

УДК 1.13

ББК 87.212

Алла Макарова

ДВІ МОДЕЛІ ВІДНОСИН ЛЮДИНИ З БОЖЕСТВЕННИМ У ПРАЦЯХ
АНСЕЛЬМА КЕНТЕРБЕРІЙСЬКОГО

Розглядаються окремі проблеми й причини трансформації моделей відносин людини із сакральним божественним у середньовічній релігійно-філософській думці. Аналіз проведено крізь призму понять “об’єктивація сакрального”, “символізація сакрального” і “раціоналізація сакрального” з посиланням на праці Ансельма Кентерберійського.

Ключові слова: божественне сакральне, теоцентризм, об’єктивація сакрального, символізація сакрального, раціоналізація сакрального.

Проблема конструктивності діалогу людини й сакрального – чи не найдавніша в історії філософії. Той факт, що з народженням культури, цивілізації, технологій вона не лише не застаріла, а й піднімається сучасними філософами з новою гостротою, свідчить про її практичну цінність для самовизначення й самоствердження людини. Вивченню різних аспектів цієї проблеми присвячено більшість філософських трактатів усіх часів – від міфологічних “Книг мертвих” до сучасних ієратологічних розвідок, наприклад, Р.Кайуа [8], Т.Буркхарда [4], Р.Отто [9], М.Еліаде [5], Р.Жирара [6] та інших. У філософії ХХ століття до цієї проблеми зверталися представники екзистенційної, феноменологічної, герменевтичної, комунікативної течій, філософи, політики, філософи історії, релігійні філософи [7]. Можна сказати, що пошук людиною власної сутності й призначення так чи інакше приводив її до припущення про існування невидимих, позаматеріальних причин подій, що траплялися з індивідом чи людством загалом. Думка про наявність єдиного ідеального джерела або рушія світових процесів аргументувалася філософами з не меншою переконливістю, ніж піддавалася критиці. Проте навіть у період найбільшого розквіту матеріалістичних тенденцій у філософії (Новий час, ХІХ століття) людство продовжувало шукати нові сакральні орієнтири, які б допомогли подолати настрої пригніченості, знецінення смислів, дезорієнтації та страждання у світі множинного видимого, що постійно народжується й помирає. На право визнаватися сакральними претендували не лише абсолютні сутності (віра, надія, любов, свобода), а й окремі складові людського ества (душа, дух, серце, розум, свідомість і навіть тіло). Поняття сакрального вписувалося в контекст індивідуального (суб’єктивного) і в контекст загальнолюдського (об’єктивного), набувало соціального та суспільного забарвлення тощо [3]. І все ж найпоширенішим аналогом поняття “сакральне”, яке виявляє всю гаму перелічених інтенцій, і у ХХІ столітті залишається поняття “Бог”.

Об’єктом нашого аналізу є філософський твір середньовічного християнського мислителя Ансельма Кентерберійського “Прослогіон” [1], у якому рельєфно показано прагнення людини знайти оптимальний спосіб спілкування із сакральним (Богом) через певний акт вербальної комунікації. **Предметом** статті є прийоми об’єктивації й символізації сакрального в релігії як практики духовного самовдосконалення людини, що ведуть до встановлення певної моделі відносин людини з Богом. Аналіз проводиться з посиланням на термінологію, запропоновану Миколою Бердяєвим у творі “Дух і реальність” [2], як таку, що, на нашу думку, дає багатий матеріал для ілюстрації процесу наближення людини до сакрального або відхилення від нього. Відповідно до об’єкта й предмета дослідження ми не звертаємося до термінології Рудольфа Отто, однак згідні з його висновками.

Метою статті є ілюстрування механізмів трансформації акту синівської любові людини до Бога в акт рабської покірності, яка призвела, урешті-решт, до, як мінімум, десакралізації середньовічної релігійної парадигми, як максимум, до дискредитації по-

няття “Бог” у наступні століття, заміни теоцентричних акцентів поняття “сакральне” антропоцентричними.

