

УДК 2–587

В.В. СТЕПАНОВ

**ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ СТАНОВЛЕННЯ СЕРЕДНЬОВІЧНОГО МІСТИЦИЗМУ**

**Степанов Вячеслав Володимирович** – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціально-політичних та правових наук Слов'янського державного педагогічного університету (м. Слов'янськ)

Стаття присвячена дослідженню актуальної історико-філософської проблеми - середньовічному містицизму в історико-філософському вимірі. Автором показано, як схоластичні середньовічні традиції за допомогою введення принципу трансцендентності Божественного, відокремленого в системі уявлень його теорії від «поняття» Бога, зумовили перевернення теологічного мислення над дихотомією раціональної метафізики та позараціональних містичних одкровенень.

**Ключові слова:** містицизм, ірраціоналізм, схоластицизм, трансцендентний, теологія, неоплатонізм

Статья посвящена исследованию актуальной историко-философской проблемы - средневековому мистицизму в историко-философском измерении. Автором показано, как схоластические средневековые традиции с помощью введения принципа трансцендентности Божественного, отделенного в системе представлений его теории от «понятия» Бога, обусловили превосходство теологического мышления над дихотомией рациональной метафизики и иррациональных мистических откровений.

**Ключевые слова:** мистицизм, иррационализм, схоластицизм, трансцендентный, теология, неоплатонизм

The article concerns an important problem of defining the meaning of the medieval mysticism in the history of philosophy. The author proves that medieval scholastic tradition surpassed the dichotomy of rational metaphysics and irrational mystical revelations by means of the principle of transcendent nature of God, distinct from the meanings of the notion of God.

**Keywords:** mysticism, irrational, scholasticism, transcendent, theology, Neo-Platonism.

© В.В. Степанов, 2012

**Постановка проблеми.** Актуальність дослідження філософського змісту містичних світоглядних формацій засвідчує зростання дослідницького інтересу в галузі історії філософії до аналізу структурно-семантичних особливостей ірраціональних парадигм світогляду. Містика постає смисловою константою, характерною для різноманітних культурних систем. Адже відкритими є щонайменше дві можливості історико-філософського дослідження містицизму: інтегральний підхід полягає у виявленні універсальних смислових та структурних властивостей містичних теорій та практик; диференціальний підхід розкриває унікальні, ідейні та образні компоненти притаманні особливим типам містичних концепцій.

**Аналіз останніх досліджень і публікацій.** Синтез вказаних підходів реалізований у низці докторок українських науковців А. Бичко, І.Бичка, Л.Конотоп, Ю.Шабанової, які сформували екзистенційно-антропологічну традицію інтерпретації містицизму.

Містичні релігійні практики характеризуються рисами «відкритої» комунікативності, якої так потребує сучасний світ. Зокрема, аксіологічний та етичний потенціал учень християнських містиків є пов'язаним з синтезом унікальних уявлень про сутнісну структуру людини, про її місце у відтвореній Богом світобудові. Отже, необхідність дослідження містики є пріоритетною в контексті конструювання історико-філософського діалогу су-

часності з минулим.

**Мета дослідження.** Цілісна реконструкція дискурсу середньовічного містицизму в історико-філософському вимірі.

**Виклад основного матеріалу дослідження.** Проникнення ідей східних містично-релігійних учень до Європи розпочалося на початку I тисячоліття нової доби завдяки завоюванням Александра Македонського. Ці запозичені ідеї суттєво змінили світоусвідомлення греко-римського світу. Східний інтуїтивізм багато в чому посприяв і адаптації християнського світорозуміння до ментальності язичницького середовища. Імплантація ж цих ідей у давньогрецьку та давньоримську культуру здійснювалася двома шляхами: тим, що сьогодні визначається як науковий, тобто через засвоєння й наступне письмове залучення до культурологічного, філософського та наукового обігу давньогрецькими і давньоримськими мислителями, і другим, простонародним, де першопочаткове накопичення й передавання містичного та магійного досвіду відбувалося в усній формі. Втім, письмові джерела, якщо вони і з'являлися, то найчастіше знищувалися фанатичними прихильниками офіційних доктрин, визнаних церковною ієрархією. Як засвідчує історія, формування багатьох релігійних учень, суспільство, або ж релігійна громада, виокреслюючи свою власну концепцію, намагалися водночас поставити поза своїм гуртом людей, що займалися «неофіційними» магією або ж містикою. І це спри-

яло виникненню суттєвих ускладнень у наступному історико-філософському дослідженні та інтерпретації містичних і промістичних учень.

