

УДК 1(091)(4)“653”

Сватко Ю. І.

## КОЛИ, ЧОМУ І ЯК, АБО ЛАТИНСЬКЕ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ В ПРОСТОРІ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ

У статті розглянуто комплекс сюжетів, пов'язаних із проблемою віднаходження та утвердження латинського Середньовіччя в інтелектуальному просторі європейської філософії історії. Автор дає відповідь на три питання: коли, чому і як було відкрито та інтерпретовано Середні віки в історіософських практиках наступних культурно-історичних епох.

Скептично ставлячись до історіософської лінії Петрарки – Флавіо Бйондо – Баронія – Г. Барнета – Е. Гіббона – А. Бокля – Вольтера – Я. Буркхардта щодо осягання середньовічного спадку як «мотлоху віків п'ятьми» (Гіббон), автор пропонує збалансоване розуміння латинського Середньовіччя як доби революційного пробудження Європи від поганського сну космічної речовини до принципово нового досвіду цілісної особистості під проводом Абсолютної Особи – християнського Бога.

Розглядаючи під зазначеним кутом зору історіософські інтерпретації латинського Середньовіччя діячами Ренесансу, автор враховує їхній власний досвід «переживання історії» і пропонує низку «епохальних» розумінь самої історії в культурному просторі Відродження.

**Ключові слова:** латинське Середньовіччя, «темні віки», християнська доба, античність, Ренесанс, гуманізм, Просвітництво; неоплатонізм, піфагорійство, магічне світопочування, одиниця-трійця, ідея, матерія, дійсність, особистість, інтроверт, екстраверт, новизна, прогрес; філософія, історіософія, культура, мистецтво.

### ПРЕАМБУЛА

Пам'ять про нього назавжди зв'язалася для мене з перейманням подиху.

*В. Набоков.* Справжнє життя Себастьяна Найта [40, с. 19]

Середнім вікам на латинському Заході («так званим» Середнім вікам, як помірковано примовлятимуть на перетині XVIII–XIX ст. німецькі романтики і мадам де Сталь) випала тяжка і загалом не вельми справедлива історична доля. [Хоча де та епоха, яку потім так чи інакше не міфологізували б, – байдуже, вдячні чи зрадливі – нащадки?]

Ця доля старанно супроводжувала загалом Гіббонових *dark ages*, «темних віків»<sup>1</sup>, аж до

XX ст. Утім, мимохідь вона дозволила суттєво ушляхетнити їх за доби романтизму, а в проміжку між двома останніми світовими війнами й узагалі обмежити «темряву» раннім середньовіччям від V ст. до «варварства VII і VIII ст.» [13, с. 112]. І тоді із сумнозвісного «мотлоху віків п'ятьми» (*the rubbish of the dark ages* [20, с. 172]: навіть королівському історика не варто розкидатися слівцями, що їх залюбки повторює кризь часи Його Бундючність європейський раціоналізм, – *lux in tenebris!*), – так ось, із цього мороку, який потім, в епоху прав людини, волітимуть розуміти просто як погано задокументоване «вчора», раптом відкрилася дивовижна перспектива з купою цікавих подробиць.

<sup>1</sup> Власне, йдеться про відомий топонім «п'ятьми» післяантичного існування, що їй Петрарка в заключних рядках своєї

«Африки» (IX, 456) широ бажав «розчинитись», аби пізнішим нащадкам знову відкрилася стежка до чистого прадавнього світла античної культури [60, с. 166].

Виявилося, що саме тут неквапно визрівала принципово нова людська спільнота, що згодом дістане назву *Pacis Christianae*, християнського світу<sup>2</sup>, а точніше – *Reipublicae Christianae*, християнської держави [49, с. 11]. З іншого боку, саме тут міститься та точка відліку, з якої Європа почне усвідомлювати себе Європою<sup>3</sup>. Нарешті, саме тут ми поринаємо в часи, коли європейці здобули можливість тлумачити світ, що лежав поза їхніми кордонами (до речі, ті лише набували знайомих нині окреслень), як сусідський, вимірний уже не на шкалі «еллін / римлянин ↔ варвар», а на шкалі «християнин ↔ нехристиянин», отже – значно більше зрозумілий і смислово забарвлений. Відтепер той світ нарівно опікувався Божим Промислом, або, за словом Бл. Августина, «спонукою до зберігання злагодності та єдності серед багатьох» [5, с. 285].

Тож не дивно, що спромогтися відчуті і точно сформулювати неповторну культурну самобутність епохи становлення християнської Європи<sup>4</sup>, її грандіозну роль в історичному «збуванні» людської спільноти, її незрівнянний колорит й аромат – і досі шляхетна мета будь-яких дослідницьких занурень у латинське Середньовіччя. [*Згадаймо епіграф: ось воно, «переймання подиху»!*]

Не забудьмо тільки ось про що.

За цим розмаїттям пристрастей, почуттів і неймовірних пригод задля ліпшої слави Божої чи на догоду шанованій «пані Авентурі» завжди проглядає жива, напрочуд сильна й тонка, викохана багатівковою практикою екзегези Святого Письма думка середньовічних богословів (часто-густо – з вельми специфічним філософським присмаком<sup>5</sup>). Ба навіть більше того – їхній життєвий подвиг. Саме ця думка і цей подвиг – чи не найяскравіші пам'ятники доби пробудження Європи від поганського сну до принципово нового досвіду, якого не мала занурена в язичницький міф

<sup>2</sup> У річці цього процесу згадаймо хоча б навернення Польщі за короля Мешко 966 р., Угорщини – за коронованого 1001 р. Іштвана I (Святого), Данії – за Харальда Синьозубого (950–986), Норвегії – за Олафа Тригвессона (969–1000) і Швеції – за Олафа Шетконунга (980–1022). Сюди ж треба додати хрещення Русі від Візантії 988 р. (див. докладніше в [32, с. 63 і далі]).

<sup>3</sup> «...цей час (IV–XV ст.), – пише з цього приводу Ле Гофф у «Народженні Європи», – був ключовим для розвитку Європи, і... з усіх складових європейського спадку, котрі мають значення сьогодні й будуть не менш важливі в майбутті, середньовічна складова – найзначніша» [31, с. 14]. Варто, проте, нагадати, що навіть на початку XIV ст. Європа найчастіше продовжувала самовизначатися не інакше як через перерахування своїх головних держав: Італії, Франції та Німеччини.

<sup>4</sup> А ще – епохи маврської, угорської й норманської навал, хрестових походів, нових міст і соборів, народних шкіл і перших університетів, рицарських двобоїв і схоластичних диспутів *etc.*

<sup>5</sup> Щодо своєрідного розуміння місця філософії в тодішньому християнізованому світі – див. у [6–8; 26; 30, с. 28–29; 46].

античність і який єдиний є гідним величного призначення людини на цій землі, – досвіду особистості [48, с. 73–74].

Але як резонував той інтелектуальний і життєвий обладунок епохи з наступними «добре помітними відтинками» історичного часу? Чи колисали його на хвилях історичної пам'яті прийдешні покоління? І як вони вгадали, що він – «середньовічний»? Адже освічені чи нічим не примітні пожилці середньовічної Європи й на гадці не мали називати сучасну їм добу саме «середніми віками»<sup>6</sup>. [*«Ми, що поставлені при кінці часів», – примовляв із цього приводу дядько германського імператора Фрідріха I Барбаросси й чи не найавторитетніший хроніст усього латинського Середньовіччя Оттон Фрейзингенський († 1158) у своїй недописаній «Хроніці, чи Історії двох градів»<sup>7</sup>.]* І, виходячи з цього незаперечного факту, ми сьогодні постаємо перед трьома наріжними питаннями, а саме: 1) коли, 2) чому і 3) як, тобто коли, чому і як були відкриті Середні віки?

## І. «ВІДКРИТТЯ» ЛАТИНСЬКОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ І ПОЧАТОК ЄВРОПЕЙСЬКИХ МЕДІЄВАЛЬНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Щойно ми зосереджуємося на будь-якому предметі матеріального світу, що б там із ним не коїлося, сама наша увага мимохіть занурює нас у його історію. Аби матерія відповідала моменту, новачки мають учитися ковзати її поверхнею. Упрозорені речі, просякнуті сяянням минулого!

*В. Набоков.* Transparent Things [41, с. 323]

...сам я не був ані там, ані там, проте мені приємні їхні назви.

