

## ПРАВЕДНА МУДРІСТЬ ЯК ВЧЕНІСТЬ, АБО «СХОЛАСТИКА» СЕРЕД ІНШИХ ТИПІВ СЕРЕДНЬОВІЧНОГО ФІЛОСОФУВАННЯ НА ЛАТИНСЬКОМУ ЗАХОДІ

З усміхом каже християнський світ Діонісу: «Що ж, вели розірвати мене своїм менадам: я увесь цілісність, увесь — особистість, увесь — спаяна єдність!»

Осип Мандельштам. «Скрябін і християнство»

Поети мов діти. Буття зненацька торкнеться до них у стверджувальній непохитності свого безперечного «так!» — і ось вони вже озиваються до світу чистим відлунням смислу. Відкритість з відкритості. Безпосередність з безпосередності. І — таїна з таїни. Так усміхається вічність. Так бринить тятива на луці Діонісова приборкувача Аполлона. Так на лоні незлічимої смислових можливостей («навперемінно впротяз сукупної вічності» й у такт з розміреновогняним ритмом знаменитого Гераклітова фрагменту) звивається провідна нитка історії.

Прокол-стібок-прокол. Пробіл-знак-пробіл. Через — ехологію звуку. До — ехології тексту. Тексту, де *Петрарка* навесні 1355 р. відгадує загадку християнського філософування, поминаючи *ап. Павла* геніальною формулою «істинний філософ Христов» (30, с. 240)<sup>1</sup>. Тексту, де *Мандельштам* — здогадно в 1915 р.<sup>2</sup> — вхоплює самий нерв християнського життєвого досвіду, не менш геніально визначаючи християнські часи як епоху абсолютизму цілісно-особистісного буття (див. *еніграф*). Тексту, де обидва поети (Стагіритові витівки!) значно ближчі до істини, аніж сила-силенна професійних наглядців за *Ніцше*вим «старим кротом історії».

Але що ж то за істина? [*Пілатове Quid est veritas?* — улюблене питання *де (конструктивного ХХ століття минулим вікам.)* І що ж то за часи, коли цим світом звичайної плинності та змінності пішов-покотився розголос про «незмінне Їство, що перебуває над усім» (4, с. 266 [XIII, XI])? Тут є сенс перейти до великої літери.

Істина раніше за істинність. *Всемогутня Істина* є непорушне Добро — Отець Невесний, в Якому всиновлюється світ «миро-

творців» (див.: 32, с. 103). *Всевідаюча Істина* є Богооб'явлена Мудрість — Народжений Син, через опікування Якого стверджується Новий Заповіт між Богом і світом, звільненим «від прокляття за переступання закону» (34, с. 819). *Життєдайна Істина* є Во-го дана Святість — Дух-Утішник, Яким світ «причасників», що «невимовно народжені від Духа» (37, с. 395 [6]), прилучається до Благості свого Творця. *Нетварна Істина* — «Передсуща, Пребожественна та Преблагословенна Трійця, християнського любомудрія Наставителька» (35, с. 458 [1.1]), де владно-взірцево полум'яніє Невимовна Сутність, втілюючись-виявляючись для усього іншого в сліпучо-досконалому саяві Власних Ликів — Енергій. *Абсолютна Істина*, що відкривається тварному світу у Божественному діюванні, «ікономії» задля його ствердження у Ній, отже — *спасіння*<sup>3</sup>, у творчочо-«домобудівній» співпраці «вигублювання гріху» (див.: 33, с. 119 [III, I, 45]).

Так у середземноморському куточку ойкумени, що згодом дістане таку звичну для нас назву «Європа», облаштовується *принципово* новий досвід: досвід Духа, що виявляє себе саме як Дух — в своїй Незайманій Чистоті та Всемогутній Владності<sup>4</sup>. У-собі Він — Абсолютне Буття, Суще (*Ego sum qui sum* [Exod. III, 14], Чистий Смысл, справжній Символ індивідуально-смыслової *само-ви-значеності*, що повністю забезпечує усьому можливість *бути як такому* (див.: Творення *ex nihilo*)<sup>5</sup>. Для-Себе Він — Осмыслений Смысл, або Абсолютна Самосвідомість, Запорука *само-розуміння* як можливості для тіла *свідомо* бути як такому. У-Собі-і-для-Себе Він — Розумно-Смысловое Самопокладання, або Абсолютне Життя, дійсна Витока *живого* (= розумно-смыслового)- *само-ствер-*

дження на іншому собі як надія для живої істоти *свідомо-життєво* бути як такій. *Для-Себе-і-для-Іншого* Він — Передсуща Повнота Втіленості Чистого Смыслу, Розуму і Життя в Абсолютній Особі, Вірець для іменного спілкування як засада для особи *особистісно* бути як такій. Нарешті, *для-Іншого* Він — Абсолютно-Особистісний Символ, або Магічне Ім'я, Творчо-Благодатний Лик як Спасення Об'явлення тварі про її майбутнє обожнення, Владна Вимога до неї *бути у Бозі*.

От який досвід визирає з-за тієї давнини, яку за Нових часів безпорадно називають «європейським Середньовіччям». Це досвід світу, в якому на перше місце висувається Ідея. Вона нарешті об'явилася *сама собою*, ототожнена *із самою собою* як справжня річ і справжня дійсність, але така річ і така дійсність, що усяди беруться тут у своєму *первісно-ідеальному* вимірі<sup>6</sup>. Саме такий досвід наполегливо осмислювався у кляшторах та університетах латинського Заходу як життя передумова середньовічного філософування. Більш того, саме в ньому виявляє себе чистий смысл Середньовіччя як історичного та культурного феномену, де кожна річ і кожна *дійсність* речі перейняті *ідеальним* життям, де з-поза творіння прозирає Творець, а будь-який — хай щонайменший — рух соціуму обертається живим мерехтінням символу і має під собою аж надто серйозні, справді трансцендентні підвалини. І якщо ми хочемо зрозуміти цей смысл не через оманну заволоку «хронологічних», «географічних» etc. (завжди «псевдо-») історико-філософських класифікаційних побудов, а так-таки *смыслово*, нам потрібний зовсім інший (власне філософський) інструментарій, що обернений до самих буттєвих першоджерел, які озиваються до нас крізь «темні» середні віки. А це означає, що на порядку денному — *типологія* середньовічного філософування на латинському Заході, яка, у свою чергу, має вибудовуватися на *власне смыслових засадах*.

Тож надалі — стисла *аксіоматика* типологічного дослідження.

1. Передусім така типологія вимагає досягнути весь філософський наробок західного Середньовіччя як щось *принципово цілісне*, або як фактично-субстанційно *втілене* у своїй одиничності *одне*, власне — певну *дійсність*.

2. Цю *дійсність* (= втілену у *практично-життєвих настановах* філософську *пред-*

*метність* епохи, або *любов до Христової мудрості*) з огляду на загальну діалектику речі треба усяди розуміти як даний через власне становлення справжній діалектичний *синтез* «ідей» та «матерії», де *реально*, через взаємовідмінне ототожнення переборюється абстрактна *антитеза* смыслу і явища<sup>7</sup>. Тож в такому *синтезі* можна (звичайно, суто аналітично) розрізнити принаймні *три* його *складові*<sup>8</sup>, а саме: а) *ідею* (= буття → сутність → смысл<sup>9</sup>); б) *матерію* (= інобуття → явище → рефлексія); в) *дійсність* (= факт → субстанція → почуття).

3. В *абстрактно-діалектичному* плані принципово можливий практично *будь-який* напрям розгортання наведеної діалектичної тріади.

4. В *конкретно-історичному* плані треба виходити з того моменту середньовічного філософування, коли це останнє дане у своєму *максимальному* розвитку, тобто безпосередньо *перед* власним історичним кінцем<sup>10</sup>, за яким починається його *відхід* (саме відхід: смерть смыслу — нісенітниця!) на *задній план* історії

5. Таким граничним моментом ми обираємо (лише до певної міри — умовно) філософування *Аквіната*<sup>11</sup>, яке, за знаменитою енциклікою папи *Лева XIII*, найбільш відповідає духу християнської філософії<sup>12</sup>.

6. Як відомо, філософська концепція *Фоми* стверджується на жорсткому *розмежуванні сфер віри та розуму*, або на визнанні *принципової неможливості* розумного пізнання найпотаємніших істин віри (скажімо, догмата *Трійці*).

7. Цей своєрідний фактичний *агностицизм* об'єктивно призводить до таких власне філософських наслідків, як: а) *принципове оформлення* двох його діалектично необхідних сторін — *фідеїзму* (1) та *раціоналізму* (2); б) ствердження справжнього *апофатизму сутності* в її буттєвому першоджерелі (у-собі), де *сутність* береться *максимально не-виявлено*; в) вимагання *максимальної простоти та зрозумілості* явленого *речовинного світу*, що втратив напружене відчуття таїни<sup>13</sup>.

8. Отже, філософська епоха християнського Середньовіччя закінчується тим, що *сутність* (ширше — *сущє*) тут покладається у-собі і, таким чином, стає *визначальним моментом* наведеної раніше діалектичної тріади.

9. Відтак розгортання філософської предметності християнського середньовіччя

має від початку відбуватися у такому *напрямі: дійсність — явище — сутність*. Це й не дивно з огляду на те, що самий *реальний факт* Боговтілення увесь час відсувається все далі і далі, у заповідну далечинь віків,

10. Але ж в основі Середньовічної епохи лежить *чиста ідея* (див. раніше), яка за цих обставин виявляється не тільки *ідеєю як такою* (= *сущим*, або чистим буттєвим смислом), а й справжнім *явищем* (= *інтелігенцією*, або смислом для самого смислу), і справжньою *дійсністю* (= *особою* як «індивідуальною субстанцією розумної природи»<sup>14</sup>), поданими насамперед *в аспекті особи* ж (з огляду на реальну *Втіленість* Абсолютної Ідеї в Боголюдині-Христі) [1] та *в аспекті суб'єкта*<sup>15</sup> (з огляду на успадкований Заходом *суб'єктивізм* римського переживання життя) [2] як у *сфері Абсолюту* [3], так і у *сфері (гварного) світу* [4] (див.: 31).