Багато магічних обрядів з певного часу їхні адепти почали проводити цілком таємно, і, таким чином, нерелігійне «сповідання» утаємниченого саме по собі перетворилося на «нелегальне» заняття. Прихильники старих і новітніх магічних церемоніалів, що не одержали в давніх товариствах широкого визнання, з часом почали утворювати специфічні таємні об'єднання.

Як стверджує у цьому зв'язку І.Р.Тантлевський, початки першохристиянського есейського містицизму, зокрема, містико-гностичних поглядів есеїв-терапевтів і кумранитів, були щільно пов'язані з ханаанейськими уявленнями про «рефаїмів» [6, с. 21] та їхньою утаємниченою містичною практикою. Поява і розвиток світових релігій поклали початок розшаруванню і виродженню первісної магії й містики та їхньому перетворенню в різноманітні форми того феномена, що у середземноморській культурі одержав найменування «окультизму». В європейській традиції окультизм вперше оформляється в самостійну сферу, не пов'язану з якою б то не було релігійною системою в епоху античності. У той самий час окультизм починає виступати і як езотеризм (від грецьк. «esoterikos» - внутрішній), що, по суті, означає суворо ієрархізований засіб здобування таємного знання й оформлення містичних пліннів.

Приблизно в середині III ст. н. е. створюється значний корпус окультної літератури, що за ім'ям легендарного фундатора окультизму Гермеса Трисмегиста дістає назву «герметичної». Тоді ж кодифікуються і так звані герметичні «науки» - астрологія й алхімія. Найбільш детально вчення герметизму викладено в 14 трактатах Трисмегиста «Пемандра, або Пастир чоловіків». За своєю сутністю герметизм є синтезом грецької і східної містичних традицій і наближений до гностицизму, що виник у I сторіччя н.е. на Близькому Сході.

Натомість так званий «популярний герметизм» є більш наближеним до кабали (з давньоєврейського - «заповідання») - містичному плину в іудаїзмі, що з'явився між III і VIII ст. н.е.

Поява і розвиток окультизму, як самостійного і специфічного духовно-практичного феномена європейської (середземноморської) культури, значною мірою обумовив і формування того феномена, що в європейській культурі згодом отримав назву «містицизм». Разом з тим, якщо містицизм розуміти як певну форму прагнення суб'єкта до усвідомлення сутності «потаємного», «надприродного», як рефлексію на суб'єктивне тяжіння до трансцендентного, божественного, варто визнати, що ані за доби найдавніших часів, ані за доби формування окультизму, герметизму і езотеричних товариств - містицизм не сформувався у самотутнє та концептуально завершене явище культури, а існував і розвивався в якості промагічного, передрелігійного, переднаукового та передфілософського явища, водночас виступаючи як сполучна ланка поміж різноманітними напрямками, укоріненими, зрештою, у «постмагічну» практику. Новий період розвитку

містицизму в духовній культурі Європи розпочинається з середньовіччя, коли в самому раціоналізованому християнстві та християнській теології (а також на противагу їм) були створені своєрідні духовні вчення містичного кшталту. Як правило, вони засновувалися або ж певним чином розвивали ідеї попередніх релігійно-містичних концепцій: кабали, гностицизму, маніхейства, неоплатонізму, які у середньовічній інтерпретації одержували нову форму, закінченість і своєрідність. Цей період становлення містичних теорій був нерозривно пов'язаний із відродженням і вдосконалюванням «магічної практики», бурхливим розвитком різноманітних «окультних» наук - алхімії, астрології, різноманітних форм мантики тощо. Проте тільки з розвитком світових релігій у період пізнього Відродження та початку Нового часу, після низки криз християнства на тлі формування і розвитку секуляризованих науки і філософії містицизм формується як окрема духовна сфера європейської культури.

У цей час і містична практика остаточно виокремлюється з релігійної, окультної і науково-експериментальної сфери. З одного боку, формування філософії як спеціальної (щодо релігії у першу чергу) сфери духовної діяльності дало можливість виокремлювати шар суто містичних понять і уявлень, а з іншого боку, осмислення «спеціалізованої» містичної практики одержало не лише окультне (герметичне, езотеричне), але і власне, своє «теоретичне» обґрунтування.

