

Олександра Миколаївна Несправа

Аспірантка кафедри філософії,
Дніпровський національний університет
імені Олеся Гончара,
пр. Гагаріна, 72, Дніпро, 49010, Україна

E-mail: nesprava@icloud.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0471-054X>

Oleksandra Nesprava

Postgraduate student of the Department
of Philosophy,
Oles Honchar Dnipro National University,
Gagarina ave., 72, Dnipro, 49010, Ukraine

УДК 101.8

ДАНТЕ АЛІГ'ЕРІ ЯК МЕДІАТОР

МІЖ РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКОЮ ТА ЦЕРКОВНОЮ ТРАДИЦІЯМИ

Received 15 September 2022; revised 18 October 2022; accepted 10 November 2022

DOI: 10.15421/342217

Анотація

Стаття присвячена аналізу «взаємин» філософії та теології у творах Данте та, на прикладі його творчості, впливу античної філософії на середньовічну теологію. Середньовічні теократичні тенденції, що були пов'язані з надбанням Августина Блаженного та остаточно сформовані у працях Фоми Аквінського, можна тлумачити в епоху Данте як явища недовговічні та залежні від особистих уподобань римських пап. У пошуках мети земного буття Данте занурюється у дослідження людської природи. Його роздуми несуть на собі печатку довгих та болючих переживань за долю батьківщини, яку заповнили міжусобиці. Данте береться обмірковувати шляхи, які б дозволили реалізувати людську єдність, тобто стає на шлях екзистенціального тлумачення людини.

Актуальність дослідження обумовлена проблематикою самого твору, в якому розглядається питання пошуку особистістю шляху, що веде до Істини, моральних критеріїв, що визначають людське життя і людину як істоту. У «Божественній комедії» Данте Аліг'єрі поєднав середньовічні наукові знання, античну філософію, елементи світогляду східних філософських шкіл, релігійне вчення католицької церкви, світову та національну історію. Подібна безліч поєднаних граней робить поему важкою для розуміння сучасної людини. Аналіз філософських навчань, що зустрічаються у творах Данте, дає можливість краще зрозуміти динаміку філософської думки, та запропонувати можливі вирішення сучасних проблем.

Мета статті: дослідити інтелектуальну біографію окремої людини, а також філософсько-теологічно-літературну думку в її історичному розвитку. Методологія отримання нових знань ґрунтується на компаративному методі дослідження.

Наукова новизна: в ході роботи в тексті поеми було відстежено філософські вчення античної та середньовічної епох, елементи світоглядів різних східних філософських шкіл, релігійні вчення католицької церкви. Аналіз показав, що в усіх філософських школах, що зустрілися в поемі, людина не розглядається виключно як матеріальна система, а як складна одухотворена істота, існування якої пов'язано з її вибором. Витоки антропології Данте знаходяться у вченні про «двоїсту істину», зачатки якого у протилежних виглядах містились у доробках близькосхідного аристотеліста Аверроеса та Фоми Аквінського.

Висновки: з точки зору герменевтичного аналізу «Божественну комедію» Данте можна вважати твором про історію конфлікту того часу між філософськими та церковними поглядами на природу людини, який змінився конфліктом у самій церкві багато у чому завдяки тому, що Данте відкрив для християнських інтелектуалів прийняття тези про можливість досягнення остаточно щастя людиною за земного життя. Фактично, він один із перших побудував своєрідну екзистенціальну антропологію, проводячи розрізнення між тілесною (земною) та духовною (божественною) формами існування людини. Використовуючи поетичну мову, Данте розтлумачує розходження філософських та теологічних уявлень про людину і, водночас, розкриває різницю між Східною та Західною Церквою, намагаючись применшити вплив церкви як інституції на християн і, у той же час, розкрити можливість самої людини будувати життя протягом свого земного існування.

Ключові слова: теозис, Данте Аліґ'єрі, Тома Аквінський, Сігер Брабантський, філософія, теологія, авероїзм, розуміння.

DANTE ALIGHIERI AS A MEDIATOR BETWEEN THE RELIGIOUS-PHILOSOPHICAL AND CHURCH TRADITIONS

Abstract

The article is devoted to the analysis of the “relationships” between philosophy and theology in Dante’s works and, on the example of his work, the influence of ancient philosophy on medieval theology. The medieval theocratic tendencies, which were connected with the inheritance of St. Augustine and finally formed in the writings of Thomas Aquinas, can be interpreted in Dante’s era as short-lived phenomena and dependent on the personal preferences of the Roman popes. In search of the purpose of earthly existence, Dante immerses himself in the study of human nature. His reflections bear the stamp of long and painful experiences for the fate of his homeland, which was engulfed in civil strife. Dante undertakes to consider the ways that would allow the realization of human unity, that is, he sets out on the path of existential interpretation of man.

The relevance of the study is determined by the problematic of the work itself, which examines the question of the individual’s search for the path leading to the Truth, moral criteria that define human life and man as a being. In the “Divine Comedy” Dante Alighieri combined medieval scientific knowledge, ancient philosophy, elements of the worldview of Eastern philosophical schools, religious teachings of the Catholic Church, world and national history. Such a multitude of connected faces makes the poem difficult for a modern person to understand. The analysis of philosophical teachings found in Dante’s works makes it possible to understand the dynamics of philosophical thought and to propose possible solutions to modern problems.

