

КУЛЬТУРНО-СИМВОЛІЧНА КАРТИНА СВІТУ ЛАТИНСЬКОГО ХРИСТИЯНСЬКОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ: ОНТОЛОГІЧНИЙ ВИМІР

Стаття – продовження попередньої публікації автора в цьому виданні, присвяченої феномену культурно-символічних картин світу як типологічно обґрунтованих в «епохальних» онтологіях і увираженних у культурі версій історії. При їхній побудові філософія відповідає за любов до мудрості, історія – за дане у становленні усвідомлення буття, культура – за особистісне увираження людської історії. Цей текст відтворює картину світу латинського християнського Середньовіччя, адекватну авторським теоретичним побудовам, з наголосом на її власне онтологічному вимірі.

У § 1 розглянуто європейський досвід інтерпретації згаданої доби як окремого культурно-історичного типу від Ренесансу до Світу Людини ХХ ст. Паралельно на теоретичному рівні визначено саму історичну форму буття; запропоновано філософський інструментарій для розрізнення теорії та історії; продемонстровано трансформації факту в минулому часі (факт пам'яті й факт історії); розглянуто питання про специфіку знаттєвого відношення, де знання набуває предметності, а речі співвідносяться із самими собою як ідеї.

*У § 2 розглянуто основні складові культурного міфу про символічний Божий світ та їхнє відображення у філософському досвіді доби. Передусім окреслено саму траєкторію такого філософського «малювання»: 1) «епохальні» інтерпретації абсолютних засад життя *resp.* онтологій (принцип «Подивись на Абсолют!») → 2) визначені ними ідеали і цінності – складники «епохальної» онтологічної конструкції → 3) специфічні фіксації отриманої «картинки» в культурних повторях (інститутах) → 4) «епохальні» провідники до сфери знання і тексти – реалізатори інтенції поширення знання. У статті представлено також три символічні світи латинського Середньовіччя. Нарешті, в рамках специфічної «двофокусної» (Небесної й земної) оптики Середньовіччя та на підставі аналізу ключових текстів доби запропоновано сім подвійних онтологічно орієнтованих характеристик – фундаментальних складників тодішньої картини світу.*

У § 3 запропоновано підсумкове визначення латинського Середньовіччя як окремого культурно-історичного типу життя.

Ключові слова: Європа; культурно-символічні картини світу; латинське християнське Середньовіччя; філософія, історія, культура; символ, міф, особистість; знання, розуміння, провідник, теорія, онтологія; вічність, час, епоха; пародія, іронія; Об'явлення, містеріологізм; теоцентризм, екземпляризм; креаціонізм, креатурність; персоналізм, корпоративізм; лібералізм, контингентність; провіденціалізм, партиципативність; сотеріологізм, юстиціанізм.

ПРЕАМБУЛА

Luck being what it is when left alone,
here I was offered something which I
might never have hunted down had it
been a chosen quarry ¹.

(Nabokov, 1964, p. 5)

У попередньому, четвертому, номері «Наукових записок...», завершуючи своє дослідження феномену культурно-символічних картин світу посиланням на запропонований колись Олексієм

¹ «Везіння являє себе, якщо йому не надокучати: цієї миті мені було запропоновано дещо особливе, на що я сам, можливо, ніколи б не половав, аби вибір здобичі був за мною» (В. Набоков. Справжнє життя Себастьяна Найта). Всі цитовані переклади в тексті статті, окрім їхніх наявних – і при цьому задовільних – українських «двійників», здійснені автором і належать виключно йому.

Федоровичем Лосевим аналіз античної моделі світоспоглядання як певного «епохального» цілого, автор навів промовисту лосевську цитату, з якої зручно стартувати нині (Сватко, 2019, с. 52). Нагадаю, О. Ф. Лосев у своїх «Нарисах античного символізму і міфології» висловився буквально так: «Кожна епоха отримувала від античності те, на що вона тільки була здатною, й кожна епоха побачила в ній правильний бік, хоч і неправильно ігнорувала інші сторони» (Лосев, 1993а, с. 67).

Як на мене, з огляду на власну незаперечність ця історична «оптика», дорогоцінний дар минулої філософської доби нашому сьогоденню, обов'язково має бути врахована при розв'язанні проблеми «картинного» моделювання будь-яких епох, зокрема, доби християнського Середньовіччя на

латинському Заході як специфічного, не звідного на жоден інший культурно-історичного типу.

[Взагалі Європі ще неодноразово доведеться повертатися до осмислення цього дивовижного проміжку історичного часу. На те є своя вагома причина: саме тут, у цих пресловутих «темних віках» (див. далі), сталася справжня **РЕВОЛЮЦІЯ ДУХУ**. Я маю на увазі народження власне особистісного виміру європейської, а заразом і всієї світової історії, з огляду на його трансцендентний Зразок – Абсолютну Особу, християнського Бога, явленого в дивовижній тайні Ликів Божественної Трійці. В цьому сенсі – з урахуванням вихідного для автора визначення Європи як справжнього предмета знання, де та обертається ідеєю облаштування світу під проводом людської особистості², – так ось, за цих обставин латинське християнське Середньовіччя, дійсно, виглядає ключовим моментом європейської культурної біографії, як би «присмерково» (Гесіхій Олександрійський – Еврипід – Бл. Августин – Освальд Шпенглер) вона не складалася надалі (Сватко, 2019, с. 48)³. Тож його – хай навіть тематично обмежене, фрагментарно-варіантне – відтворення в онтологічно обґрунтованих культурно-символічних «картинках» є безумовним пріоритетом для будь-якого вдумливого дослідника «міфу Європи».]

При цьому надалі ми будемо виходити з раніше запропонованих автором визначень **ФЕНОМЕНУ КУЛЬТУРНО-СИМВОЛІЧНОЇ КАРТИНИ СВІТУ** як **А:** історії, усвідомленої в певному культурному контексті, або, підсумково, **В:** історії, типологічно у вираженій в культурі (Сватко, 2019, с. 52).

² Див. докладніше хоча б у (Сватко, 2019, с. 47).

³ Тут я загалом – саме загалом! – погоджуюся з консолідованою оцінкою Марка Блока і Жака Ле Гоффа, вже в цьому столітті оприлюдненою останнім у книзі-запитанні «L'Europe est-elle née au Moyen Age?», «Середні віки – час народження Європи?». «...ці віки (IV–XV ст.) були ключовими... і з усього успадкованого Європою, що є дієвим сьогодні та спрацьовуватиме завтра, середньовічна складова – найважливіша» (Le Goff, 2003, р. 13). Що ж до запропонованих Ле Гоффом відповідей на питання, чому це так, справа стоїть складніше. Зокрема, видається, що постульовані французьким медієвістом потенційна спільність і відмінності, змішування населення, становлення опозицій «Захід ↔ Схід» чи «Північ ↔ Південь», панування латини (привіт Шпенглеру!), ба навіть пріоритетна роль культури як об'єднавчої засади життя, самі по собі не надто проявляють ситуацію щодо власне *medii aevi*. Насправді то є фактори повсюдні, здатні хіба що нівелювати специфічну європейську ідентичність. Із цієї точки зору запропонований автором особистісно-орієнтований підхід до цієї проблеми (Сватко, 2002а, с. 5–116) видається і природнішим, і пліднішим. Він дає змогу не лише чітко визначити місце Європи серед інших культурних світів, але й пояснити, чому сучасна Європа у світлі цієї «топології» постає агресивним *антиподом* латинського Середньовіччя (Сватко, 2016б, с. 25; Сватко, 2017с, с. 18; Сватко, 2019, с. 47–48), і паралельно усвідомити кризові, якщо не прямо катастрофічні, наслідки подібної «культурно-історичної зради» (Сватко, 2013, с. 3–12).

