

УДК 1(091):165.18
<http://doi.org/10.5281/zenodo.1296409>
orcid.org/0000-0001-8409-0696

Галина Ільїна

ІЛЬІНА Галина Володимирівна – кандидат філософських наук, доцент Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Сфера наукових інтересів – історія філософії, філософія культури, візуальні студії.

«ВИДИМІСТЬ» І «ВИДІННЯ» У СЕРЕДНЬОВІЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ: КОНТЕКСТ МІСТИЧНОГО

У статті досліджується проблема візуального сприйняття у середньовічній філософії, яка демонструє позицію стосовно зору і бачення Божественного світла і Божественної Мудрості у видатних мислителів того періоду. Для середньовічних дослідників, вказується в статті, було фактом, що візуальне сприйняття закладає основи для нашого знання матеріальних речей. Поряд з таким підходом своєрідне виявлення візуальна традиція знаходить у філософів, які орієнтувалися на містичне сприйняття Бога. Домінування містичного бачення властиве для монотеїстичних релігій.

Ключові слова: візуальний, світло, Бог, містичне, видіння, бачення, духовне споглядання.

Постановка проблеми. Візуальне сприйняття в процесі розвитку філософії конкретизується в можливості зору і бачення. Перевага зору над іншими формами чуттєвого сприйняття знаходить підтвердження у всій історії філософії, починаючи з епохи античності. В ній формується традиція домінування зору як найкращої з усіх форми чуттєвого пізнання. В античній натурфілософії актуалізується дослідження природи ока як інструменту бачення, через яке поступає інформація про світ. Одночасно породжуються метафізичні контексти розуміння природи зору і його можливостей як форми чуттєвого сприйняття. В теолого-метафізичних дискурсах середньовічної філософії візуалістика набуває розвитку з врахуванням авторитету християнської релігії і Святого Письма. Вже на початковому етапі становлення християнської філософії (патристики) виокремлюється і досліджується дуалізм «світла» і «темноти». В пізньому неоплатонізмі споглядання (бачення)

© Г. В. Ільїна, 2018

Єдиного/Блага передбачає трансцендування як душевних, так і розумних здібностей в процесі руху до возз'єднання з Божеством в чистому «вбачанні», яке перетворює людину в «одне суцільне око». В концепціях ілюмінаціонізму, представленого августинівською філософією та її послідовниками, формується парадигма метафізики світла, яка є базовою для філософії як в гносеологічному, так і теологічному смислі. Поряд з теолого-метафізичною концепцією світла виокремлюється натурфілософська і, як альтернатива, містична. Всі вказані концепції і підходи формують загальну візуальну парадигму середньовічної філософії.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблема середньовічної візуалістики завжди була в центрі уваги дослідників, які вивчали філософію і культуру даної епохи. Фундаментальні роботи з цього питання належать В. Соколову, В. Семенову, М. Джею, К. Батаєвій, Дж. Рісту, Г. О'Дейлі, Л. Віттману, С. Тигвеллу та ін. Окреме місце серед останніх публікацій займає робота К. Армстронга «Історія Бога».

Невирішені раніше частини загальної проблеми. Попри ряд вирішених проблем, які мають безпосереднє відношення до візуальної культури і візуалістики в цілому, які зосереджувалися навколо «світла Бога», постає завдання виявити візуальну парадигму у містицизмі.

Мета статті полягає в дослідженні проблеми візуального в середньовічній філософії містичного спрямування, оскільки така релігія допомагає безпосередньо побачити Бога (Єдине).

Виклад основного матеріалу. В середньовічній візуалістиці, певне місце займають філософські міркування Іоанн Скотт Еріугена (810-877 рр.). Спираючись на діалектичний метод Діонісія Ареопігита і на власні міркування про Бога, він вважав, що про нього можна говорити тільки парадоксами, які нагадують про обмеженості людського розуму. І стверджувальні, і заперечувальні висловлювання про Нього по-своєму правильні. Бога досягнути і побачити неможливо – навіть ангелам не дано знати Його сутність і природу. Разом з тим цілком допустимо вибудовувати про Нього такі стверджувальні судження, як, наприклад, «Бог мудрий»: співвідносячи ці слова з тим, яким Він нам відомий, ми використовуємо саме поняття «мудрість» не в традиційному значенні. Про це, однак, потрібно нагадувати собі за допомогою наступного заперечного висловлювання: «Бог не мудрий». Цей парадокс змушує нас перейти до третьої форми суджень про Бога, запропонованої Діонісієм: «Бог *більше* чим мудрий». Саме таке формулювання греки називали апофатичним (заперечувальним) [1, с. 223].