The purpose of the article is to investigate the intellectual biography of an individual person, as well as philosophical-theological-literary thought in its historical development. The methodology of obtaining new knowledge is based on the comparative research method.

Key words: *theosis, Dante Alighieri, Thomas Aquinas, Siger of Brabant, philosophy, theology, Averroism, understanding.*

Вступ

Вивчення ранньої італійської літератури, яка розвивалася на основі західноєвропейської, арабської культури та філософії, вимагає паралельного дослідження з філософської та літературної точок зору, як того вимагає взаємне переплетення (або накладання) двох культур. Таке об’єднання або змішання культур і відповідних бібліотек передбачає необхідність дослідження, аналізу та тлумачення відповідності виразів, понять і термінів, присутніх у різних літературних і філософських творах. Насправді репрезентація аристотелівської та авероїстської доктрини в літературних творах прихована алегоріями, фігурами, символами чи удаваністю, щоб не спровокувати ще більш серйозний конфлікт між філософією та церквою (римсько-християнською вірою), який, як ми знаємо з історії, часто з суто інтелектуальної сфери переходив до безпосередньо особистих історій (згадайте тільки Джордано Бруно).

Саме тому, особливо після засудження католицьким єпископом Етьєном Тамп’є у 1270

і 1277 роках, література була паралельною традицією філософії в областях, не пов’язаних з інституційними місцями, доки не стала автономною точкою відліку та/або культурними інноваціями [Жильсон 2004]. Гальярді пояснює: «У поезії чи прозі мова пристосовується до репрезентації думки, яка за своєю природою віддає перевагу основним схемам силогізму та quaestio. Трактат чи діалог, вірш чи простий сонет здатні повідомити про дуже великі простори доктрини. Поетична форма може відтворювати всі елементи філософської думки, зберігаючи власну специфіку. [...] філософія перестає бути окремим і самодостатнім знанням і знаходить згоду з іншими мовами та темами людського співіснування» [Gagliardi 1998: 9], отже, також з поезією та прозою.

Для того, щоб (принаймні частково) розкрити складну діалектику між філософією та формою дискурсів в літературних текстах, необхідно вдатися до прискіпливої текстової археології. Теорія рецепції (лат. *receptio* – прийняття, сприйняття) розглядає проблеми

художнього сприйняття, а також смислову парадигму «автор – текст – читач», у якій головна роль у пізнанні, осмисленні, інтерпретації літературного твору відводиться саме читачеві (реципієнту), що виступає суб'єктом сприймання і створює «власний твір». За словами Г.Сивоконя, «феномен сприймання – не менш складний, аніж саме творення літератури» [Сивокінь 1971]. Адже відомо, що художній твір виникає як результат співтворчості творця і реципієнта, що ведуть між собою уявний діалог. Реципієнт має сприймати текст із певною підозрою, сумнівом, навіть якщо він здається кодифікованим/сформульованим чітко, оскільки це може бути лише ілюзія ясності (близькість тексту та/або код відправника); з цієї причини одержувач повинен поставити висловлювання (повідомлення), принаймні на мить, під сумнів, що означає сприйняття його так, ніби воно було закодовано для одержувача невідомим чином, відмінним від його вже прийнятих кодів.

Ця перспектива відображає первинну обмеженість інтерпретацій творів Данте Аліґ'єрі, а також інших середньовічних авторів або, загалом, хронологічно більш віддалених від нашого часу, чия поетика та ідеології, різноманітно та свідомо приховані в тексті, та є важкими для розуміння читача. Зовнішня форма віршів і прози здавалася настільки знайомою – за мовою, за експресивною близькістю тощо, – що цей факт не викликав загальної підозри, і це спричинило різноманітні аналізи та тлумачення, які були поверхневими (можна сказати, тлумаченнями, які були радше змістовними), а не глибокими через скрупульозне вивчення не лише самого оригінального твору, але й різних теологічних та філософських доктрин, які імпліковані в тексті.

Тому, якщо історіографія літератури, переважно XIII ст., поділяє та окремо вивчає літературу та філософію, то це не зовсім прийнятний підхід, оскільки справжня філософічність заперечується та затьмарюється. Поетична (літературна) філософія є найближчою до особистості, вона відображає період суперечок між християнськими філософами та теологами, вона не є суто абстрактним трактуванням, а розкриває інтелектуальну біографію окремої

людини, а також філософсько-теологічно-літературну думку в її історичному розвитку, єдині й унікальні поетологічні рішення (чи пропозиції) історичної ситуації авторів і те, як вони активно брали участь, хоча й таємно, у конфліктах того часу.

Позиція Данте

Глибокі зміни, спричинені приходом на християнський Захід греко-арабської філософії, також вплинули на такого інтелектуала, як Данте, який виступив посередником та примирником у конфлікті того часу. Це «завдання» розвивається протягом усієї творчості автора, починаючи з його ранніх віршів і продовжуючи у збірці творів «Нове життя»; позиції уточнюються і кристалізуються в «Бенкеті», а «Божественна комедія» представляє остаточне рішення, що відображає філософсько-літературні ідеї примирливого типу [Gagliardi 1991: 54-55].

