

ПРИРОДНЕ БОГОСЛОВ'Я РАЙМУНДА ЛУЛЛІЯ

Б. Т. ЗАВІДНЯК, доцент кафедри філософії,
ORCID 0000 0002 0417 2286

Український католицький університет

E-mail: Zavidnyak@gmail.com

Анотація. Розглядаються філософсько-богословські погляди Раймонда Луллія, зокрема: теодицейні. Розкриваються філософсько-богословські виміри параметрів трансцендентності і з'ясовуються його відносини зі світом і людиною. Крізь призму історіографії висвітлюється роль твору «Книга про Люблячого и Любого» Луллія. Методом герменевтики проводиться аналіз теодицейної думки мислителя в контексті історично-критичних досліджень. Новизна дослідження полягає у з'ясуванні пізнавальної ролі досвіду в обґрунтуванні доказів Божого буття на основі висновків філософсько-богословського осмислення. Трансцендентність розуміється як онтологічна категорія і розглядається в комплексі з ключовими темами християнської філософії, такими як час і вічність, особа і історія, творення і Бог та ін. Проллюструють світло на становлення доказів існування Абсолюту в XIII ст.

Ключові слова: Бог, Ідеї, докази Божого Буття, онтологія, метафізика, теодицея, трансцендентальний, Істина, споглядання

*Ex veris non sequitur nisi verum,
“З істини випливає тільки істина”.*

Раймунд Луллій.

Актуальність. В історико-критичній літературі сьогодення не часто мають місце дослідження, присвячені витокам теодицейної думки. В даній статті розглянуто філософсько-богословські аспекти теодицеї на основі основних трактатів Раймонда Луллія та його послідовника Раймунда Себундського.

Невтомним апостолом і проповідником серед невірних названий Раймунд Луллій (латинізована форма Raymondus Lullus, 1232/1235-1316), уродженець Пальми де Майорка (або Мальорка, найбільше місто з Валеарських островів) в 1232/35 р., через що відомий як “прокуратор невірних” (Каталонською Рамон Люлль (Ramun Lull; Raymundus Lullius; Raymond Lully)). Після тривалого світського життя, в 1262 році він відчув поклик стати на служіння Христові після того, як п'ятиразово побачив у видінні розп'ятого Ісуса Христа, що кликав його йти за ним. Вивчив арабську мову і логіку, щоб могли дискутувати з Маврами на релігійні питання. Для людини середньовіччя в XIII ст. спасіння нерідко пов'язувалося з наверненням мусульман. Тож з благословення папи Івана XXI в 1276 році Луллій заснував колегіум в Мірамарі (на Майорці), щоб вихідці цієї школи опанувавши арабську, могли вести місіонерську діяльність серед мусульман Європи, Азії та Африки. Він

багаторазово перебував Парижі (1287-1289, 1297-1299, 1305-1306, 1309-1311 р.). Спричинився до розвитку сітки таких колегіумів, де би можна було опанувати східні мови, тож в університетах Європи: Паризькому, Оксфордському, Болонському, Саламанському стали вивчати арабську, єврейську і халдейську мови. У віці восьмидесяти чотирьох років під час однієї такої місійної подорожі в Африці його було каменовано на площі в Багіо (в Тунісі). Під час перевезення місіонера на Майорку, на морі він і помер в 1316 році. За легендою, тіло Луллія перевозив предок Колумба, генуезький торговець Стефан.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Релігійне питання філософії Р. Луллія досліджували Р. Бруммер [5], С. Гарсіас Палоу [11], М. Д. Джонстон [12], Е. Жильсон, Е. Коломер [6, 7, 8], М. Крус Гернандес [9], А. Ллінарес [13], Е. Лонгпре [14], Ч. Лор [15], Б. Мондін, М. Ніколау [17], В. Платцек [18, 19, 20, 21], Р. Прінг-Мілл [22], Л. Сала-Молінс [23, 24], Ф. ван Стенберген, В. Е. Багно, А. М. Шишков [30 с. 313-332]. Від 1957 року на Майорці виходить друком періодичне видання "Estudios Lulianos". Опубліковано праці Луллія у декількох збірках творів мислителя [1; 2; 3]. Частіше дослідники присвячують увагу проблематиці відношення Луллія до християнства, його онтології, реалізму, догматичним положенням у релігійній філософії мислителя, тематиці любови, логіці духовного життя, філософії діяння тощо. Однак спеціально на докази існування Бога в Луллія звертають увагу рідко.

Мета дослідження. Постає питання переосмислити внесок у теодіцеїну думку філософа, який запропонував оригінальний підхід до розв'язку доказів існування Божого буття. Тож метою дослідження є висвітлення теодіцеїної проблематики Р. Луллія. Новизна дослідження полягає у з'ясуванні пізнавальної ролі людського діяння в обґрунтуванні доказів Божого буття на основі висновків філософсько-богословського осмислення творчості Р. Луллія.

