

N. Skvorcova

DEVELOPMENT OF THE GNOSTIC PHILOSOPHY IN ITS INTEGRATION WITH THE HERMETIC TRADITION

This article discusses the integration of Gnosticism and Hermetic knowledge. Analyzed and found that the irrational and mystical knowledge of the Gnostic philosophy is intertwined with the wisdom of the Hermetic tradition. The basis of ontological and epistemological aspects of the process Cosmogogenesis Gnostic concept forms the ancient teachings of Hermes Trisemgist.

Key words: Hermetic tradition, Gnosticism, the irrational and mystical knowledge.

© Н. Скворцова

Надійшла до редакції 19.09.2011

УДК 215+008

ГЕНЕАЛОГІЯ МЕТАФІЗИКИ СВІТЛА В МЕХТІЛЬДИ МАГДЕБУРЗЬКОЇ

В'ЯЧЕСЛАВ СТЕПАНОВ,

кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціально-політичних та правових наук Слов'янського державного педагогічного університету

Стаття присвячена дослідженню актуальної історико-філософської проблеми - генеалогії метафізики світла Мехтільди Магдебурзької. Автор проводить дослідження як у ретроспективному, так і в перспективному плані, виводячи містику Мехтільди Магдебурзької із концепцій неоплатоніків і, насамперед, ідей Псевдо-Діонісія, у яких реалізовано синтез метафізики світла з конституюванням катафатичного й апофатичного способів Богопізнання.

Ключові слова: метафізика світла, генеалогія, неоплатонізм, апофатика, жіноча містика, катафатичний.

Постановка проблеми та стан її вивчення. Дослідження філософського аспекту містичних світоглядних парадигм в історичному вимірі культури постало пріоритетним завданням вітчизняної гуманітаристики останніх років.

Утворюється певна традиція історико-філософського осягнення містики як фундаментального елемента культури, що дозволяє актуалізувати аналітику інтегральних феноменів ірраціоналізму в різноманітних культурах. Указана стратегія простежується в працях А. Бичко, Т. Любасюк, Ю. Шабанової [1, 5, 6].

Особливої уваги заслуговує фундаментальна праця Ю. Шабанової [6], присвячена історико-філософській реконструкції трансперсональної метафізики Майстра Екхарта, оскільки українській дослідниці вдалося визначити контекст становлення середньовічного містицизму взагалі та жіночої містики зокрема.

Кожний історико-філософський екскурс має як ретроспективний, так і перспективний плани. Ретроспекція в цьому випадку буде вимагати виявлення певної генеалогії тієї чи іншої традиції. Зважаючи на те, що "жіноча містика" є внутрішньо суперечливим

культурним утворенням, не можна чітко й точно встановити безпосередні джерела, із яких черпали нахнення для власної творчості жінки-візіонерки. Така ситуація породжує необхідність герменевтичного дослідження їхніх текстів.

Метою статті є встановлення генеалогії метафізики світла, реалізованої в тексті Мехтільди щодо вчення автора "Ареопагітик" Псевдо-Діонісія.

Виклад основного матеріалу. Метафізику світла ми розуміємо не тільки в певному позитивному сенсі "вчення про символ світла", але й у широкому контексті фундаментального протиставлення істини світла, прозорості, ясності, істини, яку відкриває мова людини та її розуму.

Тому для нас важливою є опозиція "бачити - говорити", у певному моменті якої зароджується ідея апофазису, ідея негативного або негаційного пізнання, спрямованого на подолання меж засобами нашого пізнання, такого собі прототрансцендентального мислення. Саме в такому ракурсі співвідношення онтології та гносеології ми здійснюємо генеалогічний аналіз концепції Псевдо-Діонісія та містики Мехтільди Магдебурзької. Витоки середньовічної християнської містики сягають неоплатонізму,

який, у свою чергу, постав одним із джерел формування яскравого та впливового вчення Псевдо-Діонісія Ареопагіта.

