

УДК 130.2+27+94(4)"653"

DOI: 10.18523/2617-1678.2022.9-10.76-88

Сватко Ю. І.

<http://orcid.org/0000-0002-5475-7178>

КУЛЬТУРНО-СИМВОЛІЧНА КАРТИНА СВІТУ ЛАТИНСЬКОГО ХРИСТІЯНСЬКОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ: ВЛАСНЕ КУЛЬТУРНИЙ ВИМІР. ЧАСТИНА І

Стаття – продовження попередньої публікації автора в цьому виданні, присвяченої культурно-символічній картині світу латинського християнського Середньовіччя. Цей, другий, текст відтворює історичну «картинку» доби з наголосом не на онтологічному, а на її культурному виразі. Автор як філософ зосереджений не так на «факті» (це справа істориків), як на «смислі», опікуючись смисловим моделюванням доби як феномену культури. Представлено першу частину дослідження, присвячену середньовічній культурі врядування як символічній культурі владних соціальних стосунків.

У Преамбулі з огляду на «тканинно-текстову» міфологему «людина – текст – світ» окреслено концептуальне тло дослідження, запропоновано останню авторську редакцію загальної формули середньовічної культурно-символічної картини світу як картини історії культури особистісного спасіння, конкретизовано предмет дослідження і визначено коло попередників-«провідників».

У § 1 розглянуто роль і значення «вертикалі спасіння» та її священної природи для християнської свідомості. Визначено тварні засади трансформації вертикалі в символічну ієрархію середньовічного соціуму. З урахуванням ключових філософських і власне правових пам'яток доби проілюстровано концепцію Середньовіччя як доби абсолютизації чистої Ідеї, отже, абсолютизації особистісного буття.

У § 2 розглянуто питання ієрархії, влади і свободи з огляду на їхні рівні та можливості реалізації в середньовічному суспільстві. Вирішено проблеми соціальної персоналізації «верхніх» і «нижніх» пожилців символічної ієрархічної драбини, стосунків між ієрархічними щаблями, логіки їхнього «заповнення» та порівневої свободи середньовічної людини на шкалі «владарювання – покора». Зафіксовано «епохальний» статус християнина як духовно вільної людини.

Ключові слова: Європа; культурно-символічні картини світу; латинське християнське Середньовіччя; онтологія, спасіння; текст, особистість, культура, освіта; ієрархія, врядування, влада, свобода; священний, духовний; смисл, факт.

ПРЕАМБУЛА

Whole sight, or all the rest is desolation¹.
(Fowles, 1989, p. 7)

Усі ми заручники ненароком згаданих / випадково мовлених слів.

¹ «Цілокупність погляду, інакше – суцільний відчай» (Джон Фаулз, Деніел Мартін). Всі цитовані переклади в тексті статті, окрім їхніх наявних – задовільних – україномовних версій, здійснені автором і належать виключно йому.

Отож, розслідування чергового онтолінгвогносеоепістемологічного детективу варто починати з етимології імен. Це стосується не лише імен для тих речей і понять – хоронителів границь дисциплінарного знання, заради яких дослідники найперше перетворюються на *натів пінкертонів*. Ні, тут ідеться про імена, що до часу відсиджуються в засідці, припорошені пилом галузевого, ба суто побутового досвіду, щоб... Ну звісно, щоб потім зненацька, на перше

око, неояснено для розуму зблизнати у свідомості, озвавшись зі свого притасного побутування, – і тим примусити нас спробувати вкотре відповісти на вихідне «міждисциплінарне» запитання: «Що є людина у світі?». Зблизнати – і нараз перетворитися на головних «прикордонників» по-новому побаченого знання.

Так і сталося тридцять із чимсь років тому з автором цієї статті.

Той саме милувався в Луврі дивовижною мармуровою текстурою мережива на посмертному бюсті племінниці папи Урбана VIII, двадцятидворічної Марії Барберіні². Аж раптом він, щойно захистивши кандидатську дисертацію зі смислової організації навчального філософського тексту, натомість чи не вперше для себе зауважив зв'язок двох давніх мистецтв, ткацтва і мовлення, та двох давніх слів – «текстура» і «текст».

Трохи згодом, уже з професійною зацікавленістю лінгвіста і філософа придивляючись до латинського інфінітива *textere* й однокорених іменників *textile*, *textor*, *textum* (*textura*), *textus*³, що беруть початок від грецьких *τέκτων*⁴ чи навіть *τίκτω*⁵, той самий автор в одній із робіт у відповідь на запитання: «Що означала в античній культурі присутність людини поряд із мінливим плином речей?» – зауважив: «Людина була будівничим, майстром, який відтворював стіни й перекриття спільної домівки буття. Людина була ткачем, який... ткав сплетіння розірваних при народженні зв'язків⁶ у просторі предметного світу. Людина зроджувала текст. Вона сама була текстом» (Сватко, 1993, с. 42–43).

Наведена «тканинно-текстова» метафора, а точніше, міфологема «людина – текст – світ» добре пояснює те відчуття «вічного повернення», коли ми, наче бранці долі, шокрок підбираємося до однієї теми, щоб, сплітаючи до купи її різнобарвні клаптики, які зрештою обертаються текстурою нашого власного – мовою вписаного у

світ – життя, отримати жадану геросем Фаулза (див. епіграф) «цілокупність погляду». [Далі ті, кому це вдалося найліпше, стають жертвами біографістики – вічна їм пам'ять!]

Отож, підступивши свого часу з «міфологічною» інтуїцією тексту, цього розгорнутого в історію імені світу (Сватко, 1994, 2015а, с. 22), до проблеми побудови (прото)європейських моделей життя і філософування як єдиного тексту культури на інтелектуальній дистанції від античності до сьогодення⁷, автор постійно повертався до своєї теми, щоб 2019 р. зафіксувати її в концепті «культурно-символічні картини світу» і зробити цей останній предметом власне філософської рефлексії (Сватко, 2019). Ще рік по тому зосередженість на його середньовічній складовій дала змогу визначити онтологічний вимір латинського християнського Середньовіччя в підсумковій формулі, де та – «найважливіша» для становлення Європи (Le Goff, 2003, р. 13) – доба⁸ постала 1) культурною 2) історією 3) особистісного 4) життя заради 5) синівського 6) спасіння в 7) особистім Бозі (Сватко, 2020, с. 53). Нарешті, нині доречно завершити цю інтелектуальну пригоду, розглянувши не онтологічну «підкладку» латинських Середніх віків, а модельні *resp.* ідеальні напрями її власне життєвого *вираження* на тілі тодішньої культури, цієї «увираженої міфології людської особистості», або специфічної сфери буття, де та «завжди вдома» (Сватко, 2019, с. 40). При цьому з огляду на попередній шлях, я волів би зафіксувати середньовічну культурно-символічну картину світу в *новій*, зручнішій для сьогоденної теми **ФОРМУЛІ** – як 1) картину 2) історії 3) культури 4) особистісного 5) спасіння. Останнє слово в ній – ключ до розуміння всієї доби.

Інакше кажучи, на нас чекатиме тут «справа про вираз *resp.* *ожилу* онтологію»⁹. Йдеться про демонстрацію пояснювальної сили філософії при її зустрічі з життям соціуму. Або так: про нову авторську «вправу з прикладної філософії», де філософам буде запропоновано «полишити звичну сферу чистого смислу й пуститися у плавання до островів та архіпелагів соціального буття в усій його меональній пістрявості й невгамовному життєвому алогізмі» (Сватко, 2014,

² Одна з найкращих робіт майстра Джуліано Фінеллі (1601–1653).

³ Пор.: *textere* – 1) 'ткати', 'сплітати', 'звивати'; 2) 'будувати', 'виготовляти'; 3) 'складати', 'вигадувати'. Пор. також: *textile* – 'тканина'; *textor* – 'ткач'. Пор. ще: *textum* (*textura*) – 1) 'тканина', 'одяг'; 2) 'зв'язок'. Див., нарешті: *textus* – II: 1) 'сплетіння'; 2) 'будівля', 'структура'; 3) 'тканина'; 4) 'зв'язок', 'зв'язний виклад'.

⁴ Пор.: 'тесляр', 'будівничий'; взагалі – 'художник', 'майстер'; у переносному значенні навіть 'винуватець' ('той-чез-кого-так-сталося').

⁵ Пор. епічну форму дієслова *τέκτων* – 'народжувати', 'виробляти'; пор. іще іменник *ὁ τέκων* – 'батько'.

⁶ I – на додаток (Сватко, 1993, с. 42): «Проте людина була не лише ткачем. В античну добу вона сама була міцно оповита тканиною, що налягла їй Пряха – богиня долі. Ця міфологема, здається, тісно пов'язана зі змальованим Дж. Томсоном, Г. В. Гамкрелідзе і В. В. Ивановим, В. Г. Ардзінбою та ін. звичаєм ряду народів, коли "старі родички, які доглядали за дітьми, ткали для дитини одяг до її народження" (Горан, 1990, с. 88)».

⁷ Див. докл. у: Сватко, 1994.

⁸ Чому варто вважати цю добу найважливішою для європейського простору життя, взагалі про революційність переходу до особистісного виміру життя – див. у: Сватко, 2002а, с. 11–13; 2020, с. 27.

⁹ Такого собі меткого трусика-вигівника, який скочив на культурну поверхню життя на зразок свого алітерованого побратимця (Набоков правий: наше життя – суцільна алітерація!), *lapin agile*, – окрасу вивіски знаменитого однойменного кабаре-забавляйки, який нахабно вистрибує з каструлі на Rue des Saules серед пагорбів Монмартра.

с. 34)¹⁰. [*Полишити, але залишитися філософами – служниками смислу.*]

Таких «архіпелагів» (тут: однорідних груп у межах галузевих «островів культури»), в нас для початку виокремлено **три** – за ліком наріжних смислів, що визначають відповідні, вирізнені-увиражені ХХ століттям, культурні сфери:

- 1) сфера інституцій (Гегелевих «властей»): культура врядування *resp.* владних – «керівно-впокорюваних» – соціальних стосунків;
- 2) сфера господарства («олюдненої природи»¹¹): економічна культура;
- 3) сфера духу: духовна культура.