Втім, сьогодні я волів би подивитися на цей феномен ширше, ідентифікувавши його як **С:** 1) історію, 2) типологічно 3) обґрунтовану в 4) «епохальній» 5) онтології та 6) у вираженій в 7) культурі. Саме на підставі цих визначень і проводитиметься запланований тут сеанс філософського «малювання», де «філософія традиційно відповідатиме за любов до мудрості як синтезу знання і життя в його розумних (в умовах світового поцейбіччя – історичних. – Ю. С.) поясненнях, історія – за усвідомлення буття в його невпинному становленні, а культура – за картинно-особистісне у вираженні людської історії» (Сватко, 2019, с. 41) на тлі так чи інакше *resp.* «епохально» – в логосі й / чи міфі – осягнутої онтології.

Ну що, читачу, ти готовий до нових інтелектуальних пригод? Тоді довірся автору – й на тебе чекатиме ціла купа «картинно-епохальних» дивовиж.

§ 1. ЄВРОПЕЙСЬКИЙ ДОСВІД ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ЛАТИНСЬКОГО ХРИСТІАНСЬКОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ ЯК ОКРЕМОГО КУЛЬТУРНО- ІСТОРИЧНОГО ТИПУ

...the thread of the narrative breaks off and I must ask others to tie up the threads again⁴.

(Nabokov, 1964, p. 75)

Отже, повертаючись до лосєвської думки, спробуймо для початку зрозуміти, що насправді хотів проказати один із найбільших філософів ХХ ст.?

Лосєв мав на увазі кілька вкрай важливих для сьогодення міркувань.

Передусім тут наголошено на специфіці самої історії як окремої, не звідної на інші буттєвої форми. По суті, або за своєю природою (й на відміну від власне природи!), вона є, нагадаю, становленням самоусвідомлюваного, інакше, так чи так зрозумілого, «для-когось-знаного» буття (Сватко, 2019, с. 49)⁵. Звідси – характерна саме для феномену становлення знання «в/на-іншому», не-знання⁶, чи інакше – для його меонального усвідомлювання, *фактична* обмеженість, фрагментарність, неповнота подібного – власне, історичного – розуміння в цьому «кращому зі світів», *dans le meilleur des mondes possibles* (Вольтер), отже, його

⁴ «...нитка оповіді рветься – я вимушений просити інших ново зв'язати її кінці» (В. Набоков. Справжнє життя Себастьяна Найта).

⁵ Пор. вихідне для мене визначення історії як «даного у становленні розуміння буття» в (Лосєв, 1993а, с. 685).

⁶ Вочевидь, таким феноменом насправді є будь-яке РОЗУМІННЯ поза межами самого лише чистого смислу (Сватко, 2015, с. 7–10).

різна, сказати б, «пропускна тямоспроможність» не лише в різні епохи, а й навіть усередині однієї доби.

Історія, підкреслює Лосев, безумовно, маючи на увазі шойно наведені міркування, – то саме *історія*, а не *теорія*, тобто не суто розумне втілення ідеалу, а його безкінечне позасмислове становлення. Іншими словами, це не становлення *resp.* упередметнення знання на самому собі – з усією притаманною йому континуальністю, або неперервно-незліченною сукупністю, смислу. Насправді це є становлення знання саме в «іншому» йому середовищі, в його фактичній інобутті. Тому історія відтворює світовий ідеал (і взагалі – знання) завжди «переривчасто». Вона, дійсно, неначе постійно «перериває» теорію, це справжнє розумне втілення знання для-себе-і-для-іншого, або фактично дану самознаність *resp.* самопоглядальність (Сватко, 2015, с. 8), конкретним історичним простором і часом, історичним фактажем: подіями, персонажами і спостерігачами, їхніми ідеями, словами, діяннями й оцінками.

Отже, історично втілене знання – знання, за визначенням, скорочене, обмежене, фрагментоване, тобто саме *різною* мірою увиразнене (= усвідомлене), лише так чи інакше зрозуміле в конкретний історичний момент ⁷. І це тільки підкреслює очевидну й характерну плинність фактично даної історичної форми буття, те, що присутні в історії ідеали та їхні «картинні» замальовки в культурі чи смислові увиразнення в різноманітних теоретичних, передусім – власне філософських, побудовах є принципово нездійсненими й остаточно не довідними, доки не закінчиться та історія, що їх зродила й оприлюднила для життя (Лосев, 1997, с. 33). [У цьому сенсі будь-яка доба-наступниця, справді, бере від античності лише стільки, скільки здатна прихопити в межах власної картини світу. Кажучи іншим ладом, – певний із безлічі фактично можливих образів античності.] Цілком очевидно, що в ту ж таки епістемологічну ситуацію ми раз у раз потрапляємо при взаємодії з будь-якою попередньою історичною епохою взагалі, про що варто пам'ятати в наших наступних мандрах латинським Середньовіччям.

З іншого боку, така «проективна обмеженість» зору зовсім не заважає, як підкреслює О. Ф. Лосев,

відображати в нашому образі правильний бік античної доби. Не заважає, але за однієї умови – за наявності самої античності. Причому ця наявність – з огляду на те, що історична античність давно вже відійшла в сиву далечинь віків, – має тут бути представлена/засвідчена певним *особливим* чином.

Як саме?

Згадаймо мовлене задовго до нас із вами, люб'язний читачу: звісно, як «те, що [колись] стало бути» ⁸ саме таким *по суті*, попри всю свою можливу історичну (фактичну) плинність і мінливість, тобто як знамените Стагіритове *τὸ τί ἦν εἶναι* (Aristotle, 1933, р. 322 [Z 4 1030a3]). Власне, бути не з точки зору цієї своєї плинної буттєвої якості, а з точки зору своєї граничної смислової самовизначеності, самототожності *resp.* певності, взагалі – значущості, або інакше – «щойності» (Лосев, 2000, с. 104–105) ⁹. Таким чином, неодмінно уточнив би Боецій, античність у цьому разі, в «минулому часі пам'яті», має озватися до нас не в аспекті *esse*, а в аспекті *it quod est* (Boethius, 1918, р. 40), як «те, що [звідтоді] є [дотепер]», на тлі минушого, «того, чого нині нема», – власної безпосередньої фактичної наявності. Інакше кажучи, вона нараз постане тут як певне «щось», або сутність, яка, за влучним висловом Гуссерля, взагалі *не є* у звичному сенсі, натомість *значить*, тобто, додаю, є саме *по суті*, хоча і в *іншому* для себе як такої середовищі.

