

Порівняльний аналіз концепцій споглядання божества у Філона Олександрійського та філософів середньовіччя

Досліджується концептуальне окреслення Філоном контемпліативного виміру Божества. Проводиться інтерпретація дискурсу про трансцендентний вимір Божества і здійснюється реконструкція філонівського тлумачення цієї тематики. Простежується еволюція цієї тематики згідно з метафізичним учненням у середньовічній філософії.

Ключові слова: трансцендентальний, трансцендентний, трансцендент, Єдине, Істина, Благо, контемпліація, Олександрійська школа, творення.

Bogdan Zavidniak. Comparative Analysis of the conceptions of contemplation of God in Philo of Alexandria and in some Medieval Philosophers

Рассматривается концептуальное осмысление Филоном контемпліативного измерения Бога. Осуществляется интерпретация дискурса о трансцендентном измерении Бога и производится реконструкция филоновского толкования этой тематики. Простеживается эволюция этой тематики согласно с метафизическими учениями средневековой философии.

Ключевые слова: трансцендентальный, трансцендентный, Единое, Истина, Благо, созерцание, Александрийская школа, творение.

Bogdan Zavidniak. A Comparative Analysis of the conceptions of contemplation of God in Philo of Alexandria and in some Medieval Philosophers

This research examines Philo's conceptual understanding of the conceptions of contemplation of God. The article interprets the discussion about transcendence and reconstructs Philo's interpretation of this theme. It traces the evolution of this theme pursuant to the metaphysical studies of Medieval Philosophy.

Keywords: transcendental, transcendence, the One, the Truth, the Good, contemplation, Alexandrine School, creation.

Сьогодні чимало дослідників поділяють думку, що Філон Олександрійський, якому належить авторство книги «Про споглядане життя» (De vita contemplativa), започаткував теоретичну філософсько-богословську тему в історії філософії, присвячену контемпліації. Їй передували імена античних філософів, а розвивали цю тему Плотин, Псевдо-Діонісій Ареопагіт, Сен-вікторці, св. Бонавентура, Ян ван Рюйсбрук та чимало інших. Про вплив Філона на ці духовно-міркувальні парадигми можна судити вже з того факту, що олександриєць поставив два ключових питання, які стосуються теми доказів існування Божого буття і його атрибутів, і які лягли в основу природного богослов'я Середньовіччя. Не рахуватися з цими питаннями середньовічні мислителі не могли, як і не могли їх залишити без відповіді. (Пошук «необхідних підстав» склав основу відповіді на питання про Божу сутність у Рішарі Сен-вікторського). Другий важливий елемент, який тісно пов'язує середньовічну парадигму з мисленням Філона стосується частого вживання методу алегоричного тлумачення епізодів з Біблії мислителями Середньовіччя. Раціональне підґрунтя для екзегези Біблії вбачатиме у алегоризмі й філософ Нового часу Г.Сковорода. Третій момент, який змушує порушити тему духовного здіймання душі до Бога крізь призму теоретичних напрацювань Філона стосується техніки або методу, що за своїми ознаками свідчить про містичне осягнення трансцендентного виміру Божества людиною середньовічної епохи.

Про звязок мислення Філона з середньовічною традицією вів мову Г.Вольфсон у дванадцятитомному проекті видання своїх книг, що увінчувалися двотомником, присвяченим філософії Спінози. Це важливий текстологічний документ історії філософії, щоб не звертати на нього увагу сьогодні. У інших дослідженнях ми розкриваємо суть цього звязку і переосмислюємо значення Вольфсона у філонознавстві [2, с.567–572]. Гарвардський учений визнавав фрагментарний характер наших знань щодо філонівської традиції і її вплив на святоотцівську і холастичну думку, пропонуючи свої відповіді на вплив Філона як «теоретика ідей» [9, т.1, с.200]. Вольфсон вказував, що «Філон є прямим і непрямим джерелом тієї філософії, що у своїх фундаментальних принципах панувала майже сімнадцять століть, і відкрита поборена врешті–решт тільки Спінозою» [9, т.2, с.457]. Тож тут зіставимо концептуальні моделі духовного здіймання до Бога, пропоновані ще Філоном Олександрійським і розвинені деякими християнськими середньовічними авторами: Діонісієм Ареопагітом, Северином Boehiem, Рішаром Сен-вікторським, св. Бонавентуро і Яном ван Рюйсбруком. У цих мислителів, як і у Філона, простежується живе Богопізнавальне життя, яким по духу було сповнене життя олександрийця. Усі вони фіксували щаблі пережитого містичного досвіду Богопізнання. Зіставлення цих латентних процесів Богопізнання служитиме метою нашого

дослідження, оскільки самі ці процеси піддаються раціональному осмисленню і порівнянню, а також дають змогу послужити вагомим підґрунтам, щоб вважати Філоном ініціатором духовного процесу сходження душі до Бога щаблями екстатичної любові.