«La Vita Nuova» (італ. «Нове життя») Данте проголошує неможливим побачити Бога в житті досконало відповідно до Томи Аквінського. Але це не лишає людину можливості стати досконалою, проте це не буде «остаточною досконалістю» [Gagliardi 1992: 84]. Образ, розвинений у «La Vita Nuova», приводить Данте до неоплатонічної доктрини: розум прихідне знання виходить від Бога до людини, просвітлює її своєю мудрістю, але в цей момент, коли вона досягає «божественної» мудрості, навіть якщо вона опосередкована, вона перестає бажати Бога, задовольняючись даром мудрості, даним їй Розумом. Іншими словами, людина залишається «прив'язаною» до Розуму, забуваючи про Бога.

«Convivio» (буквально «Бенкет» мудрості, метою якого було примирення учасників, духовенства та мирян), написане після вироку 1277 року, має тлумачитися з урахуванням його наслідків. У чотирьох трактатах розкривається частина інтелектуальної біографії Данте, через яку можна прочитати розвиток його примирливого проєкту. Як висловлено в першому трактаті, починаючи з аристотелівської тези, прийнятої пізніше Аверроесом, сенс життя полягає в науці, а роль людини полягає в удосконаленні себе в науці (тобто потрібно намагатися пізнати все), оскільки в

ній людина знаходить остаточне щастя (Conv. I,1,1). Людина прагне до інтелектуальної досконалості, тому що інтелект представляє її найвищу досконалість. Данте стверджує, що кожна людина від природи схильна до бажання знати; однак бажання та його здійснення за допомогою власної людської сили (тобто бажання стати досконалим, подібним до Бога у знанні за допомогою власної людської сили) є намаганням людини вийти за окреслені межі. Прикладом цих спроб є такі епізоди як вчинок Люцифера, спроба поставити себе на місце Бога; перший гріх Адама і Єви; намір Улісса вийти за Геркулесові стовпи, тобто подолати межу, позначену Богом, за яку заборонено виходити. І такий погляд не узгоджується з християнством [Gagliardi 1994].

Щоб уникнути цього еретичного висновку, у другому трактаті Данте перестає бажати (згідно з Аверроесом, людина повинна бажати досконалості аж до моменту становлення, тобто до свого обожнення, і бажання не може припинитися з її власної волі): відбувається перехід від бажання до не-бажання. Тому авероїстичну тезу замінює неоплатонічна теза Авіценни: людина не може своїми власними здібностями досягти упродовж життя інтелегібельного пізнання окремих субстанцій, але їх світло випромінюється людині, її розуму, та знання про ці субстанції передається разом із ним. Людина пасивно приймає їхнє світло (тобто чесноти та знання; дари Святого Духа). Отже, знання зумовлене просвітленням.

Висхідний шлях до Бога (лат. *itinerarium mentis in Deum*; західний світський інтелектуалізм) був замінений низхідним принципом еманатії, знання від інтелегібельних субстанцій (ангелів). Життя отожднюється з використанням інтелекту, і Данте відкидає будь-яку іншу мету, окрім науки (на цьому етапі кінцевою метою людини є не Бог). Оскільки матерія протистоїть баченню трансцендентності, вона встановлює потребу у вірі (Conv. II, VIII, 14-15). Ніжна жінка – це філософія (наука) як посередник моральної та інтелектуальної досконалості. У той же час Данте висуває аргумент, спрямований на компроміс: зберегти непорушним християнський догмат про досягнення остаточного щастя (блаженства)

лише після смерті та підтримати і знайти вказівку на пізнання авероїстичного цілого.

У третьому трактаті Данте розвиває авіценівський неоплатонізм (остаточно відкинутий у Conv. IV, XXI) і являє собою хвалу мудрості, яка для автора є вищою досконалістю людини. Відповідно до Данте, людина бажає тільки в межах свого власного виду, вона не намагається вийти за людські межі – Данте намагається знайти згоду між філософією та церквою: у земному житті він може досягти лише щастя, даного наукою (так зване «*riccio bene*», маленьке добро). Різниця між остаточним щастям у загробному житті та інтелектуальним щастям знання полягає лише в тривалості – перше вічне. У питанні про можливість долучитися до райського блаженства з'ясовується привілейоване становище філософів, які вважаються елітою, оскільки не кожен здатний трансгуманізувати себе, тобто бути здатним пізнати все.

У четвертому трактаті Данте розробляє різні питання (шляхетність походження має божественне походження, проте кожен дворянин відповідає за своє становище і повинен заслужити його, працюючи на загальне благо, тобто в суспільстві; він розмірковує про етику та достатність моральних чеснот), проте він не завершує роботу, яка включала п'ятнадцять розділів, усвідомленням частин поза католицькою доктриною. Робота ще не бере до уваги потребу людського спасіння, після первородного гріха, відкуплення Христа – увесь «*Convivio*» носить ознаки пелагіанства, еретичного руху, згідно з яким людина може врятувати себе власними силами і не потребує спокути Христа, благодать дається їй лише для полегшення (про це говорить алегорія Катона і Марції, яка демонструє, як душа повертається до Бога лише власними моральними силами; Conv. IV) [Gagliardi 1994].