11. Відтак у сфері Абсолюту вирізняються такі модельно-аналітичні моменти:

а) *Ідея як Дійсність* (= *синтез* ідеальних *Сутності* та *Явища*): *Ідея*, що дана у своїй абсолютно-ідеальній втіленості в аспекті *життєстверджувального* само-покладання, або як *особистісно-сміслове* (= *Влада, Відання, Любов*<sup>16</sup>) та *особистісно-софійне* (= *Самодостатність, Мудрість, Святість*<sup>17</sup>) *абсолютно-життєве втілення* Власної *Розумності*, що завершено-особистісно іменується для-іншого через *Добро, Істину, Красу*<sup>18</sup> як *Абсолютна Особа*;

б) *ІДЕЯ як ЯВИЩЕ* (= *антитеза* до *Сутності*): *Ідея*, що виявлена ідеально, отже, *розумно-інтелігентними*<sup>19</sup> *засобами: розумно-сміслово* (= *Серце, Розум, Відчуття*), *розумно-«тілесно»* (*Суб'єкт, Об'єкт, Мислення*), *розумно-виразно* (*Самість, Предмет, Мисль*<sup>20</sup>) — як *абсолютна свідомість*;

в) *ІДЕЯ як СУТНІСТЬ* (= *теза* до *Явища*): *Ідея*, що є іманентною Собі (*Чистий Буттєвий Смісл*), або: *сміслово* (= *Одне, Сущє, Становлення*), *субстанційно* (= *Основа, Форма, [По]дія*), *символічно* (= *Начало, Образ, Вираз*) — як *абсолютне сущє*, що потребує *апофатизму* і виявляється цілком *символічно*.

12. В аспекті Особи наведена модель модифікується так:

а) (Ідеальна) *Дійсність* як *Особа*: Дійсність в абсолютній конкретності особистісного Буття, або реально-особистісно *втілена* Трійця: а) *Ненародженість* (ἀγεννησία), що Народжує [= *Автаркійність-Отець*], б) *Народженість* (γεννησία) [= *Мудрість-*

*Син*], в) *Виходження* (ἐκπόρευσις, ἐκτεμψις) [= *Святість — Дух Святий*];

б) (Ідеальне) *Явище* як *Особа*: Явище в абсолютній конкретності особистішої розумності, або особистісно *явлена* Абсолютна Свідомість;

в) (Ідеальна) *Сутність* як *Особа*: Сутність в абсолютній конкретності особистісної буттєвості, Абсолютний Буттєвий Смісл, що особистісно є.

13. В аспекті *Суб'єкта* ця ж модель перебудовується у такий спосіб:

а) *Реальна особа* як *Суб'єкт*: Особа, що *втілена* як *Владна Самодостатньо-Блага монархія* Отця через Свою Само-незмінну Само-розумну *Само-дієвість*<sup>21</sup> (= *Творча Життєдайність*), тобто як абсолютна прагнучо-вольова (= *власне, Божественна*) *Любов*<sup>22</sup> у *Дусі Святому* з її абстрагованим *об'єктивно-особистісним* корелятом — *Святістю*.

б) *Розумна особа* як *Суб'єкт*: Особа, що *явлена* як *Сердечна Суб'єктно-Самісна* (αυτός) *Над-розумність* Отця<sup>23</sup> через Своє *Само-пзнання* у абсолютному всевідаючійовому (= *власне, Божественному*) *Розумі* (Λογοςі) — *Сині* з Його абстрагованим *об'єктивно-інтелігентним* корелятом — *Об'єктивністю*;

в) *Ідеальна Особа* як *Суб'єкт*: Особа, що є як *Монадійна Осново-Начальна Індивідуальність* Отця у Своїй Само-бутій не-відкого-не-залежній *Само-покладеності* абсолютного іманентно-самостійного (= *власне, Божественного*) *Отчого буття*<sup>24</sup> з Його абстрагованим *об'єктивно-смісловим* корелятом — *сутнісною Формою*.

14. Оскільки середньовічна християнська філософія виходить з ідей *креаціонізму, персоналізму і Об'явлення*, отже — із *субстанційного дуалізму* Бога і світу на засадах за-свідченого у догматі Спасіння дійсного *енергійного* (ономатичного) *монізму*, наша модель специфікується і у сфері світу, набуваючи такого вигляду:

а) *кінцево-безкінечна* (= за *причетністю*, або з огляду на вісь «Бог-світ») *дійсність*, що ідеально-особистісно дана на тлі конкретних *вільних актів творчо-вольового становлення* особистості у світі;

б) *кінцево-безкінечне явище*, що ідеально-особистісно *визначається* на тлі *розумно-поняттєвої покладеності* особистості у світі, яка може знаходити своє завершення в своєрідній «інтелектуальній інтуїції» ,

в) кінцево-безкінечна сутність, що ідеально-особистісно є на тлі символічно-знакової (як символ символу) суцільної іманентності особистості у світі.

15, В аспекті суб'єкта ця модель відкриває нам такий «тривимірний» світ:

а) кінцево-безкінечна реальна особа, що дана як суб'єкт-об'єктний синтез в аспекті суб'єкта, де об'єкт абстрагується як життєво не здійснена поза суб'єктивне переживання життя можлива життєва конструкція, або мистецтво жити у святій любові («філософія вчинку») [= «ЖИТТЯ-РЕЛІГІЯ»];

б) кінцево-безкінечна розумна особа, що визначається як суб'єкт-об'єктний синтез в аспекті суб'єкта, де об'єкт абстрагується як розумно не явлена поза свідомість суб'єкта можлива логіко-поняттєва конструкція, або мистецтво жити як мистецтво логізувати (- «діалектика») [= «ЖИТТЯ-ЗНАННЯ»];

в) кінцево-безкінечна ідеальна особа, що є як суб'єкт-об'єктний синтез в аспекті суб'єкта, де об'єкт абстрагується як смислово не визначена поза буття суб'єкта можлива смислова конструкція, або авторське мистецтво жити як авторське мистецтво логізувати («філософія майстра») [= ЖИТТЯ-МИСТЕЦТВО]<sup>26</sup>.

На цьому наша аксіоматика в цілому завершується<sup>27</sup>. І тільки тепер є сенс переходити від загальної до власне історичної типології, яка «у просторі і часі» цієї розвідки має відтворити другий тип християнськи-середньовічного філософування на латинському Заході, де ідея береться в аспекті своєї ідеальної ж явленості, або, власне, як явище (див. п. 9 загальної аксіоматики). Саме тут і відкривається конкретно-філософський (а не примарно-побутовий) зміст того, що за звичаєм позначають терміном «схоластика» (буквально — «мистецтво шкіл»).

Цей тип філософування має своїм специфічним предметом 1) особистішу 2) мудрість як 3) ідеальне 4) явище, що, 5) фіксує в 6) актах 7) віри або 6) інтелектуальної 9) інтуїції, 10) визначається-виявляється 11) як таке через 12) власну 13) логіко- 14) поняттєву 15) конструкцію в 18) судженнях 17) умовиводу, або в 18) дискурсивному 19) розумі, і є 20) відкритим 21) людині як 22) закон через 23) Божественний 24) дар 25) Благодаті та в 26) Об'явленні про 27) майбутнє 28) спасіння 29) мистецтвом 30) розумно 31) жити справжнім 32) церковно- 33) релігійним

34) життям як 35) ученим мистецтвом 36) знати-37) логізувати.

Або: предмет другого типу середньовічного філософування — особистісна мудрість як розумно-ідеальне явище вченого церковно-релігійного життя. Або простіше: розумно визначена (= «правильна») мудрість вченого церковно-релігійного життя<sup>28</sup>. **Гранично: праведна мудрість як вченість**<sup>29</sup>.

Конкретизуємо наріжні моменти «друго-типного» філософського досвіду:

В сфері Абсолюту (аспекти Суб'єкта та Особи) тут мається Розумна Абсолютна Особа. Відтак це: а) синтез Суб'єкта та Об'єкта (= Абсолютна Особа як така), що б) даний у сфері Розуміння в) понад Суб'єкт-Об'єкту опосередкованість Розуму<sup>30</sup>, але г) засобами Само-розуміння (= Само-пізнання як Виявлення Власної Розумної Принципності), або д) в аспекті Суб'єкта (= Серце) — як Першопринцип будь-якого розуміння взагалі, і є) в аспекті Особи виявляється для-Себе-і-для-іншого як Розумна Абсолютна Особа<sup>31</sup> у ж) Божественних Відданні — Мудрості — Істині (- Мудрість-Син)<sup>32</sup>.

З іншого боку, в сфері світу (аспекти суб'єкта та особи) маємо розумну особу як — тією чи іншою мірою (завжди ієрархічно<sup>33</sup>) — особистісно осмислену річ<sup>34</sup>. Відтак це: а) синтез суб'єкта та об'єкта у розумній людській особистості, що б) даний у сфері речі в) до (віра / інтуїція), в межах (мислення) і після (бачення) суб'єкт-об'єктної опосередкованості мислення в «правильних» актах логічного покладання — виведення дискурсивного розуму, але г) засобами само-розуміння (= самопізнання) на тлі інтерпретації речі як логіко-поняттєвої конструкції, або д) в аспекті суб'єкта (- екстаз чи інтелектуальна інтуїція) — як принцип істинного розуміння, і є) в аспекті особи по причетності виявляється для-себе-і-для-іншого як особистість вченого-праведника у ж) конкретних знанні-мудрості-істині<sup>35</sup>.

Цей останній, «світськи»-гносеологічний аспект тогочасного філософського досвіду остаточно прояснює принципово нову (з огляду на попередній<sup>36</sup> тип) епістемологічну ситуацію. В межах поцейбічного, кінцевого світу річ як вона є взагалі [1] має поступитися місцем задля речі як такої, або речі-як-вона-виявляється (хоча б і для мене) [2], практично співпадаючи із останньою в Абсолюті [3] або навіть — в аспекті синтезу — в людському розумі [А]. При цьому у

самій речі відбувається акт принципового розриву між загальним та одиничним, а відтак — й між її апофатично-непорушною у собі-єдністю та її ж явленою *hic et nunc* конкретністю.