Отож, спершу коротко окреслимо етапи містичного здіймання до Бога, описані Філоном, а тоді спробуємо означити відповідні щаблі у Псевдо-Діонісія (тут Ареопагітиком), Боеція, Рішара, Бонавентури і Рюйсбрука.

Чудові рядки залишив Філон, зображені потяг душі до вічності, хоч їх можна вважати платонівськими ремінесценціями (з діалогів Теетет, 173 Е, Федр, 246, Тімей 91 Е). Так, продовжуючи тему книги «Про насадження Ноя» Філон послуговується платонівським образом «крилатої душі»: «І [ін очі душі], кого велике бажання з чіткістю споглядати Буття окрияле, не тільки линуть до крайніх меж етеру, а й також переступають межі цілого космосу і нестримно направляються до Непородженого», вгору, до Божества.

Філонівський спосіб міркування над трансценденцією тісно пов'язаний з антропологічним рівнем і торкається виразного екстатичного щабля. У книзі «Спадкоємець» зустрічаються чотири форми екстазу (*usūredasē*), тобто перевищення себе з метою «уподібнення» до Бога разом з тим, щоб пожертвувати себе Богові тоді, коли визнається власна підлеглість і надприродне багатство Бога.

Ось ці екстатичні щаблі: перший – симптоматика втрати розуму, другий – зустріч з неперебаченим, третій – полягає у спокій розуму і останній – виразний стан пророкування. Але найважливішим є той вид екстазу, яким був сповнений Аврам – відчутия себе знарядям в Божих руках. І тут необхідно умовою є трем розуму, оскільки божество оселяється в душі праведника.

«На заході сонця» спадає на Аврама екстатичне почуття; «жах і велика темрява налягла на нього» (Бут., 15, 12), і пояснює Філон: «це стан душі людини, яка сповнена і натхнена Богом» (Еред. 258), а сонце виступає у цій сцені в якості нашого розуму.

Екстатичний щабель становить останній сходинку переселення душі, коли людина перевищить себе саму і душа, досягнувши кульмінаційної точки переселення, покинувши себе саму, «переступить себе». Саме такий «вихід поза межі своєї природи» слугує коренем слова грецького *existēti*, від чого й походить поняття *ékstasis*. Це жадання міть, яку не проміняти на нічо інше: «Праведний чоловік сказав би, що прагне прожити хоч один день, але в чесноті, ніж тисячу років у тіні смерті» (Еред. 290. Пор. Пс. 84, 11: «Один бо день у твоїх дворах ліпший, ніж тисяча (деїнде), волю стояти на порозі дому Бога мого, ніж у наметах беззаконня житті»).

Однак нам не дано оволодіти умовидним світом, населеним Ідеями, до того ж підпорядкованим Прорвідінню Бога, а дарована блаженна мить переселення за межі земного світу. Втечею від матеріального світу до духовного позначене повернення Якова до дому свого батька, Ісаака, який втікає від Лавана (Бут. 13, 13) тощо. За цими алегоріями криється думка про повернення до Небесного Дому, але не в наступному житті, а вже тепер, завдяки цілковитій посвяті душі Богові. До онтологічного і гносеологічного рівнів тісно примикає всюдиусність Бога на рівні духовному, що пролягає понад розумовою сферою (Пор. Poster., 17–20). Божество, завдяки інтелективному вираженню, дотичне до людини, живе з нею, оскільки «населяє космос», і, водночас, «живе в душі мудрої людини».