Твір Мехтільди Магдебурзької засвідчує, що від своїх духовних отців, учених монахів-домініканців, вона була достатньо поінформована про зміст основних теологічних проблем. На це вказують її видіння, що коментують догмат про Трійцю, про головні етапи історії врятування людства, про устрій земного і небесного Раю, чистилища, пекла. Комплекс теологічних ідей, пов'язаних із Богом (із таїнством Трійці, богопізнанням), займає в її творі особливе місце, адже сама книга є результатом особливих стосунків Бога та Мехтільди. Вони відображені в образах і поняттях впливової традиції в духовному житті середньовіччя, що походять від творів, відомих під загальною назвою "Ареопагітики". До них належать чотири трактати: "Про божественні імена", "Про містичне богослів'я", "Про небесну ієрархію", "Про церковну ієрархію". Відомі ще десять послань того ж автора. Указані твори, написані грецькою мовою, з'явилися під ім'ям Діонісія Ареопагіта в другій пол. V ст. Як свідчать "Діяння апостолів", Діонісій був членом ареопагу, судової колегії в Афінах, жив у I ст., залучений до християнства проповіддю апостола Павла і став його сподвижником. Однак, починаючи з епохи Відродження, з'явилися сумніви, що названі твори належали людині, яка жила в апостольську епоху, оскільки "Ареопагітики" засвідчували очевидний зв'язок з неоплатонівською філософією, яка виникла набагато пізніше. У подальшому історики філософії та філології встановили пряму залежність не лише ідей, а й самих текстів від творів Прокла, останнього великого неоплатоніка. Через це автора "Ареопагітик" називають Псевдо-Діонісієм Ареопагітом.

Сучасна наукова практика довела, що, окрім ідей неоплатоніків, Псевдо-Діонісій активно користувався вченнями християн-олександрійців та Григорія Низського. Діонісій у своєму неоплатонізмі долучається до вже існуючої християнської традиції, систематично підсумовує її результати.

У центрі богословських пошуків автора "Ареопагітик" постає проблема богопізнання. Він досліджує її у двох трактатах: "Про божественні імена" та "Про містичне богослів'я". У своїй "надлюдській сутності" Бог є непізнаваним: "... троїсту, рівну в божестві та добрі Одницю ... ані сказати, ані помислити неможливо" [3, с. 235]. Чи значить це, що Бог взагалі не хоче бути відкритим для світу? Ні, відповідає Псевдо-Діонісій, Бог дає віднайти себе у світі. По-перше, Він відкриває себе у "священних книгах", тобто у Святому Письмі. За твердженням автора, у книгах божественне буває сприйняте "відповідно до здатності кожного розуму" [Там само, с. 15]. Діонісій наполягає, таким чином, на своєму праві тлумачити "богоначальні Книги". По-друге, Бог дає віднайти себе у світі, як пише Псевдо-Діонісій, через "виходи Богоначала назовні" [Там само, с. 73]. Ці боготворні сили енергії, які творять сутності, "дарують премудрість" [Там само, с. 65], виллюються в наш світ. Іншими словами, божественність проявляє себе в окремих якостях, що сприймаються та пізнаються. Вони є різноманітними проявами єдиного образу Бога та осмислюються "в міру розуміння" як Добро, Прекрасне, Любов, Розум, Сила, Слава, Світло,

Істина, Віра, Життя та інші "божественні імена". Так у людському сприйнятті здійснюється ніби "розділення та багатократне помноження єдиного Бога" [Там само, с. 75]. Однак у кожному з різноманітних божественних проявів первинна єдність наявна цілісно та повністю: "Вона нероздільно поділяється ..., звеличується багаторазово, не відходячи від єдності" [Там само, с. 73-75].

Віднайти у світі божественні якості, зануритися у споглядання "божественних імен", поступово дійти до розуміння Першопричини всього - такий, за Псевдо-Діонісієм, апофатичний шлях богопізнання. Перше ім'я Бога, яке надає можливість споглядати образ Богоначального буття у тварному світі, є Благість, Добро. Завдяки цій верховній якості існують усі інші сутності, сили, енергії, від неї йдуть небесний та земний устрій ("ієрархія"), сонячне світло - джерело життя на землі, "світло, яке йде від Добра та образ Благості" [Там само, с. 94]. Але Добро є й духовним інтелектуальним світлом, яке виганяє будь-яке незнання та оману, очищає від пітьми, освітлює шлях до Істини.

Добро називається такими "благими" іменами, як Прекрасне, Краса і Любов. Надсутнісне проявляє себе у світі як Прекрасне, оскільки від Нього до кожного суцього надходить його власна краса, оскільки "Воно - причина благоустрою та витонченості всього ..., тому що Воно всіх до Себе приваблює, від чого й зветься красою" [Там само, с. 107].

