбачає абсолютне Буття як безумовну умову своєї власної самореалізації і стверджує це атематично у всьому. Самотрансцендентність, яка звернена до Абсолюту, не є чимось доданим і тим, що спадає зверху, до природи, яка вже в собі здійснена в людині, а є головним елементом духовної суті людини.

Враховуючи зазначене вище, замало визначати Абсолют як Необхідне Буття в собі (про що веде мову метафізика), з приналежними до Нього атрибутами Нескінченного, Єдиного і Необумовленого Буття. Відношення з Богом служить фундаментом для побудови людського існування. Множина істот, їхня контингентність та скінченність, включно з людиною, свідчать про те, що Бог не є очевидний, але й не є необхідний саме у цих своїх високих якостях. Самій людині надано «доказ Бога» *sui generis*, позаяк «трансцендентний рух ума, який завжди сповнюється в атематичний спосіб, підноситься до рівня рефлексивного завершення (до недвозначної певності)» (4). Саме людині належить потенційна (віртуальна) нескінченність, визначена динамічним керунком до Абсолюту. Скінченний ум покладений у відношення з абсолютним і нескінченним Буттям,

яке зауважується в кожній людській дії духовного характеру, як сама умова свого можливого здійснення. Вже саме питання про людину містить в собі апріорну відповідь. Адже сама людина є «самозапитуючою».

Проте людині не слід ставити надто амбітне завдання: охопити самого Бога в Його абсолютній і нескінченній реальності. Вона не має на це змоги, будучи скінченою істотою. Досвід людини показує, що в нас є досвід Бога, який полягає в тому, що ми визнаємо дію Бога в нас і ця дія служить для нашого блага: налагодити безпосереднє особове відношення з Ним, щоб йти з Ним у житті. Цю дію ми звемо Божою Ласкою і вона викликана «боротьбою» людини з Богом, що стало основою історії спасіння. «Два світи борються в нас од колиски до гробу: світ видимий і світ невидимий, світ тіла й світ духа. Кричіть, безбожники, «нема духа, нема Бога», а все ж таки будете з Ним боротися до гробової дошки! Така Його сила!» – писав автор «Пісні Богоїв» (5).

Отож, людина не турбувалась би про існування Бога, якщо б сам Бог перш за все не потурбувався про людину. І, навпаки, якщо людина прагнула б відступити від Бога і турбуватися тільки про себе, то не змогла б і цього добитись, а мала б спершу усунути те місце, на якому здіймався Той Могутній, котрий зійшов у висоті задовго до народження будь-якої живої істоти. Людина справді не може не «боротись» з Богом. «Пусти мене, бо вже на світ благословиться» – чує голос Яків і прагне отримати од Того з ким боровся благословення. Тож перш ніж зазнати фатальної поразки, людина може називати себе «благословенною». А отже, почуті слова, що пролунали на початку історії, яка торкається всіх людей: «Не Яків буде більш твоє ім'я, а Ізраїль, бо ти змагався з Богом і з людьми та й переміг» (Бут. 32, 29).

Той, хто справді веде духовне життя, хто вірить в Бога і в Його Слово, отої і живе в Бозі і має змогу «випробувати» Його і переконатись в Його існуванні у власному житті. Натомість, супроводжуючий це життя релігійний сентимент (зовнішня ознака віри), є зворушливим проявом особи у своєму внутрішньому третмінні супроти досвіду Всемогучого Бога. Однак, слід завжди мати на увазі, що релігійне почуття не є суттю, нормою і остаточною умовою релігійного відношення людини з Богом (6). Проявом – так. І до цього прояву належать думка і віра. І завдяки свободі думки, викликаної любов'ю до неї (яку ніщо не зв'язує), позаяк вона дарується людині в цій любові. Досвід Бога зумовлює невситиму спрагу думки: як, по змозі, у площині філософського пізнання Бога, так і в царині богословської віри в Об'явлення та спасительну дію Бога як в самих нас, так і у світі. Тобто віру можна пояснити як дію Бога в нас.

Невситимий ум людини-філософа відчуває глибоку ностальгію за Богом, позаяк вона викликана саме його вибором – важким і наполегливим сходженням до предмету свого покликання, до Богопізнання, а з іншого боку – великою насолодою від отриманих результатів – медитації, споглядальної думки, якій дорівнює хіба що «споглядальна молитва».

Справді, в кожній людині є глибоко вкорінений закон причинності. Тому вона завжди буде запитувати: звідки взявся світ? Застанова людини над справами сумління є наступним кроком до відкриття дії в нашему сумлінні Бога – причини всякого добра. Мовою поезії такий доказ виразив російський поет Гаврило Романович Державін у вірші «Бог».

З'ясуємо значення «містично-досвідна» філософія Бога як шлях до Богопізнання у любові.

Стародавні греки під дієсловом тио розуміли: «закривати очі», «зосередитись, щоб

сягнути невідоме таємниче пізнання». У християнському розумінні під містикою криється спроба досвідного осягнення Бога під надприродною дією Його самого на душу. Тож викликана така дія не самовільно, а завдяки Божій ласці, коли в глибині душі зроджується почуття захоплення, позаяк інтелектуальні сили душі на досвіді усвідомлюють присутність Бога. Іншими словами, без досвіду не вдається визначити суть містичного пізнання. Згадані нами філософи містичного спрямування належать до містичної традиції у філософії і їхнє теоретизування у Богопізнанні не потребує якогось додаткового розвіювання сумніву щодо їхньої ортодоксальності.

Проте, справді, під містикою також розуміється і низка явищ, які її супроводжують, як наприклад приватні об'явлення, «екстази», що випливають з практикування глибокого релігійного життя. Немає глибокого життя без Бога, а є тільки нарцізм, коли особисті містичні переживання здатні перекривати вчення Церкви. Іншими словами це – містицизм, що немає нічого спільногого з глибоким містичним досвідом віруючої людини. Відомий православний богослов В. Лосский навіть виразив доволі слушну думку, що «немає християнської містики без богослов'я і, що важніше, немає богослов'я без містики» (7). Під містикою автор розумів як досконалість, вершину будь-якого богослов'я, підкреслюючи той факт, що передання Східної Церкви зберегло титул «Богослов» тільки за трьома духовними письменниками: св. Іоаном Богословом, св. Григорієм Богословом і св. Симеоном Новим Богословом. Те, що дозволяє об'єднати цю трійцю, – це містично-спогляdalnyj напрямок їхніх творів, в яких оспівується єдність душі з Богом. Богослов'я здатне виражати те, що на досвіді може піznати кожен, тоді як через містичний досвід це віровчення може визнаватися і переживатися окремою особою.