Слід зважити ще й на той факт, що в юдаїстичному розумінні Бог «проходить» проміж людей народу Ізраїля» (Лев. 26, 12). Однак у Філоніа не проступає національне поняття, а замінюються воно рядом обраних мудреців, в серці яких живе Бог. Для них мир з Богом над усе, а «споглядання мури» означає «бачення Бога», яке чіткіше за будь-яку земну річ. Назва Єрусалиму для юдеїв саме це й означає – «бачення Бога».

Для Філона «переступати» означає пізнати оточуючу дійсність, долати обмеження і вертатися до правитоку – Бога. Він послуговується цим принципом на антропологічному, етичному, космологічному, теологічному та метафізичному рівнях.

Тепер перейдемо до розгляду «екстатичних» парадигм окремими філософами раннього і пізнього Середньовіччя.

Як відомо, процес містичного сходження до Бога, згідно з Ареопагітиком, складається з трьох щаблів: Катарсис, фотізмос та телейозис [3,с.353]. (На цих щаблях зупиняється Й Плотин (катарсис, фотізмос і теозис)). Джерелом для утворення такого підходу до Бога послужив текст Книги Виходу (20, 21), де говориться про те, як Мойсей побачив Бога у глибинному мороці. Це місце Книги Виходу інтерпретуватиме св. Григорій Нісський у книзі «Життя Мойсея», звертаючи увагу на приклад наслідування Бога: «Мойсей дивиться не в лиці Богу, а бачить Його в спину». Святий Григорій зрозумів ці строфі так, що не слід ставати лицем до лиця перед керманичем, бо дорога поведе в протилежну сторону. Добре не дивитися в лиці доброму, а йде за ним

[6,с.212–213]. Після очищення, душа сповнюється Божественим світлом, яке й виводить людину на висоти спогляdalного життя. Проте третій щабель дає змогу людині брати участь у вдосконалюючому пізнанні спогляdalного тайнства. Цим щаблем завершується містичний гнозис, адже немає більш вищої досконалості для людського духу.

Проте, окрім раціонального пізнання є ще особливий спосіб Богопізнання – містичний (буквально «доторкання до Божества»). Шлях до нього неодмінно проходить через теоретизування ума: без раціонального пізнання Бога немає й містичної. Розуму необхідно збагнути одну істину – недосяжність Бога і усвідомити це на раціональному рівні, цілковито «заніміти». В цьому методі полягає оригінальність і особливість сходження до Бога у Ареопагітика, і відмінність від гнозису Климента Олександрийського («умної» молитви), св. Григорія Нісського (споглядання Бога у свічаді чистої душі) та ін.

З'ясуємо, як же трактується спогляdalний вимір у західній християнській традиції, зокрема, в «останнього з римлян, а першого з холастів» Северина Боеція.

У другій главі трактату «Про Пресв. Трійцю» Боецій проводить класифікацію, знаніх ще від Аристотеля та неоплатоніків, теоретичних об'єктів, з метою підпорядкувати до них і свій предмет дослідження [1,с.6–7]. Він ділить їх на фізичні – які існують в русі і в матерії; математичні – які нерухомі, але теж не існують без матерії; та теологічні – які існують нерухомо, незалежно від матерії. Перші, досліджуються розсудженням (*ratiōnabiliter*); другі, – навчанням (*disciplinaliter*); треті, – методом інтелектуального споглядання (*intellectualiter*). Саме умовидна сфера об'єктів скоплює праобраз того образу, далі від якого не в силі сягнути ані фізики, ані математики. Вона скоплює дійсну форму предмета, «яка є самим буттям і від якої той походить». А це сфера людського пізнання Бога, в якій усвідомлюється відмінність між природним і надприродним пізнанням. Оскільки мова йде про богословську тему, якій підпорядковується все філософське дослідження, то у Боеція вона подається як дія любові, що сповнена людським розумом, оскільки сам Боецій визнає гідність і цілісність розуму не менше, ніж його ж обмеження і слабкості.