Результати дослідження та їх аналіз. Раймунда Луллія називають поетом, герольдом християнської істини [26, с. 428], трубадуром Христа, як назвав Луллія О. К. Толстой в поемі "Алхімік". [див.: 27, с. 191-249], подвижником екуменізму [див.: 8, с. 61-80. Цит.: 27, с. 202], Дон-Кіхотом, свідомим свого призначення, задовго до появи культури Відродження, філософом, який прагнув обійняти безмежне тощо, не дивлячись на те, що він не був ченцем і священиком, був одружений і мав двох дітей. Він нагороджений почесним титулом *doctor illuminatus* або *doctor illuminatissimus* – "Найпросвітленіший доктор". Похований Луллія в монастирі Св. Франциска на Майорці. (Церква, що вміщує саркофаг великого каталонця відома найбільшою в світі розетою, діаметром одинадцять метрів). Раймунд Луллія беатифікований римо-католицькою Церквою в 1858 р. за папи Пія IX.

Згідно з Лонгпре, Луллія написав 290 праць, з яких на сьогодні нам відомі лише 256, а з них близько 190 на латинській мові. Це енциклопедії, літературні і філософські твори, богословські і апологетичні, містичні, поезії, антиавероїстичні праці (18), наукові і педагогічні, спогади з місії [14, col. 1072-1141]. Частина праць написана каталонською, арабською і латиною мовами.

Містична творчість великого споглядальника Р. Луллія відома здебільшого фрагментом роману *Про Еваста і Бланкверна* (1283/85) під назвою "Книга про Люблячого и Любого" (каталонською *Libre d'Amic e Amat*, "Книга про Друга і Любого") (бл. 1276 р.), яка стала окремою самостійною книгою і яку сьогодні прийнято перекладати та видавати окремо.

Чому ж автор називає люблячого другом? Саме таким словом передають назву книги Луллія в перекладах на романські мови. Відомо, що Луллій оволодів арабською раніше, ніж вивчив латину. Слово “друг” арабською передається як “аліф”, що означає водночас “любий”.

Вплив суфійського кореня на написання книги дає привід говорити про внутрішньо-присутню динаміку переходу від чуттєво-досвідного сприйняття Бога – до розумового. Ця автобіографічна книга складається з 366-ти “духовних метафор” або стихів, бо рівно стільки днів у році. Вона нас цікавить саме як щоденник духовно-містичного досвіду людини, яка намагається здійснитись шаблями любові до Бога. В ній описується взаємна любов людини і Бога, Божі досконалості, які споглядає людина, ставши на дорогу сходження до Творця (зрозуміло, що з місіонерських причин, спершу образ Христа затінено, і він тільки проглядається в рисах Розп’ятого і Воскреслого, Любого в триєдиності Бога (“Книга про Люблячого і Любого”, 306, 321), а образ люблячого-християнина розпізнається у місцях покликання на проповідь до невірних, поневіряннях і стражданнях). Згідно з омріяним задумом автора, Бланкерна, побожний герой книги *Про Евасте і Бланкерне*, стає папою і успішно реалізує проект поширення дієвого і живого християнства у всіх верствах церковного і мирянського життя, щоб виразно свідчити істину. Тож у окремо взятій *Книзі про Люблячого і Любого* сам персонаж, Бланкерна, відсутній.

Сила любові, на думку Луллія, черпає свою снагу і міцнішає в любові до того, кого любить: “Довгий і небезпечний шлях, котрий веде люблячого до Любленого, сповнений нарікань, стогонів і гірких роздумів, але осяяний він однією любов’ю” (*там само*, 2). Люблячий мріє померти за Любого. Для нього любов полягає в усвідомлених печалях, стражданнях і скорботах (*там само*, 10), бо такими є стогони і сльози, страждання і печалі Люблячого, коли Любий сповнений тільки любов’ю. Вона – це життя, бо нелюбов – це смерть. Любов народжується у спогадах, живе усвідомленням і помирає від забуття (*там само*, 138). Любов живе посередині між Люблячим і Любим, щоб уможливити здійснення Люблячого до Любого і сходження Любого до люблячого (*там само*, 258). В цьому хитанні між здійсненням і опусканням її природа. Чому ж необхідно йти назустріч через любов? Бо “праворуч від любові – Любий, а ліворуч – Люблячий; а тому немає у Люблячого іншої дороги до Любого, окрім як через любов” (*там само*, 259).

Відповідно до усвідомленої любові Люблячий може надавати визначення *щастю*, яке полягає у нещасті, що зазнається заради любові (*там само*, 65); *тривалості* – це Люблячий, який витривалий у любові в прославленні свого Любого і в служінні йому мужньо, смирно і з надією (*там само*, 63); *причині*, яка є любов’ю у починаннях (*там само*, 122); *самотності*, яка полягає в єдності і згоді між Люблячим і Любим (*там само*, 246) тощо.