На історичному проміжку Нового часу в духовному розвитку західноєвропейського суспільства починає усвідомлюватися не лише релігійний зміст. Разом із становленням раціоналізму та вдосконаленням методології природничих наук з'являється і об'єктивно-пізнавальне відношення до релігії, й вже філософія Б.Спінози починає нагадувати «філософію релігії», тобто започатковує можливість виникнення і розвитку низки «специфічних філософій»: «філософії науки», «філософії мистецтва», «філософії моральності», «філософії історії» і, нарешті, «філософії містики». У цей час укладається самотутній лексикон, що різко виокремлює містичну літературу з потоку релігійних і філософських творів, відбувається «спеціалізація» містичного теоретизування. З'являються і перші містики, «що філософствують» - Майстер Екхарт, Г.Сузо, І.Таулер, Сен-Мартен і Я.Бьоме.

Однак повернемося до процесів формування європейської філософії як певного передпочатку сучасного раціоналізованого, наукового й позанаукового, промістичного різновидів екзистенційного та метафізичного мислення.

Своєрідність її формування, так само як і формування європейської релігійної традиції, впливала також з нерозривного зв'язку з давньосхідними містико-релігійними вченнями, магією та містикою.

На нашу думку, слід зауважити і те, що самі по собі східні містичні вчення є не лише сталими, застиглими композиціями тих чи інших ідей. Вони є системами, що протягом часу самі видозмінювалися й трансформувалися. Звідси й та трансфор-

мація, а швидше – її можливість, яку головні поняття східних містично-релігійних учень історично отримали і в давньоєвропейському філософському та релігійному мисленні. Сократ, наприклад (якщо аналізувати текст платонівського «Федона»), у його інтерпретації змісту поняття філософування явно запозичує певний нірванічний сенс, стверджуючи, що: «...Ті, хто дійсно відданий філософії, зайняті по суті лише одним – умиранням і смертю» [5, с. 245]. Пояснюючи це тим, що тіло – є лише джерелом чуттєвих уподобань, яке відволікає від справжнього спостереження істини, Сократ зауважує, що тіло лише заважає мудрецю «увійти в дотичність до істини». Тому, позбавляючи людину тіла і залишаючи їй безсмертну душу, смерть ліквідує перешкоду поміж душею та вищою істиною: «І краще за все розмірковує вона (душа), коли її не тривожить ніщо з того, про що ми тільки що говорили – ані слух, ані зір, ані біль, ані задоволення, коли душа, неначе залишаючи тіло, зостається на самоті і прагне дійсного буття, припинивши, наскільки це можливо, будь-яке спілкування з тілом» [5, с. 237].

Існує своєрідна близькість понять філософії Сократа і Платона до буддизму. Поняття нірвани в буддизмі передбачає цілковите загаснення дгарм, абсолютне звільнення від усього, що прив'язує існування людської істоти до чогось у будь-якому з існуючих світів, неспівставність нірванічного стану з будь-яким іншим станом, що піддається описові. Нірвана – це своєрідний вінець процесу, через який проходить жива істота, переривання кола перероджень, вихід за межі сансаричного буття. У нірвані неначе відбувається абсолютна нейтралізація усіх відмінностей, протиставлень та протилежностей.

Першопочатково нірвана, як і всі інші численні категорії містичних учень, належить до того кола понять, які не піддаються не лише раціональному, але й взагалі будь-якому витлумаченню. У даному випадку можна сказати: знає про те, що таке є нірвана лише той, хто її коли-небудь досягнув особисто. Усі інші можуть сказати тільки те, чим не може бути нірвана.

Такий принцип давньосхідної промістично-релігійної концепції був очевидним підґрунтям і європейського апофатизму, і тих способів «обґрунтування» та «виявлення» сенсу понять, що його застосовували представники ісихазму, зокрема Максим Сповідник та Григорій Палама. Той, хто розгорнув давньогрецьке і давньоримське філософське мислення від античної онтології, античної метафізики й космологізму до одкровення християнської містики, Діонісій Ареопагіт, по відношенню до виявлення сенсу символіки або ж поняття іпостасей Трійці, наприклад, стверджував, що: «Розмірковуючи у висхідному напрямку, відзначаємо, що вона (Трійця. - В.С.) не є ані душею, ані розумом, не має ані фантазії, ані уявлення, ані слова, ані розуміння; не вимовляється й не усвідомлюється; не є ані числом, ані устроєм, ані величиною або ж дрібницею, рівнянням або ж тим, що не дорівнює одне другому; ані подібністю, ані несхожістю; вона не стоїть і не рухається, не знаходиться у спо-