*В. Набоков.* Справжнє життя Себастьяна Найта [40, с. 77]

Отож, почнімо із самого початку, переформулювавши наше перше питання в такий спосіб:

<sup>6</sup> Слідом за Беріл Смолі [74], яка, вочевидь, враховувала відомі інтуїції кінця світу (*mundi resp. віку (saeculi)*) в *De Civitas Dei* Бл. Августина, «Хроніконі» Беди Вельмишановного чи «Хроніці» Оттона Фрейзингенського (пор. у [3, с. 123, 169, 183]), Дж. Лінч у своїй «Середньовічній церкві» констатує той-таки стан справ і щодо тодішніх істориків: вони теж «і на гадці не мали, що живуть у добу, що її ми нині класифікуємо як “Середні Віки”». Здебільшого вони гадали, що живуть у шостій і завершальній добі людської історії, поєднаній у Божому плані з більш ранніми історичними епохами, і що людство швидко й неухильно наближалось до кінця світу» [33, с. 11].

<sup>7</sup> Див. докладніше в [49, с. 10].

«Коли Європа<sup>8</sup> віднайшла у своїй історії “середні віки”?».

Як відомо, сталося це за доби Відродження.

Характеризуючи ті ще й по сьогодні не вельми опановані дослідниками часи «народження нового життя» [71, р. 7], відомий знавець європейської – передусім італійської – культури Еудженіо Гарен, між іншим, писав: «Становлення нової епохи найяскравіше втілення знайшло в Італії й було відзначене двома мотивами: зверненням до античного світу та класичного знання і проголошенням того, що одна епоха людської історії – епоха середньовіччя – вже завершилася» [18, с. 34]<sup>9</sup>.

Чи не першим, хто замість середньовічної моделі майбутнього «кінця історії» [33, с. 11] реалізував модель, пов’язану з убачанням «нового віку» “*in eo totius Europae*” [69, р. 399], був відомий гуманіст, римський археолог та історик, секретар римської курії Флавіо Бйондо (лат. *Flavius Blondus*; 1392–1463).

Перу Форлійця належать видані по смерті три «десятикнижжя»-декади «Історії від падіння Римської імперії» (410–1441; 1483) – *Historiarum ad Inclinatione Romanorum Libri XXXI* [69]<sup>10</sup>. Здається, тут ми й знаходимо початок інтерпретації Середніх віків як специфічного, не звідного на інші, періоду європейської історії. [*Справа навіть не в термінології, а саме у виокремленні віків післяримської варваризації Європи як цілісного історичного проміжку від античної доби до «нашого часу», тобто епохи самого Флавіо Бйондо, – палким гімном «новому віку»*] [69, р. 293] *відкривається третя, заключна декада «Історії»*.] І тут-таки, відлунням до «Історії флорентійського народу» Леонардо Бруні, де автор усупереч римсько-середньовічному канону неперервності історії «до останнього суду» (Бл. Ієронім) спромігся зафіксувати «кінець Риму», Ренесанс помірковано мовить нащадкам: віднайдений проміжок відокремлено від античності *inclinatione imperii* – падінням імперії [69, р. 10]<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> І передусім – європейська історіософська думка.

<sup>9</sup> У тій чи іншій формі ми знаходимо цю тезу в листах блискучого канцлера флорентійської Синьйорії (комуні) Колюччо Салютаті (1331–1406), у «Коментарях до подій свого часу» його молодшого сучасника, не менш видатного канцлера Флорентійської Республіки Леонардо Бруні на прізвисько Аретіно (1370/74–1444), в апологетичних щодо класичної латини «Елегантійх» секретаря неаполітанського короля Альфонса Арагонського Лоренцо Валлі (1405/1407–1457), у життєписі Карла Великого, складеному гонфалоньєром правосуддя (справедливості), власне, главою уряду, чи інакше – Синьйорії (Пріорату) Флорентійської Республіки Донато Аччайуолі (1429–1478), а пізніше – у «Життєписах найвидатніших малярів, різьбярів і зодчих» Джорджо Вазарі (1511–1574).

<sup>10</sup> Як бачимо, знамените базельське видання насправді містить тридцять одну книгу.

<sup>11</sup> Див. детальніше в [3, с. 260–262].

Отож, наголосімо.

На італійській землі в XIV–XVI ст. народжується розуміння того, що живу сучасність так званих «гуманістів» відділяє від періоду класичної давнини те, що згодом дістане усталену назву *medium aevum*, «середній вік»<sup>12</sup>. Із тих часів Європа й починає звикати до думки про наявність в її історичній спадщині особливого – середньовічного – досвіду життя<sup>13</sup>. І хай далі змінюватимуться конкретні історичні оцінки цього досвіду, проте сама його присутність в історії вже ніколи не братиметься під сумнів. А це й означає, що від часів Відродження він перетворився на справжній історичний факт для всіх, хто «там не був»<sup>14</sup>.

## II. НЕОБХІДНІСТЬ СПЕКУЛЯТИВНОГО resp. СМИСЛОВОГО «ВІДНАЙДЕННЯ» ЛАТИНСЬКОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ІСТОРІЇ

Треба... пам’ятати, що не буває міражу без точки, в якій він зникає, так само як не буває озера поза замкнутим колом вірогідної землі.

*В. Набоков. Transparent Things*  
[41, с. 391]

А тепер наше друге – дещо несподіване, проте справді філософське – питання: «Чому Європа “віднайшла” свої Середні віки?». І хай зникне міраж!

Прозорливець О. Шпенглер у «Примерках Європи» колись влучно зауважив: «Схема “Давній світ – Середні віки – Нові часи” у своєму

<sup>12</sup> Пор. «лінійку термінів», уведених до спільної мови європейців ще до кінця XVII ст.: *media tempestas* (1469), *media tempore* (1531), *media aetas* (1518) і *medium aevum* (1604) [67, р. 233].

<sup>13</sup> Див. статтю Дж. Барра “*How the Middle Ages Got Their Name*” в [70, р. 813–814]. Утім, для повноти картини наведемо думку О. Шпенглера: вислів «Середні віки» вперше було застосовано професором Горном 1667 р. у Лейдені [64, с. 152]. Своєю чергою, К. А. Свасьян у коментарі до цієї дати (слідом за Р. Ю. Віппером [14, с. 4]) згадує професора філології та географії Крістофа Келлера, чи Целларіуса, з Галле (1638–1707), який наприкінці XVII ст. (1686–1696) у власній загальній періодизації історії вперше розділив уже всю історію людства на три періоди: *Historia antiqua, medii aevi, nova* [64, с. 637]. Додам, що Шпенглерові ж належить цікаве в культурологічному аспекті визначення: «“Середні віки” – це історія території, на якій царювала церковна й учена латина» [64, с. 152].

<sup>14</sup> Проте цей факт ще довго шукатиме своє справжнє місце в історії. З цього приводу В. А. Грін дотепно зазначав: «Формула “Давнина – Середньовіччя – Сучасність”, використовувана нині, сягає італійської гуманістичної думки, проте прийняття цієї тричастинної моделі не перетворилося на повсюдне аж до XIX ст. Звідтоді тричастинна періодизація оплутала західну академічну науку, наче гамівна сорочка, визначаючи те, як ми організуємо історичні факультети, навчаємо студентів, створюємо професійні громади й видаємо багато з наших кращих професійних часописів» [22, с. 133].

первинному задумі є утворенням магічного світопочування...» [64, с. 147]<sup>15</sup>. Треба визнати, що – попри певну методологічну незвичність для сучасного наукозалежного вуха – термін «магічний» тут цілком до пуття. Варто лише мати на увазі ось що.

Найперше придивімося до очевидного факту: для нас сучасна доба є останньою в історії<sup>16</sup>. Інакше кажучи, саме нею визначається наше розуміння всіх попередніх історичних епох. [Історія – див. [36, с. 685] – це ж і є «дане у становленні розуміння буття»<sup>17</sup>.] Лише на таких засадах, замикаючи історію «на собі», можна досягнути її як певну завершену єдність, або – в аспекті в и р а з у такої єдності назовні – певну цілісність і цілеспрямованість, що надає окремим своїм моментам остаточної визначеності й неповторності, а відтак й історичної необхідності. [Хоча, звісно, не логічно, а фактично ми пізнаємо таке ціле лише в його конкретно-історичних частках – звідси й непорозуміння.]

Ось тут і з'ясовується очевидне: без такої попередньої смислової єдності та цілісності нам не досягнути аніякої дійсності – ні в її окремих частках, ні в будь-яких твердженнях щодо таких часток<sup>18</sup>.