Не можна не погодитись із висновками Володимира Лосского, коли він підкреслює малу силу знання абстрактної істини. Зрозуміло, що не можна навчати про Об'явлення, і не пережити його на особистому досвіді, отримати знання Об'явлених правд, і в душі не перемінитись самому.

Бог філософів

Ведучи мову про Бога філософів та про місце філософії в християнстві, варто завжди мати на увазі те, що філософські істини, які присутні у творчості Отців Церкви, цілковито залежать від Об'явлення. Позаяк термінологічний апарат, змінюючись упродовж століть до невпізнаваності, не дозволяє говорити про себе як про непохитні закони ума, написані раз і назавжди. Філософська логіка у вигляді діалектичного мислення прямим чином підлягає Богопізнанню, що, в свою чергу, слухає голос Об'явленого Бога, як у Святому Письмі, так і в догматах Церкви.

У святоотцівській традиції щойно «з другого голосу», яким хоч і є мова розуму, все ж приходить до нас відчуття містики і глибокого містичного досвіду. Тільки в такому розумінні філософська складова у трактатах про Бога як Пресвяту Трійцю завжди має вагу і місце і її метафізичні поняття відповідають своїй меті у дискурсі. На думку православного богослова Павла Євдокимова (1901-1970), заслуга Отців Церкви полягає в тому, що їхнє мислення у глибинному діалектичному ключі, в серцевині любові до Бога, дозволило прийти до логічно-очікуваного результату – вщухання потреби давати будь-яке ґрунтовне філософсько-богословське визначення у раціональній формі таїнствам святої Христової віри в подальших, після доленосних для їхньої докторатизації,

віках. Але хіба це їхній висновок, чи той, що логічно мав би випливати з їхньої писемної спадщини? Християнство вийшло окріплим з кола невизначальних релігійних переживань і апологетичної боротьби з його противниками. Вливши це мислення у форму піснеспівів «Вечірні», «Утрені» чи будь-яких інших форм церковного мелосу і закріпивши їх іменами свого святого богословського авторитету, філософія Бога не матиме потужної змоги ґрунтуватись виключно на розумових прозріннях, а якщо й будуть такі спроби, то вони виглядатимуть малопомічними і не збагачуватимуть більше богословську думку.

Тож слід наголосити ще раз, що в цьому тріумфі першості й неповторності виключна заслуга патристично-містичного мислення, яке явилося результатом мислительного подвигу Отців Церкви. Черпаючи з єдиного джерела Істини – Об’явлення – і Схід і Захід можуть завдячувати своєму філософсько-богословському розквіту апофеозу Божої Слави.

Вже раціональна форма Об’явлення може відбуватись у різних напрямках: містично-діалектична раціоналізація Бога Любові, Буття, Світла чи Істини. Саме ці найбільш глибокі форми мислення у своїй близькості найбільше зустрічаються в містичних школах обох мегаеклезій: кападокійської і августинівської – у вченні про омоузіозіс (Бог як неподільне, єдиносуще Буття), «ареопагітизмі» і «еріугенстві» – у вченні про містичне єднання з Богом Любові, паламізмі й францисканстві – у вченні про Боже Світло, як і теозис, – у цьому ж паламізмі та вікторіанській школі тощо.

Справді, в історіографії подій фіксується певне розходження у поглядах між домініканською, францисканською школами чи школою єзуїтів на Заході, але така ж розбіжність зустрічається і між філософсько-богословськими школами Сходу, які мали відчути потребу або в аристотелізмі, або в платонізмі. Відомо, що, як на Сході, так і на Заході центрами духовної науки ставали монастири (Лаври, Студіони, Афон – у Візантії, бенедиктинські, домініканські обителі – на Заході). «Вчений монах» – це цілком зрозумілий для західного чернецтва духовний провідник. «Наука – його основне і святе діло, його мета і завдання, а не як якась підозріла і небезпечна для спасіння душі справа» (8). Проте, хоч західні теологічні школи зуміли виховати видатних вчених, вихідців із чернечих спільнот, творців церковної науки, школи Сходу акцентували увагу на церковно-адміністративному та пастирському служінні. Разом з тим, останні присвячували вільний від служіння час для написання філософсько-богословських праць, як подвижники науки, усвідомлюючи той факт, що молитовне життя і духовні вправи не виключають науковий фактор. «Не слід забувати, що в загальній системі церковного будівництва і керування освіта і богословська наука, як і будь-яка, необхідні, корисні і благословенні. Наука – такий самий подвиг, освіта – таке ж служіння; це – спільне діло, що, висловлюючись по грецькому, означає “літургія”» – писав православний архимандрит Кипріан (9). Зауважувати розбіжності у трактуванні філософсько-богословських сентенцій стало можливим саме завдяки середньовічному способу думання у церковній науці.

Містична любов до Бога у “Пісні Пісень” (VI-IV ст. до Р. Хр.)

На сторінках Святого Письма, за словами св. Августина, оповідається сuto про Божу любов (10). Справді, в сuto людському розумінні любови там зустрічаються батьківська любов, любов у терпіннях, у ревнощах, любов як кохання тощо. Митрополит Андрей зауважував:

«Коли шукаємо в св. Письмі похвали Божої любові, знаходимо таку безліч прерізних порівнянь, які до любові відносяться, хоч часом і не згадують слова «любов» – що не знати, що вибрати, щоб достойно звеличати красу тієї цариці чеснот. Вона ж краща від сонця й світліша від усіх небесних зір; порівняна зі самим світлом, показується від нього яснішою (Прем. 7, 29). Вона ж є тим огнем, що його кинути на землю – мета Христового приходу (Лк. 12, 49). Вона є тим золотом найвищої пророчії і тою білою одіжжю, що її радить набути Боже Слово (Об'явлення 3, 18). Вона є царською славою цариці, що прикрашена золотими прикрасами (Пс. 44, 10). Щасливий, хто її найде; її набуття є цінніше від торговлі дорогоцінним золотом і найчистішим сріблом (Прит. 3, 13-14). Любов Божа спричинює, що всі особи Пресвятої Тройці приходять до душі й замешкують у ній (Йо. 14, 23). Божа любов заслуговує на те, що Христос, полюбивши душу, являється їй» (Йо. 14, 21) (11).