«Божественну комедію» (італ. «*La Divina commedia*») можна визначити як переосмислення *Convivio*: герої та вирази повертаються, але фундаментальна зміна відбувається в інтелектуальній перспективі, яка наближає філософа до християнина. Наразі спасительна функція Христового викуплення стає основою есхатології щастя. Данте піддає критиці

свої попередні погляди і на тлі власного шляху до спасіння створює інший шлях для людства: особистий досвід автора, в якому відображено конфлікт між філософами та християнською вірою, стає внутрішньою структурою твору. Зміна перспективи бачиться у введенні незмінного знаряддя для спасіння – божественної благодаті. Данте «передбачає перевірку особистої позиції, яка не збігається ні з позицією Томи Аквінського, ні з офіційною позицією Церкви [Gagliardi 1994].

Прочитання вірша відбувається через розрізнення, таким чином, поетичний і філософський текст стає інтелектуальним і релігійним предметом, ідею якого не так легко ідентифікувати». [Gagliardi 2014: 30] Гальярді наголошує на важливості герменевтичного підходу, як «цінного інструменту, якщо він заснований на системі об'єктивних даних, упорядкованих по всьому тексту» [Gagliardi 2014: 30].

Виникає питання, якими засобами досягти неба і як створюється система, на вершині якої лежить принцип, який упорядковує все. Данте віддає себе в розпорядження досвіду, який походить від божественної волі (яка є непередбачуваною). Дверима, що відкривають небо для автора, є Марія – визначаючи потребу керівництва, накладається межа на людську волю, щоб не вийти за божественну межу «за власною волею», а також не ігнорувати важливість присутності Христа. (“Matto è chi spera che nostra ragione / possa trascorrer la infinita via / che tiene una sostanza in tre persone. / State contenti, umana gente al quia; / ché, se potuto aveste veder tutto, / mestier non era parturir Maria”; Pg III, 34-39). [Закрито й іншу людям таїну; Збагнуть її лиш дурня вабить мрія!; Як три особи містять суть одну.; Тому й лишайся, людський роде, з quia!; Якби ти міг здійснити свої ждання.; То понести не мусила б Марія.]

Людський інтелект не може своїми силами досягти бачення Бога і блаженства, інакше народження Марії було б марним, отже, і спокута Христа.

Встановлюється співпраця між волею Божою та людською, між наукою та благодаттю, між розумом людини та божественним провидінням, що веде до щасливого кінця – ба-

чення Бога наприкінці твору – як реалізації божественної волі. Данте використовує «навчання Томи Аквінського для особистого проєкту, який кладе край війні між філософією та християнською вірою» 31 і поєднує досвід і письмо – ми можемо говорити про перші кроки до гуманізму, який об'єднує віру та науку, і не заперечує «гідність» земного інтелектуального життя.

Представляючи свій власний досвід, а не абстрактні ідеї, окреслюється більша достовірність думки: його досвід протягом твору, стає пророцтвом, яке має бути проголошено кожному, щоб не втратити надію на бачення Бога в житті [Gagliardi, 2014: 30].

Питання презумпції

Парадоксальною є позиція презумпції філософів, яка вважалася гріхом, гідним за судження в пеклі (Улісс, Геріон), але решта твору розгортається так, ніби це було *in fieri* (італ.»в гніві»), а Данте, говорячи про власну самовпевненість, проте в своїй ідеологічній еволюції, він узгоджує її з християнством (Par. VII, 103-111), щоб мати опору і узгодити шлях до Бога з людською силою і благодаттю. У цьому дехто бачить витіснення конфлікту, який став міжрелігійним свідченням наявності незалежної дороги до Бога власними силами. Зв'язок між презумпцією та благодаттю можна побачити в терцеті: “Dunque a Dio convenia con le vie sue / riparar l'omo a sua intera vita, / dico con l'una, o ver con amendue” (Par. VII, 103-105). [І мусив Бог покінчити з гріхами; Й вернуть людині повноту буття; Чи то одним, чи то двома шляхами.]

Бог з потреби відновив людину до її докональності своїми власними шляхами (або одним, або обома), і він не спасе людину, якщо вона не бажає бути спасенною, без своєї волі, схильної до спасіння – божественна благодать окремо не допоможе людині піднятися до Бога, без зусиль самої людини. Усіх доріг до Бога було б недостатньо, якби Христос спочатку не втілювався з усім смиренням (Par. VII, 112-120).

[З початку світла по останню тьму; Ні разу не прийшло ще, засіявши; Таке й не прийде рівного йому.; Бог щедрість вищу виявив, оддавши; За порятунок ваш себе всього; Ніж

просто б вам гріхи всі оставлявши; Не досить справедливості того; Було б, як не принизився б смиренно; Син Божий до влюдинення свого.]

Це аналогія до томістичної концепції людського спасіння через викуплення Христа шляхом повернення людини до «первозданної» природи, яка передує первородному гріху. «Данте додає велику частину людської самовпевненості, щоб сприяти повному успіху подорожі людського розуму до божественного бачення» [Gagliardi 2014: 63].