Ця специфічна «іншість» передбачає питання: «Значить, але для кого?».

Передусім – для себе самої як для «іншого» собі, адже нічого/нікого іншого *по суті*, крім власне античності, в ній як такої нема. Тож, з одного боку, вона є тим, що постійно *перетворює* на античність, сказати б, наділяє статусом античності, отже, є справжнім буттям нею. А з іншого боку, вона є тим, що повсякчас *обертається* античністю, отримує статус античності, стає нею, ототожнюється з нею по суті. Це й означає, що вона наразі постала перед нами як справжній самототожний **ПРЕДМЕТ ЗНАННЯ І ДУМКИ**, тобто обернулася... так-так, **ІДЕЄЮ АНТИЧНОСТІ**, де античність цілком очевидно *тотожна* собі й де, зовсім за Парменідом, мислити й бути – одне. З огляду на це будь-який історичний розум, попри всю свою часово-просторову обмеженість і фактичну фрагментарність, не може не враховувати цієї – вихідної, отже, зразкової, або

⁷ «Ἐπεὶ δὲ ὁ νοῦς ἴδιόν τι νοεῖ, ἡλάττωται» – «Отож, Розум, коли мислить часткове, зазнає збитку [меншання]», – слушно зауважує Плотін в *Енн. VI 7* (Πλωτίνος, 1884, р. 465 [VI 7, 33 15]). Інакше кажучи, в будь-якій частковості, не-самості, він, розум, вочевидь, мислить себе в *іншому* собі, отже – не тотожно собі. Точніше, він мислить **смісл** самого того «іншого», самої тієї меональності, наче «відмінусовуючи» себе при цьому як справжню **причину** власної явленості на меоні, який сам по собі *ц і л к о м* нерозумний і *ц і л к о м* непояснений.

⁸ Пор. у Лосева: «...сутність є немовби те, що було (gewesen)» (Лосев, 1994b, с. 466).

⁹ Пор. лат. *quidditas* – саме як *quod quid est*, або «те, що [звідтоді] є», в S. TH. у Томи з Аквіни (Sanctus Thomas Aquinas, 2006, р. 35 [р. I, q. 3, a. 4. 2]).

«парадегматичної»¹⁰, для нього – «епістемологічної ситуації»¹¹.

Так античність відкривається для свого фактичного розуміння не у вигляді байдужої до світу таїни, але як таїна, теоретично й історично явлена, причому явлена на тлі всієї власної самості. Простіше кажучи, античність (і в цьому сенсі вона нічим не відрізняється від будь-якої сушої речі) постає в таких «епохальних» баченнях у власній закритості й відкритості, потаєності й непотаєності водночас, тобто як справжній *символ* самої себе. В цьому сенсі початок спілкування з епохою, як і з будь-якою річчю, є цілком *символічним*, якщо ми, звісно, відкриті не лише до власних – «кореляціоністських» (Квентін Мейясу) – уявлень чи мрій, але, найперше, до зустрічі зі *справжністю* історії.

І, нарешті, останній нюанс.

У лосевському міркуванні слушно акцентовано увагу ще й на тому, що ціле (тут – античність як така) не дорівнює простій сумі своїх часток (тут: історичних **ОБРАЗІВ-РОЗУМІНЬ** античності), а як їхня справжня причина є самостійною смисловою величиною¹². Тож будь-які спроби, ухопившись за один, начебто, «правильний» бік, який, проте, не є цілим як таким¹³, підміняти ним усю картину, призводять до онтоепістемологічної суперечності чи навіть невдачі¹⁴. Таким чином, кожна наступна доба, справді, приречена мати *власну* античність, точніше, власний *культурно-історичний образ* античності. При цьому, що очевидно, рівень адекватності такого образу прямо залежить від його відповідності вихідному смисловою «першообразу»-**ЕЙДОСУ** – самій суттєво визначеній античності, а також головному «*заступнику*», повному субституту *ейдосу* в меональній (точніше, звісно,

не абсолютно-, а розумно-меональній¹⁵) сфері – **ІДЕЇ** античності. Саме наявність такої відповідності врешті й визначає рівень діалектичної необхідності й доцільності самого образу (Лосев, 1993а, с. 686). Це стосується також і будь-якої іншої епохи, її унікального смислу та її унікальних фактів – історичних утілень смислу.

Згадавши про це значуще для філософів розрізнення смислу і факту, принагідно наголосимо на тому, що, нам, сучасним європейським філософам, коли ми працюємо з різними культурно-історичними епохами, в цьому випадку – з латинським християнським Середньовіччям, варто постійно тримати в полі зору специфіку саме *філософського* підходу до історії. Тобто, зважаючи на ті теоретичні результати, які ми вже отримали на попередніх сторінках, нас тут – вкотре зауважмо це – насамперед цікавить розуміння історії як специфічної форми буття. Йдеться про таку буттєву форму, що виявляє себе у просторово-часовому, отже, *іншому* щодо чистої розумності, становленні самосвідомості, є фактичним становленням самоусвідомлюваного буття – буття, що себе розуміє.

В аспекті згаданого вище розрізнення смислу і факту це означає ось що.

Ті факти, що їх зазвичай історики називають «історичними», факти, взяті самі по собі, не мають для філософа жодного самостійного значення, взагалі не є справжніми фактами. З цього приводу Ернст Кассіер у своєму *An Essay on Man*, «Начерку про людину», супроводжуваному характерним підзаголовком «Вступ до філософії людської культури», з посиланням на Гете слушно зауважує: «Будь-яка фактична істина передбачає (*implies*) теоретичну істину» (Cassirer, 1944, р. 220). Він має на увазі те очевидне міркування, що історичні факти обертаються реальними фактами лише мірою того, наскільки вони забезпечені певним *поясненням*. Скориставшись формулою О. Ф. Лосева, запропонованою в «Діалектиці міфу», зауважмо: то є факти, «охоплені якоюсь загальною концепцією, що міститься в них-таки, але не видобувається з простої їхньої суми» (Лосев, 1994а, с. 147). І якщо навіть деяким сучасним історикам, незважаючи на вже наявний досвід так званої «Школи Анналів», що прямо задекларувала платонічне передування

¹⁰ Від д.-гр. παράδειγμα – приклад, зразок, доказ.

¹¹ Щодо ідеї речі як справжнього предмета знання, де річ цілком співвіднесена із собою *gesp.* тотожна собі як виразнена і зрозуміла у власній самообґрунтованості річ (Лосев, 1993b, с. 651), – див. докладніше у (Сватко, 2019, с. 45).

¹² Пор. думку Прокла у трактаті ΣΤΟΙΧΕΙΩΣΙΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ, «Першозасади теології», щодо такого цілого, яке «також і передучасткам, передіснуючи у причині», – «καὶ ὅλον ἐκέينو πρὸ τῶν μερῶν λέγουσιν τὸ ἐν τῷ αἰτίῳ προῖπσταίν» (Πρόκλος ὁ Διάδοχος, 1963, р. 64 [67]).