Читання Святого Письма, молитва і нехтування світом є необхідними умовами на шляху до споглядання Істини в любові до Бога, вважав Рішар Сен-Вікторський (*Richardus à Sancto Victore Parisiensis*, *Richard de Saint-Victor* (1123, Шотландія – 10 березня 1173, Париж)). Перу Рішара належать тридцять три твори: містичні, аскетичні, екзегетичні, теологічні та інші. Основні з них: *De Trinitate* («Про Трійцю», у 6-ти кн.); *Liber exceptionum* («Уривок з твору *Didascalicon*» Гуго Сен-Вікторського). Шістнадцять творів про духовне життя: *De rēparatione animi ad contemplationem*, *liber dictus Benjamin minor* («Про підготовку до споглядання, або Веніамін Менший»). Назва від *Ps.LXVII*, 28 (Benjamiñ in mentis excessu)). Трактат про містичну мораль, де на основі біблійної алегорії про Лю і Рахіла, дружин Якова та його тринацятого синів, пояснюється шлях вдосконалення душі і її єднання з Богом. *De gratia contemplatoris*, seu *Benjamin major* («Про благодать споглядання, або Веніамін Більшій»). Назва походить від *Ps. CXXXI*, 8 (*Surge, Domine, in requiem tuam, tu et arca sanctificationis tuæ*). Тут більш ширше пояснюється теорія споглядання. Це найбільш досліджений твір Рішара: *Allegoriae tabernaculis fœderis*. Алегорія на «веселку завіту»: наша внутрішня скриня, до якої приєднується зовнішня, під якою розуміється Розум.

Ще вчитель Рішара Гуго Сен-Вікторський вважав, що «всі видимі речі володіють символічним значенням, тобто переносним, яке діється для означення і пояснення невидимих речей... Вони є знаками невидимих речей і образами тих, що існують у досконалій і незагнанній природі Божества, яка перевищує будь-яку здатність розуміння» [5,PL.175,с.954].

Тонкий майстер тлумачення алегорез Святого Письма, яко-му беззастережно довіряв, Рішар, як і Філон у Тлумаченнях на Старий Завіт, зумів відчитати для потреби «любовної методології» генеалогію, в якій героями виступають Яків, Лія, Рахіль, Йосиф та Веніамін (Бут. 29–30). Виявляючи високий естетизм у розкритті образів дружин Якова, Лії та Рахілі мислитель вдається до цих образів як до алегорій волі та розуму. Воля, будучи плідною Святым Духом, породжує ряд чеснот (як і Яків, пізнавши Лію, дав життя своїм нащадкам), як і розум, теж будучи плідним, – отримує радість від споглядання Бога у світлі своєї зустрічі з довгоочікуваним Ним за життя, мов у свічаді (як народивши Йосифа) і по смрті (народження Веніаміна) – у сияні вічності, без середників. («При відході ж душі, бо вона вмирала, ще дала йому ім'я Беноні, але батько називав його Веніаміном. Та й померла Рахіль...» (Буття 35, 18)). Проте на цю мить Божого опромінення душа може тільки очікувати, від неї залежить тільки приготування до цієї зустрічі. Саме тут криється серце гносеології епігонів августинізму – теорія просвітлення. Образ двох жінок симво-

лізує споглядане життя: одне – алегоричне, як у «Веніяміні Меншому», а друге, систематичне, як у «Веніяміні Більшому». Так, Лія символізує активне життя, *vita activa*, а Рахиль, споглядане, *vita contemplativa* [7.PL.196.col.2,3,c.V,col.5]. Від образу цих жінок бере свій початок Рішарова теорія рівнів спогляданого життя. Від шести дітей Лії – відповідно їх шість щаблів. Рахиль з народженням синів Дана та Нафталі, теж у розумінні мислителя Рішара, удостоєна уваги як та, що «змагалася з сестрою і подолала» (Бут. 30, 8), що символізує вище споглядане життя, де верх бере сфера надчуттєвого, високого морального життя, вогонь любові, ласкою якого вона удостоєна розумового бачення небесного щастя (образ Нафталі).

Важливою є духовно-теоретична концепція св. Бонавентури. У своєму «Путівнику душі до Бога», який з певністю можна назвати шедевром середньовічного мислення (написаний влітку 1259 р.), він зобразив щаблі духовного сходження душі до Бога. До основних з них належать: а) пізнання слідів Пресв. Трійці у чуттєвому світі, б) пізнання образу Пресв. Трійці в душі, у природних і надприродних її силах, в) пряме пізнання Бога, спершу як Буття, а тоді як Благо, г) відмова від розумової дії і перенесення у Бога всю любов, співствраждання, аж до єднання з Ним.