Та найкращою Піснею з-поміж усіх пісень названо у Старому Завіті любовно-містичний цикл зізнань між двома, люблячими одне одного особами. Не так важливо як їх звати, головне те, що у їх житті перемагає любов. Тільки вона одна здатна об'єднувати два береги, гасити пристрасті та розбрат і даруватись у любовній злуці. Мова йде не тільки про опис подружньої любові. Не дивно, що містично-алегоричне тлумачення «Пісні Пісень» («Шір га – Шірім») пролягає саме в цій площині: обіти дані Церквою Христові, людиною – Богові, чоловіком – дружині, можуть бути освяченими тільки Таїнством Любові:

«Поклади мене печаттю на твоїм серці,
печаттю на твою руку;
любов бо, як смерть сильна;
ревнощі люті, немов пекло.
Стріли її – вогненні стріли,
правдиве полум'я Господнє.
Водам великим любови не вгасити,
ані рікам її не затопити.
Якби хто за любов
віддав скарби свого дому,
зазнав би лиш погорди великої». (12)

Без глибинного змісту Любові не можна збегнути Божого Промислу. Будь-який вимір реального людського життя знаменується Любов'ю: має в ній початок і кінець. Ось як по-біблійному драматично зумів знайти вираження ідеалу любови Іван Франко у «Зів'ялому листі» (13):

«Хоч ти не будеш цвіткою цвисти,
Левкоєю пахуче-золотою,
Хоч ти пішла серед юрби плисти
У океан щоденщини й застою,
То все ж для мене ясна, чиста ти,
Не перестанеш бути мені святою,
Як цвіт, що стужі не зазнав ні спеки,
Як ідеал все ясний – бо далекий.

Я понесу тебе в душі на дні
Облиту чаром свіжості й любови,

Твою красу я переллю в пісні,
Огонь очей в дзвінкії хвилі мови,
Коралі уст у ритми голосні...
Мов золотая мушка в бурштиновий
Хрусталь залита в нім віки триває,
Цвистимеш ти, покіль май спів лунає».

Які ж існують підходи до пояснення цієї любовної драми, включеної до книг Святого Письма на самий останок? Перш за все – спроба на символічному рівні зображувати відношення між Старозавітним Богом та обраним народом, на яку наважуються такі пророки як Осія, Єремія та Єзекіїл. У Новому Завіті цей метод використав Апостол Павло, зображенуши «містичний шлюб» між Церквою та Христом: «тим то покине чоловік свого батька і свою матір, і вони обоє будуть одне тіло. Це велика тайна, а я говорю про Христа і Церкву» (Еф. 5, 32.). З-поміж християнських мислителів його пропагували Оріген («весільна пісня»), св. Григорій Ніський, бл. Теофілакт та інші, автори тлумачень на Пісню Пісень (святі Бернар Клервоський, Тереза Авільська, Хуан де ла Крус). Але є й інше розуміння пісенної символіки: Невіста як прообраз Богородиці (св. Амвросій Медіолянський: «Про Дівицтво»), або ж як Свята земля, відроджена Божою любов'ю (Акім Олесницький) (14). Існує й буквальне пояснення розгорнутого сюжету книги (Теодор Мопсуетський, прот. Герасим Павский). На думку рабіна Акіби, саме ця Пісня заслуговує на називання «свята святих» з-поміж Старозавітних книг Кетувім (третьої частини канону Єврейської Біблії).

Відколи людина вчинила гріхопадіння, на думку авторів ідеї «другої мови», то випала з так званого «Divina taxis» (Божого порядку). Проте Бог Творець не залишив людину сам на сам, без надії на спасіння, а саме за допомогою оточуючих її найзвичайнісінських речей, подає натяки, знаки, які вказують людині на місце Його перебування і на місце самої людини. Найтипівішим прикладом подачі таких «натяків» власне й служить «Пісня Пісень», в якій оспівуються принади молодої невісти і любовний запал Нареченого (під якими розуміються й Церква та Ісус Христос). Висока містичка зуміла перетворити «запал» на аскезу й умертвлення (св. Григорій Ніський). Незважаючи на це, красномовним знаком, який вказує на Божу любов, стала земна любов.

Вся суть цього натяку мала би зводитись до питання: навіщо сам Бог – Ісус Христос став людиною, коли не, щоб, за словами священномуученика Іринея Ліонського (135/140-202/203), як і Атаназія Олександрійського (293-373), людина могла стати Богом.

«Адам ніколи не був звільнений з Божих рук» (15), зауважував Іриней, і це факт, підкріплений всією історією людства. На його думку слід розрізнати два способи пізнання Бога: згідно Його справжньої величі (secundum magnitudinem) та згідно любові до Бога (secundum dilectionem). З них можна сповнити тільки другу форму Богопізнання, адже тільки любов через Слово здатна привести до Бога (16). Творами Божої Любові є сотворення світу та спасіння людини. Для того, щоб збагнути Бога слід помінятися поняття «пізнання», і збагнути, що пізнання Бога не є власністю людини, а є здатністю, яку Бог дарує тим, хто Його знає і слідує за Ним. Така можливість відкрита всім людям, які сприймають Духа Святого своїм власним серцем. А це можливо тільки завдяки любові, яка, за словами ап. Павла, «ніколи не проминає». Пізнання має підпорядковуватись Любові, яка є понад усе у Богопізнанні.