Оскільки Він є Добром і Красою, Бог сприймається світом як Любов; усі пориваються до Нього, керовані не зовнішньою силою примусу, а внутрішнім прагненням, бо Він - Першопричина всього Доброго та Прекрасного - є для всього суцього жаданим. Однак і сам Бог через надмірну благість любить усе, що творить і "є Сам Божественною Любов'ю до добра заради добра" [Там само, с. 119]. Ця Любов - Божественний Ерос. Псевдо-Діонісій приділяє їй особливу увагу й називає її якістю "єдинопотворющої сили, яка поєднує та певним чином змішує в Прекрасному, яке виникло заради Прекрасного та Добра, яке заради Прекрасного і Добра виходить та утримує явища одного порядку у взаємозв'язку одного з іншим" [Там само, с. 127].

Таким чином, Божественна Любов (Ерос) постає у вигляді творчої універсальної сили, животворящої та поєднуючої усе суще. Іншу її рису складає особлива активність, націлена зовні. Божественна Любов за своєю суттю екстатична, тобто вона намагається "вийти з самої себе" та заволодіти предметом власного жадання; "вона, - пише Псевдо-Діонісій, - спонукає люблячих належати не собі, а тим, кого вони люблять" [Там само, с. 127].

Текст автора "Божественних імен" - це сповнений натхнення гімн божественному Провидінню, яке створило Світ, що функціонує за законами Любові, Добра та Краси. Мовлення Псевдо-Діонісія, його мова, яка несе в собі характерну для неоплатоніків яскравість та пристрасність, набуває чіткого визначення нових акцентів, коли він пише про Красу та Любов як божественні якості. Безсумнівно, в описах зв'язку Краси та Любові відчувається пряма залежність автора "Ареопагітик" від платонівських та неоплатонівських мотивів. Але не можна не погодитися з думкою, що тут "метафізична еротика еллінізму зливається з біблійською, яка виражена в книзі Пісні

Пісень, у цій символічній епіталамі релігійної любові" [2, с. 156]. Таким є шлях богопізнання, який дає можливість віднайти Бога у Світі та одночасно осягнути власну приналежність до божественних діянь, сил та сутностей. Катафатичні визначення (Божественні імена), уважає Псевдо-Діонісій, допомагають осягнути Бога як Першопричину всього суцього, але не можуть досягнути самої божественної надсутності, адже Бог вище будь-якого імені та слова. Через це для визначення Єдиного "у Його Божественності" більше підходять, уважає автор, "об'єднуючі найменування", такі як "Наддобре", "Надбожественне", "Надсутнісне", "Надживе". Однак ці найменування, які передбачають перевагу, є уже "вираженнями запереченнями". Так, катафатичне богопізнання трансформується в апофатичне (негативне) богослів'я.

Апофатична теологія, на думку автора "Ареопагітик", є найбільш адекватним шляхом осягнення божественної сутності. Вона побудована на запереченні, бо будь-яке ствердження про Бога є обмеженим. У невеликому трактаті "Про містичне богослів'я" автор детально зупиняється на методі апофатичного пізнання Бога. Якщо виходити з нього, то пізнання божественної надсутності можливе лише на шляхах не-пізнання, а його споглядання - через не-бачення. На прикладі пророка Мойсея він показує, що лише відсторонюючись від усього видимого, лише занурюючись у пільму невідання; тільки лишаючи "будь-яке пізнавальне сприйняття в суцільній пільмі та незрячості ... увесь будучи за межами всього, ані собі, ані будь-чому іншому не належачи", той, хто шукає Бога через "не-знання нічого", розуміє надрозумне [3, с. 349].