Знайомство люблячого з Любим відбулося за посередництвом Пресв. Богородиці. (Не даремно вже Луллій відстоював Непорочне Зачаття Діви Марії, як згодом це робитиме францисканець Дунс Скот або богослов Йоан Ґерсон). Сама ж любов “збудувала собі житло поміж відчаєм і надією, живлячись роздумами, і в’яне вона від збайдужіння в домі, що побудований на земних спокусах” (*там само*, 17). Тому-то краще один раз побачити Любого, ніж весь час згадувати Його. Внутрішніми римами і духовними метафорами просякнута уся поема, нагадуючи глибиною змісту біблійну “Пісню Пісень”.

“Любов у серці люблячого стрімкіша, ніж поблиск променя або грім у небі, потоки сліз грайливіші, ніж морські хвилі, сніг не такий білий, як стогони любови” (*там само*, 38). Вона у всьому, що бачать його очі. Для Любого і Люблячого немає різниці між близькістю і розлукою, бо вони линуць назустріч одне одного (*там само*, 50). “Ти настільки у всьому, що для кожного, хто весь тобі упокориться, ти можеш бути усім” (*там само*, 68). Луллій не шкодує епітетів для опису любови, яка є світла, ясна, чиста, відверта, тендітна, не мудрацька, могутня, стрімка, сліпуча, повновода в нових думках і старих спогадах (*там само*, 70), неслабнучий наплив ласки, вічності, сили, мудрості, милосердя, досконалості (*там само*, 83). Любов дає плоди: “радість, роздуми, бажання, зітхання, стогони, печалі, страждання, небезпеки, муки і поневіряння” (*там само*, 71). Між радістю і стражданням, які переживає Любий, є дивна подібність, бо їх приносить любов. Хто ж вона?

Відчувається, як автор дошукується відповідних слів, але чи знаходить?: “Це запал у відвазі і трепеті; любов – це нездоланий порив до свого Любого. Любов – це те, що вбило Люблячого, коли він почув, як прославляють красу його Любого. Любов – це те, в чому прихована смерть і в чому назавжди криється моя воля” (*там само*, 171); “Любов – це збурене море, в якому тільки хвилі та вітер, але немає ні берегів, ні гавані” (*там само*, 235); “Любов – це згода між задумом і рухом до кінцевої мети, яка стоїть перед почуттями Люблячого, – щоб схилити людей до того, щоб вони славили Любого і служили Йому” (*там само*, 236); “любов – це сила, яка кидає вільних у рабство, а рабам дарує свободу. Незрозуміло тільки, чому саме любов відповідає більше, свободі чи неволі” (*там само*, 295). А яка ж тоді найбільша любов?: “та, в якій Люблячий зливається з Творцем, оскільки більшою величчю Творець не може наділити живе суще” (*там само*, 355).

Ця пісня Любові – справжній антипод до ніцшеанської пісні “Нелюбові” про Заратустру, котрий привчав нічого не боятись. Тут же, “хто не боїться Любого, повинен усього боятись; а хто боїться Любого, той сміливий і відважний у всьому і з усіма” (*там само*, 121). Тут є сковородинський мотив серця, яке почало битися в унісон з любов’ю, бо: “звідки зайнялась би у серці любов, а в любови духовні зітхання?” (*там само*, 74). Як сковородинівським назвемо мотив виховання добрих пастирів: “Скажи, божевільний, чи зустрічав ти людину несповна розуму?” Відповів, що він знає одного єпископа, в котрого чимало срібних кубків, страв і тарілок, а в світлицях його багато одягу і розкішне ліжко, і скрині його тріщать від грошей; але мало бідноти стукає у двері його обійстя” (*там само*, 292). Тут мотив любові як дерева, що дарує плоди в дії любови у к’еркеґорівських “Творах любови” (пор. *там само*, 86), як і апофеоз діяння в якості доказу існування Божого буття як Великого Необхідного у творі Моріса Блонделя «Дія». Тут є пожива для роздумів з царини сакраментології, бо “в таємниці ховає Люблячий таїнства свого Любого, а заледь привідкриває покривець над таємницею, то він її й затаює” (*там само*, 75); “Таємниці Люблячого видають таємниці Любого, а таємниці Любого видають таємниці Люблячого. Коли ж таємне стає явним, то хто зна, в котрій з двох таїн міститься причина” (*там само*, 160). І, звичайно, тут відповіді з теодицеї: “немає для людини більшого зла, ніж помирати від чогось, не маючи любови” (*там само*, 85). Для Бога *любов* і *любити* – те саме. Не злічити імен, якими можна величати люблячого Бога (*там само*, 90). Він не сходить з висот, щоб Його можна було простіше знаходити (*там само*, 91). На думку Луллія, Бог є, але невідомо, де Він живе, проте Бог як

Любий відомо, що живе в пам'яті (*там само*, 219). “Бог сам собі самому виток і причина” (*там само*, 242). Так, любов народжується в думках, а проростає в терпінні (*там само*, 224). Тут плаче схвильована теологія, знічена від безрадності відповіді – філософія, у яких Луллій просить про свого Любого, йдучи дорогою його пошуку (*там само*, 351). Залишається тільки спонукати розум до розуміння величі Любого Бога, щоб його славили, любили і величали люди (*там само*, 363).