«Генієм любові» була названа навіть одна черниця (згадана вище Мехтгільда Магдебурзька), за те, що вона зуміла передати різноманітні преображення любові, гаму

почуттів і відтінків: «від найвищого блаженства до найгіркіших сутінків відчуження Бога, яке знову все таки перетворюється в насолоду любові» (17). На Божественній любові особливо зупинялися св. Бернар Клервоський (18) (1090-1153) та Рішар Сен-Вікторський (†1173) (19), які писали, відповідно, про чотири щаблі любові, покликаючись на «Пісню Пісень». Адже у ній вони знаходили багатство семантики та етимології.

Для прикладу, про «полонене серце» Нареченого (Бога), про що веде мову строфа з «Пісні Пісень» (4, 9) зауважується наступне: адже дієслово «полонила» на латині передається як «зраница». Тож любов, яка торкається найпотаємніших закутків душі, змушує забути про все земне і тримати в думці (на серці) тільки це одне почуття. Таким чином, душа закривається в собі і перестає жити земним життям. Але, що цікаво: ця рана стосується і Бога, він теж залишається «вражений» і не може не любити.

Так, Рішар Сен-Вікторський, описуючи Божу любов, творить образ її як могутньої і таємничої сили, яка входить в душу людини, про що вона навіть не здогадується, адже на це Божа воля. Ця любов поглинає пам'ять, волю, вчинки і скеровує всю людину на зустріч із трансцендентним Богом. Це воістину вогненна сила, рівної якій немає нічого у світі.

Перед цією силою завмирає весь понятійний апарат не тільки філософії, а й навіть теології, стаючи доволі поверхневим і слабким у пригоді. Сприймати її не можна навчитись, якщо й можна у земному житті засвоїти будь-які містичні практики. Тоді осягається розуміння того, що rozum не є найважливіший перед мудростю серця, глибокого почуття та полум'я любові.

Геніально, тактовно, крок за кроком, дуже уважно і тонко Рішар пробирається потаємними і глибинними закутками душі, враженої любов'ю. Це не схема, не виклад доказу Бога холодною і байдужою свідомістю і не психологічне дослідження. Філософ Сен-Вікторського монастиря не міг не відчувати цієї могутньої сили Божої волі, яка буквально зненацька вривається в мить самозаглиблення, проймає до глибини душі, дає їй відчути всю її неміч, і вона, неопам'ятавшись, від безтями починає квітнути новим життям, по якому веде її Небесний Наречений. Це справжня *amor fortis*, яка вказує на силу чуття до Бога, що охоплює душу. Глибинні колізії, любовна драма душі з Богом проймає всю плоть і дух, і буквально, палить «стрілою Божої Любові». Ця незнана сила край уяви коли-не-коли може спалахнути у загравну осінню днину, в мить героїчного подвигу віруючого серця, словом, у тонкому ліризмі світу, але душа і є тим крихким і підатливим посудом, щоб її вдячно приймати. Це ота любов і «чистосердечне», яких шукав мандрівний філософ Григорій Сковорода: «Оно есть спокойное в душе дыханье и веянье Святаго Духа. Оно подобно прекрасному саду, тихих ветров, сладкодышущих цветов и утехи исполненному, в котором процветает древо нетленныя жизни» (20).

Джерелом цієї любові є сам Бог.

Рішар запропонував шлях отримання чистих, а не символічних істин, і вимогою для цього є ангельський стан, якого людський розум мав би прагнути всім серцем у його чистоті.

Містичне богослов'я св. Максима Ісповідника (бл. 580-662)

Більш детальніше до пояснення суті Божої Любові вдавався св. Максим Ісповідник. Він подав свій розгорнутий коментар на корпус писань Ареопагітика, але не його одного, а й на Григорія Богослова («*Ambigua*») та ін., згідно традиції великих Олександрійців та

теорії алегоризму. Максим Ісповідник прославився як один із найвидатніших містиків православного Сходу і як оригінальний мислитель-метафізик.

У богословських підходах творчість св. Максима можна порівнювати з впливом традиції св. Августина, а в подальших часах – із св. Бернардом Клервоським. У морально-аскетичній площині особливої пошани з його боку удостоївся Евагрій Понтійський, а в містичній теології – Ареопагітик. Мова йде про чистоту серця, праведне життя та правдиву молитву.

«Кенозіс passionum» – пониження Ісуса Христа до людини св. Максим прочитує як функцію спасіння людини (Філ. 2, 8). Своєю жертвою Христос поєднав людство і всю природу, яка освятилась. Після прославлення тіла воскреслого Христа постала нова людина, і всі люди покликані стати дітьми Божими (ласка синівства Божого). Христос знищив закон гріха, що тяжів над природою.

Бог є царем. Ім'я Отця – Син Божий. Царство Отця – Святий Дух, тож коли молимось «nehай прийде царство Твое», ці слова означають «nehай прийде Святий Дух і нас очистить» (Лк. 11, 2). Такої думки дотримується й св. Григорій з Нісси (PG. 44, 1157, Or. 3).

Боже милосердя сходить на все сотворене, позаяк все починається з Любові, яка є началом Божества. І так само, тільки шляхом любові дано людському розуму здійнятись до Божої Мудрості. Розум, будучи в силі визнавати вогненну якість заліза, розплавленого до рідкого стану, здатний так само розрізнати де суще, а де Об'явлений Бог.

Так само, як Любов, Господь «живе, немовби даруючи тим, хто Його приймає, нероздільне єднання дружби і любові. Він спонукує до руху, наче через природу, покликаючи бажання рухомої людини в Нього, немовби, бажаючи, щоб Його завжди прагнули, всім рухає і рухається, люблячи дружбу до Нього і люблячи бути любленим».

Ось як св. Максим Ісповідник пояснює існуючу гармонію всесвіту і розвиток життя у ньому, позначеному елементами страждання і руху в часі та просторі. Спонукою до злуків з Богом неодмінно має бути перехід від одного стану до іншого у «тварному» русі, який є тією природною силою, що прагне свого завершення. І рух триватиме доти, доки не досягне Бога, в Якому знайде глибинний спокій. Не стан смерті, а кінець будь-якої смерті”.