Християнські богослови пропонують, як ліки від самовпевненості, рясну божественну благодать, посередником якої є Христос, щоб людина могла прийняти її достатньо для досягнення своєї мети або, можливо, прийняти правильну кількість, яка відповідає її можливостям – якщо хтось думає досягти бачення Бога, як Данте, йому потрібна дуже велика благодать через природу його мети. Проте доступна благодать є небезпечною у тому сенсі, що можна нескінченно черпати її, намагаючись врівноважити величезну зухвалість і потурати собі. Це є причиною обмежень теологів: Бонавентура обмежує це відповідно до призначення індивіда: «Як той, хто йде до річки з вазою, він знаходить воду, приготовлену без міри, навіть якщо він бере міру через обмеженість [D'Aquino 2006: 504]. «Тома Аквінський прямо стверджує, що з нього не можна черпати безмежно: «...здатність кожної істоти обмежена, тому навіть якщо вона може отримати нескінченне благо через знання, любов і плоди, все одно істота не може отримувати це добро нескінченно. Отже, кожній створеній істоті властиво мати відповідно до її виду, природи та певною мірою до своїх здібностей» [D'Aquino 2006: 503].

Обмеження богословів можуть бути подолані через Христа, тому що, згідно з Аквіном, божественна благодать міститься в ньому в достатній мірі, щоб побачити Бога [Gagliardi 2014: 241]. Данте долає межу за допомогою формулювань про те, що Бог дав йому рясну благодать, настільки, що він міг наповнити нею не лише «Бенкет» та «Нове Життя», а й «Божественну Комедію»: Бог дав йому «великий розум» (Purg. XXX, 109-117). Він має

стільки благодаті, скільки його самовпевненість несе, враховуючи, що Данте вірить у свої інтелектуальні здібності, які забезпечать його відповідною кількістю впевненості, щоб він міг отримати достатню кількість благодаті, щоб досягти кінця. Уявлення про благодать залежить не від гріховності чи чистоти людини, а й від її зусиль (інтелектуальних здібностей).

Питання теозису між західною та східною теологією

Суттєва відмінність між західною та східною християнською теологією полягає в тому, що остання базується на блаженстві вже тут, на землі. Теозис (θεωσις), тобто обожнювання, — це повне перетворення (трансгуманація) людини, уподібнення Богові, участь людини в божественній природі, злиття / союз / об'єднання істоти з Богом (не ставши одним), увійшовши в сопричастя з Пресвятою Трійцею, ставши «причасником божественної природи».[Origen, 2008] Теозис означає через божественну благодать стати тим, ким Христос є за своєю природою.

У східнохристиянській концепції цей процес не означає поміщення людини на місце Бога чи заміну її, як у стародавній традиції, «обоження» князів, царів, імператорів, а наближення людини до Бога. Це процес, який відбувається після смерті, але який має відбуватися протягом життя або який починається вже під час земного життя, щоб бути доведеним до досконалості в іншому, після тілесної смерті. Це характеристика блаженства, яку ми знаходимо в «Божественній комедії».

Концепція обоження, присутня в церкві з перших століть, порівнюється в текстах візантійської та християнської православної літургії. Перші натяки знаходимо в Біблії, вона представлена в багатьох трактатах і текстах отців Грецької Церкви, Іриней Ліонський (бл. 135-202) і Афанасій Александрійський (бл. 295-373). Згідно зі східною християнською церквою, теозис складається з кінця та повноти життя. У книзі Катехизм Католицької Церкви;)[Компендіум, 2008] ми також знаходимо цитату Фоми Аквінського про обоженнювання: Оскільки єдинородний син Божий хотів, щоб ми брали участь у його божественності, він

прийняв нашу людську природу і зробив Себе людиною, щоб люди могли стати подібними до Бога. Наявність наведеної вище цитати західного теолога є доказом знання концепції теозису в Західній Європі.

Трихотомічна концепція людини Східної Християнської Церкви починається з образу людини, утвореного тілом, душею і Духом. Останній присутній в людині безперервно – змінюється лише його зв'язок з тілом і душею. Завдяки цій концепції ми можемо говорити про зв'язок людині між людською та божественною природою. Схоластично кажучи: людина, позначена гріхом, представляє теозис у силі, тобто зв'язку із Духом у силі, тоді як вже зазначена людина (обоженна, трансгуманізована) представляє обоження в дії. Так обоження означає прийняття божественної природи від людини, але не заміну своєї власної людської природи: людське Я зберігає свою автономію, воно не зливається з Духом, щоб утворити єдине буття та єдину свідомість. У латинській теології (Західна Церква), Аквінський описує цей «акт» як випадковий зв'язок божественної природи з людською природою в самій людині [Компендіум 2008].

Людина, вчинивши гріх, втратила свою цілісність, зруйнувала свою природу, божественний образ, який був її частиною. З цієї причини серед понять, які часто зустрічаються в літургійних текстах, ми знаходимо такі вислови, як «реінтеграція», «зцілення», «просвітлення», «перетворення», «метаморфоза» людини. Можна виявити, що вони є частиною теозису [Компендіум 2008].