І справді: неможливо ідентифікувати чи характеризувати те, чого нема як уже наперед хоч якось визначеного, даного до своїх окремих, ще тільки можливих характеристик, узагалі не звідного на них<sup>19</sup>. А це означає: будь-яку річ, яка сяк чи так існує у світі, яку ми так чи інакше розуміємо (чи лише маємо зрозуміти), треба вміти побачити розумом найперше як певну, цілком відмінну від усього іншого смислову одиницю. [Тож її окремі якості, ознаки, стани, те чи інше її індивідуальне розуміння, ширше – способи даності, є лише конкретними моментами такої смислової «одичності», її смисловими 1/3, 1/4, 1/5 etc., тобто саме частками, що не мають

самостійного значення без наявності єдиного цілого – самої речі.] Більше того, саме така одиниця і є тим зародковим сім'ям, що породжує всі можливі й, на перший погляд, випадкові казу-си-варіанти дійсного світу речей, усю його зовнішню мінливість і різноманітність.

Та якщо це так, ми повинні вважати те, що породжує собою геть усю дійсність в її реальних образах-частках, справжнім **УСІМ**, тобто смисловим початком, серединою й кінцем цієї ж таки дійсності, власне – її ідеєю. [Бо ж і справді: кожна річ народжується, набуває зрілості (власне, живе) й тим приходиться до свого логічного завершення саме як т а к а, а не якась інша річ<sup>20</sup>.] Тут перед нами на повний зріст постає знаменита піфагорійсько-платонівська числова філософія **ЄДНОСТІ**, як її викладено, наприклад, у «*Theologoumena arithmetices*» («Арифметичній теології»), трактаті, приписуваному Ямвліху з Халкіді – одному з улюбленців неоплатоніків ренесансних часів. Освячена нею у функції першого смислового оформлення безкінечного становлення живого світу речей магічна Одиниця-Трійця (ми легко знаходимо її в текстах знаних піфагорійців Філолая чи Феофраста), що обертається магічною ж четвіркою втіленого космосу, завжди відчувалася як суттєва життєва інтуїція. Саме вони, ці «чотириєдина трійця і триєдина четвірка», що причетні до «виробничих і творчих благ», зазначав неоплатонік Прокл у своїх «Коментарях до Евкліда», й «утримують цілком увесь світоустрій народжених речей» [45, с. 163]<sup>21</sup>.

У підсумку не видається дивним, що ренесансні гуманісти, завершуючи «стару» історію й водночас гостро переживаючи попередній розрив із класичною традицією на тлі принципової для себе ідеї єдності історії як такої, вирішили заповнити «провалля» між своєю й Цицероновою порою певною, сказати б, «середньою» історичного становлення. Їм здавалось (згадаймо Вазарі), що долі людства, отже, й розвиток цивілізації течуть, наче життя окремих людей, – від юності до смерті. [Сам Вазарі неодмінно б додав: припускаючи при цьому й воскресіння.] На погляд доби, то була «середина» нерозбірливої мінливості, смислових помилок і побутової п'янки, але тут ми переходимо до нової проблеми.

<sup>15</sup> І далі: воно «вперше об'явилося в перській та іудейській релігії від часів Кіра, отримало у вченні Книги Даниїла про чотири світові епохи апокаліптичну редакцію (див.: Дан. 2, 37–46. – Ю. С.) та прийняло форму всесвітньої історії в післяхристиянських релігіях Сходу, насамперед у гностичних системах» [64, с. 147].

<sup>16</sup> Принаймні – за часом інтерпретації та з огляду на дійсне осягання, а не лише уможливлення конструювання історичного зв'язку епох. Відтак вона – найбагатша *resp.* найцікавіша за своїм історичним смислом (на тлі передуючих епох та історії в цілому). Очевидно при цьому, що тут важлива її фактична «останність» не в аспекті майбутнього, а саме в аспекті минулого.

<sup>17</sup> Інакше: історія – це становлення (само)усвідомлювано-го буття.

<sup>18</sup> Тож висловлення «Я не вірю в бога» з вуст атеїста насправді не має сенсу, якщо мовець попередньо вже якось не знає, хто такий бог (= між іншим, всемогутність, благо, розум *etc.*).

<sup>19</sup> Саме тому в суто логічному аспекті монотеїзм із необхідністю передусє політеїзму.

<sup>20</sup> А інакше як би ми й узагалі могли стверджувати, що в нас на очах народжується чи гине саме ця, єдина й неповторна у своїй сутності, річ?

<sup>21</sup> Тож тричастинна модель історії, відгукується із сучасності В. А. Грін у статті «Періодизуючи Всесвітню історію», визначає те, «як ми утримуємо образи, і як ми сприймаємо початок, середину і кінець речей» [22, с. 133].

### ІІІ. ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ТА ІНТЕРПРЕТАТОРИ, АБО МЕДІЄВАЛЬНА ПРОБЛЕМАТИКА У СВІТЛІ «ЕПОХАЛЬНИХ» ВИЗНАЧЕНЬ ІСТОРІЇ: ДОБА РЕНЕСАНСУ

...внаслідок дивного звичаю людей помирати жодне спілкування між нами вже не є можливим.

*В. Набоков.* Справжнє життя Себастьяна Найта [40, с. 38]

...не будь таким легковірним, дізнаючись про минуле з вуст теперішнього. Стережися навіть чесного перепродувача. Пам'ятай, що все, що тобі мовиться, по суті, є троїстим: витлумачене оповідачем, перетлумачене слухачем, притасане від обох небіжчиком – героєм оповіді.

*В. Набоков.* Справжнє життя Себастьяна Найта [40, с. 52]

Отже, час виставити третє, почасти вже озвучене раніше запитання: «Як проінтерпретувала Європа свою “знахідку”»? Відповідь на нього вимагає від нас здійснити достатньо пізнавальний, у тому числі історико-філософський, екскурс до наступних епох: перш ніж обживатися всередині латинського Середньовіччя, спробуймо потрапити туди «зназовні». Отже, продовжимо нашу ренесансно-медієвальну розвідку в надії розговорити відразу обох «небіжчиків».

Як уже зазначалося, Середнім вікам не надто поталанило з ренесансними історичними й загалом гуманітарними розвідками<sup>22</sup>. Подальший перебіг подій укладається в парадоксальну формулу одного з «батьків» американського прагматизму і сучасної семіотики Ч. С. Пірса. За переказом Р. Якобсона, той колись цікаво обмовився: «варварський гнів звалився на середньовічне філософське мислення» [66, с. 306]. Тож виникає природне питання: «Чим же завинили перед прийдешньою епохою середньовічна доба й середньовічне знання?».

Гуманісти ставили в провину Середньовіччю передусім ось що [18]:

<sup>22</sup> Традиційний хід думок точно відобразив у своїх судових свідченнях гуманіст і релігійний реформатор – із цим тоді не жартували! – Антоніо делла Пальяра (лат. *Aonio Paleario*; бл. 1503 р. – повішено і спалено як еретика 1570 р.): «По тому, як варвари захопили Італію зі славними провінціями, на багато й багато століть запала п'тьма в усіх науках (*disciplinarum*), тож не лише вільні мистецтва (*liberals artes*), але й ремесла занепали. Перекручені були не тільки мистецтво красномовства й давня латина, але навіть сама форма і склад (*forma et figura*) літератури, приклади чого дійшли до нашого сьогодення. Що ж, вважаєте ви, сталося з теологією? І тут хіба не поширилася п'тьма (*tenebras*)? І справдавна знане марновірство (*superstitio*) видавало себе за побожність (*religionem*)» [68, р. 398].

- 1) забуття класичної культури, канонізованої в Цицеронових *studia humanitatem*, що кваліфікувалося новою добою як «сон культури» (Леонардо Бруні) чи її ж мало не «загибель» (Марсиліо Фічіно);
- 2) «жалюгідність» і неактуальність так званого «старого», грецько-візантійського, стилю (Джорджо Вазарі);
- 3) «варварство» й афункціональна перекрученість так званого «нового», готичного, стилю (він же);
- 4) схоластичні спотворення, переробка і підробка класичних, у тому числі й філософських, текстів (Петрарка);
- 5) калічення християнських норм через утрату почуття їхньої радикальної новизни й безпосередності, очевидне нерозуміння і пряме невігластво (Лоренцо Валла).

Наведений погляд має бути зрозумілим насамперед у трьох аспектах: а) соціально-психологічному, б) суто історичному і в) власне філософському.

Так ось, за своєю соціально-психологічною структурою й за самим стилем життя світська людина доби Відродження – на відміну від попередників, обернених до ідеалу «внутрішньої людини» Бл. Августина, й попри все своє можливе «приватне» занурення у власний світ – виглядає очевидним екстравертом (у термінах К. Юнга). І дійсно, з певних причин<sup>23</sup> ренесансні діячі настійливо ідеалізують власну – вже суто земну – активність<sup>24</sup> як «вимогу прав для самостійного існування людського суб'єкта» [35, с. 737].

Показовим з огляду на цей новий ідеал доби видається один цікавий текст.