Придивімося ж уважніше до смислових стрижнів-границь кожної з них, щоб, склавши їх до купи, на підставі єдиної онтології відтворити ідеальну культурну модель латинського християнського Середньовіччя на тлі безлічі її можливих і прямо обумовлених *resp.* відмірюваних нею – «паралельних» (Е. Пановський) – життєвих утілень-варіацій. Саме в таких життєвих варіаціях, залежних від *фактичних* обставин побутування¹², але інваріантних *смиислово*, люди й увиразнюють свою світову присутність, надаючи їй «епохально-картинного» вигляду. Натомість з огляду на чималі розміри такої «картинки» мені доведеться розбити свій текст на дві (?) порційні частки. Керуючись нашою *вихідною формулою* середньовічної картини світу, я вирізною для кожної з представлених там культурних сфер кілька ключових подробиць, що дадуть змогу пояснити ціле. *Першу частину* буде присвячено одній такій деталі середньовічної культури врядування – її *ієрархічній будові*. Передусім – духовному смислу останньої.

Але для початку – ще слівце вбік.

Для мандрів шляхами культури нам потрібні *путівник* і *провідник*. Путівником тут звично обрано зафіксований істориками середньовічний досвід. Тільки «прочитаний» він буде зараз під певним кутом зору, а саме у світлі отриманої нами вихідної «епохальної» формули – його онтологічного стрижня.

Що ж до мандрів шляхами знання, провідником нам стане О. Ф. Лосев¹³. Це він чи не паралельно з О. Шпенглером, але на «корпоративно

ближчому» для автора, власне філософському ґрунті, у своїм першому «восьмикнижжі» новаторськи відтворив європейське життя від античності до капіталізму, соціалізму й фашизму ХХ ст. Причому – що важливо для методології нашого дослідження – зробив це в переконливих і досі актуальних культурно-символічних «картинках», опертих на чітко окреслені «епохальні» онтології¹⁴.

Отож, озброївшись деякими міркуваннями – окрасою «Історії естетичних учень» (Лосев, 1995), та доповнивши/продовживши їх результатами авторських розвідок¹⁵ і читаних за три останні десятиліття академічних курсів, почнемо «малювати» чергову версію європейської середньовічної культури – писати недописаний текст. І так уже повелося (Сватко, 2019, с. 41; 2020, с. 27), що від історії ми запозичимо відповіді на «фактажне» запитання «що?», від філософії – на смислове «чому?», а від культури – на виразне «як?». Отож: «Удалого полювання!» – як напугав би нас «божественний» Платон.

СЕРЕДНЬОВІЧНА КУЛЬТУРА ВРЯДУВАННЯ ЯК СИМВОЛІЧНА КУЛЬТУРА ВЛАДНИХ СОЦІАЛЬНИХ СТОСУНКІВ

*Knocking on Heaven's Door...*¹⁶

(Randall, 2011, p. 9)

§ 1. Латинське християнське Середньовіччя і символічна розумність суспільної ієрархії

Завершуючи у вписаному в § 2 (Сватко, 2020) опускулі розгляд питання про перший із трьох символічних світів латинського християнського Середньовіччя, автор зазначав: тут «Божий світ... відкривається як освячений Об'явленням світ поцейбічної туги за Небесною Таїною – *абсолютним символізмом Божественної Особи*» (Сватко, 2020, с. 41).

Підхоплюючи цей важливий для нинішнього дослідження висновок, наголосімо: в цієї туги є адекватний соціально-«геометричний» образ-аналог – вертикаль «ліствиці Якова».

Вона виструнчилася від землі до лазурових висот «як життєвий шлях удосконалення християнина» (Сватко, 2020, с. 47), реальна історія життя-подвигу¹⁷, кінцева мета якого – дотягну-

¹⁰ Пор. продовження цього «вправного» досвіду в: Сватко, 2015а.

¹¹ Див. хоча б: Сватко, 2008, с. 133; 2019, с. 51.

¹² Стойки називали їх «казусами», що врешті склалися в єдину *ДОЛЮ*, а та вже слугувала справжнім «заголовком» для тексту життя окремої людини і цілого світу (Сватко, 1994, с. 462).

¹³ Я вже писав про роль і типаж традиційних для Європи «провідників» – «способів/інструментів індивідуального та/або колективного «потрапляння» до актуалізованої галузі предметного знання *resp.* «хранителя» норми щодо прототипічної ситуації» (Сватко, 2017, с. 8). В аспекті нинішньої теми – див. іще у (Сватко, 2020, с. 34–35).

¹⁴ Див. відповідні «ходи» передусім за чотирма адресами: Лосев, 1995, 1997а, 1997б, 2001.

¹⁵ На додаток до раніше згаданого див.: Сватко, 2002б, 2009, 2013.

¹⁶ «Достукатися до небес» (Л. Рендалл. Достукатися до небес. Як фізика і наукова думка кидають світло на Універсум і сучасний світ).

¹⁷ *Подвиг*, ця необхідна категорія загальної **ДІАЛЕКТИКИ СВОБОДИ**, є синтез *свободи* й *необхідності*, проведений засобами та в аспекті свободи. Тут свобода, долаючи необхідність, що

тися до небес¹⁸. Або, мовою християнського міфу, – *спастися*¹⁹. Маючи власний *духовний* смисл, та вертикаль відбита на всіх соціальних стосунках Середньовіччя. Проте вона обумовлює тут не прямо «вертикальну», суто *смыслову*, а саме ступінчасту, *фактично* втілену, і при цьому вельми специфічну культуру врядування (див. далі), що наочно увиразнюється в «картинці» *наскрізно ієрархізованого світу*.

Цю онтологічно гарантовану «картинку» – вслід знаним постатям і громадам, фактам і текстам доби²⁰ – часто фіксували медієвісти²¹, тож у ній нічого нового нема. Крім одного «чому»: *чому саме ієрархія?* Чи є цьому глибше пояснення, ніж звичне: «Так склалося», – з традиційним поглядом у бік Рима, хоч би що означало для принципово іншої епохи та онтології посилання на «римські принципи ієрархії та організації» (Буассонад, 2010, с. 77)?

Насправді при зустрічі з питанням «чому?» виразному тексту культури ніяк не обійтися без пояснень філософа. Отож...

Отож – про духовність і смисл.

Ми пам'ятаємо, що онтологічний нерв середньовічної доби – абсолютизація саме *ідеального* моменту Буття. Це – про те, як «перед нами розгортається світ, де на перше місце в... загальній діалектичній тріаді «Ідея – Матерія – Дійсність» висувається саме Ідея» (Сватко, 2002а, с. 54).

О. Ф. Лосєв, який спеціально привернув увагу до цього моменту в «Історії естетичних учень», так і пише: «Передусім ми стикаємося з культурою, що побудована на абсолютизації чистої ідеї, або, з вашої ласки, чистого духа, на абсолютизації особистісного буття». А потім

обертається *долею*, віднаходить себе (субстанціалізується) як факт *геройства* (пор. героїчну олімпійську міфологію греків). Надалі ж вона відкривається-увиразнюється для всього іншого у власнім імені – й то є *подвиг* самоствердження-самозречення заради тих високих засад, що вимірюються вже не земною – небесною мірою. Таким є життя християнських подвижників благочестя. Щодо загальної діалектики свободи й необхідності – див. докл. у (Сватко, 1999, с. 39–75).

¹⁸ Збіг цієї мети і винесеної в епіграф назви книжки сучасного американського фізика-теоретика, на перше око, виглядає дещо комічним. Тим не менше Ліза Ренделл, як і більшість серйозних учених, пам'ятає про необхідність у пошуках істини повірять земне – небесним.

¹⁹ Див. нашу формулу «епохальної» картини світу.

²⁰ Згадаймо постать св. Кипріяна († 258 о. по Р. Х.), який у переддвер'ї Середньовіччя дарує наступним століттям учення про єдність церкви та її Богоставлену ієрархічну структуру – відгомін настанов «св. Іринія й Тертуліана, а ще раніше... св. Климента Римського» (Архiepіскоп Иларион (Троицкий), 1997, с. 366). Пор. «офіційну ієрархію громадян» включно з «торговим станом – купцями (*mercatores*)» і станом «незалежних ремісників» у товариствах-*collegiis*. Пор. ще «цілу ієрархічну систему мастків і вільних незалежних людей» (Буассонад, 2010, с. 10, 100) – завжди «чїхсь» (!), про що – в частині 2, присвяченій також середньовічному господарству.

²¹ Пор. хоча б суто оглядові матеріали в (Bartlett, 2001). Див. ще в (Luscombe, 2006, pp. 60–72).

додає – важливе: «Якщо інші моменти діалектики не відіграють тут основної ролі, [то це лише тому, що] їхню функцію переймає на себе чиста ідея, й виходить [так], що чиста ідея, чи абсолютний дух, є і справжня, істинна річ, і остання, абсолютна дійсність» (Лосєв, 1995, с. 365)²². Поясню від себе: «Але то така Річ і така Дійсність, що всюди беруться тут у своїм первинно-ідеальнім вимірі» (Сватко, 2002а, с. 55).

Услід такої онтології запитаймо: «Що робить Абсолютну Ідею, чи – у співвіднесенні з її субстанційним втіленням на Самій Собі – Абсолютну Особу, *реальним* Абсолютом²³ саме в аспекті й перед лицем *світу*?».

Відповідь: Абсолютна Особа набуває *реальності* для поцейбіччя істинного Буття *resp.* всього створеного Нею тут-світу, отже, стає для нього Абсолютною Особою-Опікуном²⁴, лише в аспекті особистого осягання/обіймання Нею геть усієї дійсності цього світу²⁵ й усієї його можливої цінності²⁶. Тобто у тут-світі мають знайти своє «скорочене» поцейбіччям *реально-символічне* відображення її основні – субстанційно єдині й принципово невидимі поцейбіччю поза її ж власного Призволення – моменти. То є такі моменти її «дійснісного» виміру²⁷:

²² Тут і далі квадратні дужки зазвичай позначають коментований переклад. Стосовно ж суті цього сюжету відразу випереджу можливі запитання: те, що в Лосєва тут використано простішу за змістом, ніж «ідеальна», сказати б, «буттєву» вихідну тріаду «буття, небуття і становлення (отже, і стає)» (Лосєв, 1995, с. 365), жодним чином не міняє логіки справи.

²³ Автору доводиться використовувати щодо Бога Живого цей філософський термін, проте він цілком усвідомлює всю умовність/хибність такого використання поза власне філософським дискурсом.

²⁴ Щодо діалектичного визначення категорії «РЕАЛЬНІСТЬ» як *фактично осмисленої дійсності* та Абсолютної Особи – як Особи-Опікуна див., відповідно, у (Сватко, 2020, с. 33, 51).