Провідна думка цієї світлої поеми, гідної пера таких іспанських містиків, як Хуан де ла Крус і Тереза Авільська, обертається довкола ідеї, що Бога слід любити за Його доброту і велич. Відколи була сотворена людина, “з кожної тисячі тільки сто його боялися і любили, і з цих ста – дев'яносто боялись, в надії уникнути покарання, а десять любили в надії на славу, але мало хто любив його за його доброту і велич” (*там само*, 218).

Основні філософські праці Луллія носять назви: *Ars magna* (“Велике мистецтво”, 1274). Відома книга під іншою назвою як *Ars compendiosa inveniendi veritatem* (“Коротке мистецтво віднаходження істини”, 1274), *Ars inventiva veritatis* (“Мистецтво віднаходження істини” 1289-1304), *Ars mystica theologiae et philosophiae* (опубл. в 1967 р. Г. Рідлінґером), *Liber contra errores Boetii et Sigerii* або *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita* (1298), *Ars brevis* (1307), *Ars generalis ultima* (1305-1308), *Liber de ascensu et descensu intellectus* (1305), *Arbor scientiae* (1296), *Ars Dei*, *Ars infusa* (1272), *Ars demonstrativa* (1283-1289). Їх варто розглядати у світлі апологетики і пропаганди віри. Велика праця *Сума проти поган* (*Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium*, 1261-1264) св. Томи Аквінського була теж написана з апологетичною метою після того, як домініканин Раймунд з Пеньяфорти замовив її написання у цього богослова. Але спрямування філософських праць Луллія направлене на пошук ідеї любови, тому це радше філософія любови. На думку мислителя, Бог хоче, щоб люди Його любили і розуміли. Любов і розуміння – це одне й те саме. Згодом цей принцип проявиться у творчості Леонардо да Вінчі, ренесансного художника і мислителя, котрий говорить: “Хто багато любить, той багато знає”.

З-поміж логічних праць Луллія окремої уваги заслуговують: *Liber principiorum philosophiae* (“Книга про принципи філософії”), *Liber de accidente et substantia* (“Книга про акциденції і субстанції”), *Liber de quinque praedicabilibus* (“Книга про п'ять предикаблій і десять предикаментів”), *Tractatus de anima* (“Трактат про душу”), *Arbor philosophiae amoris* (“Дерево філософії любови”), *Duodecim principia philosophiae seu Lamentatio philosophiae contra Averroistas* (“Дванадцять начал філософії, або Стогін філософії проти авероїстів”), *Compendium logicae Algazelis* (“Компендіум логіки Альгазеля”, 1271), *Logica nova* (“Нова логіка”, 1303), *Liber ad memoriam confirmandam* (1308) та інші.

Значний вплив на Богомислення Луллія справили праці францисканських схоластів: Роджера Бекона, св. Бонавентури та ін. Луллій виступив з цікавою богословською працею під назвою *Libre de contemplacy en D'eu* (“Книга про споглядання Бога”, бл. 1275), *Liber principiorum theologiae* (“Книга про принципи богослов'я”), *Liber de centum nominibus Dei* (“Книга про сто імен Бога”, 1285).

У “Книзі про споглядання Бога” Луллій запропонував цілісний погляд на західну містику. Він виносить три шаблі сходження до Бога: очищення, просвітлення і єднання з Ним. Перший шабель ознаменований любовним

болем і муками страждання, що даються в нагороду душі, яка наважується полюбити Бога; другий – характеризується наближенням до Нього душі, яка живиться любов'ю; третій – констатується як завмирання і розчинення в люблячому Богові.

Під філософією Луллій розумів розумову рефлексію природного характеру, прибігання до категорій мислення і достатніх підстав у чергуванні системи понять, тобто, – логіку і метафізику. Філософія на шляху до істини узгоджується з вірою в Боже одкровення, бо істина є одна. Тому варто знаходити спільні точки мислення, які задовільняли б і невіруючих, щоб уможливити з ними будь-яку дискусію про віру і Бога. Вже у праці *Ars magna* Луллій розробляє оригінальний метод і техніку ведення такої дискусії з метою віднаходження універсальної науки, з якою могли б погодитись як віруючі, так і невіруючі.

Проте виникає питання, як розум людини здатний пізнати Божі атрибути?