Середньовіччя – один із періодів, у якому якість смисложиттєвого сакрального виразно перебирає на себе поняття “Бог”. Така світоглядна спрямованість характеризується дослідниками як “теоцентризм”. Це практично означає, що переважна більшість філософських текстів тієї доби містила як визначальну тезу про підпорядкування земного світу, у тому числі й людського, світові божественному, позаземному. Зворотним боком такого підпорядкування є відділення земного світу від божественного, проведення межі між земним і трансцендентним, розлучення індивідуального, внутрішнього та глобального, зовнішнього світів. Саме тому основною проблемою теоцентризму в його класичному, провіденціалістському трактуванні є видима складність спілкування людини з божественним сакральним. Стосовно Бога в середньовічній філософії часто вживаються терміни “невимовний”, “невидимий”, “незбагнений”. Це визнання перегукується з космоцентричними характеристиками сакрального як Брахмана та Дао, а також з античним трактуванням апейрона. Водночас здійснюються наполегливі спроби раціонально описати конкретні визначення Бога як емпірично осяжного Об’єкта. Середньовічний теолог філософ Ансельм Кентерберійський у передмові до творів “Монологіон” (звернення до себе) і “Прослогіон” описує намагання та труднощі, пов’язані з проблемою розкриття суті Бога, так: “Я почав сам з собою шукати, чи не знайдеться раптом усього один доказ, котрий не буде потребувати основування ні в чому, окрім самого себе, і буде при цьому достатнім для підтвердження того, що Бог дійсно існує і що він є найвище благо, яке нічого іншого не потребує, його ж усі потребують для буття та добробуту і ще для підтвердження всього, у що ми віримо про божественну субстанцію. Проте коли я став часто звертатися до цього – бувало, здавалось мені, що вже рукою сягнути того, що я шукав, а іншого разу воно зовсім втікало від погляду розуму, – я, зовсім впавши у відчай, вже було вирішив припинити свої заняття як пошуки речі, котру неможливо знайти” [1]. Така постановка питання вказує на визнання Бога одночасно присутнім і неприсутнім серед людей; таким, який має й водночас не має конкретних ознак. Таким чином, з одного боку, Бог як космічний Дух продовжував мислитись як Абсолют, з іншого, – поступово в середньовічній традиції набувала популярності іпостась Бога як джерела всіх можливих благ, світового Розуму, що керує світом (антична парадигма) [2, с.27].

Співіснування абстрактного та конкретного тлумачень Бога в середньовічній філософській традиції сприяло утвердженню образу Бога як керуючого Блага, у якому уживаються якості одухотворюючого Логосу та Творця, що керує світом як своїм творінням. Насправді ці дві якості, хоч і поєднані діалектично, проте являють собою символи антитетичних позицій: внутрішньоорієнтованої та зовнішньоорієнтованої; заохочувальної, звільняючої та нормуючої, регулятивної. Ця антитетичність зумовила наявність двох моделей сходження до Бога в доступній людині формі сакрального діалогу: моделі відносин богосинівства (людина в ній виступає як Син Божий; активується аспект Бога як Логосу; це – внутрішня, заохочувальна, звільняюча, розвиваюча модель діалогу людини з Богом [2, с.30]) і богорабства (людина мислить і діє як Раб Божий – активується аспект Бога як Творця – Володаря світу, тобто реалізується зовнішня, нормуюча, регулятивна, каральна модель відносин у діалозі).

Відомо, що ідея людської моральності, заснована на відкритості Бога як люблячого Батька, мала позитивний вплив на людство. Загалом ця ідея ґрунтується на визнанні присутності божественного сакрального джерела в самій людині, певної сродності людської душі божественному началу, здатності піднятися до сакрального в процесі інтимного діалогу. Фактично в такому внутрішньому душевному діалозі реалізується акт довіри до божественного провідництва, духовної насолоди ним. У людському серці