Тому відтепер вже немає символічно даної самототожної відмінності речі в її установленій одиничності, а є лише знаково зафіксована одномірність її відмінності від усього іншого (у тому числі — і від самої себе) в окремих її життєвих станах, оскільки розум саме й потребує повної визначеності, або поняттєвої чіткості, як чіткості покладання кордонів смислу. А це, в свою чергу, означає, що справжня діалектика з усіма її синтезами-примиреннями будь-яких кричущих протиріч повинна поступитися місцем на користь формальної логіки, яка уся базується саме на законах протиріччя та «виключеного третього», або на інтуїціях відокремленої від усього та узятій «тут і тепер» речі, що визначається у формалістичній грі «так!» і «ні!»<sup>37</sup>. Водночас — і саме з огляду на цей момент — відбувається історичний вибір між трьома принципами опису чуттєвої речі в аспекті суб'єкта (див. раніше)<sup>38</sup> як можливостями: 1) безпосередньої фіксації (гіпостазування) речі як вона є взагалі, але саме задля речі як такої з можливим наступним логічним зведенням речі до тих чи інших суттєвих моментів (= станів) її існування, тобто саме до речі як такої, але засобами речі взагалі, отже — категоріально (= теза); 2) безпосередньої фіксації (гіпостазування) речі як такої через той чи інший суттєвий момент її існування з можливим наступним логічним зведенням її до речі як вона є взагалі засобами речі взагалі, отже — категоріально (= антитеза); 3) співпадати і речі як вона є взагалі (а), і речі як такої (б) в аспекті речі як такої (в), тобто в розумній конструкції речі (г), але засобами речі взагалі (д), отже — через її категоріально зафіксовані суттєві моменти, що має відображати (е) існування речі в Абсолюті (ж) [= синтез]<sup>39</sup>. В останньому випадку отримується не просто розумна конструкція речі як така, а своєрідний ВЗІРЕЦЬ для будь-яких розумних операцій з річчю, що осмислюється передусім як принцип правильного розуміння (існування) речі, або як розумний принцип речі. Ви-то і є найліпшою річчю<sup>40</sup>. Отже, відтепер можна мати вже не саму річ, а істину речі як вираз (для усього іншого) розумної природи речі (1), її сутності, або наслідок її

правильного співвідношення із Абсолютною Істиною (2).

Саме такий перебіг подій й відтворюється на сторінках трактату Ансельма Кентерберійського «Про істину». Ансельм розглядає різні види істини (й між іншим — істини висловлювання та істини уявлення = *cogitationem*). Але усі вони збігаються у головному визначенні, яке видобувається через кілька послідовних ступенів: 1) Найвища Істина (- Бог) є завжди<sup>41</sup>, тобто, як висловився свого часу П.Тіліх у «Теології культури», «Veritas» передбачається в будь-якому філософському міркуванні, а «Veritas» є Бог» (36, с. 243)<sup>42</sup>; 2) істина є те, що має місце у тому, що дійсно має місце, і таким чином є правильним<sup>43</sup>; 3) але те, що (дійсно) має місце в речі, є її сутність, тому «істина є в сутності (*in essentia*) усього, що існує» (с. 178); 4) однак будь-що дійсно має місце лише як те, що має місце у Найвищій істині (звичний екземпляристський мотив *августиніанського* штибу); 5) тому абияка річ за своєю сутністю (= природою) є саме тим, чим вона є у Найвищій Істині<sup>44</sup>; 6) та сутність речей найточніше, тобто без сумнівів щодо дійсного положення справ, пізнається саме спогляданням розуму (*contemplatio rationis*); 7) відтак «істина є правильність, що сприймається лише однією свідомістю (*persipi possut*)» (с. 186).

Ось так Ансельм і видобуває свій остаточний висновок, в якому знання (правильність) і буття (сутність) синтезуються в аспекті знання, або у його виразній (для іншого) сфері, тобто саме в істині. Тут безпосередньо, тобто до знання та буття як таких, дана Найвища Істина — Бог, що є висхідним принципом будь-якого мислення і через свою безпосередність потребує не знання, а віри<sup>45</sup>. З іншого боку, саме такої безпосередності позбавлені і сама свідомість, що опосередкована актом віри, і річ, яка опосередковується своїм представленням у розумі. Відтак річ саме й визначається передусім як розумна конструкція речі, а самий процес мислення має чітко визначені початок і кінець, які й зафіксовані у поданому вище Ансельмовому вченні про істину та в його ж слідом за Бл. Августином й за два віки до Варлаама Калабрійця сповідуваній формулі пізнання, а саме: *credo ut intelligam* {там само, с. 128}. Оскільки ж і сама річ, і істина речі беруться тут перш за все як певні принципи (принципи пізнання і розуміння), виходячи з яких річ тільки і стає

справжньою річчю<sup>46</sup>, перед нами — епоха розгортання *трансцендентального методу*.

Якщо ж ми тепер звернемося до *кінцевого синтезу* традиційних для усього Середньовіччя двох сфер буття — сфери Абсолюту (1) та сфери світу (2), що дедалі більше обертався людським світом, то тут вимальовується така картина. Для *розумної* людини, яка прагне *розумно* сприймати світ як творіння Боже, головним завданням є *розумне* виведення світу та істин про світ із Абсолютної Істини — Христа, що відкрита у Об'явленні як *головний принцип мислення*, а потому — і *розумне*, або «правильне», впорядкування вже цього світу саме як *християнського світу*<sup>47</sup> задля наступного втілення Граду Божого. Власне, це «правильне виведення» і стає справжньою *підосною* того звернення до земного (людського) світу<sup>48</sup>, яке знаменується сплеском інтересу до Нового Заповіту, де діє вже не Над-розумний (отже, страшний у своїй Над-логічній Незбагненності) Бог-Отець Старого Заповіту, а Мудрий і Зрозумілий у своїй відкритості до всього людства Син Божий.

Звісно, це передбачає певні «правила гри», які і залишається сформулювати.

І. Послідовне проведення *принципного* розуміння речі у сфері Абсолюту дає *підпорядкованість* найбільш реальної та конкретної («речовинної») Третьої Іпостасі Другій Іпостасі в аспекті її *принципної* (формальної) «розумності». Це призводить до ствердження *виходження* Третьої Іпостасі від Другої, або Духа Святого — від Сина (а не тільки від Отця). Відтак задля збереження необхідного для діалектики *монізму* Перша Іпостась має: а) або *зрівнятися* з Другою Іпостассю *задля Самої Себе*, щоб, «знявши» власну осмисленість, відсунутися в принципово незбагненну (агностичну) далечінь, перетворитися на суто *відвернений* момент Абсолюту; б) або *зрівнятися* із Другою Іпостассю *задля Неї Самої* — і тоді стає незрозумілим, звідки, з якого Первоначала з'явилося це вже *оформлене* раціоналізоване «Щось» (= *абстрактне поняття*); в) або ж через *зрівнювання* з Другою Іпостассю *протиставити* Собі як Над-сущому Третє Начало як *реальне* у своїй мінливості Становлення, але вже без Сущого, тобто Того, що саме є *одночасно* й Вічно-Надсущим, й Вічно-Мінливим<sup>49</sup>.

Отже, вже в діалектиці Божественної Трійці повинні виявитися та розквітнути: а) *АГНОСТИЦИЗМ* — через фактичну втра-

ту *явленого* Первоначала; б) *ФОРМАЛІЗМ* — через *фактичне перетворення* Первоначала на *Абстрактне Поняття*, або *Принцип*, *Буття*; в) *РАЦІОНАЛІЗМ* — через наголошення *розумного* моменту Трійці попри її первонаціальну Над-розумність; г) *ЕМПІРИЗМ* — через *фактичне протиставлення* Незбагненно-Розумного Першо-Другого Начала та Реально-Явленого Третього Начала<sup>50</sup>. При цьому: а) в *епоху бл. Августина* (= *перший тип* християнськи-середньовічного філософування на латинському Заході), тобто в епоху ідеально даної *дійсності*, вже саме постійне віднесення будь-якого фактично-реального втілення ідеалу у сферу Абсолюту прямо вказує на те, що як *об'єктивний* цей ідеал сприймається *принципово формально*, отже — абстрактно<sup>51</sup>; б) з іншого боку, вже у наступну епоху (= *другий тип*) з огляду на характерний для неї наголос на специфічно зрозумілий *явищений* бік ідеї на перше місце висувається саме *раціоналістичний* аспект внутрішньо-Троїчних відносин в Абсолюті; в) нарешті, в епоху царювання *третього типу* — з огляду на первісний для неї *сутнісний* бік (= ідея «у-собі») — насамперед мають акцентуватися діалектично необхідні на рівні своєрідної антиномічної пари моменти *агностицизму* та *емпіризму*<sup>52</sup>.

Взагалі ж увесь цей комплекс ідей вочевидь і утворює своєрідні «родимі плями» *католицтва*, і не дарма саме в ці часи (IX–XI ст.) римське католицтво остаточно відокремлюється від *східно-православної церкви*. Тому *Восьмий Член* Нікео-Цареградського Символу Віри має у католиків такий вигляд: «Вірую і в Духа Святого животворящого, Який від Отця та Сина (а *Patre Filioque*) виходить».

II. Таке ж послідовне проведення *принципного* розуміння речі, але вже в аспекті кінцевого синтезу світу і Абсолюту, в свою чергу, повинно спричинити до появи *поряд* із аспектами а) абсолютного *співпадання* (= вічне блаженство) та б) абсолютного *неспівпадання* (= вічні муки) *Буття* та *інобуття* в точці їхньої енергійно-сислової *тотожності*, ще й аспекту в) *відносного неспівпадання* Буття та інобуття, де останнє береться не як чисте інобуття, а як *розумна* конструкція інобуття. В цьому останньому випадку ми бачимо, як у принципово *позачасовий*, тобто *вічний*, момент остаточного вирішення людської долі не виправдано вноситься суто *часовий* аспект розрізнення, з

одного боку, акту *покладання* смислу [1], а з іншого — *самого смислу* [2] у його *послідовному* визначенні [3] (що, зрештою, й взагалі характерно для логіки протиріч). Відтак *миттєве* рішення Божого суду набуває вигляду звичайного *умовиводу*. Це, в свою чергу, буквально вимагає віднайти поруч з *Раєм* та *Пеклом* місцину, де абсолютно-алогічна, за визначенням *грішна*, тілесність могла б розумно-послідовно осмислюватись-виправдовуватись в усіх своїх *гріхах*, які *солідарно* спокутувалися б усім людством<sup>53</sup>. Тому в XI-ХП ст. поступово оформлюється актуальна вже для бл. *Августина* (див.: 44, р. 92) ідея *чистилища*.