У листі Колюччо Салютаті до приятеля, італійського поета Пелегріно Дзамбеккарі (бл. 1350–1400), якому саме заманулося стати ченцем, той ідеал формулюється так: «Не вір, о Пелегріно, що тікати від людей, уникати виду прекрасних речей, зачинитися в монастирі або піти до скиту – це шлях до справжньої досконалості. Невже ти дійсно віриш, що Богу одинак і нероба Павло<sup>25</sup> дорожчий за ревного Авраама? А чи не гадаєш ти, що Яків<sup>26</sup> із дванадцятьма синами, двома дружинами та стількома отарами миліший Господу, аніж Макарій, Теофіл,

<sup>23</sup> Власне, з огляду на притаманне своїй добі нове, специфічне розуміння Абсолюту, яке вже неодноразово аналізувалося автором [52, с. 11–12; 53, с. 10–13; 54, с. 187–212].

<sup>24</sup> Як наріжна ознака доби ця поцейбічна активність уже на схилку Відродження, за доби так званої «другої схоластики», буде однаково стимулювати як дії Реформації, так і дії Контрреформації.

<sup>25</sup> Св. Апостол Павло!

<sup>26</sup> Мова – про сина Ісаака та Ревекки, третього з біблійних патріархів.

Ларіон <sup>27</sup>? Втікаючи від світу, ти можеш впасти з небес на землю, тоді як я, залишаючись серед мирських справ, зможу підняти моє серце від землі на небо. Займаючись торгівлею, відправляючи службу, допомагаючи родині, дітям, рідним, друзям, батьківщині, яка вміщує в собі все це, ти не можеш не піднести своє серце до небес і не сподобатися Богові» [19, с. 49–50] <sup>28</sup>.

Отож, ренесансна людина фактично прагне реалізувати себе як певний, із тенденцією до постійного розширення, набір функцій (пор. трохи передчасний тут – усе лише починається – термін «людина-дріб» у Ю. М. Лотмана). Ця реалізація, за якою проглядає те, що Ж. де Лагард назвав «народженням мирського духу» <sup>29</sup>, має на меті наступне, хай поступове, привласнення зовнішнього світу, справжнє оволодіння ним як «своїм», отже – витлумачення за власною редакцією, яка є єдино вірною <sup>30</sup>. І будь-яке нехтування

<sup>27</sup> Стопи чернецтва, ушановані у віках учителі для вірних.

<sup>28</sup> Не варто плутати цю ідеальну модель з її алогічно-життєвим втіленням. Ідеали в ті часи не часто збігаються із життям: вони є саме ліберально-історичними ідеалами. Тож між ідеалом людського щастя в гуманістів і його практичним здійсненням лежить безодня [24, с. 15], на дні якої цінності в їхньому відносному вимірі очікувано обертаються саме корисними цінностями, або інтересами [51, с. 19]. Серед іншого, звідси – маскувальна функція діалогу як «формальної особливості гуманістичної літератури»: якщо висловлюватися відверто, з позиції єдиного авторства, «діалог не годиться» [24, с. 19]. Тобто гучні гуманістичні промови про гідність і вищість людини не повинні закривати від нас парадоксального розчарування в людському призначенні, яке виникає в деяких діячів цієї творчої генерації як під впливом певних суб'єктивних переживань, так і через глибокі буттєві причини, пов'язані з крахом титанічних – сини ж бо небесного Отця й земної долесті! – зазіхань ренесансної людини щодо повного оволодіння світом речей та ідей. Згадаймо хоча б «Домострій» (*De ierarhia*, 1468 р.) байстриюка Леона Батіста Альберті з його ідеалом резигнації та відчуженості, явленим у кінцевій апології помирності й спокою з якоюсь особливо вражаючою, справді інтимно-особистісною силою: «Така помирність, – пише автор, – подруга спокою, запорука миру, джерело блаженного супкою нашої душі та благословенного відпочинку впродовж усього життя» (цит. за: [16, с. 193]). Ця позиція, переосмислена в наступному десятиріччі, між 1470–1480 рр. (коли саме точилася запекла полеміка навколо двох, активного і споглядального, типів життя), щодо опозиції «тісне місто – природний / організований простір», мала своїх – іноді досить несподіваних, як Е. Барбаро, – прихильників серед тих, хто раптом, скоріше – підсвідомо, відчув: прометеївська абсолютизація людини, ладної прийняти на себе чи не весь світ, здатна буквально розірвати її внутрішню, особистісну єдність, перетворити її на безлад безупинного становлення практично-життєвих функцій. Можливо, звідси – інтуїції простору *resp.* води (ріки) в «ідеальному місті» (*cita ideale*) Леонардо.

<sup>29</sup> Згадаймо його фундаментальну п'ятитомну працю: Lagarde G. de. La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge (1956–1970).

<sup>30</sup> Адаже така екстравертна людина, за класичною формулою К. Юнга, більше орієнтована на «дані зовнішніх факторів» [65, с. 406], речі зовнішнього світу, аніж на світ ідей та власних міркувань [65, с. 29–34]. Пор. у зв'язку з цим показовий пассаж із трактату відомого флорентійського гуманіста й оратора Джанноццо Манетті (1396–1459) «Про гідність і вищість людини» (1451–1452): «Не кажучі більше про людську мудрість, що скажемо ми про багатство й могутність людей? Наші – землі, наші – поля, наші – міста... наші – сливи, наші – волоські гори... наші – сосни, наші – верблюди, наші – собаки...

наявними «зовнішніми» умовами життя є відтепер для «світської» людини Відродження, їхнього справжнього виміру, неможливим нонсенсом, істинною соціальною катастрофою.

Але ж саме з таким нехтуванням зовнішнім, «явищним» боком буття, його зримою речовинністю заради внутрішньої свободи бути або ж дією – заради самої волі до дії й стикнулися гуманісти у своїх історичних мандрах Середньовіччям. Згадати хоча б знамениту сентенцію Ансельма, єпископа Кентерберійського, з трактату *De veritate*, «Про істину» (1080–1085) <sup>31</sup>: «Справедливість... є правильністю волі, збереженою заради неї самої» <sup>32</sup>. І далі: «Правильність бо волі, навіть якщо й не може бути того, чого ми правильно бажаємо, все ж анітрохи не втрачає імені справедливості» [2, с. 190, 191]. Очевидно, що такий підхід викликав у орієнтованих на зовнішньо-дієвий бік життя гуманістів якщо не справжній шок, то, принаймні, справжнє здивування.

Що ж до історичного аспекту, то ренесансна людина потроху починає зі смаком облаштовуватися всередині саме з *емної* історії як історичний персонаж *par excellence*, більше того – мало не справжній «прогресист» <sup>33</sup>.

Діяч Ренесансу виходить із того, що сьогоднішня – то інша або й узагалі краща й розумніша доба, аніж передуючі часи. Таким чином, він

наші – ріки, наші – води... Рівним чином наші – два елементи, що лишилися: повітря та ефір, адже наші – птахи... божественне провидіння... створило в достатку й розселило вдовсталь на землі, у воді й у повітрі купу різноманітних видів живих істот, створених на користь людям». І – знаменне завершення цієї своєрідної «китайської енциклопедії» (Х. Л. Борхес) XV ст.: «Нашо зайві балачки? Наші – небеса, наші – світла, наші – зірки, наші – планети та, що може видатися ще дивнішим (*sic!* – Ю. С.), наші – ангели, які, за словами апостола, вважаються створеними на користь людям – як духовні керманічі» [23, с. 70–71]. А ось – погляд з іншого боку: «...бо все Ти створив, із волі Твоєї існує і створене все!» [Об. 4, 11]. Очевидно, що тут зустрічаються дві цілком протилежні перспективи!

<sup>31</sup> Наголосімо: саме заради неї самої, але не тих, хто нею сь як так послуговується. Нагадаю, що майже два століття по тому ця сентенція буде любовно відтворена в однойменному трактаті «ангельського доктора» Томи з Аквіни.

<sup>32</sup> Пор. із, сказати б, дещо «уречевленою» думкою Маттео Пальм'єрі: «...справедливість полягає у схильності душі до збереження загальної користі, до віддаки кожному за його заслугами» [38, с. 143]. Показово, що в Ансельма тут визначення «від причини», а в Маттео – «від наслідків».