Як бачимо, дійсне наближення до Бога дається не міркуванням і не знанням; воно, це не-знання (як найвищий ступінь пізнання), можливе лише через екстаз, "через нестримний і абсолютний вихід із себе та з усього живого" [Там само, с. 343]. Цей вихід за всі можливі межі чуттєвого та розумного, за всі можливі звуки, слова, речі, поняття означає "входження до "божественного мороку", сутінків не-знання, оповитих сокровено таємничим мовчанням" [Там само, с. 65]. Тут живе Істина, котру "не можна виразити ані думкою, ані словом; причина усього чуттєвого та умосяжного, яка нічим від чуттєвого та умосяжного не відрізняється" [Там само, с. 363]. "Божественний морок" Псевдо-Діонісія можна вважати онтологічним корелятом екзистенціалу "пекла безвихідності", який згодом виникне в містицизмі Екхарта та буде визнаний свідченням передування сутності людини відносно її буття. Аналогічно і Псевдо-Діонісій використовує образ "божественного мороку", коли доводить, що знання про Першопричину, отримане у священному невіданні, у процесі містичного споглядання того, хто вище за будь-яку сутність і пізнання, і говорить: "їй не притаманні ані слово, ані ім'я, ані знання; Вона не пільма, і не світло, не омана і не істина, до Неї не можна застосовувати ані ствердження, ані заперечення, ... оскільки вище будь-якого ствердження, довершена та єдина Причина всього, і вище будь-якого заперечення її перевага, як цілком для всього недосяжною" [Там само, с. 367].

Апофатична теологія заперечує всі антропоморфні атрибути Бога, але апофатичне не постає в системі Псевдо-Діонісія як найвище ствердження, установ-

люючи повну неспівмірність рівнів буття та надбуття. Розвиток етико-практичної, так званої жіночої містики, підтверджує цей висновок.

Інший аспект впливу "Ареопагітик" пов'язаний із християнською традицією патристики, яка ввібрала в себе елліністичні, тобто неоплатонівські елементи. У межах цієї традиції "Ареопагітики" вважаються основним посередником передачі елліністичних неоплатонівських ідей, які живили середньовічну містику. Ареопагітики постали одним із найважливіших джерел теологічних поглядів Мехтільди.

Швидше за все, вона познайомилася зі вченням Псевдо-Діонісія через учених-духівників. Однак треба відзначити, що образи та традиції, навіяні ареопагітською традицією, часто не сприймаються нею прямо та безпосередньо, як це відбувається з термінологією містичного дискурсу Бернарда і Рішара. Будучи самі по собі лише древнім прошарком, вони з'являються у формі, яка пройшла певну обробку іншими ідейними віяннями. Укажемо на взаємодію різноманітних традицій та інтерпретацій неоплатонічних (елліністичних) елементів, які знаходимо в книзі "Світло Божества".

На думку Р. В. Гуревич, метафорика "вилиття", "ізоходження", яка формує зміст провідного образу твору Мехтільди, долучається до концепції Псевдо-Діонісія, до всієї неоплатонічної метафізики світла, а також до іудейсько-християнських уявлень про божественне джерело, світло та вогонь.

Однак інші дослідники, зокрема Ж. Ваннесте, констатують, що "світло" - метафора, яка прийшла з глибокої давнини; вона вказує на біблійні джерела - Старий та Новий Заповіти. Наголошується, що саме цитати з Нового Заповіту часто становлять основу для середньовічних творів про метафізику світла. Серед авторів, які часто звертаються до метафори "світла" та "сонця" для означення Бога, Г. Люерс часто називає Псевдо-Діонісія; серед середньовічних містиків - Мехтільду Магдебурзьку.

Текст Мехтільди свідчить про те, що поряд із ученням Псевдо-Діонісія про Світло, їй могли бути відомими й інші паралелі про тлумачення цього поняття. Але безсумнівним є той факт, що "Ареопагітики" були живим та головним (але не єдиним) джерелом "платонізму" в середні віки.

Перейдемо до комплексу ідей, пов'язаних із догматом Трійці, розглянемо "трипостасне проявлення надсутнісного народження", завдяки якому "усе було приведене до буття". Мехтільді, як бачимо, є добре відомим цей постулат автора "Ареопагітик", але, як завжди, вона дає власну інтерпретацію теологічних конструкцій, якими вона користується. Мехтільда вільно переплітає їх з іншими, відомими їй логічними конструкціями, але головне - вона по-свійськи "вільно" переказує їх особливою мовою. Мехтільда ніби переживає ідеї, переосмислюючи їх у межах своєї алегоричної системи, синтезуючи відомі їй мотиви в єдиний образ.