утверджується бажання слідувати порадам (наслідувати заповіді) стосовно відносин з усім живим як із родичами. Унаслідок цього відбувається якісне примноження світла в людині через свідоме творення актів милосердя й любові до ближнього. Результатом ірраціонального діалогу з внутрішнім невидимим Духом у суспільному вимірі стає самовдосконалення, очищення людської практики від негуманних вчинків, дискримінаційних відносин у суспільстві. Цей еталон відносин людини з божественним сакральним і зі світом, просякнутим спільним Духом, передав у своєму вченні Ісус Христос, який є уособленням ідеї християнства в його метафізичному та метарелігійному сенсі. Власне, перший, до-інституційний етап розвитку християнської релігії є запрошенням УСЬОГО людства до налагодження внутрішнього, індивідуального контакту з Богом. На здобутках цієї позитивної якості діалогу людини зі світом ґрунтується й досі популярність християнства як продуктивного способу життя. Наприкінці ж античності ця модель стала шляхом задоволення нагальної потреби людства в переформатуванні відносин усередині суспільства, а саме – перебудови рабовласницького ладу в лад із більшою свободою особи.

Проте ідея присутності Бога в кожній людині й можливості вільного сакрального діалогу з ним для кожного суб'єкта достатньо швидко замінилася узурпуванням царини такого діалогу з Богом посвяченими. Штучне трансцендування божественного сакрального пов'язане, по-перше, з інституціоналізацією середньовічної церкви, по-друге, раціоналізацією, механізацією зв'язку людини із сакральним, по-третє, з надмірним догматизуванням як засобом його популяризації. На практиці Дух було підмінено культом, довіру – вірою, діалог – послушницькою діяльністю. Причинами розриву людини й Бога, заміни духовного зв'язку його імітацією філософ початку ХХ століття Микола Бердяєв вважає спроби його об'єктивації й символізації [2, с.51–75]. “Релігія має передусім екзистенційний характер, вона вкорінена в дусі, вона є причетність до першореальностей. Але релігія піддається об'єктивації, і в цій об'єктивації дані вже не першореальності, а символи. Символізм тут потрібно тлумачити не ідеалістично, як символи душевного стану людини, а реалістично, як символи самих першореальностей буття. Проте символи можуть бути сприйняті за реальності, і тоді повернення до реальностей виявляється дуже ускладненим. Саме розуміння одкровення піддається об'єктивації. Ця об'єктивація є особливо чітко видимою в усіх авторитарних церковних концепціях”, – констатує мислитель [2, с.56].

Об'єктивацією й символізацією Бога, таким чином, є всі намагання “втїлити” його, зробити “доступним для загалу”, поширити серед суб'єктів божественне сакральне так, щоб воно набуло якості всезагального Об'єктивного, обов'язкової Істини для всіх, а насправді – єдиного Закону. Тиражування образу Бога як конкретного культурного символу, канонізація ірраціонального стали новим примусом людини до поклоніння чітко визначеній істині. На смислому рівні утворилося так зване “заперечення заперечення”, яке призвело до нового психологічного поневолення людства, насильства над індивідуальним сакральним у людині (якщо Іларіон Київський говорив про “благодать” як здобуток християнства в боротьбі з язичницьким “законом”, то в процесі канонізації сакральної благодаті з неї знову постав “закон”). Очевидно, християнство розпочало свій розвиток як суб'єктивно- й об'єктивно-орієнтована Ідея – з проголошення всіх людей Дітьми Божими. Однак скоро, непомітно для віруючих, почало зміщувати напрям своєї ідеології та діяльності в політичну площину – як інституції, що проголосила всіх людей Рабами Божими.

Твори Ансельма Кентерберійського “Монологіон” і “Прослогіон” цінні тим, що в них описано намагання людини вступити до діалогу з Богом спочатку як дитини Божої, а згодом, після першої невдачі, як Божого Раба. Пошук оптимальної моделі діалогу приводить автора до припущення про необхідність переглянути “непродуктивну”,

оскільки вона не спрацьовує, суб'єктивуючу модель на користь об'єктивуючої. Так, герої твору-роздуму "Прослогіон" намагається налагодити контакт із божественним сакральним, проходячи шлях від монологу через спробу діалогу, згодом раціонального обґрунтування наявності "співрозмовника" до нового кола монологу. При цьому у творі чітко можна виділити постановку основних проблем, через які не відбувається бажаний діалог, обґрунтування суб'єктивної причини його зриву, робиться висновок-"діагноз" і пропонуються різні "рецепти" виходу із ситуації кризовості контакту.