<sup>33</sup> На початку цього процесу ми натрапляємо на полеміку Поджо Браччоліні зі старшим приятелем і вчителем, Колуччо Салютаті, й усім першим поколінням флорентійських гуманістів (1405–1406 рр.). У відповідь на підхід Салютаті, який вважав, що Петрарка вищий за давніх авторів на шгталт Цицерона або Варрона, оскільки йому відкрилася християнська мудрість святих Отців, Поджо пропонує судити людину насамперед за міркою її часу й сучасних їй обставин життя. Процес, проте, набуває вигляду саме усталеної тенденції у Жана Бодена (1530 р. – помер від чуми 1596 р.), а саме в його «Методі легкого пізнання історії», де автор, між іншим, дещо грайливо зауважує: «Звісно, наші сучасники набагато мудріші, ніж римляни...» [10, с. 265]. Така градаційність – вірна ознака історичного прогресизму.

втрачає безпосередність ставлення до ледве вгадуваної за середньовічною «прірвою» античної традиції. Натомість здобувається відчуття історичної *дистанції*, певного культурного розриву, отже, й право на критику, стилістичний і просто-таки естетичний – зовнішньо-«нейтральний» – критерій оцінювання історичного плину життя за так само зовнішніми щодо цього життя (з огляду на їхню власну виразну природу) ознаками граматичної правильності й красномовства.

Тобто замість середньовічного, традиційно формального ставлення до античного спадку, який мав бути пристосований до нагальних питань наявної епохи, людина ренесансної доби демонструє тут суб'єктивно-особистісний підхід. Такий підхід надає простору для інтерпретації та стильової оцінки різних культурно-історичних епох<sup>34</sup> – і в тому просторі зрештою повинен виявитися (і дійсно виявляється) його, підходу, (само)критичний потенціал<sup>35</sup>. Це пов'язано саме із зазначеними особистісністю й дистанціюванням, тобто з новим розумінням спадково-трансляційного механізму за доби Ренесансу.

Здається, саме це, попри інші можливі мотиви, й виголошує один із найяскравіших діячів XV ст., граф Джованні Піко делла Мірандола, в листі до свого приятеля, вже згадуваного нами патріарха Аквілеї Ермолао Барбаро, від 10 червня 1485 р. із Флоренції. Тут він, мимохідь маючи за варвара Іоанна Скота Еріугену (!) і віддаючи шану відомому ритору й філософу другої половини IV ст. по Р. Х. Фемістію, пише: «Якби я вважав, що красномовство не заслуговує на увагу й ним можна на догоду варварам нехтувати, я не зрадив би їм майже повністю заради красномовства (що я нещодавно зробив), заради писань греків, заради твого Фемістія, хвали якому ніколи не бувають надмірними» [25, с. 262].

Нарешті, у власне філософському плані ренесансна епоха була початком справді нового моменту становлення соціального буття.

Саме в цей час в історичному розгортанні загальної діалектичної тріади Ідея – Матерія – Дійсність (*resp.* Буття – Небуття – Становлення + Стале), яка лежить в основі будь-якої теорії життя<sup>36</sup> й у фактично-життєвому втіленні якої саяк чи

так – завжди частково! – бере участь «історія» [34, с. 364–365], місце Ідеї заступає Матерія. Й усяке відкидання цієї Матерії в безлічі її можливих образів (*resp.* ознак, чи способів даності: Явище, Річ, Факт *etc.*, взагалі – Інобуття) заради чистої, незалежної від конкретних соціально-історичних умов життя Об'єктивної Ідеї<sup>37</sup>, яка – ідеально ж (точніше, ідеально-особистісно) й цілком об'єктивно – єднала в собі князя, клірика, городянина або й простого селяка, враз ставало неможливим. Воно ж бо, таке відкидання, несло на собі тавро неприйнятної для гуманістів соціальної **НЕФУНКЦІОНАЛЬНОСТІ**.

Тому з вуст Ренесансу на адресу латинського Середньовіччя і пролунало критичне, світськи-ліберальне «ні»<sup>38</sup>, слідом за яким мало статися (й дійсно відбулося) офіційне оформлення *розлучення* між теологією і гуманітарними науками, між теологією й мистецькою практикою. І тоді внутрішньо єдиний простір віри, рефлексії й художнього досвіду, що весь тримався об'єктивно-ідеальними інтуїціями цілісної Абсолютної Особи, потроху розпадається, аби згодом утворити підмурки новоевропейської науки, мистецтва, ремесел, техносфери, освіти, релігії, політичної й господарської діяльності *etc.*

Світ віднині буде пізнаватися й досліджуватися перед лицем цієї нової європейської *самодіяльності*, де Божа ласка, так би мовити, в різних пропорціях (аж до Макіавеллієвих «50/50») об'єднуватиметься з людською доблестю<sup>39</sup>, тобто саме 1) методично<sup>40</sup>, 2) історично<sup>41</sup>,

здійсненість знання [51, с. 8] не може не враховувати наявності в речі, яка не лише якое «є», але й щось обов'язково «значить», її «внутрішнього», власне смислового, й, відповідно, «зовнішнього», фактичного (тут – історичного, саме інобуттєвого щодо теорії), моментів, що реально збігаються в її, речі, дійсності як справжньому синтезі «ідеї» речі та її «матерії», відкритому для живого спілкування з тією ж бо річчю.

<sup>37</sup> Пор. її очевидний «відбиток» – уже згадану ідею справедливості в Ансельма.

<sup>38</sup> Яке, між іншим, і стало справжнім підґрунтям для тієї індивідуалістичної «негативності» прийдешнього Віку Просвітництва, про яку потім писатиме Кант.

<sup>39</sup> Хто «крокує доблесними шляхами, ледь зборює владу, проте легко її втримує» [42, с. 382].

<sup>40</sup> Метод, перетворюючись на власне людську справу в новій епістемологічній ситуації титанічного опанування світу новими господарями за їхніми власними – і теж новими – лекалами, в цьому синтезі свідомості й буття, який називається творчістю, стане відтепер справжньою основою будь-якого вільного, знаково оформленого творчого процесу.

<sup>41</sup> Взагалі історія як інобуття теорії завжди є її, теорії, становленням *resp.* усвідомленням. Коли ж ми розглядаємо різноманітні способи фактичного втілення історії на речовині життя, нам доводиться говорити про практику. Суто діалектично практика не може бути критерієм істинності теорії як таким (частково і фрагментарне у своїй історично обумовленій часово-просторовій плинності й мінливості вочевидь адекватно не вимірює ціле й непорушне – позачасово-позапросторові знання і смисл!), а є історичною мірою й межею можливої реалізації теорії в конкретних умовах життя. Проте, щойно власне ідеальні засади цього життя відступають на задній план історії, як

<sup>34</sup> В основі такої оцінки – чітке розрізнення епох як принципів «інших» одна одній.

<sup>35</sup> Адже неухильно проведений погляд на історію як на постійно оновлювану соціальну дійсність, де, як і в усякому становленні, кожний наступний момент за визначенням «знімає» попередній, до того ж погляд, помножений на відчуття історичних «розривів» з їхньою втраченою загальною єдністю того, що стає, з необхідністю вимагає визнання плинності й недосконалості в тому числі й власної епохи перед лицем прийдешніх часів.

<sup>36</sup> Адже теорія як чисте знаттєве тіло смислу й фактично-свідомо (= саме споглядално) дана самознаність *resp.* фактична

3) науково<sup>42</sup> й 4) авторськи<sup>43</sup> – в актах 5) відкриття<sup>44</sup> [50, с. 176]. Його володарями стануть **ТВОРЦІ** (найперше, творці ідей), активісти автономно-авторського підходу до життя<sup>45</sup>. Зрештою це й спричинить справжній кінець усього латинського Середньовіччя.

[Почасти цей суспільно-«секуляризований» хід думок відбивається в проектах Леонардового «ідеального міста» з так званого «Кодексу В». У них архітектор-гуманіст – увага! – за допомогою річок ломбардських каналів просторово виокремлює у своєму дворівневому дітищі «район правителів від району трударів, верхню зону розуму і світла від зони потреб і черева» [17, с. 226–227]. При цьому він лише відтворює тут той новий «розподіл ролей», який свого часу визначив інший діяч італійського Відродження – простий аптекар, а згодом гонфалоньєр правосуддя Флорентійської Республіки Маттео Пальм'єрі<sup>46</sup>. Розподіл, на тлі якого попередня доба опікуваного Абсолютною Особою Божого світу з різнорівневою<sup>47</sup> матеріальною

практика починає вбиратися в її звичні для майбутнього марксизму шати «наглядачки за всім». Саме так виглядає гра історично обумовлених «картин світу» на тлі загального процесу «збування» світової історії.

<sup>42</sup> І тоді старі олімпійські боги, ці наглядачі за цілими шматками античного космосу, втративши свою колишню жваву життєвість і непосидючість, просто перетворюються на абстрактно-логічні схеми життя *resp.* підвладні творчій активності людського розуму закономірності природи, що й засвідчить Дюрерове упадання перед світом математики і традиції або художня практика маньєризму і французької «школи Фонтенбло», де мистецтво й узагалі запрогне диктувати правила природі [50, с. 145].