²⁵ Саме так Вона «в реалі» опікується геть усім, і з цього приводу Акваїнат у главі VI другої книги своєї *Summae contra gentiles*, «Суми проти язичників» (SG), із посиланням на [SG, I LXXV] зазначає: «Бог воліє надавати власне Буття іншим [від Себе], *vult suum esse aliis communicare*, в порядку уподібнення [іх – Собі], *per modum similitudinis*» (Thomas Aquinas, 2004, p. 22^[2vii]).

²⁶ Тож, шойно проб'є час іншої культурно-історичної доби, епохи Модерну, новочасній людині, щоб помислити власне стратегічне пересування в самий центр нового – начебто «свого» – світу, нічого не залишиться, як *транспонувати* цей онтологічний «хід» на себе. Пор.: «Вона все це запрагнула сама створити в собі та із себе, наче сама вона була б тією універсальною, абсолютною особою, про котру раніше її мовила її середньовічна релігія» (Лосєв, 1997b, с. 737). Пор. ще: Сватко, 2008.

²⁷ Категорія «дійсність» – синтез категорій «ІДЕЯ» і «МАТЕРІЯ». На тлі купи спровокованих цими категоріями історико-філософських конотацій наголосимо: ми прихильники **ТОПОЛОГІЧНОГО ПІДХОДУ** до використання категоріально-поняттєвого апарата філософії, коли найперше йдеться про певну *категоріальну позицію в загальній смисловій історії речі*. Справді, визначення категорії «дійсність» потребує не просто смислу, а саме *осмисленого* смислу – і це є *ІДЕЯ*. [А інакше в дійсності залишиться дещо поза її ідеї, тобто не-дійсність, – і тоді що дійсність не можна точно мислити й кінцево визначати.] Проте в дійсності як такої (а інакше це не категорія, а лише певний фактичний образ дійсності) ця «ідея», теж узятя як така, обов'язково має охопити не конкретну річ і навіть не субстанцію речі як

- 1) потаєна, «внутрішня»²⁸, розумно-інтелігентна стихія Божества: в тут-світі – це сфера безтілесних розумних сил, невидимий для поцейбіччя світ ангельський²⁹;
- 2) Його явлена в раю «зовнішня», розумно-втілена *resp.* розумно-«тілесна» стихія: в тут-світі – це космос, природа, видимий для поцейбіччя світ різною мірою причетних до розуму неживих тіл, органіки і живих створінь;
- 3) синтез обох згаданих стихій – «розуму» і «природи»: в тут-світі – це людина, центр і оборонець світової, поцейбічної «вертикалі влади»³⁰.

Ось в який спосіб тут-світ реально обіймається *resp.* опікується Богом і тим реально й водночас символічно долучається до Нього – *спасається*³¹. А інакше який же це реальний – надсвітлий! – Абсолют, точніше, справжнє, фактично явлене-осмислене Живе Божество, якщо у світі, створеному Ним з огляду на власний абсолютний статус, тобто *ex nihilo*, є бодай щось, що не залежить від Нього і Його Призволення?

Звідси – наступне запитання: «Наскільки якісно *однорідною* є земна, поцейбічна, матеріальна дійсність, або чи все з боку самого земного поцейбіччя є однаково, рівною мірою причетним до Абсолюту/відтворює Його?»³². І ще інакше: чи однаковою тут є «онтологічна відстань» на шкалі «твар – Бог»?

таку, а сам принцип речовинності й саму субстанційність – і теж які. [Інакше в дійсності залишиться не охоплений нею втілений, але не-дійсний «залишок».] Цей принцип речовинності й зветься «МАТЕРІЯ». Ось і виходить: дійсність за своїм «місцем», топосом, у діалектичній історії речі – це синтез усієї можливої ідеальності та матеріальності, хоч би якими конкретно-історичними філософськими термінами-іменами тут оперувати.

²⁸ Лапки в заявлених позиціях 1–2 підкреслюють умовність нашого логізування щодо Божества.

²⁹ Топо- і типологічно (а в інший спосіб принципово *різні онтології* порівнювати некоректно) це є місце *Світової Душі* у платоніків, *генія* – в Канта, *поняття* – в Гегеля, *концепта* – в Дельоза *etc.*

³⁰ Щодо цієї інтуїції в цілому – див.: Лосев, 1994, с. 234–235; 2001, с. 375–376. Пор. порядок сущих, зафіксований у *Йоанна Скота Еріугени* в Пері *φύσεως κερύσσοφ* – через його «розподіл природ» чи в Дунса Скота – у трактаті *De primo principio*, «Про Первоначало». А ось – щодо позиції людини у світі: «...людина йменується “малий світ”, *minor mundus*, адже в ній певним чином віднаходять всі творіння світу, *omnes creaturae mundi*» (Sanctus Thomas Aquinas, 2007, р. 346 [р. 1, q. 91, a. 1, Resp.]). Пор. зауваження Ареопагіта щодо природної першості й проводу людини серед поцейбічних створінь, а ще – про можливість «у кожній з-поміж множини наших тілесних часток відшукати злагождену подобу небесних сил» – *τῆς σωματικῆς ἡμῶν πολυμερείας εἰκόνας ἐναρμόνιους τῆν οὐρανίων δυνάμεων* (ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΤΟΥ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΟΥ, 1997, р. 138, 140 [р. 3]).

³¹ Але інобуттю ніколи не стати Буттям саме *субстанційно*, інакше це не християнство і не Живий, особистісний Бог, а пантеїзм або формальне логізування над абстрактним поняттям абсолюту.

³² Ідеться про однорідність/неоднорідність у плані відповідності – так само символічної (не субстанційної, а «енергійної»), тобто особистісно-пойменованої за *причетністю*) – інобуття, поцейбіччя Абсолютного Буття. Взагалі щодо згаданого символізму середньовічного світу й усього середньовічного життя див. докл. у Сватко, 2020, с. 38–46.

Вочевидь, земне – тимчасове і тварне – життя, тобто відміряне ступенем власної розумності існування у скінченних лещатах простору і часу, є фактично різноякісним *resp.* «різноцінним» (Лосев, 1995, с. 366). Так і має бути: ми ж тут не у сфері чистого смислу, де всі складові дано категоріально – відразу й цілком, а у фактично втвореному поцейбіччі, де *цей* світ «слів і речей» перебуває в різнонапруженому *становленні*. Так – у Бл. Августина, так – в Ареопагіта, так – у Томи³³ чи Дунса³⁴.

Але в який спосіб постає різноякісна й нерівноцінна тварна дійсність перед Ликом, у світлі Абсолютної Особи, не порівнянної ні з чим із поцейбіччя саме через власну таємничу *потойбічність*?

Зараз, коли «мовлено все», відповідь у рамках такої «двофокусної» онтології можна передбачити заздалегідь.

Тварна дійсність під проводом Абсолютної Особи й за впорядкованої причетності до Її *священної влади* на шкалі «ближче ↔ далі», з огляду на більше чи менше фактичне долучення-уподібнення до Самої по Собі принципово *надієрархійної* особистісної Таїни світу передбачає

³³ У Томи це взагалі необхідна складова відповіді на пряме запитання: «У чому полягає істинна первопричина відмінності, *distinctionis*, між речами?» [SG. 2 XLV]. Справді, «у тварних речах, *in rebus creatis*, має бути множинність і різноманітність, *multiplacitatem et varietatem*, щоб вони таким чином віднайшли довершення Богоподібність *відповідно до власного порядку* [сущих], *secundum modum suum* (через власну онтологічну різноцінність; курсив мій. – Ю. С.)» (Thomas Aquinas, 2004, р. 204).

³⁴ Хоча Дунсів випадок складніший: час інший. Онтологія тут більш «горизонтальна»: відтепер у «порядку сущих, *ordonis essentialis*» (Ioannes Duns Scotus, 2001, р. 2 [1]), нема винятків – він єдиний. А взагалі через «двосвітову» оптику Середньовіччя (Сватко, 2020, с. 36) ця різноцінність виявляється в межах навіть однієї речі/людини. Її по-своєму відтворює знавець Ареопагітової «небесної ієрархії» Гуго Сен-Вікторський у семи книгах *Eruditionis Didascalicae*, «Напутивної вченості». Тут зображено продукт «двофокусної» оптики – *онтологічну подвійність* людської природи: її не лише поцейбічний, природно-необхідний, отже, *скінченний* вимір, але й покладений у вихідній простоті людської сутності, *τῆς οὐσίας* (за Гуго, це і є субстанційні засади людини), та прямо зумовлений рівнем причетності до Первоначала всього вимір *безкінечний*. Саме від нього – безперервний клопіт щодо «поновлення непорочності нашої природи», *naturae nostrae reparatur integritas*, адже «людина не втримується у [своїй] простій природі, *simplex natura*, натомість [вона] зібрана до купи в подвійній субстанції, *sed gemina compactus substantia*». Через це, міркує далі Вікторіанець, відповідно до однієї – незмінної й кращої (*potior*) – своєї складової людина є безсмертною, *immortalis*, а відповідно до іншої підвладна смертності й мінливості, *mortalitati et mutabilitati* (Hugo de S. Victore, 1854, р. 745 [A 1, VI]). В останньому випадку вона покійна природній необхідності, інакше – чуттєва, а в першому, навпаки, розумна, тож опікується пошуком істини та вправляється в добродішності. Тим вона уподібнюється до мудрого і справедливого Божества [D 1 IX]. Яке – привіт Еріугені! – містить у власнім Розумі прообраз усіх речей, *archetypum exemplar rerum omnium*, або Природу, *Naturam* [D 1 XI]. Залежно від результатів і балансів, досягнутих у процесі життєвого становлення, людина повсякчас постає принципово *різноцінною* у своїй фактичній – рухливій – причетності до Божества.

наскрізну – згори донизу – *символічно-ієрархійну*, тобто освячену Богом і таким чином саме священну, *побудову особистісно визначеного побутування поцейбіччя*, «малого буття»³⁵. І найперше її виявляє соціальне буття – найконкретніший елемент усього «порядку суцього». Втілена у спілкуванні самосвідомість.

Звертаючи увагу на цей специфічний бік середньовічного соціального життя, Дж. Лінч у «Середньовічній церкві» наголошує: «До Американської та Французької революцій... західний світ уявляв собі суспільство у вигляді ієрархічної драбини... Вважалося, що така ієрархія дана Богом або коріниться у природі речей³⁶, і тому вона за означенням справедлива і незмінна³⁷ (зрозуміло, що це гарантовано саме через її абсолютне Богопризволення! – Ю. С.). Інтелектуали Каролінзької держави, що майже всі були священнослужителями, також мислили в ієрархічних термінах. Вони вірили, що Бог поділив людське суспільство на окремі, чітко вирізані й ієрархічно впорядковані верстви, що їх називали латинським словом “орден” (ordo), причому кожен такий орден мав власні права й обов’язки» (Лінч, 1994, с. 97–98).