Тут Луллій намітив техніку пошуку такої системи понять, яка не суперечила б Божим атрибутам, чистим досконалостям (*dignitates divinae*). На його думку, розум, опускаючись до апостеріорного світу речей (*descensus intellectus*), наміряється здійматись до Бога (*ascensus intellectus*). За основу мислення ми беремо аксіоматичне твердження, що правдивим буде те, що дасть найбільшу гарантію, з боку розуму, найвищої гармонії між Творцем і творінням. Оскільки розум здатний звернути увагу на те, що є найкращим, то Богові варто присудити найвищу досконалість. Адже Бог своїми діями сам на рівні символу засвідчив, що найвища досконалість належить тільки Йому. Рівність між Божими атрибутами і Ним самим не дає змогу вивищувати якийсь атрибут над іншими (напр., атрибут Всемогутності вивищувати над силою Блага тощо). У наслідку Божих дій відображається усе, що пов'язане з Богом. Таке луллійське обґрунтування прийняло назву “доказу через рівноцінність дій Божих прикмет”, а сама техніка стала зватись “*ars combinatoria*” – комбінаторське мистецтво.

В такому випадку, застосування техніки доказу Луллія до тез середньовічних мислителів, допомагало спростувати чимало хибних припущень. Наприклад, хіба можливо вважати, що світ є вічний? Св. Тома Аквінський, відповідаючи аверроїстам, вважав, що в такому випадку немає ніякої потреби в Богові Творцеві, коли прийняти на віру цю тезу. Натомість з іншого боку підходить до розв'язку цієї проблеми Луллій. Так, ми свідчимо, що Божа всемогутність створила цей світ. Але таке припущення водночас вивищує Божу всемогутність над іншими атрибутами, принижуючи їх у силі. Що, згідно з технікою доказу Луллія і здорового глузду, є суперечливе [14, Col. 1119].

Сама логіко-математична техніка Луллія візуально нагадує систему кіл Ейлера, яка стане звичною в підручниках з логіки. Луллій за допомогою логічної алгебри кругів зображає Бога в центрі, поруч розміщує кола з Божими атрибутами, людською природою і світом, що є наслідком Його дії, з метою зануритись в раціональну розгадку таємниці віри. Тоді коли термінологія Луллія носить раціональний характер: “остаточна причина”, “очевидний доказ” і нагадує підхід Рішара Сен-Вікторського, автора принципу “необхідних підстав” (*necessariae rationes*) та св. Томи Аквінського, однак не раціоналізуючи над тайнами Христової віри тощо. Для Луллія було важливо не розвести філософію і богослов'я по діаметрально-протилежних полюсах, як

намагався це робити Аверроес, а діяти за принципом св. Бонавентури: підпорядкувати філософію на служіння теології [16, с. 465]. Тому й каталонець, як францисканець Роджер Бекон, виношував ідею християнської реформи навчання у сфері апологетики, яка великою мірою була втілена ним у творі *Ars magna*, який заслуговує назви *Ars inveniendi*. Луллій прагнув також об'єднати всі науки, які виражають ідею єдності всесвіту на позір дерева – *Arbre de Sciencia* – *Дерева наук*. За основу обиралась ідея єдності абсолютних і відносних принципів, які формують як реальний світ, так і світ культури (П. Россі) [16, с. 467]. Корінням цього дерева служать дев'ять динамічних трансцендентальних або абсолютних принципів (Божих доконалостей: Благо, Велич, Вічність, Всемогутність, Мудрість, Воля, Праведність, Істина, Слава) і дев'ять мистецьких принципів, які носять відносний характер. (Божі доконалості Луллій позначає літерами: *b, c, d, e, f, g, h, i, k*. Їм відповідають шість значень, які згруповані у типи понять). Наприклад: Під літерою “b” розуміється Благо, відмінність, можливість, Бог, справедливість, скупість; під літерою “c” – Велич, згода, “щойність”, ангел, второпність, неповздержність тощо. За таким принципом формувалась абетка машини *ars inveniendi*, що була винайдена Луллієм. Від стовбура відходять шістнадцять гілок, кожна з яких відповідає одному з дерев у *лісі наук* (а це: ботаніка, медицина, зоологія, логіка/життя розумних істот, гуманістика, етика, політика, еклезіастика, астрономія/астрологія, ангеологія, трансцендентологія/безсмертя душі і потойбічне життя, маріологія, христологія, тринітологія, сцієнтологія/науковчення і *arbor quaestionalis*, яке включає чотири тисячі питань з різних видів мистецтв). Таким чином, від кореня відходять фактично два дерева: *arbor elementalis* і *arbor humanalis* – світ фізичних елементів і людських властивостей. Луллій прийшов до думки про *Дерево наук* в Римі в 1295 р. і користувався ним як методом у царині математичного, фізичного, астрономічного, медичного, юридичного, мнемонічного, риторичного досліджень. Він був людиною енциклопедичних знань.