<sup>43</sup> Авторство постане тут справжньою умовою «доблесної» індивідуальності будь-якої створеної й таким чином поійменованої *resp.* означеної людиною речі.

<sup>44</sup> Акт відкриття перетвориться на спосіб реалізації принципу свободи для знакови від свосвіданої творчості людини-титана.

<sup>45</sup> Творчість перед лицем нового, ренесансного, розуміння Абсолюту передусім як Бога-Творця, що прямо виходило з відомих пізньосередньовічних інтуїцій, де особистий Бог апофатично озивався до людини як свосвідна Причина причин, а та, своєю чергою, частково відкривалася *resp.* означувалася зі своєї потаємності у світових речах-«слідах» (Бонавентура), – так ось, творчість відтепер поставатиме справжньою основою будь-якого відносно вільного від абсолютно-об'єктивного *resp.* трансцендентного виміру життя і разом із тим знаково оформленого життєвого процесу.

<sup>46</sup> Пор.: «Для низького престолюду досить необхідного споживку, що його він шоденно добуває своєю працею; задля обраної ж частини народу потрібні великі достатки, які роблять місто забезпеченим усім і багатим» (див. у [17, с. 226]).

<sup>47</sup> Тут треба обов'язково враховувати саме різну станова приналежність «акторів» – хоча б на тлі ієрархічної з духом теорії «семи щитів», адекватно представленій у знаменитій пам'ятці земського права першої половини XIII ст., а саме в «Саксонському дзеркалі» Ейке фон Репкова. Пор.: «Рівним чином встановлено 7 військових щитів (= символ належності до суспільного стану, що володів ленним правом, а ще – показник рангу особи в системі феодальної ієрархії. – Ю. С.), з яких королю належить перший; єпископам, абатам й абатисам – другий; світським князям – третій, якщо вони стають васалами єпископів; сеньйорам (= вільним шляхетного походження. – Ю. С.) – четвертий; особам, які можуть бути шеффенами (= засідателями феодальних судів. – Ю. С.), й васалам – п'ятий, а їхнім васалам – шостий. Як християнство у сьомому віці (= сім «віків»

залежністю людини від благодійника-сеньйора й одночасною вільною духовного братерства з ним-таки «во Христі»<sup>48</sup> потроху відступатиме перед добою доблесного світу природних особистостей із його невпинним творчо-функціональним пошуком. В аспекті соціальної тілесності це, своєю чергою, відкриватиме величезну сферу суспільного виробництва з його а) функціональними зв'язками і стосунками, б) вільним обміном<sup>49</sup> та в) особисто незалежними, проте економічно зацікавленими робітниками. Так на зміну ремеслу й натуральному господарству прийде наймана праця і машинне виробництво. Але то вже інша історія.]

Підсумовуючи, висловимося в такий спосіб.

Ренесансна інтерпретація Середніх віків в аспекті щойно народженого світськи-ліберального історизму й обумовленого історичною дистанцією на трасі «античність → нові часи» знаттєвого критицизму була *справедливою* з огляду на ренесансний же спосіб життя, отже, в конкретно-історичному розумінні. [І це – з урахуванням того, що Відродження й саме це зберігало силу-силенну рис і ознак власне середньовічної соціальності.] Але ця ж інтерпретація була цілком абстрактною й незрілою, позбавленою смаку із загальноісторичної, а тим паче у світлі трансцендентно орієнтованої точки зору. То є насамперед **АВТОХАРАКТЕРИСТИКА** – і сьогодні вона значно більше промовляє щодо сучасного її соціуму, аніж про предмет власних розвідок<sup>50</sup>. Цікаво, що саме це й надає їй особливої цінності,

світу – по 1000 років кожен – «від Адама», причому на сьомому «віці», свідчить Ейке, світ повинен загинути. – Ю. С.) точно не знає, як довго цей вік має існувати, так само і щодо сьомого щита невідомо, чи має він ленне право й військовий щит... Як феодальні сходи закінчуються на сьомому щиті, так само й кривність закінчується сьомим ступенем» [47, с. 17].

<sup>48</sup> Адже «людина повинна бути Божою й має належати Богові, і... якщо хтось інший, окрім Бога, її собі привласнить, то він учинить проти Бога» [47, с. 96]. Тож статус християнина дорівнює в так розбудованому світі статусу вільної людини.

<sup>49</sup> Тут ідеться про свободу від особистих зобов'язань перед власним сеньйором, що з часом дозволить остаточно перейти від панщини до грошового оброку.

<sup>50</sup> Щодо свосвідної «об'єктивності» запровадженого так званими «гуманістами» XIV–XVI ст. протиставлення «варварська п'їтьма Середніх віків ↔ гуманітарні студії Ренесансу» цікаво проілюструвати її хоча б таким чином. 1580 р. уже знайомий нам гуманіст і провісник «єдиної релігії» Жан Боден видав свосвідно знаменитий трактат «*La Démonomanie des sorciers*» – «Демонаманія чаклунів». У ньому він не лише в подробицях досліджує умови укладання угоди з дияволом та польоти на шабаш, але й доводить практичну необхідність війни з чаклунством за допомогою багатьох, тортур і наклепів. І треба сказати, що в цьому автор був далеко не оригінальним. Віра у відьом – аксіома для багатьох європейців ще у XVIII ст. В. Брюсов, наводячи приклад з Боденом у передмові до своєї повісті «Вогняний ангел», нагадує, що цій вірі віддавали данину такі відомі інтелектуали, як Амбруаз Паре і Йоганн Кеплер, а племінник Піко делла Мірандоли Джованні-Франческо навіть сам написав діалог «Відьма», щоб переконати невіруючих в існуванні цих створінь [12, с. 9]. І це ми ще не згадуємо про «епохальну» діяльність інквізиції – див. цікаву хронологію подій у [37, т. II, с. 469–518].



дозволяючи увиразнити нею специфічно ренесансне розуміння **ІСТОРІЇ** як низки постійних новоутворень *resp.* змін на нове в земному облаштуванні людини.

Варто зазначити, що наведена оцінка чи не в повному обсязі перемандрувала у віки Просвітництва, де упередженість проти «темних» Середніх віків об'єднуватиме таких різних філософів, як Вольтер і Юм, із по сьогодні знаменитими так званими «королівськими істориками» Вільямом Робертсоном та Едвардом Гіббоном. Але цю історію, сподіваюся, мені ще випаде нагода колись розповісти читачеві докладніше.

### ЕПІЛОГ

Упродовж усього його життя... нашого Персона супроводжувало дивне відчуття (знайоме трьом знаменитим теологам і двом другорядним поетам), що позад нього, наче за його плечем, стоїть великий, незрівнянно мудріший, сильніший і спокійніший, аж надто морально вищий за нього незнайомець.

*В. Набоков. Transparent Things*  
[41, с. 396]

Отже, наш сюжет поки що завершено – і, як це з'ясувалося наприкінці попереднього абзацу,

відразу відкрито в майбутнє. Тож історія інтерпретаторів та інтерпретацій Середніх віків, що гордо височать із сивої давнини віків особистим подвигом віднайденого для нас синівства, чекає на своє продовження.

Звісно, основними – «реперними» – точками доступу тут мають слугувати не лише сторінки просвітницької «Енциклопедії». Важливо не оминати увагою романтичні гурти і салони Німеччини, Франції та Англії XVIII–XIX ст., академічні історичні розвідки та курси, читані в університетських аудиторіях континентальної Європи, Російської імперії та острівної Британії XIX–XX ст., а ще піонерські інтуїції та дослідження нідерландця Й. Хейзинги, американця Ч. Г. Гаскінса, англійців Р. В. Сазерна і К. Брука, німця Е. Панофського, французької «школи Анналів» і філософів «Срібного віку»<sup>51</sup>.

Натомість, укотре стиснутий лежачими давничого простору і часу, автор вимушений обмежитися самим лише початком – гуманістичними студіями XIV–XVI ст.: усьому свій час!

<sup>51</sup> Див. деякі важливі для нового дослідження висновки та загальні інтуїції хоча б у [1, с. 553–569; 4, с. 11–15; 9, с. 89–90; 11; 15, с. 10; 20, с. 132–184; 21, с. 290; 27; 28, с. 15–24; 29, с. 248; 32, с. 262; 34, с. 365–372; 39, с. 23; 43, с. 472; 44, с. 52; 55, с. 339; 57, с. 110; 58, с. 405; 59, с. 294–295; 61; 62, с. 511–606; 63, с. 620–624; 72; 73; 75].