¹³ А є лише одним із його можливих образів-символів, інакше – моментів його становлення. Поза свого зв'язку з цілим такі моменти є лише онтоепістемологічними «нулями», проста сума яких сама по собі ніколи не обернеться цілим як самостійною смисловою «одниницею».

¹⁴ Саме такий стан речей засвідчує сучасна доля деяких відомих «епохальних» іменувань на кшталт Ренесансу чи Просвітництва. Очевидно, що нині вони вже не видаються такими однозначними у своїй змістовній коректності чи історичній позитивності, як це було свого часу (що, звісно, ніяк не відмінняє їхнього конкретно-історичного значення).

¹⁵ Це вже не суто смислова, а усвідомлено-смислова сфера, де чистий смисл обертається самоусвідомленим, і тому *іншим* собі, смислом. Смислом, що, за формулою «Першозасади» [1 2, 1.5_{1,24-5}] останнього схолярха платонівської Академії, Дамаскія Діадохі (VI ст. по Р. Х.), водночас і мислить себе завдяки собі, і мислиться собою – як дещо умосягне. Власне, **РОЗУМОМ** – як цими обома разом.

теорії факту¹⁶, – так ось, якщо деяким історикам ще належить звикнути до такого перебігу подій, то у серйозного філософа він, здається, ніяк не викличе подиву.

Філософам і взагалі важливий не сам факт (хай ним займаються вчені – байдуже, емпірики чи «трансценденталісти»¹⁷), а смисл, адже вони, філософи, є тим специфічним типом інтелектуалів, представники якого – попри свої забаганки і фактичні уподобання – приречені працювати зі смислом навпрост (Сватко, 2007, с. 10). Тому історія для них – певна дивовижна місцина, і ось чому. Саме тут, дослухаючись до життя, можна сподіватися почути від цього ж таки життя його власні смислові¹⁸ пояснення щодо нього самого.

Ці життєво-знаттєві «самопояснення» завжди – добре чи погано, – але увиразнені голосами історії, або історичними персонажами. То є конкретні людські особистості – й це вони по-різному відтворюють на собі всі перипетії становлення самоусвідомлюваного буття, тобто саму історію, як певну форму свого особистого існування, іншими словами – *по-справжньому людський світ* (Сватко, 2013, с. 4). І це саме воно, таке існування, в рамках і ритмах історичного простору і часу осягається як низка історичних **подій**.

Спом'януті щойно самопояснення *hominis historici*, *людини історичної*, вочевидь, не треба плутати з голосами-поясненнями самих істориків.

Історики завжди сьак чи так досліджують добу, тобто ставляться до неї *критично*. Зі свого боку, історичні персонажі, діячі історії, творять-пояснюють її цілком безпосередньо – чи не навпаки. При цьому й ті, й інші не завжди прописані у власній історичній добі так, як це потім ввижатиметься їхнім нащадкам¹⁹. Це мають добре

розуміти філософи, узгоджуючи таке історичне багатоголосся в загальному історичному часі, між минулим і майбутнім самої історії – як *нескінченний полілог із приводу розуміння*. Розуміння різноманітних «епохальних» ідеалів і насамперед – абсолютних засад буття.

З огляду на ці попередні міркування зазначу: європейське Середньовіччя ще й досі залишається для філософів багато в чому непоясненою добою, до кінця не домальованою «картинкою». Тож, починаючи серйозну розмову про цю історичну добу довжиною, принаймні, в десять–дванадцять століть²⁰, спробуймо найперше визначити деякі головні «етапи великого шляху», шляху її історичного розуміння наступними поколіннями європейських інтелектуалів.

Відразу звернімо увагу на головне, про що вже було писано раніше²¹.

Середнім вікам на латинському Заході («так званім» Середнім вікам, як примовлятимуть на перетині XVIII–XIX ст. німецькі романтики і авторка першого визначення для головного слівця тієї доби, *m-me de Staël*) випала гірка і загалом не вельми справедлива історична доля. І ця доля старанно супроводжувала загадку *dark ages*, «темних часів», за обмовкою знаменитого королівського історика XVIII ст. Едварда Гіббона, від ренесансних студій аж до позаминого віку²².

Тож далі – цілком цитатно і фрагментарно – про це, причому на тлі спеціально вирізнених мною «епохальних» розумінь самої історії.

історичними епохами, і що людство швидко й неухильно наближалось до кінця світу» (Лінч, 1994, с. 11). [«*Nos autem, tanquam in fine temporum constituti...*» – «Ми, кажучи, наче застигли на схилку часів», – мовив би на це дядько германського імператора Фрідріха I Барбаросси і чи не найавторитетніший хроніст усього латинського Середньовіччя Оттон Фрейзингенський († 1158) у своїй недописаній «Хроніці, чи Історії двох градів» (Otto Frisingensis, 1912, р. 7 [115-16].)]

²⁰ Хоча той же Ж. Ле Гофф на початку *L'imaginaire médiéval*, або «Середньовічного світу уявлюваного», веде мову і про un long Moyen Âge, «довге Середньовіччя» (див. ще однойменний текст 2004 р.), від IV до XIX ст. – епоху панування християнства як справжнього творця ідеології.

²¹ Див. хоча б (Сватко, 2016а).

²² Власне, Гіббон, кажучи про *the rubbish of the dark ages* – «мотлох віків п'ятми» (Gibbon, 1781, р. 511), лише відтворює відомий топос «ПІТЬМИ» післяантичного існування. Це саме щодо неї Петрарка в заключних рядках поеми «Африка» [IX, 456] широ сподівався: вона колись-таки, мабуть, «розчиниться», *poterunt discussis forte tenebris* (Petrarca, 1872, р. 360), – і тоді пізнішим нащадкам з інших століть знову відкриється стежка до чистого прадавнього світла античної культури. [До речі, як неодмінно підказав би нам при нагоді Ж. Ле Гофф, «пам'ятаймо, що тут ми використовуємо концепт “століття” (un concept, “le siècle”), який буде винайдено (sera inventé) лише наприкінці XVI сторіччя» (Le Goff, 2003, р. 293).]

¹⁶ Один із натхненників «Анналів», Марк Блок, у четвертій главі своєї «Апології історії, чи Ремесла історика» слухно зауважував: «*A négliger d'ordonner rationnellement une matière qui nous est livrée toute brute, on n'aboutirait, en fin de compte, qu'à nier le temps; par suite, l'histoire même*» – «Нехтуючи розумним упорядкуванням матеріалу, отриманого нами в сирому вигляді, ми кінець кінцем прийдемо лише до заперечення часу, отже, й самої історії» (Bloch, 1952, р. 84).

¹⁷ Хоча насправді науку як інструмент пізнання (навіть науку «про факти»), звісно, ніяк не можуть цікавити голі факти самі по собі: факти як факти «взагалі не пізнаються» – вони «*в і д ч у в а ю т ь с я*» (Лосев, 1993b, с. 766). Головний предмет уваги в цьому разі – становлення смислу в *іншому* йому середовищі, або, мовою Платона, на позасмисловому – «фактично-му» – меоні.