Варто зазначити, що філософія Р. Луллія мала великий вплив на творчість Раймунда Себундського, Ніколая Кузанського, кард. Віссаріона, Джордано Бруно, Ляйбніца, але також і на велике коло епігонів, які наважились спотворити вчення філософа і звести його до каббалістики (наприклад, Піко делла Мірандола), магії і алхімії (наприклад, Корнелій Агрипа Неттесгаймський), а дехто й до іронії (Р. Декарт, Дж. Свіфт, Ф. Рабле та ін.). Значною мірою вчення Луллія було популярне в середовищі професорів Києво-Могилянської академії і давньоруських бібліофілів XVII ст. - старообрядців. Як зазначає В. Багно, в архівах Москви, Києва і Твері зберігається близько п'ятдесят п'ять списків твору “Великої і пречудової науки кабалістичної великого Богом просвітленого Раймунді Люллія...”, тобто *Ars magna*, у викладі Яна Білобоцького (в 1698-1699 р.) [27, с. 252]. До логіки Люллія звертався Ф. Прокопович.

У книзі “Філософія в Середні віки” Е. Жільсон звертає увагу на одного іспанського автора, котрий натхнений вченням Р. Луллія, створив низку власних творів, викладених у 330-и розділах загадкової книги про природу [28, с. 352-353]. Цей автор, Раймунд Себундський (пом. 1436 р.) відомий як Sebiuda, творець трактату під назвою *Liber creaturarum, seu Naturae, seu Liber de Homine propter quem sunt creaturae aliae* (“Книга створінь, або Природи, або Книга про Людину, заради котрої існують інші створіння”). Автор навчався в

Тулuzькому університеті, де й була написана ця праця в 1434-1436 р., був магістром мистецтв, медицини і богослов'я.

Назва книги Раймунда Себундського має свою історію, і пов'язана з пересторогою для людини, яка живе в кінці віків (*in fine mundi*), щоб зберігати науку, викладену в цій книзі. (Згідно з уявленням Раймунда, ця дата припадала на 1434 р.). Людині достатньо цієї однієї науки, щоб збагнути суть християнської віри, не прибігаючи до складних філософських дисциплін, як достатньо споглядати книгу природи і читати Святе Письмо: *Unde duo sunt libri dati a Deo, scilicet liber Universitatis creaturarum sive liber naturae, et alius est liber sacrae scripturae*. Щоправда такий підхід не був новий, бо нагадує думку Алана Лілльського: *Omnis mundi creatura quasi liber et pictura (Rhythmus de natura hominis fluxa et caduca*, “Пісня про тлінність і скороминуність життя” (Латинський вислів: *Omnis mundi creatura quasi liber et scriptura*. (“Усяке створіння у світі нагадує написану книгу”). Цікавою виглядає думка про те, що на осягнення книги, написаної автором, досить одного місяця, тоді коли на осягнення філософсько-богословських дисциплін йдуть сотні років поколінь церковних і богонатхненних письменників.

Простота викладу іспанського богослова на перший погляд привертає увагу новизною підходу. Проте, як слушно додає Йосиф Сліпий, Раймунд неправомірно доказував правдивість Христової віри, відштовхуючись від природного пізнання, “що, очевидно, не є вірне, бо християнська віра має таїнства” [29, с. 98]. Згідно з автором книги про природу, виходило, що правди віри обґрунтовуються на основі строгих і непомильних положень однієї самодостатньої науки, яку він обороняє: *et per istam scientiam tota fides catholica infallibiliter cognoscitur et probatur esse vera*. Бо всі інші науки показуються як марнославні, коли не буде цієї науки (*Omnes enim scientiae sunt verae vanitates si ista deficiat*).

На думку Раймунда, перша книга написана Богом у дії творення людини, а вже потім написане Святе Письмо. Чому ж такий порядок творення цих двох книг? Як вважає автор, людина після скоєння гріха, перестала розуміти природу, а тому згодом виникла потреба у книзі Святого Письма. Ці дві книги – творіння одного і того ж Творця, а тому між ними немає і не може бути протиріччя. Людина, яка читає цю книгу, може опиратись на власний духовний досвід.

Пропагував книгу Р. Себундського французький мораліст Мішель Монтень, перекладач її на французьку і автор коментарів до неї: *Apologie de Raymond Sebond* (“Апологія Раймунда Себундського”).

Отож перу Раймунда належить книга про природу, відома тепер як *Theologia naturalis* (“Природне богослов'я”). Вперше вона була опублікована близько 1484 року у виданні Девентера (можливо у Ліоні [*Liber creaturarum sive de homine compositus a reverendo Raymundo Sebeydem, s. p. et s. a.* У перевиданнях цієї книги назву було змінено на *Theologia naturalis*. Див. напр., видання Venetiis 1581 р.]). Ця назва праці нас більше цікавить, бо тематикою відповідає порушеним нами питанням. До того ж, це чи не перша історична згадка про *Природне богослов'я*, на зміну якому постане прийнята філософією Нового часу назва *Теодицея*, завдяки відомому есею Ляйбніца.