III. В аспекті світу мова має йти про початок дійсного *розмежування*, «істин віри» (й самої *віри*) та «істин розуму» (й самого *розуму*). Відтак розум починає дедалі більше опановувати тими *двома сферами*, де він є справжнім господарем, а саме сферами: а) логічного *умовиводу*, де визначається *формальна правильність* тверджень щодо істини, яка дана як певний формальний «зразок» у Божественному Розумі (пор. *августиніанську* концепцію «екземпляризму» у просторі рефлексії Х-ХІІ ст.); б) «інтелектуальної інтуїції», яка визначає *змістовну* правильність тверджень і може бути своєрідним аналогом віри на найвищих ступінях Богоосягання. Тому відтепер середньовічній людині, за підказкою *М. Блока*, «доводилося викладати свої ідеали в логічній формі, міркувати, закликати до міркувань», отже — *послідовно логізувати*, бо, «хоч би яким був предмет міркування, він перш за все привчав голови міркувати послідовно» (10, с. 169)<sup>54</sup>. Оскільки ж розум осягає власну *свободу*, а відтак починає активно *логізувати*, відкривається й певний простір розумових дій як *логічних операцій*. Ось такий *світ логізування*, де 1) *праведний* 2) *розум* 3) *оперую* з 4) *ідеально сконструйованими* 5) *речами* як з 6) *логіко-поняттєвими конструкціями*<sup>55</sup>, і є тим, що й досі незграбно називають 7) *схоластикою*.

IV. *Віра* в аспекті *Августинової* заевідченості, що в цю епоху іноді вже чи не повністю аналогізується з інтелектуальною інтуїцією (див. п.Ш), залишається тут первісною підвалиною знання, але дедалі більше набуває характеру *логічного формалізаторства* (як своєрідна теза або — в *аверроїстів* — інколи навіть *антитеза*)<sup>56</sup>, чим стимулюється поява ще й знаменитих *схоластичних доказів Буття Божого*<sup>57</sup>.

V. Будь-яке *використання* знань в межах відбудованої таким чином системи пізнання та розуміння, яка базується на Первоначалі як на Першопринципі, або на Абстрактному Понятті, має бути передусім саме *формальним*<sup>58</sup>. Тобто до уваги має братися лише *зовнішня придатність* знань до їхнього використання у власній практиці як *відповідність законам формальної логіки*, що замість цілісної речі взагалі «оперує смисловими даними, абсолютно відокремленими одне від іншого, тільки відмінними і ані в чому не тотожними» (20, с. 880).

VI. Оскільки замість *живої* речі предметом такого логізуванні стає її *логіко-поняттєвий* (власне — *абстрактний*) каркас<sup>59</sup>, це веде до певної *переорієнтації* у *способі представлення* речі в мисленні. В *живій реальній речі* як в незалежно-самостійній індивідуальності (про це вже йшлося трохи раніше) момент *покладання* речі (1), момент *ейдетичної явленості* того, що покладається (2), як діалектичні моменти *загального та одиничного* з необхідністю *повністю співпадають*, щоб постійно *втілюватися-синтезуватися* у розумно-живій тілесності *фактичного буття* (3). В *понятті* ж — за принципової *абстрактності третього моменту* — перші два моменти є *відокремлено-абстрагованими* один від одного, тобто дані не в *ейдосі*, а в *логосі*.

VII. Відтак *загальне* та *одиничне* у *мисленнєвій сфері* буквально *відриваються* одне від одного внаслідок *неповної продуманості* власне *онтологічно-реалістичних* підвалин середньовічної діалектики<sup>60</sup>, а сама ця сфера відкривається як *абсолютно специфічна* область буття. Цей *новий світ*, що стверджується-субстанціалізується у *слові* та через *слово*, протистоїть *реально-чуттєвому* світу, покладаючи себе у ньому за допомогою *мисленнєвих актів-виявів*, тобто цілком *акцидентально*. Відтак *реально* тут мають існувати самі ці змінні *акциденції* (= *одиничне*), або специфічно середньовічний світ чуттєвих речей, але *номінально* ті ж таки акциденції *субстанціалізуються* у розумній сфері — через принципово пов'язані зі *словом Аристотелеві категорії* (= *загальне*)<sup>61</sup>. Тож тепер стає можливим, *аналітично* відокремлюючи *гносеологію* від *онтології* (власне, *богослов'я*)<sup>62</sup>, акцентувати увагу на розумінні *ідеальної речі* [= *поняття* речі]: а) в *аспекті «у-собі»*<sup>63</sup> (= ідеальне явище в аспекті *сутності*, або абстрактно-логічний смисл як *одне*) — і тоді це є *поняття* як апіорно даний

висхідний синтез загального та одиничного, або справжній передпочаток будь-якого майбутнього логізування над річчю (пор. так званий «реалізм» Ансельма); б) в аспекті «для-себе»<sup>64</sup> (= ідеальне явище в аспекті явища, або покладеність / визначеність абстрактно-логічного смислу) — і тоді це є судження (1) як покладання у понятті та визначення (2) як розрізнення-отождошення у понятті через його відмітні ознаки, де наголос може робитися або на тому, що саме покладається і через що визначається (одиничне як реальність речі, чи так званий «номіналізм», у виконанні Росцеліна), або на тому, у чому саме покладається і що визначається (загальне як «перша субстанція», «сутність» в «реалістичній» гносеології Гічьома з Шампо або реальна ж «субсистенція» у Жильбера Порретанського); в) в аспекті «для-себе-і-для-іншого»<sup>65</sup> (= ідеальне явище в аспекті дійсності, або втіленість абстрактно-логічного смислу) — і тоді це є гіпостазований через власне становлення у твердженнях умовиводу логічний закон, де кінцево синтезовані загальне<sup>65</sup> та одиничне (пор. так званий «концептуалізм» Абельяра).

VIII. Змальована у III, VII інтелектуальна свобода суб'єктивного «я» на тлі поступового розподілу сфер віри та знання (згадаймо досвід Шартрської школи) в аспекті суспільно-державного життя має призвести принаймні до трьох несиіхронних (як осмислення і подальша дія), але, безумовно, взаємопов'язаних наслідків: а) феодальної роздрібненості; б) оформлення до початку XII ст. суспільно усвідомлюваної різниці між священним та мирським<sup>67</sup> як реального розподілу влади між папством та імперією [= теорія «двох мечів»]; в) зростання та укріплення міст.

IX. Звідси — а) особистісний ідеал середньовічного «вченого» як вчителя-учня (Вільгельм із Шампо, Ансельм, Абельяр, Гуго Вікторіанець, Жильбер де ля Порре etc.), б) державний ідеал законного князя (хоч би й князя церкви)<sup>68</sup> та в) суспільний ідеал Богооб'явленого християнського світу<sup>69</sup>. Перший з них гранично втілюється в Абельярі та в усіх відомих вчителях монастирсько-університетських угруповань, а другий — у знаменитих європейських монархах: імператорові-«кльонійці» Генріху III «Чорному» в Германії, Вільгельмові Завойовнику в Англії чи Філіппові I у Франції або в папі-«кльонійці» Григорії VII Гільдебранді та в численних великих та малих феодалах тогочасної Європи. Що ж

до конкретних проявів ідеалу третього типу, то тут ніяк не можна обминути знамениті хрестові походи XI-XII ст., які стали цікавою спробою розумного втілення суспільного ідеалу попередньої доби у нових соціально-історичних умовах і на значно ширшому просторі. В них ідея Августинова «миру», або злагоди, перетворюється на конкретне прагнення «до загального миру, що ґрунтувався на злагоді між монархами, завоюванні Ієрусалима та вигнанні турок» (40, с. 71)<sup>70</sup>. І ця «земна» промальовка суспільного ідеалу засобами нової епохи ведеться у такий спосіб:

і. Ідеал у своєму субстанційному втіленні, або Град Божий Ієрусалим, за яким у Бл. Августина крилося передусім Небесне Місто (див.: 9, с. 124), обертається у даному випадку саме земним Ієрусалимом. Це місто з точними географічними координатами, і вони неначе нагадують відомі строки «Апокаліпсису», де саме і відображається спрямованість Божого дару — з небесної чистоти до нової землі: «І підніс мене в душі на велику й високу гору, і показав мені велике місто, святий Ієрусалим, який сховався з неба від Бога» (06.21, 10).

2. З іншого боку, цей самий ідеал, але даний через своє власне становлення як становлення в аспекті граду земного, виявляв себе у бл. Августина як знамениті неприкаяні земні мандри пожитців Граду Божого. Тепер, в нову епоху він нараз обертається конкретним паломництвом у Святу Землю.

3. Й нарешті залишається ще ідеал, що береться у його становлення саме є аспекті Граду Божого<sup>71</sup>, отже — як свята діяльна (= творчо-вольова) любов — справжній синтез віри (- розумне почуття) та надії (- творчовольове почуття), яка усюди дається Бл. Августином в аспекті надії<sup>72</sup>. Саме в цій святій любові й синтезуються власне особистісний та суспільний ідеали. Адже життя святого обов'язково має бути ще й суспільним життям. [Пор.: «... цей Град Божий... звідки отримав би свій початок, або як продовжив би своє існування і яким чином досягав би належного кінця, якби життя святих не було суспільним» (9, с. 115).] Цей момент перосмислюється в усій широкій суспільно-державній діяльності церкви, яка постійно наглядає за мирським життям і так чи інакше облаштовує його. Одним з аспектів такої «творчо-поцейбчної» діяльності саме і стають духовно-лицарські ордени, тобто ордени, члени яких, «окрім звичних чернечьких



обітниць — бідності, покори та цнотливості, приймали ще обітницю боротьби з невірними» (39, с. 475). Тут маються на увазі *госпітальєри*, або *йоаніти* (= «госпітальна братія св. Йоана»), та *тамплієри*, або *храмовники* (= «бідні лицарі Христа й Соломонова Храму»). Ці ордени знаменують можливість *переходу* до вже зовсім *іншого* типу ідеалу, а саме — *лицарського ідеалу*<sup>73</sup>, що народжується саме зараз для свого майбутнього довгого життя, щоб надалі відображати принципово *новий (третій) тип* філософування.

Завершуючи цю з необхідністю стислу оповідь про другий тип християнськи-середньовічного філософування на латинському Заході, не можу обминути питання: хто ж є його найяскравішим *представником*? Відповісти на нього — означає перелічити найвідоміші постаті західноєвропейської схоластики. Але починати тут треба з *Боеція*. Він справжній *провісник* принципово нового типу «усвідомлення досвіду в поняттях» (25, с. 26), і, можливо, цей «останній римлянин» якраз і знайшов свою мученицьку смерть через те, що вказаний тип фактично ще *не отримав* досвіду нової дійсності, отже — вимушений був жити старими античними зразками на тлі недовговічного германоримського альянсу. Саме *Боецій* (а потім і *Кассіодор*) вперше на Заході після Августинової спроби діалектично синтезувати віру та знання в знаменитих *баченнях-ілюмінаціях* стає на шлях *розумних доводів і розумних визначень*. Цікаво, що попередній етап філософування тут не відкидається, а саме «знімається», постійно «мається на увазі», розумно переосмислюється. Цю тонкість чудово відчуває і фіксує *Аквінат* у своєму змістовному коментарі до трактату *Боеція De Trinitate*, коли пише (виділено мною — *Ю.С.*): «Міркувати щодо Трійці можна, за словами Августина (*De Trinitate*, 1, 2, 4), двома способами (*modi*): за допомогою посилення на авторитети (*per auctoritates*) або за допомогою розумних доводів (*per rationes*); Августин каже, що сам він користувався обома. Та деякі із святих отців — наприклад, Амвросій та Іларій — використовували лише один із двох способів, а саме, спиралися на авторитети. *Боецій же вирішив піти другим, шляхом, а саме, шляхом розумних доводів, узявши собі за основу те, що вже було встановлено іншими, які спиралися на авторитети*» (45, р. 4748).