¹⁸ А ніяких інших пояснень, окрім смислових, просто нема й не може бути.

¹⁹ Джозеф Лінч у своїй «Середньовічній церкві» – слідом за Беріл Смолі й на тлі відомих інтуїцій кінця світу (*mundi*) resp. віку (*saeculi*) в *De Civitas Dei* Бл. Августина, «Хроніконі» Беди Вельмишанового чи «Хроніці» Оттона Фрейзингенського – констатує: середньовічні історики «й на гадці не мали, що живуть у добу, що її ми нині класифікуємо як “Середні Віки”. Здебільшого вони вважали, що живуть у шостій і завершальній добі людської історії, поєднаній у Божому плані з більш ранніми

Відродження: людська історія – це постійні новоутворення, або зміни на нове, в земному об'єкті людини²³.

Традиційний хід думок колеґ-європейців щодо середньовічного спадку точно відобразив у своїх судових свідченнях гуманіст і релігійний реформатор Антоніо делла Палья (Пальяра; лат. Antonio Paleario; бл. 1503 р. – повішено як еретика 1570 р.): «Слідом за давнім лихом, коли були захоплені Італія і славні провінції (*occupata miserè et diu Italia et illustribus provinciis*), неймовірна п'ятьма спостигла всю купу наук на покоління вперед (*secutae sunt incredibiles tenebrae disciplinarum omnium multis ac multis seculis*), так що не лише вільні мистецтва, *liberales artes*, а й усі ремесла (*omnes etiam, in quibus manus accedit*) опинилися в занепаді (*deperderentur*). Перекручені були не тільки красномовство і стара добра латина (*non solum dicendi genus et antiqua latinitas mutata est*), але й образ і склад самої вченості (*forma et figura ipsa literarum*), приклади чого дійшли навіть до нашого віку. То що ж, гадаєте ви, тим часом сталося з теологією (*quid putatis interea actum de Theologia*)? Хіба її так само не вкрило п'ятьмою (*annon ipsi quoque tenebras fuisse offusas*)? І давнє марновірство видало себе за побожність (*superstitio [vetus est] religionem imitatur*)» (Antonio Paleario Verulano, 1696, р. 398 [XX]). [Так між сусідніми епохами виникає відфокусований Ренесансом як принципово «ноюю» точкою зору конфлікт «світла і тьми» на шкалі «світло цивілізації ↔ п'ятьма варварства».]

Просвітництво: історія – це постійні та раціональні новоутворення, тобто розумні зміни на нове і на краще, або прогрес, через земну провину людини.

У статті Вольтера (1694–1778) «Історія» з VIII тому «Енциклопедії»²⁴, виданого 1765 р., щодо Середніх віків ми читаємо таке: «При розподілі (*démembrement*) Римської імперії на Заході встановився новий лад (*un nouvel ordre de choses*), той, що називається історією Середніх віків (*l'histoire du moyen âge*): варварська історія варварських народів, які, повернувшись у християнство, не зробилися [від того] кращими» (Voltaire, 1765,

р. 223). Її, зазначає цей автор десятиліттям раніше у своєму «Нарисі про звичаї та дух народів і про головні події історії від Карла Великого до Людовика XIII», – так ось, ту історію «треба знати, лише аби її зневажати»²⁵. [Так попередній «світловий конфлікт» конкретизується щодо цих двох епох як конфлікт між «традиціоналізмом» *caelitis*, Небесного, і «прогресизмом» *terrenius*, земного.]

РОМАНТИЗМ: історія – внутрішньо єдина творча еволюція народного духу.

Латинське Середньовіччя суттєво ушляхетнюється за доби романтизму.

Саме тоді знаний член «Єнського гуртка» братів Шлегелів, поет Людвіг Тік, у статті «Любовні пісні німецьких мінезингерів» раптом виголошує дивовижу: «Широка публіка все ще залишається в невіданні щодо добрих старих часів... Не слід цьому дивуватися, якщо відомо, як важко протистояти колись здобутій упередженості, тим більше невігубній, що вона ґрунтується на незнанні й невігластві, і як мало було виразного уявлення про ці часи, така велика була віра у варварство так званого Середньовіччя...» (Тік, 1980, с. 110). Тож насправді, як це чудово сформулює далі один із лідерів знаменитої «озерної школи», англійський поет-романтик Семюел Тейлор Кольридж (1772–1834), попередньо цілком ритуально згадавши на другій сторінці своєї лекції «Розвиток драми» про *ages of darkness*, середньовічні «віки П'ятьми», «золотий ланцюг (наступності. – Ю. С.) ніколи цілком не переривався (*the golden chain was never wholly broken*), хоча деякі його ланки часто були з менш шляхетного металу, *were often of baser metal*)» (Coleridge, 1907, р. 21). [Так обидва попередні конфлікти знімаються в неперервній історичній «праці розуміння».]

РУСЬКІ УНІВЕРСИТЕТСЬКІ ІСТОРИКИ ХІХ–ХХ ст. – Л. П. КАРСАВІН: історія – факт духовної дійсності, або культури, що твориться особистостями.

Один із найкращих дослідників середньовічної релігійності, який разом з Ервіном Панофським, Йоганом Гейзингою та ініціаторами «нової історичної науки» Марком Блоком і Люсьєном Февром стояв у витоків перших європейських студій із проблем ментальності, автор оригінального вчення про «симфонічну особистість» Лев

²³ Пор. характерну промовку Жана Бодена в його *Methodus ad Facilem Historiarum Cognitionem* – «Методи легкого пізнання історії»: «Втім, оскільки людська історія здебільшого випливає з людської волі (*magna fui parte fluit ab hominum voluntate*), котра завжди різна (*dissimilis est*), вона взагалі не має завершення (*nullum exitum habet*): натомість повсякдень виникають (*oboriuntur*) нові закони (*novae leges*), нові звичаї (*novi mores*), нові установи (*nova instituta*), нові ритуали (*novi ritus*)» (Ioannes Bodinus, 1650, р. 10 [I]).

²⁴ Як відомо, загалом просвітницька «Енциклопедія, або Тлумачний словник наук, мистецтв і ремесел», містила більше ніж 60 тисяч статей.

²⁵ «Il ne faut connaître l'histoire de ses tems-là que pour la mépriser» (Voltaire, 1775, р. 380 [52]). Як тут не пригадати парадоксальну формулу одного з «батьків» американського прагматизму і сучасної семіотики Ч. С. Пірса. За переказом всюдисущого Романа Якобсона, той якось обмовився: «...варварський гнів звалився на середньовічне філософське мислення» (Якобсон, 1985, с. 306).