Зустріч із Трійцею описується Мехтільдою не як застигла, статична картина, а як динамічна сцена. Що ж бачить вона "очима...душі", що чує вона "слухом...вічного духу" [7, с. 13]? Вона є свідком "Предвічної Ради Божої", яка відбулася ще "задовго до нашого часу". За її присутності проголошується воля Бога щодо світу (трансцендентного та земного). Згідно з християнською доктриною Бог є єдиним у

трьох іпостасях, Мехтільда бачить світло, полум'я, блиск. З'ясовується, що їй відомі означення трьох цих іпостасей: Бог-Отець - сила; Бог-Син - мудрість; Святий Дух - доброта. Предвічна Рада відкривається Святим Духом. Він починає звернення до Бога-Отця грою, яку він виводить зі святої Трійці.

Святий Дух дає "добру раду" не залишатися більше "неплідним". Порада, що її надає Святий Дух, який іде від Бога-Отця, приймається, і першим діянням Господа стають ангели, створені Ним за подобою Святого Духу. Потім друга постать Трійці, Бог-Син, Христос, просить створити людину за Його подобою, хоча й передбачає "велику біду", яка чекає на творіння, - гріхопадіння. Мехтільда коротко описує основні етапи історії людини та зупиняється на стражданнях душі, яка отримала під час створення особливий дар, Божественну Любов, стала нареченою Бога і після вигнання з раю "заклякла в п'їтмі". Друга Предвічна Рада приймає рішення врятувати творіння Господа. Бог-син намагається прийняти на себе "скривавлене людство" та вилікувати його рани ціною власних страждань та загибелі. Після того Свята Трійця на дев'ять місяців входить до "храму Соломонового", тобто до тіла Діви Марії.

Найбільш виразним тут є олюдненість образів Святої Трійці, їхній "антропоморфізм". Антропоморфізм - глибинна структура дискурсу твору Мехтільди. Проте саме цей антропоморфізм зумовлює важливе досягнення Мехтільди: розрізнення внутрішньої структури Бога через поняття Божества. Здійснюється своєрідна адаптація ідеї Бога до опозиції дух - душа, яка є важливим елементом містичної свідомості. Далі Мехтільда за тією ж логікою антропоморфізму питає про "мотив" діяльності Бога, про те, що Ним рухає?

На перший погляд, причина, яка провокує та скеровує волевиявлення всіх трьох іпостасей, випливає з їхньої божественної природи. Описуючи діяння Бога, Мехтільда не тільки постійно вирізняє Його нескінченну доброту, співчуття та милість до свого творіння, але й підкреслює, що Він повинен діяти саме так і не може діяти по-іншому.

Контекст усього твору дозволяє точніше зрозуміти думку Мехтільди. Очевидно, що вказана "природна" необхідність не функціонує автоматично, вона є результатом домінуючої сили, якою є Любов. Любов підкорила Святу Трійцю, її призначення - змусити Бога "зійти до душі та вказати душі шлях піднесення до Бога" [Там само, с. 38].

Божественна Любов (Ерос), про яку, спираючись на традицію, що йде від Платона, так пристрасно писав Псевдо-Діонісій, проявляється перш за все в екстазі. У Мехтільди Любов (Ерос) є також животворчою силою, яка виводить назовні енергію Бога-Творця, Його волю. Акт творення людини здійснюється перш за все тому, що Бог, переповнений Любов'ю, не може більше "стримувати себе", створює людську душу та віддає їй Себе. Бог-Отець, якого бачить Мехтільда, "дзвенить від любові" та охоплений великим бажанням створити душу (наречену), щоб отримати від неї зворотну любов. Під час бесіди з душею Бог називає себе Любов'ю. Мехтільда називає Його "трикратно граючим потоком" [Там само, с. 76] та тим самим - поетично, яскраво та логічно точно - саму сутність догмата - взаємопроникнення трьох божественних іпостасей в образі

вічно-благісного руху любові. Цей образ заслуговує на особливу увагу, оскільки є ключовим у теологічній концепції Мехтільди. Гра постає важливим структурним елементом, який розкриває сутність та устрій виміру людських екзистенціалів: Любові, Віри, Надії, Турботи тощо. Саме за принципами гри організується як площина інтерсубактивності, так і сама комунікація між Богом та людиною.