Вказаний аспект, безперечно, чи не повністю визначає надзвичайну *популярність Боеція* в наступні філософські епохи, що призвело до складання справжньої *боеціани*, в оформленні якої, окрім вже згаданого нами *Аквіната* і раніше від нього, чи не найактивнішу участь брав маєстро *Петро Абеляр*. [*Власне кажучи, цю цікаву й справді повчальну боеціану можна досить легко прослідкувати в усій наступній традиції західної метафізики від Декарта до неокантіанців, в якій розум, що забув Боецієву діалектику знання та авторитету (= досвід попередників), зайнятий видобуванням світу із власної самовпевненості.*] Та, звичайно, *граничний* вияв аналізованого типу філософування пов'язаний з іншими постатями, що жили й творили в межах вже зовсім іншої дійсності. Це й співець *розумної* конструкції речі (попри усю її справжню тілесність) *Еріугена*, і знаний відстоювач «*реалізму*» *Ансельм Кентерберійський*, і можливий натхненник початкового «*номіналізму*» *Росцелін*, і так званий «*концептуаліст*» *Абеляр* та його натхненний переслідувач надзвичайно глибокий *містик Бернар з Клерво*, діячі *раціоналістичної Шартрської школи*<sup>74</sup>, яким Європа завдячує чи не першими перекладами *логічних трактатів Арістотеля* (так звана «*нова логіка*» у *Тьєррі*) та новим зверненням до *вільних мистецтв (Гільом)*, а також прихильники поміркованого *містицизму Сан-Вікторська школа* (з її знаменитим напутником *Туго Сан-Вікторським*), в якій народжуються чи не найпопулярніші в тогочасній Європі *концепція знання*<sup>75</sup> і *класифікація істин*<sup>76</sup> etc.

Якщо ж звернутися до питання про *часові рамки* такого філософування, то можна умовно позначити їх IX–XV ст., хоч у своєму «чистому вигляді» щойно розглянутий *тип* облаштовується насамперед в XI — першій половині XII ст. Це і є те, що деякі дослідники (наприклад, *А. Фуйє* в: 38, с. 196–203) називають *схоластикою першого періоду*. Характерно, що в ній вже коріниться її ж власний *кінець*. Цей кінець називається *Арістотель* (= *платонізм арістотелгвського типу*). Він прямо пов'язаний із відомими «*родимими плямами*» в *онтології латинства*<sup>77</sup>, а саме з його *невмінням*: 1) бачити Бога як цілісну Абсолютну Особу, що *принципово* не звідна на свої окремі моменти (= акциденції) і безпосередньо-об'єктивно відкрита у *Об'явленні*; 2) розуміти Бога як Абсолютну Реальність абсолютно-самообґрунтованої апофа-

точної Однини Божественної Трійці; 3) бачити річ як цілісну живу річ (- живе створіння), що *принципово* не звідна на окремі якості; 4) розуміти реальну речовинність як момент реальності речі взагалі; 5) отже, не вносити у Божественну Трійцю тварний момент і не вносити у річ момент Божества. З огляду на вказані специфічні особливості латинського католицизму, воно — через настійливу *формалізацію* (замість живої *діалектики*) усіх Ликів Трійці і *реальну* явленість в Ній саме Третього моменту — фактично «запрограмоване»: 1) мислити Іпостасі окремо Одна від Одної, тобто — *акцидентально* (= *Буття, Сутність, Суб'єкт-Субстанція*<sup>78</sup>); 2) безпідставно *відокремлювати* Незбагненно-Апофатичний Момент від Його фактичного Прояву — Дії; 3) *абсолютизувати* цей фактично-дійсний (= Дійовий) Момент як Абсолютну Реальність Божества попри Його справжній апофатичний Виток; 4) практично не розрізняти об'єктивно-енергійні Лики Сутності і Саму Сутність, тобто максимально *суб'єктивізувати* та *формалізувати* сутісну сферу Божества. Ось саме це ми й знаходимо в *аристотелізмі*, що, за точною характеристикою *Лосева*, є «такий платонізм, який, базуючись на емпірично-фактичній дійсності, перетворює єдине із субстанції на абстрактну акциденцію, ейдос — на описово-статичну форму, а реальну речовинність — на справжню реальність взагалі, хоча й таку, що залежить від ейдосу» (20, с. 881).

Відтак увесь *другий* тип середньовічної рефлексії від початку вагітний принципо-

вою можливістю «*іншого*», коли акцент переноситься з «явишно»-розумного моменту *особистості* на а) «*внутрішньо*»-сутнісний та б) «*зовнішньо*»-дієвий моменти. Тут її *незбагненно-буттєва* виток стане *останнім принципом* речі, а її ж *конкретно-життєва* якісність перетвориться на *останню правду* про річ. *Фома, Дунс* та *Оккам* послідовно зведуть нанівець можливості *розумного* осягання *істин віри*, а знаменита «теорема поштовху» *Бурідана* та *Орема* ствердить знаковий *іманентизм* речовинного світу. Цей «світський» іманентизм укупі з іманентизмом *релігійно-містичного досвіду* обернуться століттями *лицарських «авантюр»* (див. творчий доробок *трубадурської* пори) та *наслідування Христа* (пор.: *Франциск* або *німецькі містики*). Ось тоді Європа й зустрінеться зі своїм принципово новим *ідеалом* — *майстром-митцем*. Але то вже буде зовсім інша історія.

А поки що... А поки що майбутній архієпископ Кентерберійський *Ансельм* у тиші монастирського скрипторія Бекської обителі в Нормандії напередодні свого пастирського служіння виводить пророчі слова: «Не беруся, Господи, прозирнути у височінь Твою, бо ж анітрохи не порівнюю із нею уявлення моє; але побажав до певної міри *осягнути* (курсив мій — Ю.С.) істину Твою, в яку вірує і яку любить серце моє. Бо я не осягати шукаю, щоб увірувати, але вірую, щоб осягнути» (8, с. 128 [I, 1518]). У цьому-то «просторі осягання» і звершується доля «схоластичної» епохи.

## Примітки

<sup>1</sup> У III книзі своїх «Інвектив проти лікаря» й навздогін гранично загостреному в *Климентових* «Строматах» та безліч разів віддзеркаленому *Августином, Еріугеною* etc. величому *Credo* християнського філософування: «Істинна філософія є християнська релігія»,

<sup>2</sup> Тобто через п'ять з половиною століть і назустріч ще практично незнайомій Європі франко(мовно)центричній «*аналогії*» прийдешнього віку.

<sup>3</sup> Адже мовлено: «Я, Світло, на світ прийшов, щоб кожен, хто вірує в Мене, у темряві не зоставався. Коли б же хто слів Моїх слухав та не вірував, Я того не суджу, бо Я не прийшов світ судити, але щоб спасти світ» (Ів. XII, 46-47).

<sup>4</sup> Більш докладну категоріальну «розгортку» використаних у наступному викладі складових Абсолютної Діалектики (звичайно, лише як момент «*логізування* щодо Абсолюту», але аж ніяк не Його Живої Таїни) див. хоча б в: 24, с. 141-167.

<sup>5</sup> Пригадаймо класичний догматичний «хід», інтимно-особистісно відбитий для прийдешніх віків в *Августинових Confessionum*: «А окрім Тебе, Боже, Єдина Трійця та Троїчна Єдність, не було нічого, звідки Ти міг би створити світ» (4, с. 236 [XII, VII]). Через віки у карбованій формулі *Фами nihil potest sibi esse causa essendi* (про неї — згодом) буде осмислена й власне тварна «парадигма» цієї світовпорядковуючої конструкції.

<sup>6</sup> Подробиці — в: 23.

<sup>7</sup> Докладніше - в: 19, с 803-810.

<sup>8</sup> Задля спрощення спеціальний аспект виразу (глибше — імені) тут не розглядається.

Звичайно, при необхідності в межах цієї першої складової є сенс послідовно розрізняти власне буття, що є саме першим визначенням одиниці, і власне сутність, що є визначенням самого дього визначення, що, скажімо, є принциповим для Аквината.

Коли хронологічно настає цей «кінець» епохи — принципово неважливо.

<sup>11</sup> Тут є несуттєвими хоча б такі моменти, як 1) історичний факт суперечностей між томізмом та скотізмом (ширше — між домініканцями та августиніанцями-францисканцями); 2) відомі проблеми з канонізацією томістського вчення. Головною є сама методологія підходу до вирішення філософських проблем (та й до філософії взагалі), коли такі різні любомудри (і просто люди), як Фома, Скот або Оккам йшли принципово однаковим шляхом, що об'єктивно вів до послідовної секуляризації (1) та іманентизації (2) філософської мудрості. Об'єктивність нашого вибору підтримується і тим, що дійсною передумовою типологізації є не самий Фома, а цілісність середньовічного філософського досвіду. Саме в ній і треба шукати його справжнє начало, середину і кінець. Тому будь-яка окрема точка, що береться на тлі такого цілого, є контекстно обумовленою, отже — внутрішньо необхідною, такою, що виводиться не з себе самої, а з усього цілого як такого.

<sup>12</sup> Див, докладніше в: 13, с 139-158.

<sup>13</sup> Нагадаю точну формулу Лосева: «Чим менш проявлене те, що не являється, тим більш зрозуміле і просте те, що явилось; чим більш проявлене те, що не являється, тим сильніш воно досягається та переживається, але тим загадковіше й таємничіше те, що явилось» (18, с 108-109). І — трошки раніше: «Чим сильніш проявлена ця таємниця, тим символічніше образ, що народжується» (с. 108). Відтак на «полюсах» в залежності від сили апофатизму ми маємо справу або із гранично живим та багатовимірним символом або ж із одновимірним знаком (- згорнутим символом).