Папа Іван Павло II також торкався поняття «обожествлення» в апостольському листі *Orientalis lumen* 1995 року: «Є деякі риси духовної та богословської традиції, спільні для різних Східних Церкв, які відрізняють їхню чутливість щодо абсолютних форм, передачі Євангелія на західних землях. [...] У обоженні і особливо в таїнствах східне богослов'я приписує дуже особливу роль Святому Духу: силою Духа, який живе в людині, обоження починається вже на землі, створіння преображується і Царство Боже відкривається. [...] Вчення каппадокійських отців про обоження увійшло в традицію всіх Східних Цер-

ков і є частиною їхньої спільної спадщини. [...] Це богослов'я обоження залишається одним із надбань, особливо дорогих для східнохристиянської думки [Giovanni 1995].

Метою східного християнина є участь у божественній природі через причастя до таємниці Пресвятої Трійці. Ворожіння не є результатом людських заслуг (як видно з епізоду Данте про Улісса), а безкоштовним божественним даром, незважаючи на те, що людські зусилля та воля є незамінними.

Розп'яття Христа було необхідним для спасіння людини: його смерть була мостом між ним та грішниками і є знаряддям нашого обоження. Спочатку Христос упокорився і став «людиною», потім відкрився шлях для людини, щоб піднятися до Бога, з'єднатися з Богом в собі.

Данте робить те саме: спочатку він упокорився в пеклі, щоб згодом піднятися в чистилище, через спокуту, в рай; на відміну від *Convivio*, він усвідомлює неодмінну умову відкуплення Христа, яке відновило відстань між Богом і людиною після первородного гріха; і створює образ співпраці між людською волею і божественним, що закінчується обоженням у житті (вічне можливе лише після смерті). Іншою фундаментальною умовою є хрещення, яке представляє початок життя в Дусі, тобто початок обожествлення. Данте знову хреститься, в земному раю, в річці Лета після очищення, щоб піднятися до Бога.

Отже, кінець людського життя полягає не в «маленькому щасті» інтелектуального знання (як стверджується в *Convivio*), а в обоженні, у баченні Бога, в єдності з Богом, яке відбулося через божественну благодать і Духа, що живе в людині. Божественна благодать є даром і не залежить від людського інтелекту - людина не заслуговує на неї автоматично, будучи розумною, знаючи все можливе. Третя пісня *Paradiso* нагадує саме цю концепцію Східної Церкви.

У Східній Церкві збереглася концепція обожествлення людини як основи і мети людського життя, а Західна Церква її відкидає. «Божественна комедія» відображає цю різницю, тому що вона показує західний (латинський) світ як фальшиво вільний, керований

земними інституціями, і, в той же час, твір є єдиним вираженням «дозволеного» обоження, в якому вказівка символізує кінець земного і посмертного життя. Комедія містить в собі реакцію на події того періоду, розкриваючи важкі часи: придушення свободи, інституційне управління суспільством, ментальна замкнутість, тоді як література – як у поезії, так і в прозі – зберегла чинність своєї функції репетування/голосу у світі, правда без урахування послідувачих реакцій, позитивних чи негативних.

Апостол Яків просить Данте розкрити досвід раю у своєму творі, навіть якщо його слова не сприймаються позитивно (Par. XVII, 124-132; але той самий аргумент також зустрічається в інших місцях, наприклад, коли Беатріче попросили Данте записати його слова буквально, навіть якщо він не розуміє їх досконало, (Purg. XXXIII, 79-84). Джакомо закликає Данте не звертати уваги на негативну реакцію, тому що його твір виражає правду: усунувши всю прекрасну поетичну неправду, всю алегорію, він повинен розкрити перед читачам все, що він пережив і побачив, щоб розкрити можливість обоження ще під час земного життя і таким чином гідно оцінити життя та надати мету, що полягає в досконалості.

У різноманітні доктрини обоження між Сходом і Заходом і в тому, що Данте віддає перевагу думці, що земне життя не обмежується лише тимчасовою зупинкою, ми бачимо переконання та позицію Данте, його намагання надати сенс життю на землі та примирити науку і віру, надаючи гідність людині.

Узгодження доктрин

Репрезентація доктринального примирення конфлікту представлена в Раю. Цьому сприяє сама природа місця, де загалом не може існувати розбіжностей. Примирення відбувається між Томою Аквінським і Сігером Брабантським (далі Сігієрі), прихильником аверроїзму. Сігієрі представляє філософське бачення Бога, і необхідно, щоб він був поруч з Томою, тим, хто заперечує можливість бачення Бога в житті, щоб подорож Данте мала щасливий результат. Щоб досягти бачення Бога, ці дві позиції повинні узгоджуватися. Гальярді наголошує на тому факті, що «той,

хто навернений до доктрини іншого, є не Сігієрі, а Тома. Тома виправдовує Сігієрі за його потребу досягти бачення Бога перед смертю. Виправдання відбувається через Святого Августина. Гарне поєднання, яке враховує всі рівні конфліктності того часу» [Gagliardi 2002: 290].