У вченні Бонавентури форма речі, тобто її раціональний устрій, який робить її відомою для людського ума, показує у ній присутність «логосу», начала, що надає порядок і визначеність і якого можна пізнати за посередництвом розумового споглядання. Так само як око бачить світло, так ум споглядає умовидні світла–логоси речей. Але форми речей є тільки відблисками того формутотворюючого умовидного світла, яке сяє у Божествених Ідеях. Часткові світла речей є відображенням, які спонукають ум людини до Логосу, Світла всіх світіл.

У Яна ван Рюйсбрука (1293–1381, *Doctor exstaticus*, «Екстатичний»), «дивовижного» каноніка августиніанця та пріора монастиря Грюенендаль, фландрського містника і автора багатьох творів (до нас дійшло тільки 12 творів) зустрічається твердження, що законно надавали назви Богові, хоч в той сам час Він залишається «Вічним неназваним». Недаремно Рюйсбрука величали «новим Діонісієм». Так називав Рюйсбрука нідерландський чернець–спогляданельник Дені Картузіанець (1402–1469), автор 44 томів книг, якого, у свою чергу, називають «останнім холастом» аскетично–містичного періоду Середньовіччя. Він переклав усі твори Рюйсбрука на латину.

Рюйсбрук вважається ідеологом руху *devotio moderna* («нового благочестя»), що впливнув на написання книги *Imitatio Christi* («Наслідування Христа») Томою Кемпійським (Томас Гемеркен, «Молоточок», бл. 1379/80–1471). Серед творів Рюйсбрука, частково написаних на фландрській мові, а частково на латині, слід виділити: *De ortu spiritualium pueriarum*, (бл. 1335) [«Одят духовного шлюбу»] [4.c.491–511], *Regnum Dei amantium* [«Царство Божих любих»], *Boecksen der verklaringhe* [«Книга про вищу истину»]. До інших творів належать: *Speculum aeternae salutis* («Свічадо вічного спасіння»), *De vera contemplatione* («Про правдиве споглядання»), *De septem gradibus amoris* («Про сім щаблів любові») та ін.

Яким чином, на думку Рюйсбрука, досягається єднання з Богом? Шляхом трьох щаблів: уподібнення, інтрөверсії та поєднання. Завдячуячи Пресв. Трійці в душі людини, яка просвітлена Трійчним Богом, розкриваються розум, пам'ять та воля, але вже у переображеному вигляді. Тоді починається шлях повернення до своєї справжньої сутності, так само по трьох щаблях: діяльне чеснотливе життя, внутрішнє – шляхом наслідування Христа, та споглядане – Богопілкування. Цей шлях звєтиться інтрөверсивним. В ньому, любляча Бога людина, завдяки одній тільки любові до Нього здатна здійнятись і впокоритись перед Ним цілою душою і плоттю. На цьому щаблі триває глибоке духовне зосередження на собі самому. Бог торкає самий центр душі, і настільки її зворушене та захоплює, що вона творить глибинну обіцянку Богові жити тільки містичним досвідом. Щойно тоді, на останньому щаблі сходження до Бога душа втрачає прив'язаність до земного світу, наслоджуючись життям в Бозі та Його Любов'ю [4.c.489–490]. Можна сказати, в душі відмірає суть її особового досвіду, всіх земних потреб і дрібних «phantomів» любові, адже вона починає жити у світлі Божества, де підвільною любові є тільки Бог Пресв. Трійця. Вона сповнюється співом невимовної радості і щастя від відчуття участі в житті Пресв. Трійці. Велика роль відводиться участі серця, яке є джерелом життя, внутрішнім зосередженням всієї людини. Коли серце відчуває внутрішній мир та спокій, тоді–то й наступає єднання плоті й душі, зовнішніх і внутрішніх сил у єдності любові [4.c.509]. «Сердечність є відчуттям полум'я любові, яке дух Бога розпалює і здіймає в людині, яка й не здогадується ані звідки воно приходить, ані що з нею сталося».

Окреслені вище концептуальні моделі, що розвинулись в історії середньовічної філософії стосуються до споглядання транс-

цендентного виміру Бога на метафізичному рівні. Ця тема достатньо широко обґрунтovується в онтології, щоб тут приділяти їй більше уваги. Нас цікавив сам підхід до трансцендентності як до основоположного принципу Філона, що дає змогу говорити про конкретну онтологічну концепцію і причетність до неї окреслених вище мислителів.