<sup>14</sup> Згадаймо класику: *naturae rationabilis individua substantia* (11, с. 172).

<sup>15</sup> Звичайно, насамперед не гносеологічного, а власне онтологічного.

<sup>16</sup> Де Любов є Душевне (Творчо-Живе) Становлення на Іншому як на Собі.

<sup>17</sup> Де Святість є саме Розумне Тіло Любові, її абсолютно-ідеальна Втіленість,

<sup>18</sup> Діалектична підоснова та термінологічний апарат такої «розгортки» — в: 24.

<sup>19</sup> Зрозуміло, Розум тут ніяк не співвідноситься з хирним глуздом Віку Просвітництва.

<sup>20</sup> Звичайно, уся ця категоріальна термінологія має розумітися як досить умовна й така, що демонструє самий напрямок мислення щодо Абсолюту.

<sup>21</sup> Згадаймо: «Ти ж, Господи, завжди дієш і завжди відпочиваєш» (4, с 289).

<sup>22</sup> Очевидно, що суб'єктивно узятя Любов є 1) занадто «психологізовано»-алогічна любов до себе як до інтелігенції та справжнього початку усього; 2) занадто «абстрактно-формалізована» любов до іншого собі, яка насправді обертається:

а) *ірраціоналізмом* (і тоді це *інше*, або, власне, світ, сповнюється дивини);

б) *фаталізмом* (і тоді це *інше*, або світ, має бути саме таким, яким воно є);

в) «юридичною» необхідністю вічного опікування (і тоді це *інше*, або світ, береться в аспекті «безперервного Творення» — *creatio continua* та майбутнього спасіння).

<sup>23</sup> В діапазоні від Божественного *Не-відання* (= вічна «необхідність» «об'єктивізуватися») у *Еріугени* або *Дунса Скота* до Божественного *Все-відання* (= вічне намагання «суб'єктивізуватися») у *Альберта Великого* або *Ульріха Страсбурзького* (див. так звану *теорію партиципації*).

<sup>24</sup> Знову пригадаймо знамените *Ego sum qui sum* (Еход. 3, 14). Саме цей буттєвий «хід» намагається відтворити Аквинат, вирізняючи два типи буття, або ж «дві причини» (*causa prima* та *causa secunda*). Перший тип визначається тут через дефініцію «Буття як Буття» (власне, саме Абсолютне Буття), тоді як другий тип, цілком залежний від першого та обмежений ним, підкоряється принципу *nihil potest sibi esse causa essendi* («ніщо не є можливим без [наявності] причини існування»). - Див. докладніше в: 29, с 11-12).

<sup>25</sup> Тут не можна не згадати поміркований містицизм *Сан-Вікторської школи*, як він представлений хоча б у чи не найзнаменитішого вікторіанця Туго.

<sup>26</sup> Щодо типології культури справді цікаво співвіднести цю схему з відомими діалектичними побудовами Гегеля та Шеллінга (часів «Філософії мистецтва»), де 1) синтез суб'єкта (= «реального» у Гегеля, «ідеального» у Шеллінга) та об'єкта (= «ідеального» у Гегеля, «реального» у Шеллінга) засобами самого синтезу (аж до повної їхньої нерозрізненості) дає: *філософію* (Гегель) та *мистецтво* (Шеллінг); 2) синтез суб'єкта та об'єкта в об'єкті дає: *мистецтво* (Гегель) та *знання* (Шеллінг); 3) синтез суб'єкта та об'єкта в суб'єкті дає: *релігію* (Гегель) та *дію* (Шеллінг) [див. докладніше в: 22, с 216-218].

<sup>27</sup> Якщо осмислювати що модель *до кінця*, впадає в око, що жодна із специфікацій (як суто *смиислової* конструкції) не є *жорстко пов'язаною* з певними часовими рамками. Усі вони відтворюють середньовічну філософську дійсність в досить складній *взаємодії*, тому їх так важко вирізнити «в чистому вигляді» навіть в межах творчості одного філософа. [*Бо життя філософа — ото передусім саме життя з усім притаманним йому — попри абиякі розумні підвалини — справжнім алогізмом.*] Більш того, тут кожний наступний ступінь не відкидає передуючий йому *абсолютно*, а (за Гегелем) «знімає» його, «має його на увазі» саме як *попередній, збагачується* через нього. Відтак цей останній не зникає, а відтворюється у *нових* історичних умовах й на *новому* історичному матеріалі (що «промальовується» засобами принципово *нового* смислового моменту). Відтепер він вже не є *визначальним* для розвитку певної ідеї, а є її ж *наперед дана* смислова величина. Отже, розум, що відтворює ці «правила гри», має шукати не індивідуальні характеристики, а *загальні риси* такого процесу. Тож мова повинна йти саме про *тип*, а не про *хронологічно* чи «*географічно*» визначений період, бо ці узагальнюючі (замість підкреслено індивідуалізованих) характеристики — це і є конкретні типи середньовічного філософування на латинському Заході.

<sup>28</sup> Пор. «два меча» філософа (Святе Письмо та розум) в: 1, с 313 [6].

<sup>29</sup> З огляду на попередні висновки специфічною *філософською предметністю* для *першого* типу має бути визнана *праведна мудрість як святість*, тоді як для *третього* типу це є *праведна мудрість як майстерність* (див.: 31, с 84-87).

<sup>30</sup> Звідси — нескінченні середньовічні заклинання щодо Над-розумної Простоти, для Якої неприпустимі абиякі суб'єктно-предикатні / субстанційно-аксидентні розрізнення. [*Dominus non est pars, sed est totum.*] Отож, для Вищої Сутності принципово одне й те ж саме «бути праведною і бути праведністю; і так з усім, що у подібний спосіб може бути про Неї мовлене; і... ніщо з цього не виявляє, яка Вона... але тільки те, що Вона є» (5, с 35).

<sup>31</sup> Звідси — відома (хай в межах зовсім іншого досвіду) ще з античних часів (пор.: *Prod. In Crat* 31<sub>5-12</sub>) концепція *екземпляризму*, яка, скажімо, в «Монології» *Ансельма Кентерберійського* формулюється у такий спосіб: «... створене з нічого не було нічим до того, як виникло, по відношенню до розуму створюючого (*ad rationem facientis*)» (*там само*).

<sup>32</sup> Пор. у *Абеляра* в «Діалогі між Філософом, Йудеєм та Християнином»: «Адже мова йде про істину, яка одна тільки й може відкрити самий по собі досвід, який перевершує все, що може виразити наука земного світу...»

<sup>33</sup> На те у нас й часово-просторово-величинно *визначений* / *обмежений* світ, де абияке *буттєве* покладання (1), *смиислове становлення* (2) та *визначення* (3) речі завжди є певна логічна *послідовність* (не одномоментність!) пізнавальних або власне життєвих дій.

<sup>34</sup> Власне, *ідеально-розумний бік явища*.

<sup>35</sup> Вже сама поява *двох* термінів — *істини* та *правильності*, які впродовж XI ст. досить впевнено використовуються як синоніми, доводить, що в ті часи *безпосередність* відання, заявлена в *Августинових* «ілюмінаціях», фіксується принаймні *паралельно* з його ж *опосередкованістю*. Тобто, з одного боку, ми маємо сутність речі як вона *визначена*, але визначена саме в *Божественній Істині* (= в Божественному Розумі) [1], що таким чином *термінологічно* заступає місце Божественної Сутності, хоча *фактично*, звісно, *абсолютно співпадає* із Нею. Відтак, з *іншого боку*, сама Божественна Істина обертається справжньою *Причиною*, або ж *Принципом*, істини абиякої речі [2], що дозволяє встановити *правильне співвідношення* між існуванням речі у *світі* та існуванням речі в *Абсолюті* (пор. в: 6).

<sup>36</sup> Цілком *тезово* представлений мною раніше.

<sup>37</sup> Згадаймо хоча б знаменитий трактат *Абеляра*, що так і називався *Sic et Non*.

<sup>38</sup> Не можна не помітити вельми симптоматичної можливості *аналогізації* цих трьох рішень із середньовічними концепціями *реалізму*, *номіналізму* та *концептуалізму*. На мою думку, така аналогізація є очевидною, як очевидним є й те, що ці концепції тільки й можуть належати саме до *одного* типу філософування, розрізняючись у *ньому самому*.

<sup>39</sup> Пор. *другий* та *третій* пункти відомої смислової побудови з трактату *Еріугени* *De divisione naturae* відносно *третьої природи* як сукупності усіх речей, що можуть сприйматися чуттєво. У викладі *Штекля* (41, с 92-93) ця побудова має такий вигляд (у дужках — *мій* коментар): 1) байдужа, невизначена сутність (οὐσία) — загальна (= єдина) субстанція, де *логічно* та *фактично* співпадають усі явлені речі (= незмінна єдність усіх вже меонально-речовинних визначень речі); 2) ця ж єдина субстанція, але подана у своєму власному само-визначенні, отже — як дійсний *факт* розчленування на *роди* та *види* речей (= *образ* як якісно-кількісна розміреність речі, або просторово-часовий *ейдос*); 3) виявлення видів назовні як індивідуумів (= реальність наявних речей), де вид (= якість) виступає як істинно-сущє в індивідуумі, а останній (= матеріальне тіло), у свою чергу, тільки й *існує* через нього. Відтак (згадаймо *Августина*) будь-яке *тіло* є результат об'єднання певних *якостей*, бо ж, як

ми знаємо, тільки якості їй надають речі справжньої індивідуальності. І ці якості можуть досягатися лише *розумом*, тобто за своїми складовими частинами будь-яке тіло є чимось *принципово безтілесним* та *умоспоглядальним* (= пучок перцепцій) — саме як *результат* злиття таких суто умоспоглядальних акциденцій.

<sup>40</sup> Пор. інтерпретацію *Штекля* (41, с 94), який, відтворюючи згадувану раніше *Еріугенову* концепцію тіла, додає: «Все, що сприймається нами у світі явищ, за своєю суттю є чисто ідеальне, умоспоглядальне; що ж до тілесності, то вона — проста видимість».

<sup>41</sup> Пор.: «... істину не можна замкнути аніяким початком або кінцем» (6, с 168).

<sup>42</sup> Мова йшла, нагадаю, про два Абсолюти (у термінах *Тіліха*) — власне релігійний (= *Deus*) і філософський (= *esse*) та про відповідне «рішення *Августина*».

<sup>43</sup> Пор.: «... аніщо інше можна розуміти відносно істини, як правильність...». І далі: «... чи сказати «істина», чи «правильність», — ніщо інше, як бажання належного» (с. 173).