Трьом формам суджень про Бога відповідає процес Божественного народження, який приводить до третьої природи, яку Еріугена називає «створеною» і «нетворчою» (*natura quae cretur en non creat*). Це вже

світ одиничних теофаній (богоявлень), конкретних і чуттєвих предметів, які ми бачимо. Тут примноження буття досягає своєї граничної стадії. Увесь процес становлення буття, зображений у вченні про «три природи», показує, як більш загальне і «реальне» породжує менш загальне і конкретне, поки не з'являється одиничне, індивідуальне, гранично конкретне. Всі конкретні речі як богоявлення (теофанії) постають в якості «певної видимості, за якою приховується невидима для очей, їх недосяжна духовна основа. Тілесні речі зводяться до ряду інтелектуальних характеристик, які свідчать про недосяжне божественне знання, яке їх породжує. Матеріальність кожної речі («тіла») є ілюзорною, оскільки вона тільки одна з нескінченних теофаній» [2, с. 71].

У парадоксальному богослов'ї Еріугени Бог – одночасно Все і Ніщо: урівноважуючи одна одну, ці категорії перебувають в творчій протидії, яка вказує на ту загадку, котру наше поняття «Бог» відбиває (показує) лише символічно. Якщо розглядати «Божественну реальність в Собі, немає нічого нерозумного в тому, щоб називати її Нічим». Але коли ця божественна Пустота вирішує перейти «з Нічого в Щось», кожна тварність, яку Вона наповнює, «може називатися теофанією, тобто зримим одкровенням Божества» [1, с. 224]. Таким, який Він в Собі, нам Бога не побачити, оскільки Бог цей ні в якому звичайному смислі не існує. Ми здатні «бачити лише того Бога, який наповнює життям увесь створений світ, відкриваючи себе в квітах, птахам, деревах і людях» [2, с. 128].

Для Ансельма Кентерберійського (1033-1109 рр.) Бог був вищим Буттям серед суцього. Він осягається тільки вірою. Міркуючи над словами пророка Ісайї: «Не осягнете, поки не повірите», Ансельм писав: «...Бажаю хоч трохи зрозуміти істину Твою, в яку вірує і яку любить серце моє. Адже я не розуміння шукаю, щоб увірувати, а вірую, щоб зрозуміти (*credo ut intellegam*). Вірю і в те, що «коли не повірю, не зрозумію»» [2, с. 128]. Значимо, що в ту епоху слово «credo» не сприймалося як нинішнє «віра» з нахилом в інтелектуальний аспект, і означало просто довіру, відданість комусь.

Разом з тим Ансельм був переконаний, що віра в Бога не дає можливості його бачити, його потрібно обґрунтувати раціонально. На цій основі він побудував власний доказ, який називають «онтологічним»: Бог визначається як «те, вище чого неможливо нічого помислити» (*aliquid quo nihil maius cogitari possit*) [2, с. 128]. З цього витікало, що Бог може стати об'єктом мислення, тобто людський розум здатен його сприймати і розуміти. Отже, Бог Ансельма був Буттям – на відміну від «Ніщо» Еріугени. Але і в першому, і в другому випадку Бог був недосяжний для людських очей.

Дещо інший контекст візуального знаходимо у Томи Аквінського, який називає зір «*sensus magis cognoscitivus*». Він вказує на використання зображень при проведенні відмінності – між поклонінням іконам (що мало позитивне значення – вірне шанування зображень), і поклонінням ідолам (мало негативне значення – невірно віддана повага). «У суспільстві, більшість в якому не могла читати, вшанування зображень було корисним інструментом в освіті віруючих, який Григорій Великий називав «книгою неграмотних» [3, с. 68], – говорить Мартін Джей. «Широке використання вітражних зображень, барельєфів, фресок, оздоблених вітварів, різьби по дереву тощо для розповідей про біблійні історії, для висвітлення життя святих і мучеників показує, як це було поширено. Так само візуальні спектаклі при постановці п'єс були створені для того, щоб пробуджувати причетність до Святого Письма в неосвічених людей» [3, с. 68].