### Список літератури

- Алексеев Н. Н. Идея «Земного Града» в христианском вероучении / Н. Н. Алексеев // Путь : Орган русской религиозной мысли. – 1926. – Книга 1 (I–IV). – № 5 : октябрь–ноябрь – М. : Информ-Прогресс, 1992. – С. 553–569.
- Ансельм Кентерберийский. Об истине / Ансельм Кентерберийский // Сочинения / Ансельм Кентерберийский. – М. : Канон, 1995. – С. 166–197.
- Барг М. А. Эпохи и идеи : Становление историзма / М. А. Барг. – М. : Мысль, 1987. – 348, [2] с.
- Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры / П. М. Бицилли. – СПб. : Мифрил, 1995. – XXVIII + 244 с.
- Блаженный Августин. Книга двенадцатая. Глава XXXVII / Блаженный Августин // О Граде Божием : в двадцати двух книгах / Блаженный Августин. – Т. II. – М. : Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. – С. 233–286.
- Блаженный Августин. Книга восемнадцатая. Глава XXXVII / Блаженный Августин // О Граде Божием : в двадцати двух книгах / Блаженный Августин. – Т. IV. – М. : Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. – С. 59–61.
- Блаженный Августин. Книга восемнадцатая. Глава XLI / Блаженный Августин // О Граде Божием : в двадцати двух книгах / Блаженный Августин. – Т. IV. – М. : Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. – С. 65–68.
- Блаженный Августин. Книга девятнадцатая. Главы I–IV / Блаженный Августин // О Граде Божием : в двадцати двух книгах / Блаженный Августин. – Т. IV. – М. : Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. – С. 96–115.
- Блок М. Феодалное общество / М. Блок. – М. : Изд-во им. Сабашниковых, 2003. – 504 с.
- Боден Ж. Метод легкого познания истории / Жан Боден. – М. : Наука, 2000. – 412 с. – (Памятники исторической мысли).
- Брук К. Возрождение XII века / К. Брук // Богословие в культуре Средневековья. – К. : Путь к Истине, 1992. – С. 119–226.
- Брюсов В. Я. Огненный ангел / В. Я. Брюсов // Огненный ангел : Исторические повести / В. Я. Брюсов. – К. : Дніпро, 1991. – С. 5–311.
- Буркхардт Я. Глава III. Возрождение античности / Я. Буркхардт // Культура Возрождения в Италии : Опыт исследования / Я. Буркхардт. – М. : Юристъ, 1996. – С. 111–184.
- Виппер Р. Ю. История Средних веков. Курс лекций / Р. Ю. Виппер. – К. : AirLand, 1996. – 384 с.
- Вольтер. История / Вольтер // История в Энциклопедии Дидро и д'Аламбера. – Л. : Наука, 1978. – С. 7–20.
- Гарэн Э. Исследования о Леоне Баттиста Альберти. Ничтожество и величие человека / Э. Гарэн // Проблемы итальянского Возрождения. Избранные работы / Э. Гарэн. – М. : Прогресс, 1986. – С. 173–198.
- Гарэн Э. Леонардо да Винчи и «идеальный город» / Э. Гарэн // Проблемы итальянского Возрождения. Избранные работы / Э. Гарэн. – М. : Прогресс, 1986. – С. 214–235.
- Гарэн Э. Осознание начала новой эпохи / Э. Гарэн // Проблемы итальянского Возрождения. Избранные работы / Э. Гарэн. – М. : Прогресс, 1986. – С. 34–40.
- Гарэн Э. Рождение гуманизма: от Франческо Петрарки до Колоччо Салютати / Э. Гарэн // Проблемы итальянского Возрождения. Избранные работы / Э. Гарэн. – М. : Прогресс, 1986. – С. 41–63.

20. Гиббон Э. Глава XXXVII / Э. Гиббон // История упадка и разрушения Великой Римской империи : Закат и падение Римской империи : в 7 т. / Э. Гиббон. – Т. 4. – М. : ТЕРРА – Книжный клуб, 2008. – С. 132–184.
21. Грановский Т. Н. Лекции по истории Средневековья / Т. Н. Грановский. – М. : Наука, 1987. – 432 с.
22. Грин В. Периодизируя Всемирную историю / В. А. Грин // Время мира : Альманах современных исследований по теоретической истории, геополитике, макросоциологии, анализу мировых систем и цивилизаций – Вып. 2 : Структуры истории. – Новосибирск : Сибирский хронограф, 2001. – С. 133–148.
23. Джанотто Манетти. О достоинстве и превосходстве человека. Книга третья / Джанотто Манетти // Образ человека в зеркале гуманизма : Мыслители и педагоги эпохи Возрождения о формировании личности (XIV–XVII вв.). – М. : Изд-во УРАО, 1999. – С. 65–74.
24. Дживилегов А. К. Поджо Браччолини и его «Фацеции» / А. К. Дживилегов // Поджо Браччолини. Фацеции / Поджо Браччолини. – М. : Худ. лит-ра, 1984. – С. 5–23.
25. Джованни Пико делла Мирандола. Джованни Пико делла Мирандола приветствует своего Эрмолао Барбаро / Джованни Пико делла Мирандола // Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век). – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1985. – С. 254–252.
26. Жильсон Э. Глава 1, 2 / Э. Жильсон // Философия в средние века : От истоков патристике до конца XIV века. – М. : Республика, 2004. – С. 13–135.
27. Карсавин Л. П. Культура средних веков / Л. П. Карсавин. – К. : Символ & AirLand, 1995. – 208 с.
28. Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках / Л. П. Карсавин // Сочинения : Т. II / Л. П. Карсавин. – Пб. : Scriptorium – YMCA-PRESS – Алетей, 1997. – 432 с.
29. Кольридж С.-Т. Происхождение современной драмы / С.-Т. Кольридж // Избранные труды / С.-Т. Кольридж. – М. : Искусство, 1987. – С. 247–252. – (История эстетики в памятниках и документах).
30. Коплстон Фр. История средневековой философии / Фр. Ч. Коплстон. – М. : Энигма, 1997. – 512 с.
31. Ле Гофф Ж. Рождение Европы / Ж. Ле Гофф. – СПб. : Alexandria, 2008. – 398 с. – (Становление Европы).
32. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Ж. Ле Гофф. – М. : Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. – 376 с.
33. Линч Дж. Г. Середньовічна церква. Коротка історія / Дж. Г. Линч. – К. : Основи, 1994. – 492 с.
34. Лосев А. Ф. История эстетических учений / А. Ф. Лосев // ФОРМА – СТИЛЬ – ВЫРАЖЕНИЕ / А. Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1995. – С. 321–404.
35. Лосев А. Ф. Некоторые элементарные размышления к вопросу о логических основах исчисления бесконечно-малых / А. Ф. Лосев // Хаос и структура / А. Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1997. – С. 731–792.
36. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А. Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1993. – 959 с.
37. Льюренте Х. А. История испанской инквизиции : в 2 т. / Х. А. Льюренте ; пер. с фр. – Т. 1, Т. 2. – М. : Ладомир : АСТ, 1999. – 1424 с.
38. Маттео Пальмиери. Речь, составленная Маттео Пальмиери, гонфалоньером компании по приказу Синьории, в которой Ректоры и другие должностные лица побуждаются управлять справедливо / Маттео Пальмиери // Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век). – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1985. – С. 141–146.
39. Мишле Ж. Ведьма / Ж. Мишле. – К. : Свенас, 1992. – 304 с.
40. Набоков В. Истинная жизнь Себастьяна Найта / В. Набоков // Романы : Истинная жизнь Себастьяна Найта ; Пнин ; Просвечивающие предметы / В. Набоков. – М. : Худож. лит., 1991. – С. 15–166.
41. Набоков В. Просвечивающиеся предметы / В. Набоков // Романы : Истинная жизнь Себастьяна Найта ; Пнин ; Просвечивающие предметы / В. Набоков. – М. : Худож. лит., 1991. – С. 321–400.
42. Никколо Макиавелли. Государь / Никколо Макиавелли // Избранное / Никколо Макиавелли. – М. : РИПОЛ-КЛАССИК, 1998. – С. 365–450.
43. Павлов-Сильванский Н. П. Феодализм в России / Н. П. Павлов-Сильванский. – М. : Наука, 1988. – 696 с. – (Памятники исторической мысли).
44. Панофский Э. Готическая архитектура и схоластика / Эрвин Панофский // Богословие в культуре Средневековья. – К. : Путь к Истине, 1992. – С. 49–78.
45. Прокл Диадох. Комментарий к первой книге «Начал» Евклида / Прокл Диадох ; перевод А. И. Щетникова. – М. : Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2013. – 368 с.
46. Профессор А. Спасский. Введение. История учения о св. Троице в первые три века христианства / А. Спасский // История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице) : Репринтное издание. – Сергиев Посад : [б. и.], 1914. – С. 1–123.
47. Саксонское зеркало : Памятник, комментарий, исследование. – М. : Наука, 1985. – 272 с.
48. Сватко Ю. І. Два світи християнського Середньовіччя і шляхи кінцевого синтезу: досвід Бл. Августина / Ю. І. Сватко // Магістеріум. – К. : Стило, 2002. – Вип. 9 : Історико-філософські студії. – С. 73–79.
49. Сватко Ю. І. ...Між іншим, і «цивілізація жесту» (кілька штрихів до розуміння латинського християнського Середньовіччя як окремого культурно-історичного типу) : Передмова / Ю. І. Сватко // Шмітт Ж.-К. Сенс жесту на середньовічному Заході / Ж.-К. Шмітт. – Харків : Око, 2002. – С. 5–117.
50. Сватко Ю. І. Новочасна модель філософування в системі розумно-життєвих ідеалів європейського модерну / Ю. І. Сватко // Могилянські історико-філософські студії. – К. : Вид. дім «КМ Академія», 2008. – С. 132–187.
51. Сватко Ю. І. Онтоепістемологія конфлікту як складова конфліктологічної експертизи: індикатори, мова, рішення (за лаштунками інформаційного маскараду) / Ю. І. Сватко // Наукові записки НаУКМА. – 2015. – Т. 175 : Педагогічні, психологічні науки та соціальна робота. – С. 3–21.
52. Сватко Ю. І. Предмет філософії як інструмент аналізу історико-філософської доби / Ю. І. Сватко // Наукові записки НаУКМА. – 2005. – Т. 37 : Філософія та релігієзнавство. – С. 9–14.
53. Сватко Ю. І. Специфічна предметність європейської філософії в її співвіднесенні з проблемою визначення історико-філософських епох і філософських практик / Ю. І. Сватко // Магістеріум. – К. : Вид. дім «КМ Академія», 2008. – Вип. 30 : Історико-філософські студії. – С. 3–17.
54. Сватко Ю. І. Теофан Прокопович і європейське Відродження як окремий культурно-історичний тип / Ю. І. Сватко // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській Академії. Європейський контекст : зб. пр. – К. : Вид. дім «КМ Академія», 2002. – С. 175–212.
55. Соловьев В. С. Об упадке средневекового мировоззрения / В. С. Соловьев // Сочинения : в 2 т. / В. С. Соловьев. – 2-е изд. – Т. 2. – М. : Мысль, 1990. – С. 339–350.
56. Сталь Жермена де. О литературе, рассмотренной в связи с общественными установлениями. Глава VIII. О нашествиях северных народов, о принятии христианства и возрождении словесности / Жермена де Сталь // О литературе, рассмотренной в связи с общественными установлениями / Жермена де Сталь. – М. : Искусство, 1989. – С. 149–163. – (История эстетики в памятниках и документах).
57. Тик Л. Любовные песни немецких миннезингеров / Л. Тик // Литературные манифесты западноевропейских романтиков. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1980. – С. 108–117.