кої й не має сили, вона не є силою або ж світлом; не існує й не є існуванням; не сутність, не вічність, й неприступна мисленню; ані знання, ані істина, ані благо, ані дух; взагалі ніщо з усвідомленого нами або ж іншим суцям; не є чим-небудь з несущого і суцього не знає як такого» [2, с. 277]. Не зі свого розуміння людина повинна здобувати правила своєї поведінки та цінності власного існування у світі, стверджував, наприклад, і «головний концептуалізатор» ісихазму Григорій Палама, а з духовного (містичного, інколи раціонально не зрозумілого) досвіду, оскільки у цьому випадку, на його думку, «учителем є не розум, а праця, й здобутий працюючи досвід, який подеколи приносить більш корисний плід, аніж порожні й непотрібні розмірковування тих, хто прагне лише сперечатися й когось викривати» [2, с. 49].

Давньогрецька філософія не лише запозичила певні містичні постулати з давньосхідних містико-релігійних традицій, але й сама перетворилася на місток до створення «концептуальних основ» суто європейської містичної філософії.

І якщо головні представники ісихазму намагалися заперечувати вагомість ідей давньогрецької філософії, вважаючи її скрижалі й спрямування несумісними з власним світоглядом, то західно-європейські середньовічні містичні вчення є практично невідокремлюваними від позитивного змісту філософії античності. Більше того, філософський масив античної філософії в певному розумінні може бути інтерпретований і в якості «онтологічної основи» метафізики німецьких містиків. Саме через кризу раціоналізації християнства історично і виник унікальний синтез ідей середньовічної схоластики, християнських містиків та античних мислителів, який був унаочнений текстами Майстра Екхарта, Генріха Сузо, І.Таулера та Я.Бьоме. Ідея німецьких містиків щодо непізнаваності Божественного у взаємодії Чистого Буття та Становлення, можливості інтуїтивного споглядання Божественного кризь вогненну стихію першоджерела за своєю сутністю є своєрідним відтворенням і Вічного Логосу Геракліта, і неоплатонічного Єдиного, і «теорії вічного повернення» стоїків. Так само, як лелітка вогню у стоїків, створюючи всезагально цілісність, була провідним принципом космічного креаціонізму, так і «жаринка душі» у І.Екхарта сприяла поверненню людської душі до вогненної першопричини існування світу, до злиття з Богом й до розуміння Бога.

Це ж саме стосується і філософії Платона. Німецькі містики, як відомо, були прибічниками ордену домініканців. І хоча платонівсько-августиніанська традиція скоріше була надбанням францисканців, німецькі містики не цуралися і її ідей. Дотичність містичної німецької філософії до вчення Платона відзначається сучасними дослідниками, перш за все через запозичення фундаментального платонівського поняття достеменного або ж істинного буття, що інтерпретувалося, як завжди, відповідне самому собі, і під яким античний мислитель розумів світ ейдосів; через запозичення платонівського трактування ідеї Блага як найвищої в усій ієрархії ідей; через інтерпретацію описуван-

ня буття у платонівському «Софісті» до триєдності самої Божественності. «Ідеалізм Платона, що відмежовує ідеальний світ від світу виявленого, - зазначає у цьому зв'язку Ю.Шабанова, - перетворився на підґрунтя не лише онтології християнської думки, але й більшості вчень середньовічної патристики, заснованої на розподілі світу на сакральний та профанний» [9, с. 40]. Платонівська онтологія разом з поняттям незмінного буття Парменіда й віковичного руху становлення Геракліта дійсно за допомогою Майстра Екхарта, Генріха Сузо, І.Таулера та багатьох інших мислителів унікальним чином «трансплантувалися» через принципи віковичного становлення Божественного та триєдності як діалектичної взаємодії трансцендентного й іманентного в контекст християнського містичного теоцентризму.

Унікальним феноменом на шляху розвитку містичної філософії в Європі була і остання з великих течій греко-римської філософії – неоплатонізм. Він був реальним підґрунтям формування і середньовічної патристики та метафізики, німецької містики в пізньому середньовіччі. За влучним визначенням Назіпа Хамітова, саме у «неоплатонізмі античність зустрілася з християнством» [8, с. 238]. Точніше, саме тут антична космологія і зустрілася з середньовічною теологією.