<sup>44</sup> Пор.: «... істина і правильність (*rectitudo*) в сутності речей тому, що самі речі є тим, чим вони є у найвищій істині...» (с. 179).

<sup>45</sup> Безпосередність останньої є безпосередність *досвіду*. Якщо ж цього досвіду нема, для початку мислення потрібен *авторитет*, що має такий досвід (авторитет Святого Письма чи святих отців). Отже, у понятті авторитету нема нічого курйозного, бо він є лише засвідченою необхідністю розуміння (= *до-віри*), що дослідження як таке має певний сенс.

<sup>46</sup> Хоча й не можна (принаймні, відносно самого *Ансельма*) абсолютизувати цей «хід».

<sup>47</sup> Отож, «віднині... спасіння досягалося подвійним внеском: як в небесне, так і в земне». І далі: «... небесні ціннісні ідеали немовби зводяться на землю» (16, с 30). До речі, цей момент у свій спосіб позначається і на проблемі авторитету, де відтепер давнє знання потроху врівноважується новим знанням університетських магістрів. Звідси — висновок: «Поруч з авторитетами *authentica* з'являються... авторитети *magistralia*» (*там само*, с. 31).

<sup>48</sup> Пор., напр.: 16, с. 28-29; 10, с. 164, 170. При цьому повинен зберігатися своєрідний канон у відношеннях між священним та мирським, на віки закріплений у доктрині *contemptus mundi* — презирства до світу (див. назву однойменного трактату *Іннокентія III*, написаного ним ще до свого понтифікату).

<sup>49</sup> Див. класичне відтворення такого роду «сюжетів» в: 20, с 873-892).

<sup>50</sup> Пор.: «... Дух походить безпосередньо від Сина, тому що усі творіння Бога керуються на засадах Мудрості і таким чином замислене (*conceptus*) Божественним Розумом стає виконаним завдяки діяльній любові (*operatio*)... Отже... Дух прямо виходить від Сина, оскільки розум Божественного Провидіння приводить у виконання Благо, і Він робить в часі, коли хоче, те, що повинен робити, як Він передбачав одвічно» (3, с 242 [III]).

<sup>51</sup> І це не може не надати формального характеру внутрішньо-Троїчним відносинам в самому Абсолюті, що фіксується ще у *августиніанському* за духом філософуванні *Ансельма*.

<sup>52</sup> Адже Незбагненно-Розумне «Невідомо [:] Що» де фактично співпадають Перша та Друга Іпостасі, саме їй повинно протистояти Третій Іпостасі як власній *Реальності*, або *Дійсності* (- *фактичний* Якості, чи Дії), тобто Реалізованому «Невідомо [:] Як». Тут момент «Невідомо [:] Як» позначає фактичну неможливість (через *втрапу* у *взаємозалежному символізмі* Першо-Другого Начал *вихідного* у Своїй Самоцінності Першого Начала) відповісти на питання, що і на чому стає. Відтак *Незбагненно-Розумне* та *Реальне* виявляються в рівній мірі іманентними Началами вже в самому Абсолюті, що зумовлює принципово *дуалістичну* можливість надалі: а) розуміти «Невідомо [:] Що» (Перша Іпостась = Друга Іпостась) не просто як *Розумний* Принцип, а як Незбагненно-Розумну Причину Буття, або (згадаймо «другу інтенцію» *Оккама* як своєрідний середньовічний варіант *стойчного* *lection*) ще тільки *технічну можливість* Істини, але не саму Істину як таку (= *агно-стицизм*); б) розуміти «Невідомо [:] Як» (*Третя Іпостась*, *смыслово* підпорядкована Першо-Другій Іпостасі, але *фактично* незалежна від Неї) як Абсолютну Реальність в її зовнішньо-«скульптурній» *самоцінності*, тобто вже не «У-Собі-І-Для-Себе» (= Становлення), а «для-іншого» (- Вираз), що — *каузально-смыслово* — теж є Джерелом Істини (= *емпіризм*); в) виставляти момент *Буття* — як можливий *первісний* синтез моментів а) і б) — саме *попереду* Сутності, яка в самому Абсолюті є принципово не розрізною з Існуванням; г) розуміти Буття як Абсолютне Буття, отже — дійсну Причину Власного Само-Визначення (1) та дійсного Творця (2); д) розуміти «сюжет» «Творець-творіння» в аспекті 1) *каузальних* відносин (Причина → наслідок) або 2) *свободної* (= Незбагненої) Творчості; е) розуміти *світ* як і) незбагнений *наслідок* — *знак* Творчого Акту, що 2) потім, у своїх *фактичних* проявах може *визначатися* — вже як *знак знаку* — через *власне* буття, отже, є 3) *іманентний* собі *знак* (*символ*).

- <sup>53</sup> Власне, вже з X ст. «церква мала спеціальний день, поминальне свято Всіх Душ (2 листопада), на яке поминали в молитві всіх християнських небіжчиків» (17, с 349).
- <sup>54</sup> Пор. Абелярове: «... найголовнішим для філософів є досліджувати істину раціонально й додержуватися в усьому не гадки людей, а міркувань розуму» (і, с 312).
- <sup>55</sup> Пор. одну з провідних тез *Didascalion'a Гуго Сан-Вікторського* щодо теології як *поняттєвого* знання про Бога (див.; 15, с 114).
- <sup>56</sup> Оскільки Перша Іпостась як справжня *Підоснова* абиякої можливої множинності через вказані у п. I причини «стає відверненим поняттям, яке втратило життєвість сприйняття, що притаманне містичному досвіду», тоді як (див. п.ІІІ) «сама істина... формалізується, перетворюючись на позбавлене життя узагальнення від світу множинних форм» (12, с 44).
- <sup>57</sup> Пор.: «В галузі пізнавальній... вважаючи необхідною умовою спасіння віру церкви, намагаються її зрозуміти, охопити як ціле і, знайшовши для себе відому істину, діалектично її довести, тобто філософськи її осмислити, звести до підвалин свого інтелектуального досвіду. В житті релігійного почуття виникає поняття духовного досвіду... віра перестає бути лише визнанням стверджених на авторитеті істин, а стає й містичним фактом» (14, с 109). І далі: «Релігійність епохи зосереджена біля формально-зовнішнього розуміння зв'язку людства з Богом» (с. 115). Висновок: «Все ще не відчутне, не видиме тіло Христове, що шукається у протиріччях й боротьбі» (с. 116).
- <sup>58</sup> Згадаймо відомі закиди гуманістів попередній епосі щодо саме *формального* використання текстів античної філософської класики.
- <sup>59</sup> От що пише щодо цього *Абеляр* у своїй — цілком *боєціанській* за духом — «Логіці «для початківців» (1114 р.), самим використаним прикладом навіваючи спомин про знайому нам діалектику *третьої природи* в *Ергу гени*: «Отже, треба знати, що матерія і форма завжди існують разом упереміш, але твердження розуму (ratio) має таку здатність, що або споглядає матерію саму по собі, або переносить увагу на одну тільки форму, або ж осягає їх у єдності (permixta). В двох перших [випадках] це відбувається завдяки абстракції, коли дещо видобувається (abstraho) із загальної зв'язаності, аби можна було розглянути [окремо] його власну природу. В третьому випадку це відбувається завдяки кон'юнкції. Візьмемо, наприклад, субстанцію ось цієї людини. Вона і тіло, і живе створіння, і людина, вона вбрана у невизначену [множину] форм: поки я звертаю увагу на матеріальну сутність субстанції, розмежувавши усі форми, я виробляю поняття за допомогою абстрагування. І навпаки, коли я звертаю у ній увагу тільки на тілесну цілісність (corporeitas), яку я пов'язую у субстанцію, то це поняття, хоча й було отримане за допомогою кон'юнкції у порівнянні з першим, що стосувалося лише природи субстанції, також утворюється завдяки абстракції, що відділяє тілесну цілісність від інших форм, на які я не звертаю жодної уваги, тобто на те, що вона — живе створіння, чуттєвість, розумність, білість» (2, с 86).
- <sup>60</sup> Як це було, скажімо, у тих же таки *Еріугени* чи *Абеляра* (див.: 26, с 289).
- <sup>61</sup> Що, власне, і становить специфіку *Еріугенової* діалектики.
- <sup>62</sup> Далі наводиться побудова, в якій — в аспекті *гносеології* і на тлі класичної діалектичної тріади «сутність-явище-дійсність» — визначаються конкретні *підтипи* вже в межах самого другого типу філософування. Зрозуміло, що той же «сюжет» може бути відтворений і в суто *онтологічному* контексті, де на нас — у межах відповідних підтипів — чекатимуть такі постаті, як *Петро Даміані*, *Бернар з Клерво* або *Туго Сан-Вікторський*. Але про це — іншим разом.
- <sup>63</sup> Сміслово (не хронологічно!) це *перший підтип* другого типу філософування.
- <sup>64</sup> Це *другий підтип* другого типу філософування.
- <sup>65</sup> Це *третій підтип* другого типу філософування.
- <sup>66</sup> Яке, скажімо, в категоричному силогізмі фіксується через *середній термін*.
- <sup>67</sup> Де *розумно* осмислене, але — за відсутності досвіду справді *живого* тіла — *реально-життєво* не перетворене (перевтілене) *мирське*, підкоряється *церковному*, чи *охоплюється* ним, суто зовнішньо, в процесі «змирення церкви» (див.: 14, с 125).
- <sup>68</sup> Пор. характерну ремарку «Арістотель, князь перипатетиків» в: 3, с 162.
- <sup>69</sup> Який в діяльності клонійських абатів з їхнім пацифістським закликком X ст. в усьому додержуватися «Божого миру» (pax Dei) або, вже в XI ст., хоча б «Божого перемир'я» (treuga Dei) цікаво накладався на *суспільний* ідеал «*миру*», притаманний добі *Августина*.
- <sup>70</sup> Але загальна невдача цієї величної *авантюри* (звичайно, передусім у відомому *середньовічному* значенні цього слова) — попри певні успіхи принаймні в першій з експедицій — саме й засвідчила, що попередня *епоха нерелектованих творчо-вольових вчинків* значно програвала новій епосі *поміркуваних дій*, а ця остання, в свою чергу, безнадійно програвала *життю*, яке ніколи остаточно не вкладається у будь-які свої розумні схеми.