Твір починається із заклику автора до людини вступити до діалогу з Богом. Однак цей діалог розпочинається з визнання марності самого діалогу, бо його ініціатор не може "лицезріти" Бога. Фактично людина жаліється Богові на його (божественну) недосяжність, віддаленість, закритість. "Господи, якщо немає Тебе тут, де шукати мені Тебе, як відсутнього? Якщо ж Ти повсюди (космоцентрична парадигма. – А.М.), чому ж не можу я уздріти Тебе як присутнього? Так, Ти перебуваєш у світі неприступному (І Тимоф., 6, 16). Проте де він, цей світ неприступний? І як приступити мені до світу неприступного? Хто приведе мене до нього і уведе до нього, щоб побачив я Тебе в ньому? Під якими знаками, під яким образом шукати мені Тебе? Ніколи не бачив я Тебе, Господи, Боже мій; лица Твого не відаю. Що ж робити, Всевишній Господи, що ж робити тому, хто настільки віддалений від Тебе вигнанням?" [1, Глава 1]. Очевидним є намагання людини побачити "фізичними очима", звичайним поглядом земної істоти невидиму духовну сутність, оприявнити її. Цей заклик уже є першим кроком до об'єктивації й символізації сакрального, його відчуження від людини, виведення його за межі діалогу з власною невидимою душею.

Слово "Господи", звернене людиною до сакрального, указує на певні зусилля, якими супроводжується спроба встановити контакт. Людина начебто благає з глибин ("de profundis clamat") небесного Володаря про милість. Це прохання цілком вписується в концепцію людини як Раба Божого, концепцію східноантичної Долі, невидимої, проте всюдисутньої та всемогутньої, на відміну від самої людини.

Однак уже наступний рядок "Прослогіону" містить інший посил. У ньому Ансельм Кентерберійський явно називає людину Рабом Божим, проте інтонація, з якою цей раб говорить до володаря, передає скоріше претензію, ніж покору, вимогу уваги взамін любові. "Що робити рабу Твоєму, що знемагає від любові до Тебе і далеко відкинутий від Лику Твого (ср. Пс.50, 13)? Палає він бажанням лицезріти Тебе, та надто віддалений від нього Лик Твій; приступити до Тебе хоче, та неприступною є обитель Твоя; отримати Тебе бажає, проте не знає місцеперебування Твоє; шукати Тебе хоче, але не відає Лику Твого. Господи, Ти є Бог мій і Ти Господь мій, – проте ніколи не бачив я Тебе. Ти створив мене, і Ти перетворив мене, і усі блага дав мені Ти – проте і досі ще не пізнав я Тебе! Нарешті, створений я для того, щоб споглядати Тебе – проте досі не міг робити того, для чого створений!" [1, Глава 1].

Далі автор перераховує всі можливі біди, які спадають на голови синів Адамових. Зрештою, він гнівно запитує: "Ти ж, Господи, доколи? (Пс.6, 4). Доколи, Господи, будеш забувати нас, доколи будеш приховувати лице Твоє від нас? (Пс.12, 2). Коли поглянеш Ти на нас і почувеш нас? Коли просвітиш очі наші і явиш нам Лик Твій? Коли повернеш нам себе?" [1, Глава 1]. Це вже не благання з глибини, а крик роздратованого Дитяти Божого, чиє бажання не було задоволене в першому акті комунікації – негайно оприявнити батька. У цьому крику вгадуються долеборські мотиви античних трагедій, образи напівбогів-напівлюдей, які мали силу долати навіть Смерть. Проте одразу після цього емоційного поривання Дитя Боже кається за свою гарячкуватість: "Поверни нам себе, і буде нам добре; без Тебе так нам погано! Змилостився над трудами і пориваннями нашими до Тебе, бо нічого не можемо без Тебе, Ти покликав нас до себе; допоможи нам. Молю Тебе, Господи, нехай не залишусь я безутішний у відчаї, але втішений у сподіваннях" [1, Глава 1].

Отже, на те, що Ансельм Кентерберійський насправді описує діалог Дитини з Батьком, указує, по-перше, сама наявність спроби діалогу в душі й, по-друге, власне тон цього діалогу. Останній між Володарем і Рабом неможливий апіорі. Це завжди монолог Володаря й покірне мовчання Раба. Можна навіть сказати, що Раб не має власного голосу. Він не шукає й не бажає присутності Володаря; сприймає його появу як провісницю нещастя.