Але як же мають бути *узгоджені* між собою різні поверхи суспільно-особистісної ієрархії поцейбіччя?

Мирські стосунки між ними³⁸ на тлі Божої благодаті найперше мали регулюватися *міжособистісними і відносними* у власній поцейбічності, саме приватноправовими (!), нормами³⁹,

³⁵ Пор.: давньогр. *ієрós* – ‘священний’ + *áρχη* – ‘влада’. Отож, через Богопризване уподібнення тут-світу Божові все поцейбіччя в Ареопагіта чи Еріурени структурується *вертикально* за смыслом та *ієрархійно-ступенево* – за фактом, в порядку субстанційного втілення цього смыслу. Пор. у зв’язку з цим учення августиніанців щодо «множинності субстанційних форм, реалізованих відповідно до різних ступенів буття» (Матвій з Акваспарті), або щодо актуальної множинності сутнісних градаций *однієї* й тієї ж форми (Роджер Марстон), а разом із тим суміщення обох підходів в об’єднаному вченні про «єдність форми, що має багато ступенів» і «множинність форм, розміщених відповідно до ступенів» (Ричард із Мідлтауна) (Гарнцев, 1988, с. 104–105). Додамо сюди ж ієрархію ступенів пізнання в Августиновій «Сповіді» (*libri VII, X*) чи ієрархію видів наукового знання у «Пролозі» до Оккамівих «Коментарів на “Фізичку” Аристотеля». Див., нарешті, вирізнення трьох строго ієрархічних ступенів «прикликання» до Господа, або спасіння, в Йохана Таулера (Таулер, 2000, с. 36–44). Тобто це, справді, наскрізний для латинського Середньовіччя онтокультурний «хід».

³⁶ Для доби це те саме, а інакше – античність і пантеїзм!

³⁷ Додамо: незмінна *за структурою*, що не відміння особистого руху *всередині* структури.

³⁸ Стосунки саме між *ними самими*, а не між ними і Богом, коли Бог «від власного Імені» задає-визначає абсолютний – і в цьому сенсі незаперечно єдиний для всіх – «масштаб вимірювання».

³⁹ Тут не зайвим буде нагадати класичну формулу римського юриста *Доміція Ульпіана* (170–228) в першій, «Ульпіановій», книзі «Дигест Юстиніана»: «Публічне право обернене до [загального] стану римської держави, приватне стосується блага [користі] окремих осіб... – *Publicum jus est quod ad statum rei Romanae spectat, privatum quod ad singulorum utilitatem*» (*Digesta Iustiniani*, 2008, р. 82 [D 1.1.1. § 2]).

специфікованими в душі певної місцини, «землі» – з огляду на просторово обмежені місцеві узвичаєння⁴⁰. Це ж на них спроможна грішна людина у своїй, сказати б, «контингентній самодіяльності» з огляду на даний у заповідях Божественний закон і відміряні Господом та освячені Церквою ступені наскрізно-непорухної вертикалі гріху і каяття⁴¹.

Тож нам відкривається Середньовіччя наскрізної ступінчастої ієрархії – вельми складної у своїй тварності *resp.* буттєвій різноцінності⁴² суспільно-особистісної ієрархії на духовнім шляху до спасіння⁴³. Вже у XIV–XV ст. тут було звичайною справою репрезентувати у страхітливому Танку Смерті, *Danse Macabre* (фр.), геть усі стани і породи тогочасного – грішного – суспільства.

Одним із багатьох адекватних філософських «відбитків» такої Богом *resp.* надприродно встановленої-освяченої ієрархії духу, а з іншого боку, природної та правової різноцінності, що виходять з апостольської думки про *різноманітність* Божих дарів (Рим. 12, 6), є, наприклад, згадувана на сторінках цієї розвідки глава XLV *Quae sit*

⁴⁰ Адже саме поцейбіччя в цьому двофокусному світі – це суцільна онтологічно обумовлена *різноцінність*, або нерівність і скінченність, з огляду на обмеженість у просторі й часі.

⁴¹ Варто розуміти: самі ці стосунки на латинському Заході, не кажучи про православний Схід, не мали суто юридичного характеру, набуваючи притаманного добі символічного виміру – як стосунки між Законом і Благодаттю. Вони нагадують стосунки між *писаним законом* і *правдою* у Стагіритовій «Риторичі». Коли Стагірит залишає правді вибачати людські слабкості, бо та зважає не на букву закону, а на думку законодавця, не на вчинок, а на наміри того, хто вчинив, ширше – не на частку, а на ціле, він насамперед має на увазі: правда належить до обійстя справедливості – вона є справедливою навіть *усупереч* (!) писаному закону [*Rhet.*, I 13, 1374a25–1374b20]. За цих обставин нас уже не дивує позиція середньовічної епохи, хай вона й вибудовується на іншому онтологічному підґрунті: ми, християни, озивається з XII ст. Гільом із Шампо у своєму «Діалозі між Християнином та Йудеєм щодо католицької віри», живемо «не за законом, а за благодаттю – *non sub lege sed sub gratia sumus*» (Guillelmus, 1854, р. 1048). Інакше кажучи, відгукність на це з XIII ст. у своєму «Третьюму творінні» *Doctor Mirabilis*, францисканець Роджер Бекон, то є життя «не за буквою – за духом» [*Op. Tert.*, XXIV]. У XIV ст. тему підхопить містик Йоханн Таулер у вже цитованій проповіді «Бог кличе і прикликає нас», транспонуючи цей сюжет на середньовічну «шкалу спасіння», щоб підсумувати: мірою причетності до Божества людині відміряно три ієрархічні ступені «життя в душі»: початок навернення – вдосконалення – досконалість.

⁴² Границею тут слугує повна поляризація!

⁴³ Така інтерпретація видається більш послідовною, ніж твердження А. Я. Гуревича про те, що соціальна вертикаль «при ближчому розгляді втрачає значення єдиної домінанти світоспоглядання людей Середньовіччя» (Гуревич, 2002, с. 47). Звісно, «втрачає»: факт і смисл – різні речі, тож історичне становлення «постійно “перериває” теорію... конкретним історичним простором і часом, історичним фактажем: подіями, персонажами і спостереженнями, їхніми ідеями, словами, діями й оцінками» (Сватко, 2020, с. 28). Тобто ми тут говоримо про вертикаль саме як *міру resp.* **МОДЕЛЬ** соціальної організації середньовічного світу (в режимі суто смислового «як треба»), а Гуревич аналізує світ Середньовіччя в його суто фактичному вимірі (в режимі «як він фактично є»): відчайте різниці!

prima causa distinctionis rerum secundum veritatem? другої книги Аквінатової *SG*⁴⁴. Що ж до відповідного правового пам'ятника доби, ним залишається створене в першій половині XIII ст., в епоху підсумків і перспектив, знамените «Саксонське дзеркало» Ейке фон Репкова.

Уже на початку цього тексту ми знаходимо звичний для всієї доби пасаж [I 3, § 2]: «Рівним чином⁴⁵ установлено сім військових щитів⁴⁶, з яких королю належить перший; єпископам, абатам і абатисам – другий; світським князям – третій, якщо вони стають васалами єпископів; сеньйорам (вільним шляхетного походження. – *Ю. С.*) – четвертий; особам, які можуть бути шефенами (засідателями судів. – *Ю. С.*), і васалам, – п'ятий, а їхнім васалам – шостий. Як християнство у сьомім віці точно не знає, наскільки довго цей вік має тривати, так само і щодо сьомого щиту невідомо, чи має він ленне право і військовий щит... Як феодалні сходи закінчуються на сьомому щиті, так і кривність закінчується сьомим ступенем» (*Саксонское зеркало*, 1985, с. 17)⁴⁷.

Визнаємо: тут чудово промальовано досліджувану нами соціальну «картинку», хоча ми й не бачимо прямого посилання на її Боговстановлену природу. Автор, рицар Ейке з містечка Репков (нині – Респіхау), виступає не богословом, а правознавцем: юридичне превалює над теологічним, а насичена конкретика станової «тілесності *resp.* корпоративності» перетворює пряму смислову вертикаль на ступінчасту, обтяжену речовинними (тут: становими) подробицями поцейбіччя *ієрархію поверхів середньовічного соціуму*.

Придивімося ж уважніше до їхніх мешканців і стосунків. Але попередньо феноменологічно

⁴⁴ Наведену там думку Ап. Павла свого часу чудово прокоментував св. Іоанн Златоустий у XXI бесіді на Послання до Римлян. Святий Отець, повторюючи слідом за Апостолом: маємо обдарування не більші й не менші, натомість – *різні*, – вважає, що саме їхнє поєднання адекватно відтворює картину загального людського хисту як «Божого дару» в цілому (Святої отец Іоанн Златоустий, 1994, с. 758). Щоб на смак відчуті різниці між різними «епохальними» картинами світу, пор. начебто суголосну концепцію «розсіяного знання» у Фр. фон Хайєка, де це знання, сукупне надбання людства, може бути зібране разом у спільній економічній діяльності: вона принципово об'єднує всіх. Проте – ознака сучасної доби! – Хайєк не має Абсолютної Міри такого знання, отож, він неспроможний дати гарантію коли-небудь зібрати докупи саме знання. Все інше – наївні фантазії нобелівського лауреата з економіки (1974).

⁴⁵ Відповідно до семи «віків» світу «від Адама» (кожен – по тисячі років), причому на сьомому «віці», що не отримав «визначеного ліку», світ мав загинути (*Саксонское зеркало*, 1985, с. 17 [I 3, § 1]).

⁴⁶ Військовий щит – теж символ. Це символ приналежності до суспільного стану, що володіє ленним правом, а ще покажчик рангу особи в системі феодалної ієрархії.

⁴⁷ Див. посилання на цей текст у зв'язку з філософським аналізом доби у Сватко, 2016, с. 43.

звільнімо їх від грубезних шат «зайвої» для нас, філософів, речовинності. Залишімо її історикам – ті вміють працювати з нею краще.

§ 2. Ієрархія, влада, свобода: рівні та можливості

Для початку, зважаючи на попередній виклад, варто запитати: «Хто має обіймати верхні й нижні щаблі отриманої ієрархії, або з огляду на яке начало – ідеальне чи матеріальне – тут покладатиметься ієрархійний розподіл?».