Платоно-аристотелівське мислимо у синтезові спокою та руху буття перетворилося у неоплатоників на феномен «цілісної плероми» – божественної цілісності, що не піддається дискурсивному осмисленню та вираженню. Прокл здійснює інтерпретацію ієрархічної структури Єдиного, намалюваної Плотіном, та визначає межу між Єдиною праосновною і трьома іпостасями, у результаті цілісність і досконалість неоплатонівського Єдиного перетворилися на своєрідне підґрунтя іпостасного вияву християнського символу Бога-Отця, ідейну основу теософської метафізики І.Екхарта, який стверджував у своїх творах, що Бог є дещо і творить у вічності та собі Самому, не потребуючи нічийої допомоги й перебуває сам у собі. Апофатизм, розвинутий в ісихазмі та інших містико-теологічних вченнях середньовіччя, концептуально також зобов'язаний неоплатонічній екзегеті платонівської міфологеми світла. А символ неоплатонічної Світової Душі, у свою чергу, перетворився і на екхартову «лелітку душі» як «субстанційно-духовної визначальної компоненти містико-гносеологічного акту» [9, с. 49]. «Німецькі містики, - стверджує Ю.О.Шабанова, - запозичили у Прокла не лише ідею містичного екстазу через субстанційне поєднання з Божественним, але й імпліцитно наявний у його вченні концепт мовчазності як абсолютного розчинення в нерозпізнаваному досконалому Бутті» [9, с. 49]. Як справедливо зазначає далі ця дослідниця, неоплатонізм у процесі створення європейської теоцентричної парадигми через когнітивний вираз метафізики зайняв місце одного з найперших філософських утворень, що сприяло розвитку не лише рефлексивно-екстатичного методу мислення, але й дискурсивному оформленню інтровертивно-іраціоналістичного досвіду, тобто, досвіду містичного осягнення світу. «З одного

боку, раціоналістична лінія метафізики, що містилася у класичній античній філософії, формує категоріальний апарат, когнітивний принцип та умоглядно-абстрактний метод філософування у вигляді речової онтології, а з іншого, - готує синтез дискурсивно-інтуїтивного, онтодуховного інтровертно-екстатичного філософування» [9, с. 51]. Ця містична лінія світорозуміння дійсно в дорефлексивній формі пронизує вчення піфагореїзму, стоїцизму й гностицизму, і завершується своєрідним теософським синтезом у неоплатонізмі.

Таким чином, пізня античність і початок середньовіччя – це історичний період, коли в європейській метафізиці через онтологічне обґрунтування ірраціональності або ж, точніше, онтологічне обґрунтування ірраціональної реальності формується метод апофатичного розуміння надінтелегібельної сутності світу, коли в історії європейської філософії уперше реалізується теософська методологія містичного одкровення й розуміння світу.

Західноєвропейська римо-католицька лінія розвитку середньовічного богослів'я, прямує до створення раціоналізованої теології, історично сприяла розвитку містичних учень як певної опозиції схоластиці. Західноєвропейська містика поступово набуває позацерковного, індивідуалістичного характеру і почала шукати підтримки в працях та ідеях представників східноєвропейського богослів'я. Адже православна містична традиція, що підтверджується і М.О.Бердяєвим у його праці «Філософія вільного духу», знаходиться набагато ближче до традиції німецької містики XIV століття, аніж ідеї латинської католицької містики. «Німецька містика, - на думку М.О.Бердяєва, - взагалі знаходиться поза розрізненням класичних типів православної й католицької містик. Проте містика типу профетичного, апокаліптичного надроджується переважно на підґрунті російського православ'я саме тому, що у православ'ї більше, ніж деінде, розкривається природа Духу Святого» [1, с. 169].

Містичні вчення представників східної Церкви стали відомими в Західній Європі завдяки перекладам праць Діонісія Ареопігита Еріугеном. Іоан Скот Еріугена перекладає і декілька головних праць Максима Сповідника («Запитання відповіді до Фалассія» та «Амбіґва до Іоана») та Григорія Низького, які разом з працями Діонісія Ареопігита суттєво впливають на формування світогляду та ідейне становлення багатьох представників західноєвропейської містичної теології та містичної філософії. Перекладами та інтерпретацією текстів Діонісія займалися і Ансельм Кентерберійський, і Роберт Гроссетест, і Альберт Великий, і Тома Аквінський. Творча спадщина та ідеї так званого Псевдо-Діонісія Ареопігита справили вирішальний вплив на формування й розвиток усієї наступної європейської містичної традиції як східної, так і західної. Ці тексти визнаються взірцевими для всього європейського містичного богослів'я і теософії. На Сході цьому сприяли Максим Сповідник та Іоан Дамаскін, Михайло Псел та Георгій Пахімер, Симеон Новий Богослов та Григорій Палама. На Заході – Бонавентура та Бернар Клервось-

кий, Хуго Сен-Вікторський та Майстер Екхарт.