Для середньовічних дослідників було фактом, що візуальне сприйняття закладає основи для нашого знання матеріальних речей. «Навіть якщо відсутній сенсорний доступ до них, ми можемо знати – існують вони або як вони існують. Разом з тим, багато середньовічних мислителів проголошували, що візуальне сприйняття, бачення також незамінне для нашого пізнання нематеріальних речей. Ми ніколи не отримаємо знання математичних об'єктів, якщо ніколи не бачили зразків, наприклад, трикутника і якщо не мали змоги використати це сприйняття як точку відліку в процесі абстрагування. Навіть наше знання Бога буде неможливим, якщо ми зовсім не можемо сприймати творіння світу – діяльність, яка мотивує наші міркування щодо першопричини цього світу. Якщо покладати цю тенденцію в якості початкової точки для всіх різновидів знання, то нас не здивує, що зорове сприйняття відіграло ключову роль у схоластичних дебатах, особливо після 1255 року, коли роботи Арістотеля з натурфілософії (серед яких «*De anima*» і «*De sensu et sensato*», що еспліцитно пов'язані з візуальним сприйняттям), стали частиною університетської освіти. Ці дискусії ретельно досліджували походження пізнання, його структуру, його функції в епістемних процесах. Вони «мали місце у контексті психології здатності сприйняття (*faculty*), тобто теорії, яка апелювала водночас до сенсорних та інтелектуальних спроможностей з метою пояснити походження і контент сприйняття» [4].

Увага до проблеми зору і бачення постає в різних контекстах середньовічної метафізики і теології. Для представника «реалізму» Томи Аквінського краса баченого пов'язана із відчуттям зору, як звук із слухом [5]. Поряд з таким розумінням «проблеми зору» формується натурфілософська позиція, важливу роль в розвитку і розповсюдженні

якої відіграв Роберт Гроссетест (1175-1253 рр.). Монах францисканець, він був магістром, а потім і канцлером Оксфордського університету. В 1235 році став також єпископом Лінкольна. Світло для Гроссетеста – досить «тонка» матерія, яка ототожнена з формою. З цієї точки зору світло є універсальна субстанція, яка володіє внутрішньою здатністю до самозростання і саморозповсюдження. Згідно його позиції, Бог створює спочатку певний пункт, який світиться, котрий, миттєво розширюючись, породжує величезну сферу, де злиті начала матерії і форми. На поверхні сфери матерія більш розріджена, але згущається до центра. Таку поверхність Роберт і називає небом, «першим тілом», утвореним єдністю першої матерії і першої форми. Небесна сфера обмежена в просторі. Нижче небесної сфери розташовано ще вісім небесних сфер і чотири земні (остання з них – сфера Місяця). Але найважливішою в космології Гроссетеста є думка про світло, геометричні закони розповсюдження якого складають конститутивні закони світобудови, цілком доступні людському пізнанню. Основу фізики складає оптика. Натуралізуючи ідеї неоплатонівської метафізики, Гроссетест бачив в світлі, яке ми спостерігаємо очима, джерело природної активності, вплив речей одна на одну. Найпростіші закони розповсюдження світла, які вивчаються геометрією, немовби виражають «природну економію світла» [6, с. 323-324].

Поряд з таким підходом своєрідне виявлення візуальна традиція знаходить у філософів, які орієнтувалися на містичне сприйняття Бога. Дійсний містицизм доступний далеко не всім людям, хоча в ісламі, буддизмі, східному християнстві містичне бачення Бога надовго стало нормою для більшості віруючих. Головний сюжет пророчих релігій, зокрема іудаїзму і християнства – особисте спілкування Бога з людством. Такий Бог сприймається як керівництво до дії; він пов'язаний з людьми через діалог, а не споглядання. Бог промовляє Слово, яке і стає зосередженням релігійного поклоніння. У християнстві, найбільш персоналізованій формі єдинобожжя, основою взаємовідносин з Богом є любов. Однак увесь смисл любові зводиться, в певному смислі, до знищення свого «Я». І «в любові, і в діалозі егоїзм залишається постійною загрозою для віри» [1, с. 237].

Містична релігія більш безпосередня і у важкі часи, як правило, приносить більше полегшення, чим віра інтелектуальна. Містичні учення допомагають посвяченим повернутися до Єдиного, одвічного Начала і виховувати в собі постійне відчуття присутності. Містицизм характеризується видіннями, які є засобом, котрий дозволяє відчути невиразимі словом релігійні переживання, що переважають будь-які звичні поняття. Характер містичних видінь і бачень обумовлений осо-

бливостями релігійної традиції. Наприклад, єврейські візуалісти (візіонери) бачили сім небес, оскільки їх релігійне уявлення спиралося на ці конкретні символи. Буддист споглядає будд і бодхісаттв, а християнин – Діву Марію, ангелів або самого Ісуса Христа. Візуальне сприйняття в містицизмі подібних духовних образів наділяє їх «об'єктивним змістом, реальним існуванням» [1, с. 242].