У ситуації, коли незмінне, *ідеальне*, передусєплинному й мінливому, *матеріальному*, ба навіть зумовлює його, перше повинно владарювати й керувати. Матеріальне ж посяде тут нижче і підлегле місце. Тож в історичному просторі середньовічного світу на верхніх щаблях символічної соціальної ієрархії мав опинитися той, хто найбільше зборов, підкорив собі матеріальну стихію життя, досягнувши тим самим максимальної для тварі особистісної неподільності (*in-dividualitas resp.* утверженості (субстанційності)).

Що це за ідеальний «хто»? Що взагалі в ті часи було символом матеріальності? І яким був його власний ідеальний інваріант?

Насамперед ідеться про тих, хто *оволодіє землею*.

Це й не дивно. Адже для свідомості, геть перейнятої ідеєю первородного гріху (про це – в частині 2), земля, «прах», з якого створено й саму людину, – найвиразніший символ матеріальності світу взагалі⁴⁸. Тож цей земний і гріховний світ мав підкоритися переможцям «праху» – владарям землі.

Але знову ж таки: яким владарям-переможцям – і якої землі? І що в цьому наскрізь символічному тварному світі мала означати така перемога?

Найперше (див. вище) це, звісно, переможці *ідеальні – святі*.

Подолавши порох земних принад, вони постають богоподібними володарями нетварної Землі Обітованої – Царства Небесного. Саме цей поступ «вертикаллю спасіння» має на увазі Аквінат, коли, розглядаючи наріжне для всього латинського Середньовіччя питання про блаженства, *de beatitudinibus*, зауважує: «Справді, люди

⁴⁸ Пор.: «...небо для Господа, а землю Він дав синам людським!» (Пс. 113, 24). Пор. також мало не зойк Бл. Августина в його «Сповіді»: «Де це небо, якого ми не бачимо – *Ubi est caelum quod non sermitus*, для якого все поцейбіччя, що ми бачимо (навіть саме «небо над нашою землею»). – *Ю. С.*), – земля, *cui terra est hoc omne quod cernimus?*» (S. Aurelius Augustinus Hipponensis, 1729, р. 209 [в XII, 2]).

шукають у речах зовнішніх, *in rebus exterioribus*, а саме в багатстві та шанах, *divitiis et honoribus*, певну вищість і достаток, *excellentiam quandam et abundantiam*, між тим як те й інше надає Царство Небесне, *importat regnum caelorum*, завдяки чому людині чи ж не личить сягати, *consequitur*, вищості та справедливого достатку [саме] в Бозі. І через те Царство Небесне Господь заповідає вбогодухим, *pauperibus spiritu*) (Sanctus Thomas Aquinas, 2012, р. 302 [р. II.1, q. 69, a. 4, Resp.]⁴⁹).

Це і є перший ієрархічний ступінь святості, чи перше блаженство, про яке мовлено: «Блаженні вбогі духом, бо їхнє Царство Небесне» (Мт. 5, 3)⁵⁰. Від нього довгий духовний (мовою доби – «священний») шлях до вершин святості та обожнення-спасіння як справжньої Богоподібності. Заради неї й виструнчилися ієрархічні щаблі єдиної, наскрізної, вертикалі між двома світами: небесним і земним – путівники до щастя прямого Богоспількування. І цей «хід» зафіксовано в такій «навігації від Діонісія Ареопігита»:

- 0) надієрархічна Трійця, або «троїцька Одиниця»⁵¹: Передпочаток *resp.* Прообраз будь-якої ієрархічності взагалі – саме звідси людина прикликає «Отця світил» (Як. 1, 17), прикликає Ісуса, «Отче світло – тої Патрὸς τῶν φῶτων», свого Просвітника, «через Якого ми отримали доступ до «первісносвітлого Отця – τὸν ἀρχίφωτον Πατέρα» (ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΤΟΥ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΟΥ, 1997, р. 2 [A' 2]);
- 1) небесна ієрархія *світла* (= світла просвіти-спасіння): дев'ять «небесних сутностей – τὰς οὐρανίους οὐσίας» ангельської природи, поділених у потрійному порядку під проводом *надсвітлових престолів* (τῶν ὑπερκοσμικῶν θρόνων), *освітлених світлодатком Божественної Мудрості херувимів* (τῶν χερουβίμ) і *вогнесвітлх серафимів* (τῶν σεραφίμ) (ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΤΟΥ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΟΥ, 1997, р. 56 [C' 2]);

⁴⁹ Св. Григорій Нисський у першій із «Бесід щодо блаженств» пояснює, хто насправді є ці «вбогодухі». Вони перебувають 1) у ниці хибних справ (зреченні зла), 2) у вічній спразі щодо духовних скарбів (стражданні через нестачу блага) і 3) в добровільнім смиренномудрії (прийнятті в себе таїни Духа Св.) (Святитель Григорій Нисський, 1997, с. 9–10). Тому «богодухих», або, за преп. Ісааком Сиріном, «досконалих святих», можливо, ліпше було б позначати як «страдників Духа».

⁵⁰ Десяте блаженство додасть до цих справжніх владарів справжньої землі ще й «вигнаних за правду» (Мт. 5, 10), а між ними та іншими ми знайдемо «лагідних [сумирних]», «бо землю впадають вони» (Мт. 5, 5). І та «небесна земля», що як «духовна сутність» є вищою за чуттєве «видиме небо» (Святитель Григорій Нисський, 1997, с. 21), лише підтверджує нашу вихідну інтуїцію щодо справжніх пожилців ієрархічного «верху».

⁵¹ Про наслідування цій «троїцькій Одиниці – τῆ τρισῆ τῆ μονάδ» (Діонісій Ареопігит, 2002, с. 570 [A' 3]) міркує Ареопігит на початку своєї «Церковної ієрархії».

2) символічна, *наслідувальна* за своєю тварною природою церковна ієрархія *освіти*, або «чинів» священних: єпископи – священники – диякони, розподілені мірою долучення-причетності до небесного світла Божественної Мудрості через таїнство просвіти і знання⁵²;

3) теж символічна і наслідувальна ієрархія *освічуваних* «чинів»: ченці – «священний народ» (ієролаїки) – оглашенні (вони останні у священній – духовно досконалій – ієрархії, яких сягає небесне світло спасіння).

Слідом за «останніми у списку», *оглашеними*, й разом із ними ми бачимо тих, хто опинився «поза священного Храму» [Γ' 7, θεορ]: *одержимих і обійнятих каяттям*, тобто обмежених у своїй тварності щодо зустрічі зі світлом спасеного знання. Власне земне, тварне, чуттєве саме по собі, отже, хибне обтяжує їх – і вся епоха розуміє й напружено вирішує ту проблему як *проблему спасіння* через подолання цих земних пут заради «неба нового й нової землі, що правда на них пробуває» (2 Петр. 3. 13).

Між тим, у чуттєвім, матеріальному просторі життя, в наскрізь символічній тут-світі проблема духовного подолання-просвіти грішної землі може вирішуватись і суто поцейбічними засобами – як не лише ідеальне, а й фактично-матеріальне, втім, так само символічне⁵³ *оволодіння* нею. Тоді ми отримуємо ключову для доби постань **ФЕОДАЛА**, *владаря земного пороку rar excellence*⁵⁴, – соціально-економічний дублікат світової ієрархії. Владарюючи, той навіть суто правово не може не відміряти свій стан від неї⁵⁵.

Тож чи йдеться за цих умов про абсолютну – як матеріально-фізичну, так й ідеально-духовну – підлеглисть пожилців різних фактично-матеріальних, насамперед станових, щаблів цього світу своїм земним володарям?

Ні, в межах принципово різноцінного, проте вибудованого з огляду на «вертикаль спасіння» поцейбіччя підлеглисть не могла бути абсолют-

⁵² Освіта розуміється тут в її правильному – незвичному нині – сенсі. То є таїнство самовизначення в Богоуподібненні, тобто самоідентифікація особистості через істинне знання. Доступність цього знання визначається рівнем пізнавальної спроможності ієрархічних «чинів». І якщо ангели як чисті уми, вбєс, «осягають усе розумом», то церковні чини підносяться у світлі знання до «Божественного достоїнства – θεϊαν ἀρετῆν» *resp.* обожнення-спасіння «завдяки чуттєвим символам-подобам – αἰσθηταῖς εἰκόσιν», або таїнствам (Діонісій Ареопігит, 2002, с. 570), для чого й потрібна Церква. Щодо нагальності й можливості розуміння освіти як таїнства повернення особистості до себе, справжньої, через знання – див. у Сватко, 2015b, с. 182–183.

⁵³ Така вже ця символічно просякнута ідеальністю доба.

⁵⁴ Про це докладніше – у другій частині розвідки.

⁵⁵ Показово, що за саксонським правом «заповідати землю, крім прямих спадкоємців, можна було лише королю (наміснику Бога на землі. – Ю. С.) і церкві» (Лозинский, 1923, с. 61).

ною без упадання в єретичне людинобожжя. Отож, тут ішлося саме про *підлеглість фізичну*. Проте і в цьому разі, як свідчать тодішні хроністи, не було мови про її цілковиту реалізацію⁵⁶. Адже за фізичним світом завжди символічно мерехтить його справжнє, *ідеальне*, буттєве першоджерело.

Саме тому Ейке фон Репков у зводі земського права зауважує: «Також дав нам Бог ще більше свідчення на монеті [феннігу], коли Його спокуюшали, і Він мовив: “Віддайте кесарю кесарево, а Боже – Богові”. Відтак стало нам відомо зі слів Божих, що людина має бути Божою й має належати Богові⁵⁷, та що якщо хтось інший, окрім Бога, її собі привласнить, він учинить проти Бога». І далі – дивовижною для тих, хто звик до Гіббонового «мотлоху віків пітьми»: «Справді, кріпосна залежність⁵⁸ має своїм витокком принуку, і полон, і несправедливе насильство, що з давніх часів виводиться з неправедного звичаю, і нині хочуть звести у право» (*Саксонское зеркало*, 1985, с. 96 [III 42, § 5, 6]).

Так виглядає стрижнева для проблеми влади вісь «владарювання – покора» в її чуттєво-матеріальному вимірі⁵⁹, осягнутому тут, утім, цілком символічно, в ієрархічному світлі. Що ж до власне ідеальної сфери, що відтворюється добою перед Об’єктивно-Особистісним Ликом реально втіленої *resp.* Живої Абсолютної Ідеї, то там стосунки «підлеглих» з їхніми соціальними «керманниками» складаються принципово інакше.

Як саме?

Відповідь здатна суттєво освіжити наші уявлення щодо «темних віків».