Данте ставить Сігієрі останнім в ряді християнських інтелектуалів. Тома Аквінський представляє себе учнем Доменіко та Альберто Маньо та розповідає про історію, у якій вони конфліктували з Сігієрі, а тепер погоджуються. Їх місце зустрічі, тобто спільний шлях пізнання, представлений як погляд і відображення двох: Томмазо бачить Данте в дзеркалі очей Сігієрі, як Данте бачить Томмазо. Це передумова у формі когнітивного діалогу, щоб пояснити, чому Сігієрі необхідний для Данте у конфігурації християнської доктрини: він повинен інтегрувати бачення Бога живої людини, яке скасоване Томою з християнської точки зору [Gagliardi 2002: 290].

Аліг'єрі встановлює умови для досягнення бачення Бога через Августина. Ключовим вираженням розуміння і виправдання Томи є фраза Сігієрі: «Вважав смерть занадто пізнім даром» (Par. X, 133-138). Християнин, коли йому здається, що смерть надто повільна і далека, щоб він міг побачити Бога, бажає кінця і досягнення блаженства в житті: «Це шлях містичного аскетизму. Таким чином Томмазо пояснює та виправдовує потребу Сігієрі бачити Бога... поза межами аверроїстського тексту, але, звичайно, не проти» [Gagliardi 2002:291]. Сігієрі в тексті Данте представлений як той, хто намагається передбачити Боже бачення в житті і тому бажає його кінця.

Для того щоб Данте продовжував шлях до бачення Бога, Томмазо повинен думати як Сігієрі разом із Августином. Данте повинен перетворити думку Томмазо, щоб мати можливість запропонувати проєкт примирення. У похвалі Сігієрі він визнає необхідність передбачити беатифікаційне бачення в житті - це необхідна згода на історичному та доктринальному рівні, щоб подорож Данте мала сенс [Gagliardi 2002: 292].

Св.Августин надає християнського значення аверроїстичній доктрині та потребі Сі-

гієрі в книзі «De doctrina christiana», де він розглядає любов як виключний зв'язок між людиною та Богом: «Frui Deo є лінгвістичним ключем виключного піднесення до божественного через любов, щоб мати можливість насолоджуватися Богом в абсолютній обітничці щастя, до якої людина повинна цілковито прагнути» [Gagliardi 2002: 291].

Бажання кінця для тих, хто далекий від смерті і, отже, від Бога можна інтерпретувати як акт любові, щоб зробити подорож коротшою: «... ангели [...] щасливі, тому що вони насолоджуються тим, чим ми теж хочемо насолоджуватися; і скільки в цьому житті ми насолоджуємося неясним чином, як у дзеркалі, тим терплячіше ми переносимо відстань і тим палкіше бажаємо кінця» [Sant'Agostino 1994: 55].

Любов стає знаряддям для досягнення Бога, щоб насолоджуватися земним блаженством, яке, за святим Августином, є безперервним із тим у потойбіччі.

Примирення між двома ворогами реабілітувало містицизм, раніше скасований Томою в християнстві. Спроба Данте подолати «заборону» Томи бачити Бога (тобто заперечити томізм) призводить до відновлення августинської та містичної віри, в якій людина має безпосередні стосунки з Богом, тому Данте увійшов у своїх творах на шлях блаженства філософів, перетворюючи його на християнське блаженство, пропонуючи гармонію розуму та згodu віри. Згодом він досягає своєї мети – привести філософів до блаженства особистими зусиллями та благодаттю.

Висновки

«Божественна комедія» є четвертою спробою Данте знайти шлях примирення конфлікту між філософією та церквою щодо кінцевої мети людини, бачення Бога та можливості її досягнення протягом земного життя. Зміну позицій автора можна побачити в розвитку його творів: Пекло представляє простір для виправдання інтелектуальних гріхів Данте,

представлених у попередніх творах Convivio і Vita Nuova засуджені в Divina Commedia. Незважаючи на це, з аналізу тексту здається, що Данте досягає бачення Бога завдяки своїм інтелектуальним здібностям, до яких додається божественна допомога у вигляді божественної благодаті. Він потрапляє в земний рай один, завдяки розуму і чеснотам, які він сам випромінює, що означає оновлення первісних чеснот (як Адам і Єва перед вчиненням гріха) – Вергілій веде його до місця, де він знаходить справжнє блаженство, тільки він не може зупинитися на цьому і тому досягає остаточного щастя тільки на короткий час [Sant'Agostino 1994: 55].

Сходження до Бога починається за допомогою Вергілія (символ філософської мудрості), продовжується Беатріче (божественна наука), але остання сходинка збережена для Діви Марії, посередниці благодаті. Данте приходить до бачення Бога в гармонії, науці та благодаті. У «Божественній Комедії» Данте представляє інтелектуальну та релігійну реформу, ставши головним героєм, щоб довести справедливість своєї революційної та реформаторської роботи, у якій він прагне підвищити гідність людства, відкривши шлях, яким він подорожував раніше – Данте повертає гідність людини в гуманістичному дусі.