Саме страждання від розлуки з Богом є для людини виявом її богосинівства. Ця розлука, вимушена й незрозуміла, є для неї штучним дистанціюванням, десакралізацією “сімейного” зв’язку, несвободою. У своєму благанні про діалог людина виступає суб’єктом, що пропонує божественному суб’єктність. Метою цього благання є насправді бажання відновити родинний зв’язок між людським “Я” і божественним “Ти”.

Однак саме в процесі цього діалогу сутність Отця й підміняється якістю Володаря, оскільки Син звертається до Батька виключно зі скаргами на важкість фізичного існування й вимогами його полегшити. Фактично відбувається підміна духовного тілесним, любові жаданням, що прагне об’єктивувати плоди, якими володіє й розпоряджається сакральне Благо. Здійснюється штучне приниження душі й духу людини заради здобуття тілесного задоволення. Бог перестає бути Суб’єктом-Духом щодо суб’єкта в душі, рівним рівному, стаючи Об’єктом, від якого можна щось отримати. Людина ніби визнає, що вона не може нічого запропонувати взамін, що сама вона є недієздатною й нищою. Утворюється ситуація дескаралізації творчого суб’єктивного духу в людині, декларація неможливості співпраці, автоматичне дистанціювання ідеального божественного від фізичного тваринного, і діалог обривається. У сумі цих факторів представлення сакрального як фізично даного, явного або належного унеможлиблює спілкування духовне, містичне. Бог, не маючи змоги реалізуватися як внутрішній суб’єкт – дух, не реалізується зовсім.

М.Бердяєв пише про цей механізм: “Коли суб’єктивний дух об’єктивується, то він зовсім не сходить до “ти”, до другого суб’єктивного духу, не спілкується й не з’єднується з ним, а сходить до об’єкта, до об’єктивного світу, котрий не має свого власного існування й пов’язаний з існуючим лише у прихованому за ним суб’єктивному душі. Коли суб’єктивний дух виходить в об’єктивний світ, то відбувається відчуження духу від самого себе, він скінчується в об’єктивності” [2, с.52] (співзвучні думки розвинуті в праці Р.Отто “Сакральне”).

Акти коливання людини від якості Сина Божого до якості Раба Божого й навпаки виявляються в тексті й надалі. При цьому якість Сина Божого в численних “початках діалогу” позиціонована як раціональність, а сам Бог – як ірраціональність. Усі спроби Ансельма Кентерберійського обґрунтувати існування Бога, звертаючись до логіки, є не вельми вдалим [1, Глави 2; 3; 4; 18]. Автор начебто переконує себе й читача в тому, що його “співбесідник” – Бог – існує насправді. І, зрештою, мислитель висуває проблему, яка виявляє слабкість спекулятивної позиції щодо сакрального: “Чи знайшла ти, душа моя, що шукала?.. Якщо ж знайшла – в чому причина, що ти не відчуваєш Того, кого знайшла? Чому не відчуває Тебе, Господи Боже, душа моя, якщо знайшла вона Тебе?” [1, Глава 14].

Наполегливо шукаючи причини обриву сакрального діалогу, автор підходить до усвідомлення певного штучного обмеження невідомої йому природи. Цю правильну думку він, однак, розвиває в неправильному напрямку. Знову повертаючись на шлях біологічних покликів свого ества, він підходить до них уже з іншого боку – не як до норми, а як до патології. “Чи затьмарене око (душі моєї. – А.М.) її слабкістю своєю чи засліплене Твоїм блиском? Вірно, воно і в собі затьмарене, і від Тебе засліплене; затемнене воно своєю малістю, і пригнічено Твою безмірністю; без сумніву, воно утискається вузькістю своєю та долається пространністю Твоюю!” [1, Глава 14]. І замість того,

щоб розширити межі свого власного суб'єктивного духу, дати простір для сакрального ірраціонального (творчості, свободи. – *М.Бердяєв*), розкрити власний божественний потенціал, Син Божий шукає фізичних рецептів досягнення параметрів ідеального, об'єктивує проблему, оперуючи параметрами хвороби, джерело якої бачить у зовнішньому інфікуванні душі. “Огрубіли, змертвіли, притупилися чуття душі моєї від застарілого недугу духовного”, – робить висновок Ансельм Кентерберійський [1, Глава 17].