Так ось, у царині духу «підлеглих», які фактично втілюють на собі реальні тягарі й негаразди соціального життя⁶⁰, є, за св. Бернардом із Клерво, «вільними вже від природи» у Богом призначеному їм (утім, як і всім природним речам) дієво-

му русі до власної справжності, тут – святості, або Богоподібності. І ось Тома, міркуючи про заслуги (*de merito*), каже: «розумна твар спонукає себе до діювання через вільне рішення – *creatura rationalis seipsam movet ad agendum per liberum arbitrium*» (Sanctus Thomas Aquinas, 2012, р. 665 [р. II, 1, q. 114, a. 1. 3, Resp.]).

Проте середньовічні «підлегли» не лише вільні – вони ще й *рівні* зі своїми соціальними «гнобителями», рівні саме як «брати во Христі». Їхня ж різнорівнева⁶¹ *матеріальна залежність* від благодійника-сеньйора – то лише відбиток загальної земної залежності від матеріальних підвалин життя, саме існування яких ніколи не заперечувалося християнською думкою.

Тому, зауважує Бл. Августин, «наші праведні батьки, *justi patres nostri*, хоча й утримували рабів, *etiamsi habuerunt servos*, облаштовували мир домашній, *domesticam pacem*, у такий спосіб, щоб жереб дітей відрізняли від долі рабів, *fliorum sortem a servorum conditione distinguerent*, принаймні, відповідно до тутешніх тимчасових благ, *haec temporalia bona*. Натомість у шануванні Бога, *ad Deum autem colendum*, в Якому впокоєні надії благ вічних, *aeterna bona speranda sunt*, [вони] з однаковою любов’ю піклувалися про всіх членів своєї домівки» (Sanctus Aurelius Augustinus Hippoensis, 1845, р. 644 [XIX XVI]). І тому ж в одному з листів сам святий отець першим використовує ємну формулу, яку потім біограф папи Григорія Великого Двоєслова припише цьому молодшому на два віки світочеві Церкві: «раб рабів Христових – *servus servorum Dei*» [Ep. 217 ad Vitalem].

Зафіксуємо очевидний висновок.

Оперта на християнську картину світу соціальна ієрархія, розглянута нами в її «священному», духовному вимірі, була для середньовічної людини справжньою *гарантією свободи*. Ні, не виключеної для поцейбіччя свободи «понад усе» чи «свободи від страждання»⁶², а саме *заслуженої міри* свободи, коли особистість у напруженім діалозі душі з Богом, звільнившись навіть від себе, тутешньої, та крокуючи шаблями духовного подвигу Богонаслідування-спасіння, *освічується*, знаходить себе ж, але справжню, щоб отримати в нагороду за вільноту бути собою власну Богоподібність (привіт розумнику Орігену та третій книзі його «Зasad»!).

І тоді сама свобода виявляється «законним місцем перед Богом і людьми» (Г. Телленбах), або, за слівцем Жака Ле Гоффа, *un statut garanti*,

⁵⁶ Див. докл. у Федотов, 1996, с. 225–300.

⁵⁷ У загальному вигляді справа стоїть так, зауважує Аквінат у главі 15 другої книги *SG* «Про те, що Бог чи не є причиною буття, *causa essendi*, для всіх»: «...нема жодної [речі] (в тут-світі. – *Ю. С.*), що могла б бути не від Бога, *nihil igitur poteat esse nisi a deo*» (Thomas Aquinas, 2004, р. 44 [2 XVI]).

⁵⁸ Із правового (тут: гуманітарно-правового) погляду вона для автора можлива лише у грішнім стані світового *процанства*. Пор. думку іншого видатного правознавця XIII ст., англійця Генрі Брекстона (Henry Bracton), наведену в трактаті *De legibus et consuetudinibus Angliae* («Про закони та звичаї Англії», бл. 1259 р.). У переказі Е. Х. Канторовича, той стверджує: вільна людина «являє собою *res quasi sacra* (як бачимо, речі, “подібні до священних”, належать до ідеального, духовного виміру, *spiritualitati annexa*. – *Ю. С.*), тому що не може бути продана, як і фіскальна (належить “короні”. – *Ю. С.*) чи церковна власність, *fiscal or Church property*» (Kantorowicz, 2016, р. 168).

⁵⁹ Про конкретні фактичні втілення цього виміру ми поговоримо в частині 2.

⁶⁰ Вони ж бо задіяні у сфері виробництва, що і є речовинним боком соціальної тілесності.

⁶¹ Тут – з огляду на стану належність.

⁶² Первородний гріх і речовину життя ніхто не відмінює!

певним «гарантованим статусом» (Le Goff, 2008, р. 259)⁶³. Додамо: статусом в обтяженому матерією тут-світі, але не у священнім *resp.* духовнім Світлі Божественної Благодаті. Там людська особистість почувалася цілком вільною й незалежною від будь-яких матеріальних подробиць і умовностей цього земного побутування, адже мовлено добою: «будь-яка душа здатна бути суб'єктом [= носієм] благодаті – *quaelibet anima possit esse gratiae subiectum*» (Sanctus Thomas Aquinas, 2012, р. 616 [р. II.1, q. 110, a. 4, Resp. Ad tert]).

Постає слухне запитання: «Хто ж є найвільнішим у такому світі?».

Зрозуміло, що найбільших вільнот здобував тут той, хто мав за сеньйора Особу, навіки вільну від будь-якого упадання у тварний світ. Перед цим Сеньйором-Творцем нарівні схилили чуби й останній лаїк, і наймогутніший владар, і сам папа. Тож статус **ХРИСТΙΑНИНА** в цій революційній «онтології» був рівнозначним статусу вільної – принаймні, духовно вільної – людини. А сам християнський світ – *світ вільних людей!* – висувався на передній план історії як символ і очікувана синтетична єдність її майбутньої – вже позаземної – долі, де чуттєва й духовна складові соціальної ієрархії повинні остаточно об'єднатися в мирі перед останнім Судом. І, фіксуючи цей новий історичний мотив, перший порух до реально глобалізованого світу, Дж. Лінч пише: «Багато західних християн у Високі Середні Віки мали відчуття, що вони належать до єдиної

великої спільноти, яка стоїть над їхньою участю у житті й діяльності регіонів і всіляких суспільних угруповань» (Лінч, 1994, с. 215).

Зголосімося: за цих умов середньовічних «підлеглих» уже ніяк не можна вважати лише «кріпосними рабами». Але докладніше про це та інше, що поки лишилося «поза кадром», – у частині II. Зачекаймо.

ЕПЛОГ

In going from room to room in the dark...⁶⁴
(Frost, 1986, р. 222)

Наостанку – попередження для вдумливого читача.

Ось так виглядає «картинна» модель середньовічного життя в аспекті символічної культури владних соціальних стосунків. Але саме це життя, звісно, виглядало інакше: воно ж бо, життя, – то ніяка не смислова модель, а суцільний синтез логічного й алогічного. За тим життєвим алогізмом часто й ідуть історики у пошуках «факту» і «правди». Натомість філософів на відміну від істориків тут цікавить не сліпа пільма фактажу сама по собі, а його смислова *мира*, за якою можна – покроково й у цілому – відміряти життя. Відміряти – і тим пояснювати це життя, повертаючи йому власну ідею.

Цьому і присвячено мій текст.

⁶³ Див. там само: «Вільна людина – це така, в якій є могутній заступник (*L'homme libre, c'est celui qui a un protecteur puissant*)».

⁶⁴ «З покою в покій, крок за кроком, в темі...» (Р. Фрост. Двері в пільмі).

Список посилань

- Архиепископ Иларион (Троицкий). (1997). *Очерки из истории догмата о Церкви*. Православный паломник.
- Буассонад, П. (2010). *От нашествия варваров до эпохи Возрождения. Жизнь и труд в средневековой Европе*. ЗАО Издательство ЦЕНТРПОЛИГРАФ.
- Гарнцев, М. А. (1988). От Бонавентуры к Дунсу Скоту: к характеристике августицианства второй половины XIII – начала XIV века. *Средние века*, 51, 95–115.
- Горан, В. П. (1990). *Древнегреческая мифологема судьбы*. Наука. Сибирское отделение.
- Гуревич, А. Я. (2002). Средневековье как тип культуры. *Антропология культуры*, 1, 39–55. ОГИ.
- Дионисий Ареопагит. (2002). *Сочинения. Толкования Максима Исповедника*. Алетейя; Изд-во Олега Абышко.
- Лінч, Дж. (1994). *Середньовічна церква*. Основи.
- Лозинский, С. Г. (1923). *Средневековые ростовцики. Страницы из экономической истории церкви в средние века*. Сеятель.
- Лосев, А. Ф. (1994). Первозданная сущность. В А. Ф. Лосев, *Миф – Число – Сущность* (с. 233–262). Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1995). История эстетических учений. В А. Ф. Лосев, *Форма – Стиль – Выражение* (с. 321–404). Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1997а). Диалектические основы математики. В А. Ф. Лосев, *Хаос и структура* (с. 5–608). Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1997б). Некоторые элементарные размышления к вопросу о логических основах исчисления бесконечно-малых. В А. Ф. Лосев, *Хаос и структура* (с. 731–792). Мысль.
- Лосев, А. Ф. (2001). Дополнение к «Диалектике мифа» (фрагменты). В А. Ф. Лосев, *Диалектика мифа* (с. 233–402). Мысль.
- Саксонское зеркало. Памятник, комментарии, исследования*. (1985). Наука.
- Сватко, Ю. И. (1993). Мир имени: явленность смысла. В Д. И Руденко, Ю. И. Сватко, *Философия имени: в поисках новых пространств* (с. 3–68). Око.
- Сватко, Ю. И. (1994). Имя как Текст и Текст как Имя: лингвистические и лингвофилософские основания анализа (Докторская диссертация). <http://www.dissercat.com/content/imya-kak-tekst-i-tekst-kak-imya-lingvist-i-lingvofilos-osnovaniya-analiza> (31907).
- Сватко, Ю. И. (1999). Великое Без-различное (введение в философию игры). В *Философия языка: в границах и вне границ*, 3–4, 33–95.
- Сватко, Ю. И. (2002а). ...Між іншим, і «цивілізація жесту» (кілька штрихів до розуміння латинського християнського Середньовіччя як окремого культурно-історичного типу). В Ж.-К. Шмітт, *Сенс жесту на середньовічному Заході* (с. 5–117). Око.