«Божественну комедію» можна вважати, з точки зору герменевтичного аналізу, твором про історію конфлікту того часу між філософією та церквою, який змінився конфліктом у самій церкві завдяки тому, що Данте відкрив для християнських інтелектуалів прийняття тези про можливість досягнення остаточного щастя за земного життя. Данте тлумачить, використовуючи народну мову, філософію та теологію, мову поезії, і водночас представляє різницю між Східною та Західною Церквою, намагаючись применшити правління церкви як інституції над християнами та гідно оцінити життя та людину вже протягом життя.

Бібліографічні посилання

- Catechismo della Chiesa Gattolica*. (2005). Compendio. Milano: Edizioni San Paolo.
- Corti, M. (2003). “*Campi di tensione*” e “*campi semantici mobili*” nella cultura del Duecento, in *Scritti su Cavalcanti e Dante*. Torino: Einaudi.
- D’Aquino, Tommaso. (2006). *Compendio di teologia. I grandi filosofi*. Milano: Il Sole 24 ore.
- Gagliardi, A. (1992). *Ulisse e Sigieri di Brabante*. Catanzaro: Pullano.
- Gagliardi, A. (1994). *La tragedia intellettuale di Dante*. Convivio, Catanzaro: Pullano.
- Gagliardi, A. (1998). *Scritture e storia: averroismo e cristianesimo*. Soveria Mannelli-Rubbettino.
- Gagliardi, A. (2002) *Tommaso d’Aquino e Averroè. La visione di Dio*. Catanzaro: Rubbettino.
- Gagliardi, A. (2014). *La commedia divina di Dante. Tra Averroè e Cristo*. Soveria Mannelli-Rubbettino.
- Giovanni Paolo II. (1995). *Orientale lumen*. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://www.maranatha.it/Testi/GiovPaoloII/Testi4page.htm> (дата звернення 13.09.22)
- Leaman, O. (1991). *La filosofia islamica medioevale*. Bologna: Mulino.
- Sant’Agostino. (1994). *L’istruzione cristiana*. Milano, Mondadori.
- Бахтин, М. (1986). *Эстетика словесного творчества*. М.: Искусство.
- Жильсон, Э. (2004). *Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века* М.: Республика.
- Компендіум. *Катехизм Католицької Церкви*. (2008). Львів: Свічадо. [Електронний ресурс]. Режим доступу: <https://credo.pro/2013/05/108696> (дата звернення 12.09.22)
- Ориген. (2008). *О началах. Против Цельса*. СПб.: Библиополис.
- Сивокін, Г.М. (1971). *Художня література і читач. З досвіду конкретно-соціологічних спостережень*. Київ: Наук. думка.

References

- Bahtin, M. (1986). *Estetika slovesnogo tvorcestva [Aesthetics of Verbal Art]*. М.: Iskusstvo. (in Russian)
- Catechismo della Chiesa Gattolica*. (2005). Compendio. Milano: Edizioni San Paolo. (in Italian)
- Corti, M. (2003). “*Campi di tensione*” e “*campi semantici mobili*” nella cultura del Duecento, in *Scritti su Cavalcanti e Dante*. Torino: Einaudi. (in Italian)
- D’Aquino, Tommaso. (2006). *Compendio di teologia. I grandi filosofi*. Milano: Il Sole 24 ore. (in Italian)
- Gagliardi, A. (1992). *Ulisse e Sigieri di Brabante*. Catanzaro: Pullano. (in Italian)
- Gagliardi, A. (1994). *La tragedia intellettuale di Dante*. Convivio, Catanzaro: Pullano. (in Italian)
- Gagliardi, A. (1998). *Scritture e storia: averroismo e cristianesimo*. Soveria Mannelli-Rubbettino. (in Italian)
- Gagliardi, A. (2002) *Tommaso d’Aquino e Averroè. La visione di Dio*. Catanzaro: Rubbettino. (in Italian)
- Gagliardi, A. (2014). *La commedia divina di Dante. Tra Averroè e Cristo*. Soveria Mannelli-Rubbettino. (in Italian)
- Giovanni Paolo II. (1995). *Orientale lumen*. Retrieved September 13, 2022 from <http://www.maranatha.it/Testi/GiovPaoloII/Testi4page.htm> (in Italian)
- Kompendium. Katekhizm Katolic’koï Cerkvi [Compendium. Catechism of the Catholic Church]*. (2008). L’viv: Svichado. Retrieved September 12, 2022 from <https://credo.pro/2013/05/108696>
- Leaman, O. (1991). *La filosofia islamica medioevale/* Bologna: Mulino. (in Italian)
- Origen. (2008). *O nachalah [On the Beginnings]*. SPb.: Bibliopolis. (in Russian)
- Sant’Agostino. (1994). *L’istruzione cristiana*. Milano, Mondadori. (in Italian)
- Sivokin’, G.M. (1971). *Hudozhnya literatura i chitach. Z dosvidu konkretno-sociologichnih sposterezhen’ [Fiction and the Reader. From the experience of specific sociological observations]*. Kiiv: Nauk. dumka. (in Ukrainian)
- Zhil’son, E. (2004). *Filosofiya v srednie veka: Ot istokov patristiki do konca XIV veka [The Philosophy in the Middle Ages]*. М.: Respublika. (in Russian)