Дослідники вказують, що "трикратно граючий потік" є словосполученням, засвідченим лише в Мехтільди. Значення "*spilend*" (граючий, грайливий) прийшло з культурної лексики. Воно часто зустрічається в поезії мінезінгерів та означає дух, який виникає внаслідок збудження, супроводжений сяйвом та блиском. Улюблений образ мінезінгерів - "*spilende ougen*" (сяючі від радості очі) - пов'язаний із лицарським ідеалом дами, з увлеченнями про любовну гру, яка була необхідним ритуалом культурних стосунків.

Використання Мехтільдою цього визначення розміщується в абсолютно іншій площині. Воно не має відношення до секуляризації релігійного почуття, до того, що світські та культурні ідеали поступово проникають до релігійної сфери. У Мехтільди дієприкметник "*spilend*" означає не грайливу чарівність, а характеризує потужну, неподоланну "захопленість" усієї людської сутності любов'ю до Бога, а в поєднанні з образом "поток" воно вказує на еротичний, любовний рух процесу злиття з Богом. Таким чином, феномен "гри" містить у Мехтільди всю повноту взаємодії душі з Богом у момент єднання.

Поряд із еротичною складовою власного існування феномен "гри" у контексті твору Мехтільди набуває характеристик того, що дає божественну відраду, усебічно живить життя як внутрішнє буття Трійці, так і містичний досвід злиття душі з Богом.

Згадаємо, що Божественна Любов не лише породила душу; вона сама була даною душі як божественний дар. Із цього випливає, що людська душа і Бог мають однакову природу і є тією основою, на якій ґрунтується їхнє взаєморозуміння та взаємоприналежність. Так, споріднена природа змушує Бога пробуджувати в душі людини любов, а душу - відповідати на неї. Природна спорідненість Мехтільдою відчувається досить гостро. Одне з багатьох її міркувань на цю тему звучить так: Бог є "батько мій за природою, брат мій за своєю людяністю, наречений мій за любов'ю, я ж - Наречена його вічна" [Там само, с. 31].

Висновок таких міркувань: гріховним є те, коли душа чинить супротив власній природі і не відповідає Творцеві любов'ю на любов. У підґрунті дискурсу Мехтільди лежить запозичена з давніх джерел думка про те, що справжня природа людини, як вона була задумана та створена Богом від самого початку, містила в собі дещо надприродне. Через це вона є завжди спрямованою до Бога.

Привілейоване право людської душі на природну схожість із Богом є головним аргументом Мехтільди у відстоюванні своїх власних особливих відносин зі Всевишнім. Хіба не існує між Богом і душею невидимого духовного зв'язку - "неосяжного дихання", - який дає людині можливість залучитися до трансцендентних одкровенень; хіба Бог не записав душу до книги своєї сьогоденності; хіба не створив він її за образом та подобою Своєї душі; хіба не довів він, що назавжди "хворий любов'ю до неї" [Там само, с. 79].

Бог Мехтільди, як і в Псевдо-Діонісія, є Бог-Ревнитель: з одного боку, він виказує Себе "як ревний у турботі про суще", а з іншого ж - "Ревнивцем, який ревнує жадане" [Там само, с. 67]. Він проявляє до Свого творіння безмежну любов, але, у свою чергу, вимагає від нього такої ж любові у відповідь - повної та виняткової. Мехтільда відповідає на Божественну любов пристрасним почуттям. Це почуття Мехтільда виражає в смислі традицій автора "Ареопагітик" двома шляхами - катафатичним та апофатичним. Використовуючи для катафатичної аргументації свій улюблений прийом - афористичне перерахування, Мехтільда підводить читача до висновку, що така форма вияву любові до Бога є недостатньою. Світ безсилий виразити свою любов до безкінченної Істини, навіть якщо зібрати зусилля всього сущого в одне ("усі піщинки, усі краплі води, усю траву та листя, каміння й дерева, усю мертву та живу тварину, рибину, звірів, гадів, усе, що літає та повзає..." [Там само, с. 75]); навіть якщо об'єднати недругів Бога та Його друзів; навіть якщо б увесь піднебесний та наднебесний світ "проголошував би невпинно до Судного дня" про любов Мехтільди. Усі вони, пише авторка, "... і на половину не змогли б відкрити Тобі помисли пристрасні моєї, та горе мук моїх, та пошуки серця мого, та злет душі моєї по слідах Твоїх" [Там само, с. 191].