Висновки і перспективи. Активна присутність Бога у дії людини – це новий доказ існування Бога в інтерпретації Р. Луллія, щоправда не його одного. Коли Новий Завіт повний одкровення Бога, динамізму дії, а саме християнське

життя – вольових вчинків, то зрозуміло, що в теології знаходяться християнські мислителі, рівня Луллія, які творитимуть умови для народження нових напрямків природної теології дії. Почавшись від філософських обґрунтувань Філона Александрійського, природне богослов'я стало активно розвиватися в добу апологетів і схоластів. Однак сама назва виникла значно пізніше, свідченням чого є мислительна творчість Р. Себундського, епігона Луллія. З-поміж філософів Нового часу вплив Луллія зауважується у теодицеї як С. К'єркеґора, так і М. Блонделя. Тож варто провести порівняльний аналіз теодицейної проблематики Луллія і цих двох філософів Нового часу.

References

1. Galmes S. ed. et al. *Obres de Ramyn Llull*, 21 vols., 1906-1950. Palma de Mallorca.
2. Stegmüller, F. ed. *Raymundi Lulli opera latina*, t. I-XXIII. Opera latina, t. I-V, 1959-67. Palma de Mallorca.
3. Dominguez Reboiras, F. ed. Harada, H. Madre, A. etc., Opera latina, t. VI-XXIII. 1975-1998. Corpus christianorum. Continuatio medievalis 32-39, 75-80, 111-115. Turnholti: Brepolis.
4. *Llull, R.* (1997). *Kniga o Lyubyashchem i Vozlyublennom* [The Book of the Lover and the Beloved]. St. Petersburg, Russia: Science, 293.
5. Brummer, R. (1976). *Bibliographia lulliana: Ramon Llull-Schriftum 1870-1973*, Hildesheim.
6. Colomer E. (1970). *Situatiyn de Ramon Llull. Panorama bibliogròffico*, Pensamiento, 26: 434-451.
7. Colomer, E. (1975). *De la edad media al renacimiento. R. Lull-N. De Cusa-J. Pico della Mirandola*. Barcelona, Spain: Herder Editorial, 280.
8. Colomer, E. (1983). *El pensament ecumunic de Ramon Llull*. Estudis Universitaris Catalans. Barcelona, Spain: 25: 61-80.
9. Cruz Hernandez M. (1977). *Le pensamiento de Ramyn Llull*. Madrid, Spain: 451.
10. Garcias Palou S. (1977). *El Miramar de R. Lull*. Palma de Mallorca, Spain: 256.
11. Garcias Palou S. (1981). *Ramyn Llull y el Islam*. Palma de Mallorca, Spain: 487.
12. Johnston M. D. (1987). *The Spiritual Logic of Ramon Llull*. Oxford, England: Clarendon Press, 352.
13. Llinares, A. (1963). *Raymond Lulle philosophe de l'action*. Paris, France: Presses Universitaires de France, 510.
14. Longprй Й. (1926). *Lulle (Raymond) // Dictionnaire de thйologie catholique (TC)*, t. IX, col. 1072-1141. Paris.
15. Lohr C. (1985). *Raimundus Lullus. Die Neue Logik. Logica nova*. Hamburg, German: Meiner Felix Verlag GmbH, 317.
16. Mondin B. (1996). *Storia della teologia*. Vol. 2. Bologna, Italy: ESD, 552.
17. Nicolau M. (1984). *Mhstica de Ramon Llull en el Libri "Del Amigo y del Amando"* Estudios Lulianos. Palma de Mallorca, 71, 136-137.
18. Platzeck, E-W. (1962-1964). *Raimund Lull*, t. I-II. Dьsseldorf, Deutschland: 340.
19. Platzeck E-W. (1964). *Das Leben des seligen Raimund Lull*. Dьsseldorf, Deutschland: Patmos-Velrag, 180
20. Platzeck E-W. (1970). *Miscellanea lulliana. Forschungen der letzten fьnfzehn Jahre zum Leben und zu Deutung der Lehren Raimund Lulls*. Antonianum, 45, 213-272.
21. Platzeck E-W. (1973). *Bibliographia lulliana*. Estudios Lulianos, 17, I-XI.
22. Pring-Mill R. (1962). *El microcosmo lullian*. Oxford, England: Dolphin Book Co. Ltd., 173.
23. Sala-Molins L. (1967). *Lulle (Anthologie)*, Paris: Aubier Montaigne, 422.

24. Sala-Molins L. (1974). *La philosophie de l'amour chez Raymond Lulle*. Paris, France: Paris-La Haye, 563.
25. Steenberghen, F. Van. (1974). *La bibliothèque du philosophe médiéviste*. Louvain, Belgique: Peeters, 537.
26. Steenberghen, F. Van. (2005). *Filozofia w wieku XIII*. Lublin, Polska: KUL, 535.
27. Bagno, V. Ye. (2003)ю Trubadur Khrista. V Knige o Lyubyashchem i Vozlyublenom [The Troubadour of Christ. In the Book of the Lover and the Beloved]. St. Petersburg, Russia: Science, 293.
28. Gilson, E. (2004). *Filosofiya v Sredniye veka. Ot istokov patristiki do kontsa XIV veka* [Philosophy in the Middle Ages. From the origins of patristics to the end of the XIV century]. Moskow, Russia: Respublika, 678.
29. Khoma, I. Muzychko, I. (1991). *Tvory Patriyarkha i Kardynala Yosyfa. Narys istoriyi seredn'ovichnoyi (skholyastychnoyi) filosofiyi*, [The works of Patriarch and Cardinal Joseph. Essay on the history of medieval (scholastic) philosophy]. Vol. XV. Rome, Italy: Ukrainian Catholic University St. Clement Pope, 181.
30. Shishkov, A. M. (2003). *Srednevekovaya intellektual'naya kul'tura* [Medieval intellectual culture]. Moskow, Russia: Izd. Savin S. A., 592.