Фактично замість усвідомлення необхідності розширення внутрішнього духовного простору людина в особі автора “Прослогіона” підходить до рішення про механічне обрізування (обмеження, звуження) своїх бажань, потягів, прагнень. Шукаючи їх джерела, середньовічна церква зафіксувала їх у тілесній і вольовій сферах людського. Знищення гріховності, потенційної зіпсованості, які несуть, на думку середньовічних богословів, тілесність і надмірне свавілля, здатне розкрити “духовні очі” віруючого, уникнути ненавмисного “вбивства” Бога чи заперечення його існування. Із цього походить середньовічна практика носіння власяниць, самобичування та поширення аскетичного способу життя, заперечення ересей, інквізиторська практика. Звідси ж можливо вивести й корені антипатії середньовічних богословів до античної мудрості, яка по суті своїй була антропоцентричною. Пригнічення волі та тілесних бажань як “механічний” шлях сходження людини до Бога – це той рецепт, який у результаті довгих внутрішніх роздумів середньовічна церква запропонувала мирянам, остаточно перетворивши їх, таким чином, з Дітей Божих на Рабів Божих.

Безперечно, позитивний виховний вплив “механічного” шляху накопичення благодаті на людину не можна недооцінювати. Він є своєрідною підготовкою до істинного, внутрішнього запрошення сакрального в людське життя. Подібні практики самообмеження людиною біологічного на користь духовного зростання є в усіх релігіях. Однак змушує задуматися той психологічний ефект, до якого призводить слідування виключно формальним шляхом. Божий послучник зосереджується на виконанні обрядів і вірить, що правильна діяльність особливим чином наблизить його до Бога на противагу тим, хто не виконує ритуалів: “Скажи, Господи, скажи рабу Твоєму в глибині серця його, чи та це радість, в яку увійдуть раби твої, що увійдуть в радість Господаря (читай – Володаря. – *А.М.*) свого? (Від Матвія, 25, 21). Але радість цю, якою зрадіють ОБРАНІ Твої, воістину “не бачило око, не чуло вухо, і не приходило те на серце людині” (Ісайя, 64, 4) [1, Глава 26]. Отже, і на цьому етапі розмислу людина знаходиться або в стані війни із собою як суб'єктом, що здатен відчувати та насолоджуватися життям, або в стані війни (протиставлення) з *іншими* – менш “достойними” – суб'єктами, або в стані апатії, оскільки, об'єктивувавши Бога, вона його так і не побачила. Очевидним є чергове повернення розмислу на коло видимої неможливості адекватної об'єктивації сакрального божественного.

Отже, “до Бога я йшов і спіткнувся об самого себе”. Тлумачення цієї істини в контексті постулату про відділеність земного й небесного приводить середньовічних мислителів до узаконення рабства людини щодо видимого й раціонального. Темні кольори на середньовічній іконі як засобі спілкування із сакральним божественним – символ не радості, а гнітючого самообмеження, строгої докори за провину, гніву на порушників сакральної волі. Заміна невидимого Бога об'єктивованим символом Бога, фантастичним образом, до якого звертається суб'єкт-людина в пошуку зовнішньої підтримки, лишається єдиним конструктивним виходом для розуму, що продовжує існувати й намагатися діяти в межах цієї настанови.

Психологічно відносини “Володар – Раб” – це не те, чого завжди прагнуло людство від стосунків з Абсолютом. Насправді потребою кожної людини є й буде постійна присутність люблячого Бога-Батька в серці, втішання й надія, похвала та перспектива, яку дає родинне тепло; існування в близькості до сакрального, відсутність кордонів між

благодаттю й душею, свобода насолоджуватися творінням. Тому цілком закономірним і прогнозованим є новий виток “заперечення заперечення”, запропонований епохою Відродження: у філософському вимірі – пантеїзмом, у культурному – гуманізмом. Переживши складне “дитинство”, у якому Бог як Батько надто часто перетворювався на грізного Володаря, людина відчула себе достатньо зрілою, щоб висунути нову модель відносин з об’єктивованим сакральним – співтворчість, партнерство. Щоправда, застереження церкви щодо небезпек перебільшення ролі вольової та тілесної складових виявилися пророчими, а сам антропоцентризм у підсумку став іншим, але не менш грізним варіантом розриву діалогу з Богом.