Залишається лише один спосіб засвідчення любові до Бога, спосіб, який веде через відмову від усього того, що може відволікти від всепоглинаючої пристрасності до Всевишнього. Душа Мехтільди, ідучи за Христом, повторює Його хресний шлях; вона витримує муки любові на своєму хресті, де її міцно прибив "молот клятви любовної" так, що тепер усе творіння Господа "не зможе більше відізвати її звідти". Висить вона "на хресті високої любові", й "висохли" в ній почуття, що викликали мирські речі. Але вона не лле сльози, вона горить "великим небесним вогнем" [Там само, с. 130]. Дистанція, яка відокремлює її тепер від тварного світу, є необхідним кроком до дійсної близькості з Богом.

Апофатичний шлях приводить любов у "просвітлений морок сокровенно утаємниченого мовчання" (Діонісій Ареопагіт), де мешкає Першопричина, яка не має жодної ознаки - "ані виду, ані якостей, ані кількості, ані величини..." [4, с. 253]. Бог, звертаючись до Мехтільди, попереджає її, що істинно любляча Його душа має жити "в пустелі": вона має

відмовитися від усього та розлюбити Ніщо. Як бачимо, традиція "Ареопагітик" була серед тих духовних витоків, які постійно живили поетичні образи Мехтільди, що особливо видно із системи її філософсько-теологічних поглядів.

Висновки

Узагальнюючи вищевказане, можна стверджувати, що містичне вчення Мехтільди Магдебурзької про Світло Божества є генетично пов'язаним з ученнями ранньохристиянських містиків Псевдо-Діонісія Ареопагіта та Єфрема Сіріна, у яких реалізовано синтез метафізики світла з конституванням катафатичного й апофатичного способів Богопізнання. У творчості Мехтільди виявлено ознаки антропоморфічного тлумачення засадничих образів християнства, зокрема - Трійці, що безпосередньо пов'язано зі становленням нової антропологічної моделі, яка закріпилася в містицизмі й була заснована на ідеї про первісну та незмінну єдність Бога та окремої людини, їхню відкритість одне одному, екзистенціальну спорідненість ества людини із трансцендентним першопочатком - Богом.

ЛІТЕРАТУРА:

1. Бычко А. К. У истоков христианского иррационализма / А. К. Бычко. - К. : Политиздат Украины, 1984. - 140 с.
2. Гуревич Р. В. О любовной терминологии в языке средневековой мистической литературе (Мехтільда Магдебургская: "Струющийся Свет Божества") / Р. В. Гуревич // Разнородные характеристики лексических единиц : сб. науч. ст. по материалам докл. и сообщ. - Смоленск, 1999. - Ч. 4: Слово в тексте. - С. 154-163.
3. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии / Дионисий Ареопагит. - М. : Изд-во РМ, 1994. - 396 с.
4. Дионисий Псевдо-Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии / Дионисий Псевдо-Ареопагит. - [2-е изд.]. - СПб. : Глаголь, 1995. - 370 с.
5. Любасюк Т. І. Містичне спрямування духовної практики християнського Середньовіччя : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05 / Т. І. Любасюк. - К., 2007. - 188 с.
6. Шабанова Ю. О. Трансперсональна метафізика Майстра Екхарта. В контексті розвитку європейської філософії / Ю. А. Шабанова. - Дніпропетровськ : Нац. гірничий ун-т, 2005. - 237 с.
7. Mechtchild von Magdeburg. Das fließende Licht der Gottheit / [Hrsg. von P.-G. Morel]. - Darmstadt, 1963.

V. Stepanov

GENEALOGY OF METAPHYSICS OF LIGHT BY MECHTCHILD VON MAGDEBURG

The article focuses on the problem of reconstruction of genealogy determining formation of metaphysics of light by Mechtchild von Magdeburg. The author combines retrospective and prospective approaches, which allowed revealing of mystical tradition lasting from Neo-Platonism through the works by pseudo-Dionysius to the medieval mysticism. Metaphysics of light proved to be imaginary supplement to the synthesis of apophatic and cataphatic means sustaining knowledge of God.

Key words: metaphysics of light, apophasis, genealogy, Neo-Platonism, female mysticism, cataphatic.

© В. Степанов

Надійшла до редакції 27.09.2011