Псевдо-Діонісій Ареопагіт завершує надзвичайно вагомий історичний етап руху європейського інтелектуалізму від спекулятивних умоглядних форм, що тільки розпочали формуватися в античному мисленні, до безпосередності одкровення християнської містики. Апофатизм Діонісія перевершує апофатизм Плотіна, еманацияна ієрархія неоплатоників змінюється на одвічно притаманну трансценденцію надсущого, усупереч абсолютно відокремленого від усіх особових форм неоплатонічного Єдиного, об'єкт пізнання ототожнюється з людською істотою, а через усвідомлення необхідності втілення в богословську практику особистісного процесу Богопізнання в гносеології, на відміну від неоплатонічних космологічних форм осяяння, починає домінувати феномен співпереживання містичного акту. Свою світоглядну систему Діонісій розбудовує на принципах абсолютної трансцендентності й непізнаності Божественного, лобовного та еротичного потягу до Бога та Краси, «випливання» Бога з самого себе та наступного повернення як свідчення любові до створеного ним, концепції Трійці як ствердження еманацияної ієрархії у вигляді джерела життєдайності.

Апофатизм Діонісія Ареопагіта був джерелом ідей про непізнаність Бога і в греко-візантійському містичному богослов'ї, і в містиці, сформованій римо-католицьким напрямком розвитку європейської релігійної свідомості. Максим Сповідник, сповідуючи ідеї Діонісія і, вважаючи за неможливе віднайти будь-які поняття за допомогою яких можна було б визначити сутність Бога, ствердив як єдино можливий шлях такого пізнання – абсолютне заперечення. Майстер Екхарт також ствердив неминучість звернення до містичного досвіду та містичного осяяння в процесах пізнання Бога як найбільш достеменний шлях такого пізнання, і визначив Його сутність як «віковічну таємницю».

І в західно-, і в східноєвропейській містичних традиціях середньовіччя були використані й скрижалі антропологічних уявлень Діонісія Ареопагіта, які були сконцентровані в його вченні щодо стадій містичного сходження – колообігового, багатозворотного та безпосереднього або ж «прямого» руху чи прагнення людської душі. Не випадково відомий російський дослідник В.Лосський відзначав свого часу, що саме Діонісієм Ареопагітом було сформульоване вчення щодо стадій пізнання й самостановлення людини, які були визначальними для всієї наступної християнської європейської містики [4, с. 408].

З колообіговим рухом душі Діонісій ототожнював стан людської істоти, в якому його душа, залишаючи зовнішню реальність, начебто концентрувалася в самій собі для того, щоб стан розмірковувань у межах замкненого кола слугував своєрідним захистом від помилок та негативних вчинків. Багатоповоротність у рухові душі розумілася ним як здатність внутрішнього ества людини здобувати собі належне уявлення щодо Божественності і, нарешті, безпосередній або ж прямий рух – інтерпретувався як шлях душі до «злиття» з Богом, до синтезу з Красою і Добром.

Варто зазначити і те, що людська істота періоду середньовіччя, а згодом Відродження і, навіть, Нового часу «усередині» відповідного релігійного комплексу наче «втрачала свою свободу» в процесах осмислення того або іншого життєвого явища. Вона отримувала теологічно розроблену «схему» власного світогляду і світорозуміння. Релігія неначе звужувала, обмежувала її внутрішній простір духовної творчості, підпорядковуючи його верховній інстанції, духовній і земній церковній ієрархії. У її житті надзвичайної ваги набували відповідні заборони, норми, критерії та цінності, що регламентували спосіб існування і мислення. Поза всяким сумнівом, релігія в певному розумінні сприяла розвитку духовності людства, але, разом з тим, до певної міри і обмежувала розвиток цієї духовності. З одного боку, вона стабілізувала життєдіяльність окремої особистості й суспільства загалом, виступаючи в якості «соціального консерванта», що надає усталеність і закінченість визначеному етапу людської історії. А з іншого боку, вона функціонувала і в якості бар'єра, перешкоди або перестороги на шляху індивідуального духовного розвитку.