На цьому шляху, на жаль, є численні перешкоди, найбільшою з яких можна вважати добровільний відхід від Бога, забуття свого походження на «образ і подобу» Божу. Утворився культ смерті і розподіл природи з центром у ньому відведенім людині. Тепер все в її руках у земному крузі, особливо – розмаїття природного світу, і без людини природі не дано здійнятись до Бога. Людина здатна все обійтися в собі: барви, звуки, слово, у одній розкішній та мелодійній гармонії. Вона перестала бути частиною всесвіту. Зрозуміло, що для відкуплення людського роду Ісусові Христові треба було пройти всіма щаблями «розподілів» природи: возnestись до Неба, щоб знову все заново поєднати в Любові, щоб все було у Всьому. Ось чому необхідно проявити дію обожествлення людської природи в Христі, «Другому Адамі», який, шляхом терпіння і Хресної смерті, веде все людство до істинного життя. В Божі плани входило обожнення Адама від самого задуму його сотворення, тож не одна *felix culpa* послужила причиною Богоутілення, а саме любов до людини з боку Бога, який прагне обожнення людської природи. Саме тому, що Бог є Любов, – наголошує ап. Йоан – Він перший нас полюбив (1 Йо. 4, 10-19).

Містика Хуана де ла Круса

Коментуючи слова апостола Павла з Послання до Римлян (1, 20), можна зауважити можливість сходження до невидимого, трансцендентного Бога за посередництвом видимих соторінь, які можуть свідчити про те, що вони є творінням Його рук. Та не так цю думку Павла можуть пояснити великі містички. Згаданий нами св. Хуан де ла Крус у відомому творі «Сходження на гору Кармель» (21) навпаки вважає, що жодне творіння і жодна теорія розуму не можуть служити справжнім засобом єднання з Богом. Таким середником може бути тільки віра. У 8 розділі Другої книги святий Хуан відштовхується від судження Аристотеля, зрозумівши його думку так, що чим вищими і яснішими є Божі речі, тим темнішими є вони для нашого розуму (22). У намаганні пізнати і досягнути ціль «треба їй відповідати, як наприклад, щоб досягнути якогось міста, слід іти дорогою, яка служить засобом, щоб порівнятись і поєднатись із цим містом; або, щоб запалити дерево, треба мати такий засіб, який би розпалив це дерево, аж до уподібнення його вогню. Жодний інший засіб для цих цілей не підійде. «А тому, щоб розум прийшов до поєднання з Богом, наскільки це можливе у земному житті, необхідно вжити такий засіб, який здатний поєднати з Ним і є з Богом найбільш подібний» (23).

У зв'язку з тим, що серед створінь немає таких, що були б поєднані з Богом безпосередньо, а тільки, коли мова йде про людину – на образ і подобу Божу – то розум не в силі пізнати Бога за посередництвом творінь, ні земних, ні небесних. Між Богом і створіннями на онтологічному рівні простягається безмежна прірва.

Справді, доказом цього є слова Святого Письма:

Пс. 86, 8: «Немає, Господи, тобі рівні поміж богами»;

Пс. 77, 14: «Боже! Свята твоя дорога: який бог так великий, як наш Бог?»;

Пс. 138, 6: «Бо хоч Господь високо, покірного він бачить і гордого він пізнає здалека»;

А тому, жодне створіння не може служити відповідним посередником розумові для поєднання з Богом.

Отож, розумовий шлях буде марний, позаяк в земному житті розум не в силах покластись на природне знання для поєднання з Богом, тим більше, що він поміщений у в'язницю тіла, з якої треба йому зуміти втекти, або ж померти.

Вже Мойсей отримав відповідь: «людина не може бачити Мене і жити» (Вих. 33, 20). Йоан Богослов засвідчив у Євангелії: «Ніхто й ніколи Бога не бачив» (1, 18).

Як молився пророк Ісая (64, 3): «ніяке вухо нечувало, ніяке око не видало іншого Бога, крім тебе, що стільки вчинив би тим, що на нього уповають», подібно й апостол Павло говорить: «Те, чого око не бачило й вухо не чуло, що на думку людині не спало, те наготовив Бог тим, що його люблять». (1 Кор. 2, 9).

Пророк Ілля на горі Хорив, почувши Господа, «затулив обличчя плащем» (3 Цар 19, 13). Хуан де ла Крус пояснює таку поведінку Іллі як результат засліплення розуму, адже добре розумів, що його оцінка була б далекою від Бога.

Як наслідок «ніщо пізнане чи сприйняте в цьому смертному стані не може служити правдивим засобом для досягнення вищого стану любовної злуки з Богом» (24).

Адже, як сказав пророк Ісая: «Кому ви хочете уподобити Бога? Який образ йому надати? Мистець виливає образ кумира, що золотар золотом покриває й срібні ланцюжки чіпляє; а хто на такий принос не спроможний, вибирає дерево негниюче, вишукує мистця-умільця, щоб поставити непорушно божище. Чи ви ж не знаєте, чи ви не чували? Чи ж вам не сказано, від початку? Чи ви ж не зрозуміли вже від заснування

світу? Це він – той, що над земним кругом возсідає; і мешканці його, мов сарана для нього. Він простирає небо, як намітку, він розпинає його, мов намет на житло». (Іс. 40, 18-22).

Під мистцем тут розуміється розум, який формулює поняття, очищує їх від іржі обману та фантазій. Під золотарем розуміється воля, яка звикла приймати форми і образи насолоди, породженої золотом кохання. Отож, ні розум не може збегнути реальність, подібну Богові, ні воля відчути смак блаженства, яке дарує Бог, ні пам'ять не в силі уявити образу, котрий хоч би трохи нагадував Бога. Тому, щоб прийти до Бога, слід іти, радше не розуміючи, ніж бажаючи збегнути, і, щоб насолодитись Божественним світлом, слід іти, радше засліплюючись і занурюючись в темряву, ніж вдивлятись очима розуму.

Такою є мудрість «таємничого богослов'я» і аргументи, які воно висуває. Здавалося б вирок його величності розуму підписано раз і назавжди Хуаном де ла Крусом. Але слід зважити на той факт, що в цих аргументах немає «механічного» відкидання розуму, а декламується потреба в його очищенні, і тяжінні до духовного його просвітлення світлом віри.