У західних християн містична традиція набирає розвитку в епоху пізнього середньовіччя. Європейські містики самостійно відкривали істини, вже відомі грекам, суфіям і каббалістам. Одним з цих містиків був Мейстер Екхарт (1260-1327 рр.), на якого в свій час здійснили вплив середньовічні філософи Діонісій Ареопагіт і Маймонід. Вважаючи, що віра в Бога йде від розуму, Екхарт разом з тим заперечував, що до правильного уявлення про сутність Божества можна прийти за допомогою лише одного розсудку. Адже «Бог не схожий на жодне з явищ, чиє існування можна логічно доказати, зробивши об'єктом мислення» [3, с. 282].

З точки зору Екхарта, Бог є космічне Ніщо [7, с. 28]. Це зовсім не означало, що Бог – ілюзія, просто Він насолоджується буттям більш повним і багатим, чим звичне і зрозуміле нам. Екхарт називав Бога також «Мороком» («Тьмою») – але і тут мав на увазі не відсутність світла, а існування «з'являння», чогось ще більш яскравого, чим світло. Осягнути Бога можна тільки шляхом містичного споглядання, а говорити про нього краще за допомогою негативних суджень. Описуючи цей стан, Екхарт говорить про «обособленість» (*Abgeschiedenheit*) [8, с. 204]. З точки зору Екхарта, містик повинен суперечити прив'язаності до будь-яких кінечних уявлень про Бога. Тільки при цій умові можна досягнути можливості його внутрішнього споглядання, і тим самим досягнути єдності з ним.

Доктрина Мейстера Екхарта обурила єпископів Німеччини: як можна стверджувати, начебто кожний смертний через внутрішнє споглядання і прозріння може зблизитися з Богом? Якщо Бог по сутності Свій недосяжний, то як Він може вступати у спілкування з людьми? І якщо сутність Бога зовсім відмінна від його «діянь», або «енергій», то прирівнювати Бога, який постає перед християнином в молитві, до Самого Бога – справжнє богохульство. Богослов і архієпископ Григорій Палама вчив протилежному: як не парадоксально, але кожний християнин може сподіватися на щастя прямого спілкування з Самим Богом. Сутність Бога дійсно одвічно вище нашого розуміння, однак Його «енергії» невід'ємні від нього, вони не тільки є результатом безпосереднього «освітлення». Час від часу людям вдається помічати, бачити і відчувати такі «енергії» – як, наприклад, в тому біблійному епі-

зоді, коли народу явилася, стала видимою, побаченою «Божа слава». Ніхто і ніколи не бачив Божественної Сутності, але це ще не означає неможливості прямого сприйняття Самого Бога. Факт парадоксальності судження не хвилює Паламу, оскільки будь-яке висловлювання про Бога повинно бути парадоксальним – тільки парадокс дозволяє передати відчуття Його загадковості і невисловлюваності. «Ми прагнемо до співпричетності з Божественною Сутністю, – писав Григорій Палама, – але Вона залишається в той же час абсолютно недосяжна. Нам потрібно одночасно стверджувати те й інше і зберегти цю суперечність як головну ознаку правильного вчення» [9, с. 104].

Опонентом Палами виступив Варлаам Калабрійський, який вчився в Італії і перебував під впливом аристотелівського раціоналізму Томи Аквінського. Варлаам не погоджувався з традиційним розрізненням греками «сутності» та «енергій» і звинувачував Паламу в тому, що той розділяє Господа на дві відокремлені частини. Натомість Варлаам пропонує своє визначення Бога, яке бере витоки у давньогрецькому раціоналізмі. За переконанням Варлаама, Арістотель та інші філософії Еллади «прозріли» милістю Божою і вчили, що Бог неосяжний і далекий від світу. В силу цієї причини люди не можуть «побачити» Бога; в кращому випадку вони «здатні лише на опосередковане відчуття Його впливу, зафіксоване в Священному Писанні і чудесах створеного світу» [1, с. 283-284].