На думку Б.Мондіна, з точки зору онтології, трансцендентність мала б розглядатись як «найвищий принцип», тоді коли є дискутивною позицією щодо того, яким мало б виглядати гносеологічне начало, тобто поняття, від якого відштовхувався Філон. Слушною можна визнати позицію Р.Радиче, коли він зауважує у примітці №20 до видання трактату «Про незмінність Бога»:

«Справді, для Олександрийця: одна річ – ототожнювати Бога з Буттям, про що говорить Об'явлення, а друга – розглядати Бога як Причину, згідно з раціональним обґрунтуванням, яке є найбільшим здобутком Філона (пор. Poster., 168). Що більше, трансцендентність не є у Філона властиво поняттям, а є семантичним цілім якому присвячено численні теми, як біблійного, так і філософського характеру, і до яких можна прийти різноманітними шляхами, і виrushati від усіх у різних напрямках» [8.c.466].

Сьогодні з певністю можна говорити про чітку гносеологічну концептуалізацію і філософський вимір теми здіймання душі до Бога, що проходить як на психологічному, так і на етичному рівнях. Ця тема виразно прослідовується в окреслених концепціях медіоплатоніка Філона і середньовічних мислителів, будучи фіксованою у відповідних трактатах, присвячених даній тематиці. Її можна розвивати й далі, особливо щодо Сен–вікторців, св. Бонавентури і Рюйсбрука, оскільки в українській філософсько–богословській літературі вона рідко зустрічається в обґрунтованому виді, за винятком праць, що стосуються Ареопагітика і Боеція.

Як висновок, мотив переселення у Філона тісно переплітається з перевищенням (трансцендентним «переступом») Бога. Це винятково оригінальна точка зору Філона, адже вона передумовлює «перехід» від чуттєвого до надчуттєвого світу, від світу віри Святого Письма до езегетичного його пояснення на інтелективному рівні. У трактаті «Про переселення» Філон розкриває суть і потребу трансцендентного перевищення. В його мисленні сам термін «трансцендувати» означає здійматися до безсмертя: «Переселення провіщає безсмертя, а не смерть» (Migrat. 189). Перевищення об'єкту відбувається вже в тій міті, коли він стає відомий. А це викликає необхідність здійматися на вищий щабель, що постає як онтологічне, аксіологічне і етичне начало цього нижчого рівня. Тож, для Філона, як і для згаданих вище середньовічних філософів «переступати» означає пізнати оточуючу дійність, долати обмеження і вертатися до правитоку, до Бога.

Список використаних джерел

1. Аніцій Манлій Северин Боецій. Теологічні трактати / Аніцій Манлій Северин Боецій; [пер. з латини Р.Паранько]. – Львів: УКУ, 2007. – XLI.
2. Завідняк Б. Гаррі Вольфсон. Огляд ключових філонознавчих праць гарвардського ученої / Б.Завідняк // Гілея. – 2013. – №69. – С.567–572.
3. Минін П. Главные направления древне-церковной мистики / П.Минін // Мистическое богословие. – К.: Путь к Истине, 1991. – (Серия «Памятники богословской мысли», №1).
4. Рейсбрук Удивительный. Одеяние духовного брака / Рейсбрук Удивительный // Антологія средневековой мысли в 2-х томах. – Т.2. – С.491–511.
5. Hugues de Saint Victor. In Hierarch. Coelest. PL. 175.
6. Gregorio di Nissa. La vita di Mosè. Testo greco a fronte / Gregorio di Nissa; [a cura di Manlio Simonetti]. – Vicenza: Fondazione Lorenzo Valla, 1984.
7. Ricardus de San Victor. Benjamin Minor, c. II, III; PL 196, col. 2, 3, c. V col 5.
8. Filone di Alessandria. Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia; [a cura di Roberto Radice, con la collaborazione di Giovanni Reale, Clara Kraus Reggiani e Claudio Mazzarelli. Monografia introduttiva di G. Reale e R. Radice] / Filone di Alessandria. – Milano: Vita e Pensiero, 1994. – (I classici del Pensiero. Sezione I. Filosofia classica e tardo-antica).
9. Wolfson H. Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam: 2 vol. / H.Wolfson. – Cambridge: Mass., 1947.

* * *