Щодо вищенаведених аргументів корифеїв апофатичного мислення заслуговує уваги думка св. Томи Аквінського, який був вдумливим пошановувачем досвіду «Ареопагітика». Подамо її у доволі скороченому викладі, як відповідь Томи на твердження Ареопагітика:

«Видається, що жодний створений розум не може споглядати Бога в Його сущності (...) Також і Діонісій у 1 розділі твору «Про Божі Імена», міркуючи про Бога, зауважує: «Ні почуттю недосяжний Він, ні уяві, ні думки немає про Нього, ні поняття, ні знання» (25). (...) Окрім того, створений розум в силі пізнавати тільки те, що існує: адже перше, з чим зустрічається розум, є суще. Однак Бог не є існуючим, а Він вище існування, як вважає Діонісій. Отже, Він не є зображенний, а перевищує пізнавальні можливості будь-якого створеного розуму. (...) Слід відповісти, що Бог називається не-існуючим не в тому значенні, мовби Він зовсім не існував, а в тому, що Він перевищує все суще, оскільки Він є Своє буття. А тому звідси випливає не те, що Бог жодним чином незображенний, а тільки те, що Він перевищує будь-який вид пізнання, тобто, що Він сам незображенний [цілковитим розумовим схопленням]» (26).

У цьому розділі «Сумми Богословської» св. Тома тільки намагався підкреслити те, що Бог, будучи носієм Свого Буття по-сущності, не відбирає надії Його бачити і осягати очима блаженних у житті в небі, позаяк в земному житті людський розум пізнає Його за посередництвом рівнів досконалості істот. На його думку, недосяжність Бога розумом існує не тому, що щось у Ньому недосяжне спогляданню, а тому, що Він не може бути бачений настільки досконало, наскільки Його можна бачити гіпотетично. Бог – над усім, у глибинах і висотах свого Таїнства, у всьому і всюди один і той самий – недосяжний. І це не заслуга містиків, що такою є відкрита ними Божа Природа, а Всемогучий Бог у єднанні з Ним в любові, привідкриває Себе на містичному шляху осягнення Любові. Можна сказати в унісон Томі Аквінському: Любов – це пізнання Бога. Проте, це не просто пізнання свідомістю, коли, у грісі можна й навмисно заглушити голос свідомості й совіті, наче підкреслюючи свої «апофатичні» уподобання, що не матимуть нічого спільногого з Богопізнанням. Це цілком інша свідомість – усвідомлення присутності ласки Божої. Як зауважив згаданий вище В. Лосский – «це поглиблення свідомості, досвідне зростання у Божому свіtlі» (27), яке можливе тільки завдяки правдивому життю з Богом:

«Чим дальше особа проходить шляхом єднання з Богом, тим свідомішою вона стає... Пізнання повністю проявляється на вищих щаблях містичного шляху як досконале

пізнання Пресвятої Тройці» (28).

Оточ, духовне життя немислиме без дії Божої ласки, і це життя для «дітей світла» (Еф. 5, 8) проявляється у сходженні по щаблях свідомості.

Містичний досвід св. Бенедикти від Хреста

Після прочитання автобіографічної книги про св. Терезу Авільську філософ Едіта Штайн (1891-1942) відкрила для себе одну істину: справжніми експертами у вірі є містики і святі, тому що вони пережили правдивий досвід Бога. Завдяки гуссерлівській феноменології молода асистенка відомого на той час філософа, невдовзі отримала змогу пересвідчитись на власному досвіді в існуванні світу Бога. Підходом до цього досвіду були довгі шляхи пошуку Істини, як вона сама зізнавалась, – особливий вид молитви: «Хто шукає істину, той шукає Бога, навіть якщо сам цього не усвідомлює...».

У творі «Наука Хреста» свята мислителька додала до цього твердження такі слова:

«Бог дає надхнення, діє, але від людини вимагає співпраці, духовного кроку. Дух людини має все відкинути з того, що сковує його природою, і бути вихованій до того, щоб пізнавати Бога і радіти в Ньому».

Як відомо, для неї містичний досвід став свідченням Любові:

«Нашим вічним життям буде Любов, тож вже тепер ми маємо наблизитися до неї якомога ближче».

Життя і творчість двох святих – Хуана де ла Круса і Терези Авільської стали для Едіти Штайн – св. Терези Бенедикти від Хреста, предметом глибинних роздумів над зв'язком, який існує між Христом і Ніччю, та єднанням ласкою Божою і містичним шлюбом з Богом. Як вдумлива читачка їхніх творів, Штайн залишила палкі роздуми-тлумачення їхнього містично-релігійного досвіду. Це висока містика, її лірична сторінка, молитва єднання з Богом чи краще – містика любові.

В її роздумах «Науки Хреста» (29) любові відводиться перше місце. Це, по суті, книга зізнань і досвідів, хоч про них тут ні слова, бо передані вони мовою виважених обґрунтувань. «Все вчення святого – це вчення любові, настанова, як душа може її досягти, переобразитися в Бога, Який є любов. Врешті все приходить до любові, тому що ми будемо судимі по любові» (с. 261).

До Хреста і Ночі веде стрімка і вузька дорога двох святих, єднаючи їх з Божою Любов'ю. Так, зауважує вона, досвід св. Терези Авільської і її точний опис Божої присутності під час молитви єднання підказує, що «душа володіє переконанням, що була в Бозі, а Бог в ній» (с. 154).

Тут криється справжній досвід доказу існування Божого буття, адже Бог перебуває «істотно» поки існує якесь річ. Інакше річ зникла б у ніщо. Єднання душі з Богом дає відчуття того, що все довкола стає Богом. Так, ще св. Йоан Богослов підкреслив: «все, що почало бути, мало в Ньому життя». Справді, тут цю думку можна зрозуміти так, що «всі речі є Богом». Але це радше могутня вістка про те, яким насправді Він є. Вістка, яка є тільки блідим відблиском, що відкриває душі досконалість творіння.

Проте, зауважує свята: «Ніколи людина не зможе отримати за допомогою своїх власних сил, навіть скріплена ласкою, відчуття Божественної присутності і усвідомлення Його як живої реальності» (с. 155).