В 1341 році Собор Православної церкви засудив Варлаама, але на його підтримку виступили клірики, котрі також схилилися до ідей Аквіната. Загалом ця історія стала одним із конфліктів Бога мистиків з Богом філософів. Варлаам і його однодумці – Григорій Акиндін, Никифор Григора і томіст Прохор Кидоніс – повністю відмовилися від аподиктичного богослов'я Візантії, де головне місце відводилося безмовності, парадоксальності і таїні. Вони віддавали перевагу «стверджувальній» теології Західної Європи, де Бог визначався як «Буття», а не «Ніщо». Незбагненному і недосяжному для споглядання Богу Діонісія і Палами був протиставлений Бог, цілком допускаючий логічні судження. В результаті Палама ще більш послідовно став стверджувати парадоксальне богослов'я Східного християнства: Бога не можна зводити до понять, які можуть бути виражені людським словом. Погоджуючись з тим, що Бог неосяжний, але тут же уточнював, що люди все-таки здатні іноді Його сприймати і навіть бачити «серцем». Світло, яке перетворило людську природу Ісуса на горі Фавор, не було сутністю Бога, яку ніхто з людей не бачив ніколи; тим не менше певним незбагненим способом це Світло було Самим Богом. На літургії – як живому втіленні православної доктрини – проголошувалося: «Бачили

Отця яко Світло і Дух яко Світло». Події на Фаворі були одкровенням того, «що ми колись були і чим станемо» [9, с. 107]. І те, що ми «бачили», коли споглядали Бога в цьому житті, – не «замінник» Його, а певним чудом, Він Сам. Хоча це звучить як явна суперечність, але і християнський Бог завжди був живим парадоксом; і не варіанти «філософської гордині, яка намагається подолати непосильні труднощі, а відчуття суперечності і безмовність – ознаки єдино правильного відношення до тайнства, яке називається «Бог»» [1, с. 284].

Завдання, яке поставив Варлаам – звести Бога до однієї лише Його сутності, що виключало б Його прояв зовні у виді своїх «енергій» (еманцій). Але мислити подібним чином означало мислити про Бога так, як немовби Він був одним із звичних явищ і підкорявся суто людським поняттям про можливе і неможливе. Григорій Палама ж стверджував, що одкровення Бога – взаємне блаженство: людина входить в екстаз, піднімаючись над собою, але і Бог радіє безмірно, оскільки виривається за рамки «Себе», щоб створені ним істоти могли Його осягати: «Бог також відступає зовні Самого Себе, поєднуючись з нашим розумом, але тільки опустившись в поблажливості» [9, с. 110].

Перемога Палами – лише один із прикладів повсюдного торжества містицизму у всіх монотеїстичних релігіях. «Бачення» Бога в містицизмі є свідченням авторитету візуальної парадигми в пізнанні. В різних інтелектуальних традиціях освоєння світу – емпіричній, раціональній, трансцендентній, трансцендентальній, містичній тощо зір і бачення залишається важливим способом пізнання.

Висновки. Середньовічна візуалістика розробляється в контексті античної традиції розуміння ролі зору і бачення в пізнанні. На основі такого підходу формується августиніанська традиція ілюмінаціонізму і релігійно-метафізичного «бачення». В августиніанізмі «Світлом» називають Христа, оскільки він освітлює кожну людину; так само людина може повернутися або відвернутися від Світла. На подібних онтологічних передумовах вибудовується «теорія осяяння», яка мала вагомий вплив на середньовічну метафізику та візуальну парадигму. Основним завданням середньовічної візуалістики стає прагнення досягнути рівня духовного «просвітлення», на якому віруюча людина може «розумними очима» побачити Божественне Світло. Завдяки чому долаються ілюзії і перепони на шляху духовного споглядання. Середньовічна візуалістика відкриває можливості як трансцендентного, так і трансцендентального споглядання. На цій підставі формується традиція містичного і філософського споглядання Бога.

Література

1. Армстронг К. История Бога: 4000 лет исканий в иудаизме, христианстве и исламе / К. Армстронг. – М.: Альпина нон-фикшн, 2012. – 500 с.
2. Неретина С. Пути к универсалиям / С. Неретина, А. Огурцов. – СПб.: РХГА, 2006. – 1000 с.
3. Jay M. Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought. – Berkley: University of California Press, 1993. – 648 p.
4. Oxford Handbook of Philosophy of Perception / ed.by M.Matthen. – Oxford: Oxford University Press, 2015. – 1232 p.
5. Аквинский Фома. Сумма теологии. Часть I. Вопросы 1-43/ Фома Аквинский. – К.: Ника-Центр, Эльга; М.: Элькор-МК, 2002. – 560 с.
6. Соколов В.В. Средневековая философия: Учеб. пособие для философ. фак. и отделений ун-тов / В.В. Соколов. – М.: Высш. школа, 1979. – 448 с.
7. Tugwell S. Dominican Spirituality / S. Tugwell // Christian Spirituality III. – New York and London, 1989.
8. Meisher Eckhart. A Modern Translation / Eckhart. – New York: Harper&Brothers, 1957. – 333 p.
9. Палама Григорий. Триады в защиту священно-безмолвствующих / Григорий Палама. – М.: Канон, 1995. – 384 с.