- Сватко, Ю. І. (2002b). Теофан Прокопович і європейське Відродження як окремий культурно-історичний тип. В *Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст* (с. 175–212). КМ Академія.
- Сватко, Ю. І. (2008). Новочасна модель філософування в системі розумно-життєвих ідеалів європейського Модерну. В *Могилянські історико-філософські студії* (с. 132–187). Києво-Могилянська академія.
- Сватко, Ю. І. (2009). Світ античного космосу і антична модель філософування: культурно-історичний та історико-філософський коментар. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 89, 5–11.
- Сватко, Ю. І. (2013). «Кінець прекрасної епохи», або Час зміни «картинки»? *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 141, 3–12.
- Сватко, Ю. І. (2014). Міф про кредит, або Вправа з прикладної філософії. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 154, 34–45.
- Сватко, Ю. І. (2015a). Міф про кредит у світлі тексту про кредит, або Вправа з прикладної філософії-2. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 167, 22–30.
- Сватко, Ю. І. (2015b). Наприкінці Світу Людини: духовність, цінності, компетенції, освіта. *Духовність особистості: методологія, теорія і практика*, 3 (66), 174–197.
- Сватко, Ю. І. (2016). Коли, чому і як, або Латинське Середньовіччя в просторі європейської філософії історії. *Містериум*, 65, 3–17.
- Сватко, Ю. І. (2017). Конфлікт у дзеркалі лінгвоонтоепістемологічної експертизи: за лаштунками «брані» між Ахіллом і Агамемноном, або Слово після Вступу. *Наукові записки НаУКМА. Педагогічні, психологічні науки та соціальна робота*, 199, 3–30.
- Сватко, Ю. І. (2019). Культурно-символічні картини світу як предмет власне філософської рефлексії у світлі проекту відтворення історії Європи в «картинно» уявленнях онтологів. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 4, 40–57.
- Сватко, Ю. І. (2020). Культурно-символічна картина світу латинського християнського Середньовіччя: онтологічний вимір. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 5, 26–59.
- Святитель Григорій Нисский. (1997). *О блаженствах*. Издательство имени Святителя Игнатия Ставропольского.
- Святой отец Иоанн Златоустый. (1994). *Беседа XXI. В Святого отца нашего Иоанна Златоустого, Архиепископа Константинопольского избранные творения. Беседы на Послание к Римлянам* (с. 757–766). Посад.
- Таулер, И. (2000). Бог зовёт и призывает нас. В *Царство Божие внутри нас. Проповеди Иоханна Таулера* (с. 36–44). РХГИ.
- Федотов, Г. П. (1996). Феодальный быт в хронике Ламберта Ардрского. В *Собрание сочинений в 12 т.: Абельяр и статьи 1911–1925 гг.* (Т. 1, с. 275–300). Мартис.
- Bartlett, R. (Ed.). (2001). *Medieval Panorama*. The J. Paul Getty Museum.
- Digesta Iustiniani*. (2008). Volumen primum. Libri I–IV. Editio secunda emendata. Statut.
- ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΤΟΥ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΟΥ. (1997). *ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΟΥΡΑΝΙΑΣ ΕΡΑΧΙΣ*. Глаголь, РХГИ, Университетская книга.
- Fowles, J. (1989). *Daniel Martin*. Picador.
- Frost, R. (1986). The Door in the Dark. In R. Frost, *Poems* (p. 222). Raduga Publishers.
- Guillelmus de Campellis Catalaunensis Episcopus. (1854). Dialogus inter Christianum et Iudaeum de fide Catholica. In J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latin. Paschalis II, Gelasii II, Calixti II, romanorum Pontificum Epistolae et Privilegia etc.* (Tomus CLXIII, pp. 1045–1072). Apud J.-P. Migne editorem.
- Hugo de S. Victore. (1854). Eruditionis Didascalicae libri septem. In J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latin. Hugonis de S. Victore canonici regularis S. Victoris Parisiensis Opera omnia* (Tomus CLXXVI (II), pp. 740–838). Apud J.-P. Migne editorem.
- Ioannes Duns Scotus. (2001). *Tractatus de Primo Principio*. Издательство Францисканцев.
- Kantorowicz, E. H. (2016). *The King's Two Bodies. A study in Medieval Political Theology*. Princeton University Press.
- Le Goff, J. (2003). *L'Europe est-elle née au Moyen Age?* Édition du Seuil.
- Le Goff, J. (2008). *La Civilisation de l'Occident Medieval*. Éditions Flammarion.
- Luscombe, L. E. (2006). Hierarchy. In A. S. McGrade (Ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy* (pp. 60–72). Cambridge University Press.
- Randall, L. (2011). *Knocking on Heaven's Door. How Physics and Scientific Thinking Illuminate the Universe and the Modern World*. Harper Collins Publishers (The Bodley Head).
- Sanctus Aurelius Augustinus Hipponensis. (1845). S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Ad Margellinum De Civitate Dei contra paganos Libri viginti duo. In J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latin* (Vol. 041 (VII), pp. 13–804). Apud Garnier fratres, editores.
- Sanctus Thomas Aquinas. (2007). *Summa Theologiae. Pars Prima. Quaestiones 65–119*. Издатель Савин С. А.
- Sanctus Thomas Aquinas. (2012). *Summa Theologiae. Pars Prima Secundae. Questiones 68–114*. Книжный дом «ЛИБРОКОМ».
- S. Aurelius Augustinus Hipponensis. (1729). S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Confessionum libri tredecim. In *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Operum* (Vol. I, pp. 69–244). Excudebat Jo Baptista Albrizzi Hieron. Fil. Venetus Typographus.
- Thomas Aquinas. (2004). *Summae contra gentiles. Tomus secundus. Librum continens secundum*. Sancti Thomae Institutum.

References

- Archiepiskop Ilarion (Troitskii). (1997). *Ocherki iz istorii dogmata o Tsekvii [Essays from History of Dogma about the Church]*. Pravoslavnyi palomnik [in Russian].
- Bartlett, R. (Ed.). (2001). *Medieval Panorama*. Los Angeles: The J. Paul Getty Museum [in English].
- Buissonnade, P. (2010). *Ot nashestviia varvarov do epokhi Vozrozhdeniia. Zhizn i trud v srednevekovoi Evrope [From the Barbarian Invasion to the Renaissance. Life and Work in Medieval Europe]*. ZAO izdatelstvo TSENTRPOLIGRAF [in Russian].
- Digesta Iustiniani*. (2008). Volumen primum. Libri I–IV. Editio secunda emendata. Statut [in Latin and Russian].
- ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΤΟΥ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΟΥ. (1997). *ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΟΥΡΑΝΙΑΣ ΕΡΑΧΙΣ*. Glagol, RHGI, Universitetskaia kniga [in Greek and Russian].
- Dionisii Areopagit. (2002). *Sochineniia. Tolkovaniia Maksima Ispovednika [Essays. Interpretations of Maximus the Confessor]*. Aleteiia; Izdatelstvo Oleda Abyshko [in Ancient Greek and Russian].
- Fedotov, G. P. (1996). Feodaknyi byt v khronike Lamberta Ardrskogo [Feudal Life in the Cronicle of Lambert of Ardra]. In *Sobranie cochinenii v 12 tomakh: Abelard I stati 1911–1925 gg. [Collected Works in 12 Volumes: Abelard and Articles 1911–1925]* (Vol. 1, pp. 275–300). Martis [in Russian].
- Fowles, J. (1989). *Daniel Martin*. Picador.
- Frost, R. (1986). The Door in the Dark. In R. Frost, *Poems* (p. 222). Raduga Publishers [in English and Russian].
- Gantsev, M. A. (1988). Ot Bonaventury k Dunsu Skotu: k kharakteristike avgustinianstva vtoroi poloviny XIII – nachala XIV veka [From Bonaventure to Duns Scotus: on the Characteristics of Augustinianism in the Second Half of the 13th – early 14th Centuries]. *Srednie veka [Middle Ages]*, 51, 95–115 [in Russian].