Насправді ж, щоб діалог став продуктивним, людині потрібно поєднати молитовний шлях спілкування з божественним, заснований на довірі, з механічним шляхом, що символізує вчинки, які підтверджують духовну єдність людини з Богом. Сакральне божественне вже втілене в усіх людях як нащадках Адамових і гуманне, моральне ставлення до ближнього, засноване на любові до спільного Отця, здатні повернути людині втрачену радість Дитини Божої. Молитва як форма діалогу Батька із сином стає продуктивною лише тоді, коли передає любов і вдячність людини Богові, віру в те, що Бог уже присутній, хоч і незримо, поруч, і готовність співпрацювати з Богом на благо інших. Ансельм Кентерберійський наприкінці твору, здається, усе ж знаходить цей аргумент, що здатен повернути християнина зі стану Закону до стану Благодаті, від старозавітної до новозавітної Істини. “Вірно, стільки зрадіють, наскільки полюблять”. На жаль, у цій самій фразі він знову розбиває ледве народжене ірраціональне, проголошуючи: “Стільки полюблять, скільки пізнають” [1, Глава 26].

Разом з тим один з рецептів виходу з кризи контакту людини й Бога міститься на самому початку “Прослогіону” у зверненні до людини, у якому автор закликає її розкритися назустріч Богу, “піти хоч на хвилюк від турбот своїх”, щоб “ввійти в клітку розуму свого, вигнати звідти все, окрім Бога та тих речей, що допомагають тобі шукати його, і, зачинивши двері, шукай його (проси про зустріч із ним)” [1, Глава 1].

1. Кентерберійський А. Монологіон. Прослогіон / Ансельм Кентерберійський ; пер. з латин. Р. Паранька ; вступ. ст., комент. А. Баумейстера. – Львів : Вид. Укр. католиц. ун-т, 2012. – 286 с. Або Прослогіон. – Режим доступу : <http://philosophy.ru/library/ans/2.html>.
2. Бердяев Н. Дух и реальность: основы богочеловеческой духовности. Я и мир объектов: опыт философии одиночества и общения / Николай Бердяев. – М. : АСТ, АСТ МОСКВА, ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – 381 с.
3. Беккер Г. Современная теория священного и светского и ее развитие / Г. Беккер // Современная социологическая теория в ее преемственности и изменении ; [под ред. Г. Беккера, А. Боскова]. – М. : Изд-во иностран. л-ры, 1961. – 882 с.
4. Буркхард Т. Сакральное искусство Востока и Запада. Принципы и методы / Т. Буркхард. – М., 1999. – 216 с.
5. Элиаде М. Священное и мирское / М. Элиаде. – М. : МГУ, 1994. – 143 с.
6. Жирар Р. Насилие и священное / Р. Жирар. – М. : НЛО, 2000 (2-е изд. – 2010). – 400 с.
7. Зенкин С. Н. Небожественное сакральное: теория и художественная практика / С. Зенкин. – М. : РГГУ, 2012. – 537 с.
8. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное / Р. Кайуа. – М. : ОГИ, 2003. – 296 с.
9. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто. – С. Пб., 2008. – 274 с.
10. Пылаев М. А. Категория “священное” в феноменологии религии, теологии и философии XX века / М. Пылаев. – М. : Рос. гос. гуманит. ун-т, 2011. – 216 с.

Discusses some of the problems and reasons for transformation of the models of man's relationship with the sacred Divine in medieval religious-philosophical thought. The analysis conducted through the prism of the concepts of “objectification of sacral, symbolization of the sacred” and “rationalization of the sacred” with reference to the works of Anselm of Canterbury.

Keywords: *Divine sacral, theocentrism, objectification of the sacred, symbolization of the sacred, rationalization of the sacred.*