1. Armstrong K. Istoriâ Boga: 4000 let iskanij v iudaizme, hristianstve i islama / K. Armstrong. – M.: Al'pina non-fikšn, 2012. – 500 s.
2. Neretina S. Puti k universaliâm / S. Neretina, A. Ogurcov. – SPb.: RHGA, 2006. – 1000 s.
3. Jay M. Downcast Eyes. The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought. – Berkley: University of California Press, 1993. – 648 p.
4. Oxford Handbook of Philosophy of Perception / ed.by M.Matthen. – Oxford: Oxford University Press, 2015. – 1232 p.
5. Akvinskij Foma. Summa teologii. Čast' I. Voprosy 1-43/ Foma Akvinskij. – K.: Nika-Centr, El'ga; M.: El'kor-MK, 2002. – 560 s.
6. Sokolov V.V. Srednevekovaâ filosofîâ: Učeb. posobie dlâ filosof. fak. i otdelenij un-tov / V.V. Sokolov. – M.: Vysš. škala, 1979. – 448 s.
7. Tugwell S. Dominican Spirituality / S. Tugwell // Christian Spirituality III. – New York and London, 1989.
8. Meisher Eckhart. A Modern Translation / Eckhart. – New York: Harper&Brothers, 1957. – 333 p.
9. Palama Grigorij. Triady v zašitu svâšenno-bezmolvstvuuših / Grigorij Palama. – M.: Kanon, 1995. – 384 s.

Ilina H.V.

**VISIBILITY AND VISION IN MEDIEVAL PHILOSOPHY:
MYSTICAL CONTEXT**

Abstract. The article examines the problem of visual perception in medieval philosophy, which demonstrates a position in relation to the vision and sight of

Divine Light and Divine Wisdom in the philosophy of great thinkers of that period. John Scott Eriugena, claims the author, all concrete things as the epiphany (theophany) appear as a certain visibility, which hides the spiritual foundation that is not accessible to the eyes. Man is able to see only that God, which fills the created world of life. For Anselm of Canterbury, God is unattainable to human eyes; we can only perceive God rationally, through thinking. Tomas Aquinas points to the role of images as a useful tool in the education of believers. For medieval researchers, it is indicated in the article, the fact was that visual perception laid the foundation for our knowledge of material things. According to Robert Grosseteste, God creates light, and geometric laws of light propagation are constructive laws of the universe, available to human cognition.

Along with this approach, the peculiar discovery of the visual tradition finds in the philosophers who were guided by the mystical perception of God. From Meister Eckhart's point of view, the mystic must contradict the attachment to any quinquinal representations of God. Only under this condition one can reach the possibilities of his inner contemplation, and thereby achieve unity with God. Therefore, mysticism is characterized by visions, which are a means of expressing of religious experiences that outweigh any familiar concept. The nature of mystical sights and visions, according to the author, due to the features of religious tradition. The domination of the mystical vision is inherent in monotheistic religions.

So medieval visuality is based on the ancient tradition of understanding the role of sight and vision in cognition. Based on this approach, the Augustinian tradition of illumination and the religious-metaphysical "vision" and "contemplation" is formed. In Augustinianism, Christ is called the "Light", because it illuminates every person; the same person can return or turn away from the Light. On these ontological assumptions, the "theory of illumination" is built up, and it had a significant impact on medieval metaphysics and on the visual paradigm. The main task of medieval visualism is the desire to reach the level of spiritual «enlightenment» in which a believer can «see with the «intelligent eyes» the Divine Light. Due to this, illusions and obstacles on the way of spiritual contemplation are overcome. Medieval visualism opens the possibilities of both transcendental and transcendental contemplation. On this basis, the tradition of mystical and philosophical contemplation of God is formed.

Keywords: *visual, light, God, mystical, vision, sight, spiritual contemplation.*

Надійшла до редакції 11.05.2018 р.