- Goran, V. P. (1990). *Drevnegrecheskaiia mifologema sudby* [Ancient Greek Mythology of Fate]. Nauka. Sibirskoe otdelenie [in Russian].
- Guillelmus de Campellis Catalaunensis Episcopus. (1854). Dialogus inter Christianum et Iudaeum de fide Catholica. In J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latin. Paschalis II, Gelasii II, Calixti II, romanorum Pontificum Epistolae et Privilegia etc.* (Tomus CLXIII, pp. 1045–1072). Apud J.-P. Migne editorem [in Latin].
- Gurevich, A. Ya. (2002). Srednevekove kak tip kultury [The Middle Ages as a Type of Culture]. *Antropologiya kultury* [Anthropology of Culture], 1, 39–55. OGI [in Russian].
- Hugo de S. Victore. (1854). Eruditionis Didascalicae libri septem. In J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latin. Hugonis de S. Victore canonici regularis S. Victoris Parisiensis Opera omnia* (Tomus CLXXVI (II), pp. 740–838). Apud J.-P. Migne editorem.
- Ioannes Duns Scotus. (2001). *Tractatus de Primo Principio*. Izdatel'stvo Franciskancev [in Latin and Russian].
- Kantorowicz, E. H. (2016). *The King's Two Bodies. A study in Medieval Political Theology*. Princeton University Press.
- Le Goff, J. (2003). *L'Europe est-elle née au Moyen Age?* Édition du Seuil.
- Le Goff, J. (2008). *La Civilisation de l'Occident Medieval*. Éditions Flammarion.
- Linch, J. (1994). *Serednovichna tserkva* [The Medieval Church]. Osnovy [in Ukrainian].
- Losev, A. F. (1994). Pervozdannaiia sushchnost [Primordial Essence]. In A. F. Losev, *Mif – Chislo – Sushchnost* [Myth – Number – Essence] (pp. 233–262). Mysl [in Russian].
- Losev, A. F. (1995). Istoriia esteticheskikh uchenii [History of Aesthetic Doctrines]. In A. F. Losev, *Forma – Stil – Vyrazheniie* [Form – Style – Expression] (pp. 321–404). Mysl [in Russian].
- Losev, A. F. (1997a). Dialekticheskie osnovy matematiki [Dialectical Foundations of Mathematics]. In A. F. Losev, *Khaos i struktura* [Chaos and Structure] (pp. 609–730). Mysl [in Russian].
- Losev, A. F. (1997b). Nekotorye elementarnye razmysleniia k voprosu o logicheskikh osnovakh ischisleniia besconechnykh [Some Elementary Reflections on the Question of Logical Foundations of the Infinitesimal calculus]. In A. F. Losev, *Khaos i struktura* [Chaos and Structure] (pp. 609–730). Mysl [in Russian].
- Losev, A. F. (2001). Dopolneniia k dialektike mifa (fragmentsy) [Additions to the “Dialectic of Myth” (fragments)]. In A. F. Losev, *Dialektika mifa* [Dialectic of Myth] (pp. 233–402). Mysl [in Russian].
- Lozinskii, S. G. (1923). *Srednevekoveye rostovshchiki. Stranitsy iz ekonomicheskoi istorii tserkvi v srednie veka* [Medieval Users. Excerpts from the Economic History of the Church in the Middle Ages]. Seiatel [in Russian].
- Luscombe, L. E. (2006). Hierarchy. In A. S. McGrade (Ed.), *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy* (pp. 60–72). Cambridge University Press.
- Randall, L. (2011). *Knocking on Heaven's Door. How Physics and Scientific Thinking Illuminate the Universe and the Modern World*. Harper Collins Publishers (The Bodley Head).
- S. Aurelius Augustinus Hipponensis. (1729). S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Confessionum libri tredecim. In *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Operum* (Vol. I, pp. 69–244). Excudebat Jo Baptista Albrizzi Hieron. Fil. Venetus Typographus.
- Saksonskoe zertsalo. Pamiatniki, komentarii, issledovaniia [Sachsenspiegel. Literary Monuments, Comments, Research]. (1985). Nauka [in Russian].
- Sanctus Aurelius Augustinus Hipponensis. (1845). S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Ad Margellinum De Civitate Dei contra paganos Libri viginti duo. In J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latin* (Vol. 041 (VII), pp. 13–804). Apud Garnier fratres, editores.
- Sanctus Thomas Aquinas. (2007). *Summa Theologiae. Pars Prima. Quaestiones 65–119*. Izdatel' Savin S. A. [in Latin and Russian].
- Sanctus Thomas Aquinas. (2012). *Summa Theologiae. Pars Prima Secundae. Quaestiones 68–114*. Kniznyi dom “LIBROKOM” [in Latin and Russian].
- Svatko, Yu. I. (1993). Mir imeni: iavlennost smysla (Eshcho odna popytka osmysleniia filosofii imeni) [The World of Name: Manifestation of Meaning (Another attempt at Comprehending the Philosophy of Name)]. In D. I. Rudenko, Yu. I. Svatko, *Filosofia imeni: v poiskakh novykh prostranstv* [Philosophy of Name: Searching for New Spaces] (pp. 3–68). Oko [in Russian].
- Svatko, Yu. I. (1994). *Imia kak tekst i Tekst kak Imia: lingvisticheskie i lingvofilosofskie osnovaniia analiza* (Doktorskaia dissertatsiia) [Name as Text and Text as Name: Linguistic and Linguistophilosophical Basics of Analysis (Doctoral dissertation)]. <http://www.dissercat.com/content/imya-kak-tekst-i-tekst-kak-imya-lingvist-i-lingvofilos-osnovaniya-analiza> (31907) [in Russian].
- Svatko, Yu. I. (1999). Velikoe Bez-razlichnoe (vvedinie v filosofiu igry) [The Great In-different (Introduction to Philosophy of Game)]. *Filosofia iazyka: v granitsakh i vne granits* [Philosophy of Language: Within and Beyond Borders], 3–4, 33–95 [in Russian].
- Svatko, Yu. I. (2002b). Teofan Prokopovych i yevropeiske Vi-drodzhennia iak okremiyi kulturno-istorychniy typ. In *Relihiino-filosofska dumka v Kyievo-Mohylianskii Akademii: yevropeiskiyi kontekst* [Philosophical Thought at the Kyiv-Mohyla Academy: European Context] (pp. 175–212). KM Akademia [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2002a). ...Mizh inshym, i “tsyvilizatsiia zhestu” (kilka shtrykhiv do rozuminnia latynskoho khrystyianskoho Seredniovichchia iak okremoho kulturno-istorychnoho typu) [Inter alia, “Civilisation of Gestures” (some traits to understanding of Cristian Latin Middle Ages as a specific cultural and historical type)]. In Zh.-Kl. Shmitt, *Sens zhestu na seredniovichnomu Zakhodi* [The Rationale of Gestures in the Medieval West] (pp. 5–117). Oko [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2008). Novochasna model filosofuvannia v systemi rozumno-zhyttievyykh idealiv yevropeiskoho Modernu [A Model of Modern Philosophizing in the System of Rational and Vital Ideals of the European Modern Era]. In *Mohylianski istoriko-filosofski studii* (pp. 132–187). Kyievo-Mohylianska akademiia [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2009). Svit antychnoho kosmosu i antychna model filosofuvannia: kulturno-istorychniy ta istoriko-filosofskiy komentar [The World of the Antique Cosmos and the Antique Model of Philosophizing: a Cultural-Historical and Historical-Philosophical Comment]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofia ta relihiieznavstvo*, 89, 5–11 [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2013). “Kinets prekrasnoi epokhy”, abo Chas zminy “kartynky”? [“The End of a Beautiful Era”, or The Time to Change “the View”?]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofia ta relihiieznavstvo*, 141, 3–12 [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2014). Mif pro kredyt, abo Vprava z prykladnoi filosofii [The Myth of Credit, or An Exercise in Applied Philosophy]. In *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofia ta relihiieznavstvo*, 154, 34–45 [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2015a). Mif pro kredyt u svitli tekstu pro kredyt, abo Vprava z prykladnoi filosofii-2 [The Myth of Credit in the Light of Text on Credit, or An Exercise in Applied Philosophy-2]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofia ta relihiieznavstvo*, 167, 22–30 [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2015b). Naprykintsi Svitu Liudyny: dukhovnist, tsinnost, kompetentsii, osvita [Elapsing Human World: Spirituality, Values, Competencies, Education]. *Dukhovnist osobystosti: metodolohiia, teoriia i praktyka* [Spirituality of Personality: Methodology, Theory and Practice], 3 (66), 174–197 [in Ukrainian].

- Svatko, Yu. I. (2016). Koly, chomu i yak, abo Latynske serednovichchia u prostori yevropeskoï filosofii istorii [When, Why and How, or The Latin Middle Ages in the Space of the European Philosophy of History]. *Mahisterium*, 65, 3–17 [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2017). Konflikt u dzerkali linhvootoepistemolohichnoi ekspertyzy: za lashtunkamy “brani” mizh Akhillom i Ahemnomom, abo Slovo pislia vstupu [Conflict in the Light of Integrated Linguistic, Ontological, and Epistemological Expertise: the Backstage of ‘Quarrel’ between Achilles and Agamemnon, or A Postface Following the Introduction]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Pedahohichni, psykholohichni nauky ta sotsialna robota*, 199, 3–30 [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2019). Kulturno-symvolichni kartyny svitu yak predmet vlasne filosofskoi refleksii u svitli proektu vidtvorennia istorii Yevropy v “kartynno” uvyraznennykh ontolohiiakh [Cultural-symbolic pictures of the world as a subject of the philosophical reflection proper, in the light of the project of reproducing the history of Europe in ‘picturesquely’ expressed ontologies]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofiia ta relihieznavstvo*, 4, 40–57 [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2020). Kulturno-symvolichna kartyna svitu latynskoho khrystianskoho Serednovichcha: ontolohichni vymir [Cultural-Symbolic World Picture of the Latin Christian Middle Ages: the Ontological Dimension]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofiia ta relihieznavstvo*, 5, 26–59 [in Ukrainian].
- Sviatitel Grigorii Nisskii. (1999). *O blazhenstvakh* [On the Beatitudes]. Izdatelstvo imeni Sviatitelia Ignatii Stavropolskogo [in Russian].
- Sviatoi otets Ioann Zlatoustyi. (1994). Beseda XXI [Homily XXI]. In *Sviatogo ottsa nashego Ioanna Zlatoustogo, Arkhiiepiscopa Konstantinopolskogo izbrannye tvorennia. Besedy na Poslanie k Rimlianam* [Homilies on the Epistle to the Romans by Our Holy Father John Chrysostom, Archbishop of Constantinople] (pp. 757–766). Posad [in Russian].
- Tauler, I. (2000). Bog zoviot i przyvaet nas [God is calling and exhorting us]. In *Tsarstvo Bozhie vnutri nas. Propovedi Iohanna Taulera* [The Kingdom of God is Within Us. Sermons by Johann Tauler] (pp. 36–44). RHGI [in Russian].
- Thomas Aquinas. (2004). *Summae contra gentiles. Tomus secundus. Librum continens secundum. Sancti Thomae Institutum* [in Latin and Russian].

Yuriy Svatko

CULTURAL-SYMBOLIC WORLD PICTURE OF THE LATIN CHRISTIAN MIDDLE AGES: THE CULTURAL DIMENSION PROPER. PART I

The present paper is a continuation of the previous publication by the author in this journal devoted to the cultural-symbolic world picture of the Latin Christian Middle Ages. Unlike the previous one, this second text reproduces the historical “picture” of the era with an emphasis not on the ontological, but on its proper cultural expression. The author as a philosopher is not so much focused on the “fact” (this is the business of historians) as on the “meaning”, taking care of the meaningful modeling of the age as a cultural phenomenon. The first part of the study is presented, devoted to the medieval culture of governance as a symbolic culture of powerful social relations.

In the Preamble, considering the “fabric-textual” mythologem of “human–text–world”, the conceptual background of the study is outlined, the author’s latest revision of the general formula of the medieval cultural-symbolic picture of the world as a picture of the history of personal salvation culture is proposed, the study subject is specified, and the circle of “guides”-predecessors is defined.

In § 1, the role and significance of the “vertical salvation” and its sacred nature for the Christian consciousness are considered. The creation fundamentals for transformation of the vertical into a symbolic hierarchy of medieval society are determined. With respect to a few of key philosophical and by itself jurial monuments of the era, the concept of the Middle Ages as an age of absolutization of the pure Idea, therefore, of the absolutization of personal existence, is illustrated.

§ 2 examines the questions of hierarchy, power, and freedom in view of their levels and options of realization in medieval society. The problems of social personalization of the “upper” and the “lower” inhabitants of the symbolic hierarchical ladder; the relationship between the hierarchical rungs, the logic of their “filling” and the per-level freedom of a medieval person on the scale of “domination–submission” have been solved. The “epochal” status of a Christian as a spiritually free person has been captured.

Keywords: Europe; cultural-symbolic world pictures; Latin Christian Middle Ages; ontology, salvation; text, personality, culture, education; hierarchy, governance, power, freedom; sacred, spiritual; meaning, fact.

Матеріал надійшов 24.08.2022