Досвід «Темної ночі» св. Хуана де ла Круса вселяє переконання, що містичне єднання більш глибше. «Хто слухається Божественного буття, знання і сили, відкинувши власне

знання і бажання і просто погоджуючись на це, той приймає Бога. Його буття буде пройните Божим буттям» (с. 159). Так відбувається тому, що тільки духовне може прийняти в себе духовне, ніжне може зустрітися тільки з ніжним, любляче з любим. Тут невидимий Бог торкається душі доторком, який не має ні форми, ні уявного образу.

Відомо, що св. Хуан страждав і виборював ідеал Хреста ціле своє життя. Він зумів передати «невагому» онтологію таїнства існування, діалектичну структуру покликання до життя і дарчого жесту у відповідь на це запрошення. Справді, зауважує святий, «людина, яка посвячує себе Богові – незображенний жест з її боку, і ось чому. Тут душа може віддати Богові щось більше ніж одну себе. Вона віддає себе в Бозі, а це вже онтологічно значно більше, ніж тільки єднання у ласці» (с. 162). Віддає себе у стражданнях, йдучи на Хрест: «О душі, які мрієте в духовному житті перебувати в надійності та втіхах, коли б ви тільки знали, як вам необхідні страждання, щоб досягнути цієї надійності та втіхи!» (с. 180). Щоправда, наука Хреста дана з сотеріологічних міркувань. На підтвердження Штайн знаходить слова Ареопагітика: «Серед всіх Божих трудів найбільш Божественним є допомога Богу в спасенні душ» (с. 250). Тож «дії Хуана засновані на пізнанні того, що було необхідно душам, щоб звільнитися від своїх недосконалостей» (с. 260).

У містичному єднанні дві особи зберігають свої дві природи, коли заручаються між собою. Самовіддача їх породжує таке єднання, що близьке до іпостасного (с. 229).

Мислителька Штайн не обходить стороною поетичну творчість святого, крок за кроком коментуючи його містичні строфи. А вони – плід тривалих роздумів над Піснею Пісень. Впродовж цілого життя св. Хуана супроводжувала Пісня Любові. (За слуханням цього скарбу з уст настоятеля перестало битися серце святого). Як приклад містичної поезії святого Хуана авторка обирає вірші «Темна ніч», «У вогні Божественної любові» та «Піснеспіви між душою та її Коханим», на які подає свій багатий коментар з метою почуття в них відголос Хреста.

У поезії “Темна ніч” прихована містична мудрість душі, яка таємно відкривається назустріч Хресту. Загалом, сама містична мудрість є тайною, бо «володіє здатністю ховати в собі душу... Вона заволодіває душою і так потягає її в приховану глибину, що душа чітко пізнає, наскільки вона віддалена від всіх творінь» (с. 127).

Але яка ж сила дозволяє сходити щаблями вгору і єднатися з Богом, як не любов? І тут Штайн знаходить вагомі аргументи з природної теології у св. Хуана, адже вслухання для душі рівноцінне баченню розумом: «Люди приписують Богові те, що знаходиться в них самих. Ті, хто лінивий і в'ялий, говорять, начебто Бог підводиться і прокидається, тоді коли Він ніколи не спить» (с. 192); «Бог перебуває у всіх душах таємно і приховано – інакше вони не могли б існувати. Але в декотрих Він перебуває один, в інших – не один; в одних привітно, в інших – відразливо... Ні демон, ні людський розум не можуть відшукати, що там відбувається. Однак, це не приховано від самої душі на даному щаблі досконалості, бо вона весь час відчуває це в собі» (с. 193-194).

Зі свого боку, Едіта Штайн знаходить близкучий доказ на існування Бога. Ось його формулювання. «Якщо єднання – ціль, для якої створені душі, то має первинно існувати якесь відношення, яке уможливлює таке єднання». (с. 161-162).

Бог дає знати про себе шелестом, який чує душа через об'явлення чистих істин в розумі. Звичайно, щаблі любові настільки таємничі, що зміряти і зважити їх може тільки Бог. Єдине, що Бог хоче – це здійняти душу до Нього, наділивши її багатством любові, якою є Він Сам. Тож Бог хоче лише одного: щоб Його любила душа. Наслідування Хреста –

це наслідування душою Христа Розп'ятого. Святий Хуан писав до своєї духовної дочки св. Терези Авільської: «прагніть через ваші страждання в Його смиренні і любові до Хреста бути хоч чимось подібною на великого Бога. Коли наше життя не полягає в наслідуванні (Розп'ятого), воно не матиме жодної цінності...» (с. 246). Зі свого боку, душа має випробовувати своє сумління, бо «немає біса, який не відважився б хоч трохи постраждати заради того, щоб бути вивищеним» (с. 247).

Відношення до Хреста – це відношення до самої правди. «Не намагайся вибрati для себе легший Хрест, бо... чим важча ноша, тим вона легша, коли нести її з любові до Бога... Бог вище цінує в тобі схильність до сухості і стражданням з любові до Нього, ніж всі потіхи, духовні видіння і роздуми, які ти можеш мати...» (с. 248).

Книга «Наука Хреста» не просто для вдумливого читання. Її медитативний характер змушує до переоцінки актуального духовного стану читача. Не кажучи вже про те, що ця книга – вагомий християнський пам'ятник, душі якого біографічним співпадінням утворили живий Хрест (1542-1591 – 1891-1942).

Примітки:

1. Містичним шляхом проходив до Бога автор трактату «Містичне богослов'я» анонім, знаний як Псевдо-Діонісій Ареопагіт. На його думку, сходження до найвищого Добра слід розпочинати шляхом відмови від напруги свідомості, адже тільки тоді можна збагнути, що сумнів незнання, є правдою, пітьма – світлом, незнання – знанням, а спосіб пізнання не можна ні подати, ні пізнати. Той, хто прагне здійнятись до Бога, має здіймати себе самого в цьому напрямку, де поєднується невідома сфера перебування з невідомим Богом. Про сходження без знання можна вести мову тільки з огляду на сили розуму (*de virtute intellectuali*). Адже знання і незнання стосуються розуму, а не волі, якій підвладно розпізнавати добро і зло. (Див.: Лист Николая Кузанського від 1453 р. до аббата і братів у Тегернзее, з приводу Таємного богослов'я Діонісія Ареопагіта // А. Лосев. Имя, СПб. 1997, с. 463-464).
2. Hugues de Saint-Victor. *De sacramentis*. I, 1, р. 3, с. 2. (*De sacramentis christiana fidei*).
3. Едіта Штайн саме так визначала пошук Бога: «Wer die Wahrheit sucht – der sucht Gott». («Хто шукає Істину, той шукає Бога»).
4. E. Coreth. *Metaphysik*, cit., 510.
5. Г. Костельник. «Пісня Богові». Вічна драма чоловіка, Львів 1922, с. 15.
6. Філософія релігії чітко окреслила символічні фігури, які представляють погляд філософів на проблему релігії. Тож серед цих фігур виділяється така форма релігії як «релігійне почуття», яке начебто і становить суть релігії. Автором цієї форми є нім. протестантський філософ Ф. Шляйєрмакер. Слід наголосити, що суттю релігії є «Священне», «Святий» – Бог, без якого не було б і не буде жодної релігії, а буде натомість – ідеологія, нікчемна людська побудова, яка триматиметься на хиткій основі.
7. В. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви (1944), пер. с фр. // «Богословские труды». Сборник восьмой, посвященный Владимиру Лосскому, М., 1972, с. 10.
8. Див. Архим. Киприан (Керн). Ангелы, иночество, человечество (К вопросу об ученом монашестве) // «Богословский Сборник», Вып. II. Саут Канаан, 1955, с. 22-41.

9. А. Сидоров. Архимандрит Киприан Керн и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма // Архим. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы, «Паломник» Москва 1996, с. XVII.
10. Див. S. Aurelii Augustini. *De catechizandis rudibus*, I, 8, 4. MPL. 40, 319. Цит. Р. Канталамесса, там само, с. 12.
11. Митр. Андрей Шептицький. Християнська праведність, с. 272-273.
12. Пісня Пісень, 8, 6-7.
13. І. Франко. «Зівяле листє». Лірична драма, Друге виданнє, Київ 1911, с. 68.
14. Див. А. Олесницкий. «Книга «Песнь Песней» (Шир га-Ширим) и ее новейшие критики», Киев 1882. Цит.: А. Мень. Библиологический словарь, с. 305
15. S. Irenaei ep. Lugdunensi. *Adversus haereses* («Проти єресей», гностиків), V, 1, 3. MPG 7. На єдності між Богом і людиною наполягав Іриней Ліонський: «Славою Бога є жива людина, а життя людини полягає у спогляданні Бога». Там само, II, 24, 7. Так, як мати подає дитині поживу, відповідно до її віку, так само і Бог упродовж віков історії об'являється людині відповідно до здатності Його сприйняття: через знаки, слова тощо. І християнам теж не дано уникнути такої опіки з боку Бога, у світлі Об'явленого Ісуса Христа та навчання Церкви: «Слово Боже оселилося в людині і стало Сином Людським, щоб привчити людину розуміти Бога і привчити Бога жити в людині, згідно з волею Отця». III, 20, 2. Св. Іриней виступив проти спроб у ранньому християнстві привласнити «шлях до спасіння» за посередництвом філософії. Така небезпека справді існувала з боку гностицизму, коли ранні християни захопились ідеєю інкультурації християнства; таке християнство могло перетворитись у певну філософську течію і не більше, тож про віру можна було надовго забути. Див. Св. Іриней Лионский. Против Ересей. Доказательство Апостольской проповеди, пер. П. Преображенского, Н. Сагарды, СПб. 2008; С. Федченков. Святой Ириней Лионский. Его жизнь и литературная деятельность, Сергиев Посад 1917 (СПб. 2008).
16. Там само, IV, 20, 1.
17. M. Schmidt. Einleitung // Mechthild von Magdeburg. Das fliessende Licht der Gottheit, hg. von Hans Neumann, Bd. 1: Text, Artemis, München 1990, с. 36.
18. Автор термінології містичної любові; буквально, творець “мистецтва любові” (*Ars amatoria*).
19. Автор книги «Про могутню силу любови. Чотири її щаблі».
20. Г. Сковорода. «Начальная дверь ко христіанскому добронравію»// ПЗТ, т. 1, с. 153.
21. Див. Св. Хуан де ла Крус. Восхождение на гору Кармель, пер. Л. Винаровой, Москва 2004, с. 100-103.
22. Аристотель. Метафізика, II, 1. «Яке денне світло для кажанів, таке для розуму у нашій душі те, що по своїй природі очевидніше за все».
23. Св. Хуан де ла Крус, там само, с. 100.
24. Там само, с. 102.
25. De div. Nom., 1; PG 3, 587.
26. STh., q. 12, a. 1. Так само і Св. Августин неодноразово розміркував про «блаженне бачення» Бога, що є повнотою нагороди тим, хто шукають Істини (Див. «*De civ. Dei*» (XX, 29); *Serm. 2 in Ps. 90; PL 37, 1170; De Trin.*, I, 9; *PL 42, 832*), св. Тома вважав, що розумній природі слід завдячувати бачення Бога як блаженства. Ця дорога св. Томі думка, що не розходитьсь з його концепцією «бачення» Бога у славі, відстоює позицію розуму, здатного наближуватись до Бога («...beatitudo significat bonum perfectum intellectualis

naturae»; «Unde cuiuslibet intellectualis naturae creatae beatitudo consistit in intelligendo»; «Unde in actu intellectus attenditur beatitude»). Як і підтримуючи думку Іларія з Пуатьє: «хто благочесно лине до нескінченного, хоч і не досягне його ніколи, завжди знайде користь, йдучи вперед» (Hilarii. De Trinitate, II, 10; PL 10, 58 C), Тома застерігав: «Не вноси себе самого в оцю тайну, не втопися у глибинах, немов надіявшись, що осягнеш верхів'я ума: затям, що є незбагненне». (SCG. I, 8).

27. В. Лосский, там само, с. 113.

28. Там само, с. 113.

29. Див. Эдит Штайн. Наука Креста. Исследование о святом Хуане де ла Крусе, пер. с нем. Н. Бакши, Общедоступный Православный Университет, основанный протоиереем Александром Менем, Институт философии, теологии и истории св. Фомы, Москва 2008.- 288 с.