Платонович Карсавін у своїй невеликій монографії 1918 р. «Культура Середніх віків» (Карсавін, 1995, с. 111) – прообразі культурології всього XX ст., торкаючись провідної постаті XI віку, зазначає: «...Абсолютне Буття для Ансельма (Кентерберійського. – Ю. С.), як і для Августина, – особисте Божество, яке мимохіть повивається думкою в пануючий над епохою образ Царя Небесного». [Тут чи не вперше для XX ст. стверджується цілковита пріоритетність абсолютно-особистісного виміру життя для середньовічного світу з його конфліктним щодо будь-якої «горизонтальності» принципово «вертикальним» напрямом життя.]

Йоган Гейзінга і Французька «школа Анналів»: історія – це особистісне (тут – духовне) розуміння життя як факту культури ²⁶.

Згадаймо вже наведену на початку цієї статті цікаву промовку одного з найвідоміших «анналістів», Ж. Ле Гоффа, стосовно того, що епоха з IV до XV ст. була ключовою в європейській історії, а середньовічна складова й узагалі «найважливіша» серед дієвих механізмів європейського спадку (Le Goff, 2003, р. 13) ²⁷. Там-таки він додає дещо вкрай значуще для шойно окресленого мною контексту – згадку про *le primat unificateur de la culture*, «передуючу роль культури як об'єднавчого засновку», для матінки-Європи (Le Goff, 2003, р. 13). [Так від попередніх міжєпохальних «світлового конфлікту» і «конфлікту напрямів» через об'єднавчу романтичну «працю розуміння» й на тлі ствердженого Л. П. Карсавіним услід усьому латинському Середньовіччю панування абсолютно-особистісної Міри світу Європа у XX ст. нарешті – чи надовго? – приходить до осягання власних історичних витоків.]

Срібний вік – О. Ф. Лосев: історія – це становлення особистісно втіленого (самоусвідомлюваного) соціального буття всеєдиного людства в аспекті культурної творчості ²⁸.

²⁶ Як відомо, в есе 1929 р. «Про визначення поняття “історія”» Й. Гейзінга витлумачив науку історію в наслідувальних щодо «лінії Якоба Буркгардта», а також близьких до ідей Л. П. Карсавіна чи так званої «школи Анналів» термінах «іншої історії» («une autre histoire»), історії культури. Вона обернулася тут специфічною духовною формою, в якій культура усвідомлює власне минуле. Див. докладніше в (Сильвестров, 2010, с. 12). Див. також актуальну в цьому контексті авторську концепцію культурно-символічних картин світу хоча б у (Сватко, 2019).

²⁷ Пор. також показову думку М. Блока про те, що *l'Europe fut une création du haut moyen âge* – «Європа була витвором Високого Середньовіччя» (Bloch, 1982, р. 10).

²⁸ Пор., наприклад, розуміння людської історії як «творчого самонародження людства» в о. Сергія Булгакова (Булгаков, 1994, с. 303), при тому що «шлях творчості» він розуміє саме як культуру (Булгаков, 1993, с. 638).

У своєму незавершеному трактаті 30-х рр. XX ст. «Історія естетичних учень», присвяченому грандіозній проблемі діалектичного моделювання культурно-історичних епох від античності до сьогодення, О. Ф. Лосев, маючи на увазі латинське християнське Середньовіччя, прозорливо зауважує: «Насамперед ми стикаємося з культурою, котра побудована на абсолютизації чистої ідеї, або, якщо бажаєте, чистого духу, на абсолютизації особистісного буття. Якщо інші моменти діалектики не відіграють тут наріжної ролі, то їхню функцію бере на себе чиста ідея, і виходить, що чиста ідея, чи абсолютний дух, є і справжня, істинна річ, й остання абсолютна дійсність». Звідси – головний висновок: «Середньовічний абсолютизм духовного життя є абсолютизм особистісного буття» (Лосев, 1995b, с. 365, 367). [Тут середньовічна доба діалектично об'єднує земне і Небесне в об'єктивно-особистісному вимірі історії як принципово «боголюдського процесу» (Франк, 1992, с. 451).]

Ось так Європа остаточно віднайшла свої справжні Середні віки, аби у проміжку між двома останніми світовими війнами нарешті дослухатися до Я. Буркгардта і, принаймні, обмежити «темряву» Гіббона раннім Середньовіччям від V ст. до «варварства VII і VIII ст.» (Буркхардт, 1996, с. 112). І тоді...

І тоді із сумнозвісного Гібнового «мотлоху віків п'ятми» (див. раніше), який потім, наприкінці XX ст., або епохи ціннісної інтерпретації прав людини, й узагалі волітимуть розуміти вже просто як погано задокументоване «вчора», раптом відкрилася дивовижна перспектива з купою цікавих подробиць.

З'ясувалося, що саме тут неквапно визрівала принципово нова людська спільнота, що згодом дістане назву *Pacis Christianae*, християнського світу ²⁹, точніше – *Reipublicae Christianae*, християнської держави (Сватко, 2002a, с. 11). З іншого боку, як ми пам'ятаємо, саме тут міститься та точка відліку, з якої Європа почне усвідомлювати себе Європою ³⁰. Нарешті, саме звідтоді європейці здобули можливість тлумачити світ поза їхніми кордонами (до речі, ті лише набували знайомих нині окреслень) як сусідський, вимірний уже не на шкалі «еллін / римлянин ↔ варвар»,

²⁹ У річницю цього процесу – навернення Польщі за короля Мешко 966 р., Угорщини – за коронованого 1001 р. Іштвана I (згодом – Святого), Данії – за Харальда Синьозубого (950–986), Норвегії – за Олафа Тригвессона (969–1000) і Швеції – за Олафа Шетконунга (980–1022). Сюди ж додамо і хрещення Русі від Візантії 988 р. Див. (Le Goff, 2008, р. 50 et ss.).

³⁰ Варто нагадати: навіть на початку XIV ст. Європа часто продовжувала самовизначатися перерахуванням своїх головних держав: *Італії, Франції, Німеччини*.

а на шкалі «християнин ↔ нехристиянин», отже – значно більше зрозумілий і смислово забарвлений. Відтепер той світ нарівно опікувався Божим Промислом, або, за словом Бл. Августина в *De Civitas Dei, hac admonitione etiam in multis concors unitas servaretur* – «ще й спонукою до зберігання злагодності та єдності серед багатьох» (Sanctus Aurelius Augustinus Hippoensis, 1845, р. 376 [XII XXXVII]).

Ось цей спільний простір християнства (найперше – віри, релігії й Церкви водночас), у відриві від якого, про що слушно попереджав Ле Гофф у своєму «Середньовічному світі уявлюваного», неможливе серйозне вивчення Середньовіччя, ми й спробуємо надалі «намалювати». «Намалювати» тими засобами власне філософського конструювання культурно-історичних картин світу, що їх уже було випробувано в наших попередніх студіях із такого філософського «живопису», спом'янутих на початку Преамбули. Саме там, нагадаю, вдалося, крім усього іншого, визначити природний «розподіл ролей» між головними дієвцями цих «малювальних студій»: філософією, історією та культурою. Почнемо ж ми з практичної реалізації висунутого мною у свій час і прямо орієнтованого на виконання подібних дослідницьких завдань загальнометодологічного принципу «Подивись на Абсолют!» (Сватко, 2007), важливі пояснення щодо якого³¹ будуть надані в наступному параграфі.