Містика ж, натомість, здебільшого зламувала такі перешкоди. При цьому вона в багатьох випадках визначала психологічну й емоційну напруженість релігійного життя як необхідного елементу будь-якого релігійного культу. Адаже релігійний екстаз і містичну молитовну практику (до речі, так само як і фанатизм) можна визначити і як певний прояв магічно-містичного першоджерела, оскільки саме вони прагнули актуалізувати у сфері суб'єктивного переживання процес подолання розриву поміж окремою часткою і цілим, природним і надприродним, людиною та Всесвітом.

Розвиток містичних учень в Європі в XII столітті якраз і був пов'язаний з надмірною раціоналізацією теології, домінуванням схоластики, що спиралася на формальнологічну методологію Аристотеля і практично відкидала й заперечувала інший шлях розвитку богословського мислення. Так званий помірний містицизм Сен-Вікторської школи з її незаперечним лідером і «релігійним генієм», за визначенням В.Татаркевича, [7, с. 275], - Бернаром Клервоським, якраз і виникає в якості протистояння раціоналістичному вченню П'єра Абеляра та інших представників Шартської школи католицької теології.

Існують й більш серйозні відмінності містики цього історичного періоду від попередніх містичних учень Західної Європи. Сен-Вікторіанська школа загалом не успадкувала ідей античних мислителів, неоплатонічної спадщини, ідей Діонісія Ареопагіта та Максима Сповідника. Здебільшого її представники «спеціалізувалися» на розвитку гносеолого-психологічного аспекту сучасних для них теолого-схоластичних учень. Вважається, що у своїх відомих працях таких, як «Про роздуми», «Проповіді на Пісню Пісень», «Про благодать і свободу волі» Бернар Клервоський, проголосюючи пріоритет споглядання у необхідному єднанні з Богом, своєрідно концептуалізував гносеологічну «теорію» містичного пізнання світу і значно зменшив вагомість ролі розсудкової реф-

лексії в теософській методології середньовіччя.

**Висновки.** Підсумовуючи вищезазначене, можна стверджувати, що розвиток західноєвропейської філософії середньовіччя мав у своєму підґрунті синтез раціоналістичної методології римо-католицької теології та містичних традицій неоплатонізму поряд із схоластикою. Християнський міс-

тицизм виокремлюється у відносно самостійний напрямок. У свою чергу греко-візантійська християнська традиція покладає містику як сутність своєї цілісності. Вирішального значення в цьому випадку набуває прагнення безпосереднього споглядання Божественного в інтуїтивному містичному акті одкровення.

#### ЛІТЕРАТУРА:

1. Бердяев Н.А. Философия свободного духа / Н.А. Бердяев // Диалектика божественного и человеческого. – М., 2003. – С. 15-340.
2. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии / Дионисий Ареопагит. – М.: Изд-во РМ, 1994. – 396 с.
3. Дионисий Псевдо-Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии / Дионисий Псевдо-Ареопагит. – 2-е изд. – СПб.: Глаголь, 1995. – 370 с.
4. Лосский В. Н.. Очерк мистического богословия Восточной церкви / В.Н. Лосский // Лосский В.Н. Боговидение / В.Н. Лосский . - М., 2003. – С. 111-308.
5. Платон. Теэтет / Платон // Соч. в 3 т.: пер с древнегреч. / под общ. ред. А.Ф. Loseva, В.Ф. Asmusa. – М., 1970. – Т. 3 – С. 223-319.
6. Тантлевский И.Р. История и идеология Кумранской общины / И.Р. Тантлевский. - СПб.: С.-Петербург. ун-т, 1996. – 384 с.
7. Татаркевич В. Історія філософії: в 3 т. Т. 1. Антична і середньовічна філософія / В. Татаркевич. – Львів: Свічачо, 1997. – 456 с.
8. Хамітов Н.В. Екзистенційний вимір статі / Н.В. Хамітов // Людина в есенційних та екзистенційних вимірах. – К., 2004. – С. 223 – 244.
9. Шабанова Ю.О. Трансперсональна метафізика Майстра Екхарта. В контексті розвитку європейської філософії / Ю.А. Шабанова. – Д.: нац. гірничий ун-т, 2005. – 237 с.