- <sup>71</sup> Отже, тут — як синтез *ідеального* та *реального* засобами ідеального, або *суб'єкта*.
- <sup>72</sup> Ця надія, яка є актом *теоретичного* становлення ідеалу у *житті*, потребує для себе вельми *специфічної* реальності. Оскільки ідеал є своєрідний *верхній кордон* реальності (її ж *нижній кордон* — звичайна, існуюча лише в аспекті її власного матеріального втілення річ), він — саме у своєму *реальному* аспекті — потребує *безпосередності сприйняття*. Така безпосередність, тобто сприйняття буттєвого факту *до* або *над* знання, і виявляє себе як *досвід*. На *нижньому* кордоні реальності це звичайний *життєвий досвід* (- здоровий глузд), або досвід *до* знання, але на *верхньому* кордоні це вже досвід *бачення*, або досвід *над* знання. От таку безпосередню (позадоказову) *фактичну даність* власного досвіду, на мій погляд, і є сенс називати *вірою* або — при відсутності *власного* досвіду — *авторитетом*, який у цьому випадку логічно було б розглядати як певний *перед-початок* віри, отже, буквально, до-віру, чи *удостовереність*. «Хто сподівається подібно до віруючого, - каже у зв'язку з цим *Парменід*, - бачить розумом те, що досягається в розумі, та майбутнє» (див. докладніше в; 21, с 368). Тобто віра саме й дає змогу *бачити майбуття*, усю його *далечинь* як щось принципово *істинне* та *справжнє*. Не можна не згадати, що в *античній* традиції можливість такого бачення відкривається у *міфі*. Таким чином, там, де для *античної* людини починається міф, для *середньо-вічного* християнина починається віра, що потім, входячи до низки *доказів* як їх справжній *початок*, перетворюється на *знання* (саме так, як міф у *Платона* в подібній ситуації перетворюється на *логос*). Інакше кажучи, віра сама по собі *нічого не доводить*. Вона саме *стверджує*, стверджує підвалини майбутнього знання як такі, в їхній справжній *аксіоматичності* як певне «Велике (і справді величне) *Невідоме*», яке виявляється в *Об'явленні*, оскільки і справді доводити будь-що можна лише тоді, коли ми *вже* *якось* *знаємо* те, про що йде мова.
- <sup>73</sup> В зв'язку з цим наголосімо на виділенні з гурту йоанітів власне *лицарів* в 1099 р.
- <sup>74</sup> Насамперед *Жильбер де ля Норре*, *Тьєррі* з Шартру та *Гільом* з Шампо.
- <sup>75</sup> Така концепція видів знання та способів пізнавальної діяльності — навздогін *боеціанській* премудрості часів «Розради Філософією» (V, 4) — своєрідно відгукнулася у відомих «етичних» побудовах *Абеляра* епохи «Діалогу між Філософом, Йудеем та Християнином».
- <sup>76</sup> Яка надалі буде врахована *Фоמוю*.
- <sup>77</sup> Звичайно ж, мова тут повинна йти передусім про певну *тенденцію*.
- <sup>78</sup> Це саме *Суб'єкт-Субстанція*, а не повноцінний *Суб'єкт-Об'єктний синтез* (= Особа), тому що тут, як вже згадувалося, втрачене справжнє ототожнююче *розрізнення* Першої та Другої Іпостасей, отже, практично неможливо чітко провести «взаємообернену» *діалектику* Суб'єкта та Об'єкта в їхньому *інтелігентному* синтезі, де Суб'єкт у Само-покладанні виявляє Себе як Інше Собі через Себе ж як дійсну Основу Само-визначення. Відтак стають можливі загальновідомі *пан(—)суб'єктні* (тобто такі, що розповсюджуються як на *Абсолют*, так і на *світ*) інтуїції *томізму*, які чудово демонструє *Жак Марітен*, коли пише: «Завдяки чуттєвості та досвіду, науці та філософії кожен з нас... пізнає як об'єкти світ суб'єктів, підстав і особистостей, в якому він перебуває. Парадоксом свідомості й особистості є те, що кожен із нас є саме *посередині* цього світу, кожен є центром безкінечності. І цей привілейований суб'єкт, «Я», що мислить, є самому собі не як об'єкт, а як суб'єкт; серед усіх суб'єктів, відомих йому як об'єкти, він єдиний виступає суб'єктом як таким. Перед нами, таким чином, — суб'єктивність як суб'єктивність» (28, с 27).

## Література

1. *Абеляр*. Диалог между Философом, Иудеем и Христианином // *Петр Абеляр*. Теологические трактаты. Пер. с лат. / Вступ, ст., сост. Неретиной С.С. — М., 1995. — С. 311—411.
2. *Абеляр*. Логика «для начинающих» // *Там само*. — С. 50—97.
3. *Абеляр*. Теология «Высшего Блага» // *Там само*. — С. 132—246.
4. *Аврелий Августин*. Исповедь / Пер. с лат. М.Е. Сергеевко. — М., 1997. — 464 с.
5. *Ансельм Кентерберийский*. Монологион // *Ансельм Кентерберийский*. Сочинения / Пер., послесл. и комм. И.В. Купреевой. - М, 1995. - С. 32-122.
6. *Ансельм Кентерберийский*. Об истине // *Там само*. — С. 166—197.
7. *Ансельм Кентерберийский*. О грамотном // *Там само*. — С. 531.
8. *Ансельм Кентерберийский*. Прослогион // *Там само*. — С. 123—165.
9. *Блаженный Августин*. XI. О Граде Божием. Книга девятнадцатая // *Блаженный Августин*. О Граде Божием. В 22-х кн. Т. IV. Кн. XIX. - М, 1994. - С. 96-161.
10. *Блок М*. Феодалное общество. Т. 1. Ч. 1, кн. II // *Блок М*. Апология истории, или Ремесло историка. Изд. 2-е, доп. - М. 1986. - С. 122-181.

11. *Бозций*. Против Евтихия и Нестория. - Пер. Т.Ю.Бородай // *Бозций*. «Утешение Философией» и другие трактаты. — М., 1990. — С. 167—189.
12. *Гогтишвили Л.А.* Мифология хаоса (о социально-исторической концепции А.Ф. Лосева) // Вопросы философии. — № 9. — 1993. — С. 39—51
13. *Жильсон Э.* Философ и теология / Пер. с франц. К. Демидова. — М., 1995. — 192 с.
14. *Карсавин Л.П.* Культура средних веков. — К., 1995. — 208 с.
15. *Коплстон Фр.Ч.* История средневековой философии / Пер. с англ. И. Борисовой; Послесл. М. Гарнцева. - М., 1997. - 512 с.
16. *Ле Гофф Ж.* С небес на землю (перемены в системе ценностных ориентации на христианском Западе ХН-ХШ вв.) // *Одиссей. Человек в Истории*. 1991. - М., 1991. - С. 25-47.
17. *Лінч Дж.* Середньовічна церква. Коротка історія / Пер. з англ. В.Шовкуна. — К., 1994. — 492 с.
18. *Лосев А.Ф.* Философия имени. — М., 1990. - 269 с.
19. *Лосев А.Ф.* Вещь и Имя // Лосев А.Ф. Бытие - имя - космос. - М., 1993. - С. 802-880.
20. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. — М., 1993. — 959 с.
21. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития: В 2-х кн. Кн. I. — М., 1994. - 604 с.
22. *Лосев А.Ф.* *Диалектика художественной формы*//*Лосев А.Ф. Форма — Сталь — Выражение*. — М., 1995. - С. 5-296.
23. *Лосев А.Ф.* История эстетических учений // Там само. — С. 321—404,
24. *Лосев А.Ф.* Абсолютная диалектика = абсолютная мифология // Лосев А.Ф. Имя. — Спб., 1997. — С. 141-167.
25. *Лосев А.Ф.* Философия имени у Платона // Там само. — С. 26—33.
26. *Лосев А.Ф.* Средневековая диалектика // Там само. — С. 246—308.
27. *Мандельштам О.Э.* Скрябин и христианство // Мандельштам О.Э. Соч.: В 2-х т. Т. 2. Проза / Сост. и подгот. текста С. Аверинцева и П. Нерлера. — М., 1990. — С. 157—161.
28. *Маритен Ж.* Краткий очерк о существовании и существующем. III, V. — М., 1994. — С. 24—51.
29. *Ліон. Тулюк-Кульчицький.* Вступ // Володимир Олексюк. Основи реалістичної (Арістотелівсько-томістичної) філософії. — Чикаго-Мюнхен, 1981. — С. 9—14.
30. *Петрарка Франческа.* Инвектива против врача. III // Петрарка Франческо. Эстетические фрагменты / Пер., вступ. ст. и примеч. В.В. Библихина, — М., 1982. — С. 234—255.
31. *Сватко Ю.І.* «Град земний» на латинському Заході та в «руській землі»: до типології середньовічних культур // *Духовна спадщина Київської Русі: 36. наук. праць. Вип. I.* — Одеса, 1997. — С. 80-90.
32. *Св. Григорий Нисский.* Слово 7 // Св. Григорий Нисский. О блаженствах. — М., 1997. — С. 99—115.
33. *Св. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. — М.; Ростов-на-Дону, 1992. — 446 с.
34. *Св. Иоанн Златоустый.* Беседа XXVIII // Св. Иоанна Златоустого избранные творения. Беседы на Послания к Римлянам (репринт). — М., 1994. — С. 819—824.
35. Таинственное богословие Дионисия Ареопагита. Послание к Тимофею. — Пер. А.Ф. Лосева // Лосев А.Ф. Имя. - Спб., 1997. - С. 458-466.
36. *Тиллих П.* Теология культуры // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. — Пер. с англ. — М., 1995. - С. 236-395.
37. Уцелевшие главы Каллиста Катафигиота, обдуманные и весьма высокие о Божественном единении и созерцательной жизни. — Пер. А.Ф. Лосева // Там само. — С. 393—457.
38. *Фулье А.* История философии. — К., 1908. — 502 с.
39. *Харитонович Д.Э.* Комментарии // Хейзинга Й. Осень Средневековья. — М., 1988. — С. 464—501.
40. *Хейзинга Й.* Осень Средневековья / Пер. Д.В.Сильвестрова, — Там само. — 544 с.
41. *Штекль А.* История средневековой философии. — Спб., 1996. — 320 с.
42. *Gilson E.* Index scolastico-cartésien. — P., 1979. — 392 p.
43. *Gilson E.* L'Esprit de la philosophie médiévale. - P., 1983. — 448 p.
44. *Le Goff J.* La naissance du Purgatoire. — P., 1981. — 515 p.
45. Sancti Thomae de Aquino expositio super iibrum Boethii de Trinitate, Rec. B. Decker. — Leiden, 1955. — 176 p.