§ 2. СЕРЕДНЬОВІЧНА КАРТИНА СВІТУ: ОСНОВНІ СКЛАДОВІ КУЛЬТУРНОГО МІФУ ПРО СИМВОЛІЧНИЙ БОЖИЙ СВІТ ВСИНОВЛЕНОГО ЛЮДСТВА ТА ЇХНЄ ВІДОБРАЖЕННЯ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ДОСВІДІ ДОБИ

Our life together was alliterative³².
(Nabokov, 1964, р. 93)

Отже, подивись на Абсолют – і просто починай малювати, так?

Ні, все зовсім не так просто, як це, можливо, уявляється деяким зацікавленим маляр-ентузіастам.

Передусім – стоп: а до чого тут взагалі Абсолют?

Нас, філософів, тобто інтелектуалів, які налаштовані на роботу зі смислом навпрост, у майбутньому онтоорієнтованому «малюванні», здавалося б, більше за все має цікавити саме *смісл* конкретної культурно-історичної доби. Той смісл,

³¹ Мені до них, сподіваюся, ще випаде нагода колись повернутися в майбутньому.

³² «Наше з тобою життя було алітерацією» (В. Набоков. Справжнє життя Себастьяна Найта).

що врешті й окреслює добу в її найточніших, тобто покладених у розумі, отже, знаттєвих і тим самим смислових, а не суто фактичних – хронологічно, географічно, економічно, політико-правово *etc.* непевних – кордонах. Той смісл, що, таким чином, діє впродовж усієї фактично осмисленої завдяки йому, тобто саме цілком реальної³³ доби. Нарешті, той смісл, що виступатиме тут як інструмент адекватного розуміння і пояснення всього створеного й залишеного добою фактажу, при тому що цей фактаж, про що – далі, нині вже пішов у небуття, історично деактуалізувався разом із самим фактом доби.

Аж ось у чому проблема: де нам шукати цей дивовижний «смісл», і що це взагалі за смисловий «інструмент», яким обмежується-обмежується доба, отримуючи тим самим заповітну можливість реально самовизначатися на собі?

Відповідь, як на мене, очевидна: найперше тут ідеться про **ІДЕАЛИ**.

Це ті самі ідеали, де «епохальна» ідея доби перетворюється на дійсність. Вона саме *здійснюється*, тобто синтезується із *принципом* свого фактичного втілення. Інакше кажучи, цілком за Гегелем, вона отримує відповідну своєму поняттю (й у цьому сенсі справді *індивідуальну resp. оригінальну*) форму.

Отож, для визначення смислових кордонів доби нам потрібні такі фактично дані самосвідчення сміслу доби, тобто такі самоадекватні синтези її внутрішнього й зовнішнього, або сміслу й факту³⁴, інакше кажучи, такі «епохальні» розумні символи, нарешті – такі типові міфи, власне – ідеали, в яких *дотеоретично* – безпосередньо, аксіоматично і взаємообумовлено – впізнавалася б саме ця доба. При цьому бажано, аби зазначені ідеали, ті головні «епохальні» символи й міфи³⁵, були вироблені й вимовлені добою самотужки як її *власні* символи й міфи. І тоді з огляду на них

³³ Реальність (числова, логічна, фізична, органічна, психічна, соціальна, культурна, історична *etc.* – взагалі будь-яка: видів реальності безліч!), – так ось, реальність, нагадаю, – це саме *фактично осмислена* дійсність. Реальність і дійсність тільки й відрізняються одна від одної цим моментом фактичної осмисленості. В цьому сенсі в реальності ми завжди зустрічаємося з дійсністю, але так чи інакше *увраженою*, тобто так чи інакше *зрозумілою*. Тож «повернутися до дійсності» означає облішити виводити її синтетичну природу лише з однієї – ідеальної чи матеріальної – засади, а «повернутися до реальності», відповідно, означає повернутися до того чи іншого *розуміння* дійсності.

³⁴ Ще раз підкреслюю: тут ідеться про факт не в його голій, отож, цілком сліпій речовинності, що сама по собі нецікава для розуму. Розум, цей самоусвідомлюваний смісл (Сватко, 2019, с. 43), може мислити й мислить лише смісл. Тож у речовині його цікавить не вона сама по собі (бо це суцільне *переривання* мислення – і край), а лише всеосяжний щодо неї *смісл речовинності* як такий. Тож тут ідеться про сам *принцип фактичності* поза будь-яке його можливе речовинне втілення.

³⁵ Тобто «епохальні» ідеали в їхньому символічному й міфологічному прочитанні-увраженні.

будь-який одиничний історичний факт має шанс отримати свої, цілком зрозумілі добі й водночас відкриті для розуміння прийдешніх поколінь, пояснення, вимір і цінність.

Натомість що ж є головним ідеалом доби, від розуміння чого вона відміряє всі свої інші (сказати б, «галузеві») ідеали й разом – особистісно усвідомлені в їхньому немеркнучому світлі смисли, власне, **ЦІННОСТІ**?

Вочевидь, ідеться про те чи інше *історичне* розуміння **АБСОЛЮТУ**, абсолютних засад життя. І, хай нинішня ліберальна епоха й узагалі відкидає їх геть, цей абсолютизований нігілізм так само накладає відбиток на всі її цінності й ідеали, надаючи їм характерної плинності й відносності, отже, редукованості, взагалі – *фіктивності*. Це перетворює перші на принципово відносні *resp.* корисні цінності, або **ІНТЕРЕСИ**, а другі – на гнучкі **КОНВЕНЦІЇ** сьогодення, що сприяють «своїм» і суттєво обмежують «чужих» (Сватко, 2017а, с. 244). З огляду на такі міркування принцип «Подивись на Абсолют!» і стане відтепер загальнометодологічним підґрунтям для всіх наших подальших студій.

Але де побачити цей-таки Абсолют? І що саме ми маємо побачити в Ньому? І як? Взагалі – на що конкретно тут треба дивитися від початку?

Очевидно, в нашому випадку – на його «епохальний» культурно-історичний **ВІДБИТОК**, тобто на саму середньовічну дійсність, її досвідні образи. [Звісно, не всі, а ті, що «паралельно» (Е. Панофський) повторюються добою в духовній, тілесній, господарській чи інституційній сферах, тобто є цитованими фактами культури³⁶ в її галузевих реалізаціях.] То є образи, що фактично-буттєво минули, проте смислово й узагалі – суттєво лишилися в пам'яті поколінь, отже, зафіксовані в історії, якимось осмислені нею, нами – в ній.