ПРИРОДНОЕ БОГОСЛОВИЕ РАЙМУНДА ЛУЛЛИЯ

Завидняк Б. Т.

Аннотация. *Рассмотрено философско-богословские воззрения мыслителя Раймунда Луллия, в частности теодицейные взгляды. Раскрываются философско-богословские измерения параметров трансцендентности и определяются его отношения с миром и человеком. С точки зрения историографии освещается роль книги «О Любящем и Возлюбленном» Луллия. Методом герменевтики анализируется теодицея мыслителя в контексте историко-критических исследований. Новизна исследования состоит в осмыслении роли опыта в доказательствах Бога на основании выводов философско-богословского осмысления. Анализируются стоки доказательств бытия Бога в XIII веке.*

Ключевые слова: *Бог, Идеи, доказательства Божьего бытия, онтология, метафизика, теодицея, трансцендентальный, Истина, созерцание*

NATURAL THEOLOGY OF RAMON LLULL

Zavidnyak B. T.

Abstract. *This article examines Ramon Llull's conceptual understanding of the proofs for the existence of God. It traces the evolution of this theme pursuant to the metaphysical studies of Medieval Philosophy. The concept of God in the philosophy of Llull is considered by exploring the nature of the relations between the transcendent sphere of God and the spiritual world of the human person. Transcendence is understood as an ontological category, being discussed in connection with the key themes of Christian philosophy, such as time and eternity, person and history, creation and God etc. From the point of view of historiography, the role of the book "Libre d'Amic e Amat" by Llull is highlighted.*

It is noted that Llull is aware of the power of proofs for the existence of God in their synthetic integrity, and not in separate categories, when each individual

argument is considered unsupported. Man, since he can not become the Supreme Being, believes in Him and asserts His being. Therefore, faith in God is associated with concrete practical actions. According to Llull, God as the Only Necessary good is the crown of human action, scientific research, interests, desires, patience, gratitude, and so on. At the same time, it is impossible to refrain from putting it into words. The role of the contingent being in the development of Llull's metaphysic of Being is revealed. Faith is also inherent in man, because it is born as a result of their spiritual aspirations. This means that not rational dogmas, but the creative work of the person serves as the foundation of religiousness. The dynamism of the universe and the evolutionary – processes in it – arouse man to action.

Keywords: *The God, Ideas, proofs for God, ontology, Metaphysics, Theodicy, Natural Theology, transcendence, Truth, contemplation*

УДК 2-1/-9:37:378

СУЧАСНИЙ ДИСКУРС БОГОСЛОВ'Я ТА БОГОСЛОВСЬКОЇ ОСВІТИ В УКРАЇНІ

В. Л. ХРОМЕЦЬ, кандидат філософських наук, доцент,
доцент кафедри богослов'я та релігієзнавства,
ORCID 0000-0003-0724-4625

Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова
E-mail: v.l.khromets@gmail.com

Анотація. *Стаття присвячена особливостям сучасного дискурсу богослов'я та богословської освіти в Україні. Актуалізовано детермінанти, які визначають та формують сучасне богослов'я та богословську освіту в Україні. Мета. Мета даного дослідження полягає у концептуальному висвітленні сучасних трендів богослов'я та богословської освіти. Завдання дослідження у послідовному розкритті та висвітленні зв'язку богослов'я та богословської освіти в сучасній Україні, а також концептуалізації того, що поняття богослов'я включає в себе поняття богословська освіта.*

Методи, використані в даному дослідженні: компаративного аналізу, історичний, індуктивний та дедуктивний методи.

Автор презентує приклади та кейси сучасних особливостей богослов'я та богословської освіти в Україні, аналізує тенденції та загрози для богослов'я та богословської освіти в Україні. В той же час, представлені перспективи та сильні сторони для розвитку богослов'я та богословської освіти в Україні. В статті представлено авторську позицію та концепцію, яка є результатом теоретичних та практичних напрацювань у практичній та науковій площині розвитку богослов'я та богословської освіти в Україні. Формування нової парадигми богослов'я та богословської освіти в Україні переживає трансформаційний період.

В контексті змін, які почались з прийняттям нового законодавства та появою нових можливостей для богослов'я та богословської освіти в Україні