58. Февр Л. Иконография и проповедь христианства / Л. Февр // Бон за историю. – М. : Наука, 1991. – С. 393–413. – (Памятники исторической мысли).
59. Федотов Г. П. Феодальный быт в хронике Ламберта Ардрского / Г. П. Федотов // Собрание сочинений : в 12 т. / Г. П. Федотов. – Т. 1 : Абелья и статьи 1911–1925 гг. – М. : Мартис, 1996. – С. 275–300.
60. Франческо Петрарка. Африка / Франческо Петрарка. – М. : Наука, 1992. – 368 с. – (Литературные памятники).
61. Хейзинга Й. Осень Средневековья : Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах / Й. Хейзинга. – М. : Наука, 1988. – 544 с. – (Памятники исторической мысли).
62. Шестов Л. Афины и Иерусалим. Третья часть. О средневековой философии (Conspicentia irresistibilis) / Лев Шестов // Сочинения : в 2 т. / Лев Шестов. – Т. 1. – М. : Наука, 1993. – С. 511–606.
63. Шмітт Ж.-К. Сенс жесту на середньовічному Заході / Ж.-К. Шмітт. – Харків : Око, 2002. – 640 с.
64. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность / О. Шпенглер. – М. : Мысль, 1993. – 663, [1] с.
65. Юнг К. Психологические типы / К. Юнг. – СПб. : Ювента ; М. : Прогресс – Универс, 1995. – 720 с.
66. Якобсон Р. Речевая коммуникация / Р. Якобсон // Избранные работы / Р. Якобсон. – М. : Прогресс, 1985. – С. 306–318. – (Языковеды мира).
67. Albrow M. The Global Age: State and Society Beyond Modernity / M. Albrow. – Cambridge : Polity Press, Blackwell Publishers Ltd, 1996. – 256 p.
68. Aonii Palearii Verulani Actio ex Declaratione Testimonii in Pontifices Romanos et eorum Asseclas. Ad Principes Christianos, et Praefectos Concilio, in quibus habitat Spiritus Dei / Aonio Paleario Verulano // Aonii Palearii Verulani Opera : Ad illam editionem quam ipse Auctor recensuerat et auxerat excusa, nunc novis accessionibus locupletata : Seriem ourum habet pagina quae Orations proxime praecedit. – Amstelaidami : Apud Henricum Wetstenium, 1696. – P. 227–400.
69. Blondi Flavii Forliviensis Historiarum ad Inclinatione Romanorum Libri XXXI / Flavius Blondus. – Basileae : In Officina Frobeniana per Hieronymum Frobenium, Ioannem Heruagium et Nicolaum Episcopium. – 578 p.
70. Burr G. L. How the Middle Ages Got Their Name / G. L. Burr // American Historical Review. – 1914–1915. – № 20. – P. 813–814.
71. Garin E. L'homme de la Renaissance / sous la direction de Eugenio Garin. – Paris : Seuil, 1990. – 394 p.
72. Haskins Ch. H. The Renaissance of the Twelfth Century / Ch. H. Haskins. – Cambridge, Massachusetts and London, England : Harward University Press, 1957. – 439 p.
73. Paré G., Brunet A., Tremblay P. La renaissance du XIIe siècle: les écoles et l'enseignement / G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay. – Paris : Vrin, et Ottawa : Institut d'études médievales, 1933. – 324 p.
74. Smalley B. Historians in the Middle Ages / B. Smalley. – London : Thames and Hudson, 1974. – 202 p.
75. Southern R. W. The Making of the Middle Ages / R. W. Southern. – New Haven : New Hutchinson's University Press, 1953. – 280 p.

*Yu. Svatko*

## WHEN, WHY, AND HOW, OR THE LATIN MIDDLE AGES IN THE SPACE OF THE EUROPEAN PHILOSOPHY OF HISTORY

*The article reviews a set of topics related to the problem of locating and affirming the Latin Middle Ages within the intellectual space of the European philosophy of history, based on research in the European Medieval studies, as well as on many years of teaching experience with the original university syllabus "Typology of Medieval Philosophical Practices on the Latin West" for the master's program in philosophy. Summarizing, the author offers answers to these three keystone questions: 1) "When?"; 2) "Why?"; and 3) "How?"; i.e. when, why, and how the Middle Ages were discovered and interpreted in historiosophical practices of subsequent cultural and historical periods.*

*While treating skeptically the historiosophical line by Petrarch – Flavio Biondo – Baronius – G. Burnet – Ed. Gibbon – H. Th. Buckle – Voltaire – J. Burckhardt both for their understanding of the medieval cultural heritage and "the rubbish of the dark ages" (Gibbon), the author offers a historically balanced conception of the Latin Middle Ages as the era of revolutionary awakening of Europe from the pagan dormition of the matter-oriented cosmos of Antiquity toward the essentially new experience of the whole personality, under the guidance of the Absolute Person: the Christian God.*

*Examining, from the above perspective, the historiosophical interpretations of the Latin Middle Ages by luminaries of the Renaissance, the author reckons in their experience of "living through history", which allows him to provide an objective assessment of the results of such "communication between epochs" and offer a number of "epochal" conceptions of history itself, within the space of culture of the Renaissance.*

**Keywords:** Latin Middle Ages, Dark Ages, Christian Era, Antiquity, Renaissance, humanism, Enlightenment; Neoplatonism, Pythagoreanism, magical outlook, unity-trinity, idea, matter (substance), actuality (reality), personality, introvert, extravert, novelty, progress; philosophy, historiosophy, culture, art.

*Матеріал надійшов 20.05.2016*