Інакше кажучи, дійсність у безлічі її фактичних, культурно-історично увиражених образів, які сьогодні так зручно для замовників – проєктантів сучасного світу постправди ранжируються засобами «прозорі» статистики³⁷, а в Середні

віки оцінювалися передусім мірою власної, підтвердженої в таїнствах і молитвах, дотичності до абсолютних засад життя, – так ось, дійсність завжди містить у собі власну логічну схематику, точніше, можливість власного розумного пояснення. Містить, але не зводиться лише до такого пояснення. При цьому його ще треба вміти з неї спеціально видобувати, аби надалі охопити логікою смислу весь алогічний «залишок» тієї ж таки дійсності – до повного їхнього збігу. Дійсність бо і є таким «збігом» – дивовижним для обивателя синтезом усієї можливої ідеальності й усієї можливої матеріальності взагалі³⁸.

Тому історія, що, фіксуючи минуле, знімає голу фактичність буття задля інтерпретації самої його суті, у своїх свідченнях (головних документах доби, її звичаях, віруваннях, ментальних картинах, взагалі – традиціях) є чудовим, хоча й небезпечним з огляду на, здавалося б, безмежний інтерпретаційний простір, полігоном для атаки на смисл. І цю атаку варто вести неперервно-покроково, зважаючи на неперервну (континуальну) природу смислу, отже – знання.

Так постає перше запитання: «В чому специфіка образу тієї дійсності, що увиразнює історичне “обличчя” латинського християнського Середньовіччя?».

Відповідь на таке запитання найперше потребує від нас потрапляння до сфери знання. В загальному плані *провідниками* до неї (але зовсім не завжди *гарантами*!) європейська традиція вважає (Сватко, 2017б, с. 8):

- 1) Об'явлення Бога / богів³⁹ про себе і світ / божественні послання;
- 2) посланця-вісника / посланців-апостолів Бога/богів: інших богів, ангелів, добрих духів, прямих учнів, персоніфіковані сили природи;
- 3) пророків, духовидців, віщунів, вправних у мантиці⁴⁰ – мистецтві передбачати майбуття;
- 4) святих отців, праведників, «мудрих старців» (пор. пілоського царя Нестора в епосі Гомера);

ренкінги, рейтинги, панівні формати життя (= тренди) *etc.* За цих умов пом'якшити дійсність означає пом'якшити *рейтинги / формати* дійсності (Сватко, 2013, с. 8), що, втім, ніяк не зачіпає самої цієї дійсності. Так ми опиняємося у *виртуалізованому* ігровому світі **ПОСТПРАВДИ**, де дійсність та її «картинки» існують наче самі по собі, точніше, «картинка» і є «справжньою» дійсністю в новому світі *creative configuration*, «творчої конфігурації» (McLuhan, 2003, р. 15). В цьому світі пригод і самовільного (= анархічного) креативу в будь-який момент може трапитися будь-що, і ніхто нічого не боїться, крім публічного забуття.

³⁸ Пор. чудову лосевську формулу-унаочнення: «...якби вони (два прями кути в теоремі про суму кутів трикутника. – Ю. С.) отримувалися для скінченної кількості трикутників, але більше ніяких інших трикутників не існувало б, то це була б *дійсність*» (Лосев, 1997, с. 189).

³⁹ Залежно від типу онтології.

⁴⁰ Пор. д.-гр. ἡ μαντική, лат. divinatio.

³⁶ Це цитування в різних культурних світах по-різному, проте завжди забезпечене спеціальними інститутами культури, в тому числі поштою, канцелярією, в широкому сенсі – школою *etc.* (див. далі).

³⁷ Тут світова дійсність постає *статистично* спроектованою дійсністю гнучких («мігрантних») конвенцій, або самовільним світом мультимірних сервісів-обґрунтувань, де свобода/необхідність дівців щодо практичного застосування таких конвенцій прямо залежить від функціональної позиції у проєкті (на шкалі «замовник / проєктант ↔ виконавець»). Це вони, згадані конвенції-обґрунтування, нині набувають вигляду «**КАРТИН СВІТУ**» як культурно-символічних варіантів *розуміння* дійсності, «проціджених» для замовника через облікові бази, вибірки даних,

Таблиця І

**КЛАСИФІКАЦІЯ ТЕКСТІВ – «РЕАЛІЗАТОРІВ» ІНТЕНЦІ ПОШИРЕННЯ ЗНАННЯ
В РАМКАХ РОЗПОДІЛУ СЛОВЕСНОСТІ ЗА ФАКТУРОЮ¹**

РОЗПОДІЛ СЛОВЕСНОСТІ ЗА ФАКТУРОЮ			
№	Роди словесності	Види словесності	Різновиди словесності – «РЕАЛІЗАТОРИ» ІНТЕНЦІ ПОШИРЕННЯ ЗНАННЯ
І	Усна словесність	Дописемне усне мовлення	Фольклор
		Літературне усне мовлення (гомлетика)	Проповідь
			Навчальне мовлення
ІІ	Письмова словесність (об'єднана)	Власне писемність (палео- і неографія)	Документи
			Твори (рукописи) ²
		Література (друкована словесність ³)	Художня
			Наукова
			Журналістика (публіцистика + критика)
ІІІ	Змішана словесність (масова комунікація)	Інформатика	Автоматизоване управління (комп'ютерні коди, програми, бази даних)
			Пошукові інформаційні системи
			Вторинні інформаційні продукти (бібліографічний опис, тезування, реферування, рецензування, анотування)

¹ Фактура тут розуміється в дусі Ю. В. Рождественського – як оброблений відповідним знаряддям матеріал мовлення.

² У тому числі канонізовані тексти *resp.* тексти-прототипи авторських творів божественного походження (Рождественский, 1979, с. 102–103): пор. Святе Письмо у християн, Веди – як об'явлення бога Брахми у давніх індійців *etc.*

³ Друкована словесність історично спадкує *твори* (рукописи).

5) учителів-наставників – тлумачів Об'явлення / божественних послань;

6) керманічів у божественних і/або земних науках;

7) відповідні тексти родів, видів і різновидів словесності, що спеціально реалізують інтенцію поширення знання (див. табл. І⁴¹).

⁴¹ Пор. класифікацію типів мовлення в (Рождественский, 1999, с. 353). Взагалі ключовим для розв'язання проблеми пошуку «ЗНАВЦІВ-ПРОВІДНИКІВ» як інструментів «потрапляння до знання» є суспільний РОЗПОДІЛ ПРАЦІ з вихідним розрізненням двох пов'язаних між собою пар станів і видів людської діяльності: а) війна ↔ мир, б) праця ↔ дозвілля. Надалі в межах першого складника другої пари визначається ключова опозиція «фізична праця ↔ розумова праця» *etc.* Пор. характерний пасаж у (Cicero, 1967, р. 10–12 [I IV, 14]): «Справді, слідом за встановленням всесвітнього нашого панування (*imperio omnium gentium constituto*), коли *довготривалий мир забезпечив нам дозвілля (diuturnitas pacis otium confirmavit; курсив мій. – Ю. С.)*, навряд чи був бодай єдиний честолобний юнак (*laudis cupidus adolescens*), який не розраховував би в будь-який спосіб відзначитися в опануванні мистецтва оратора (*dicendum studio omni entendum putavit*)». З огляду на *форму комунікації* згаданий розподіл доповнюється: а) **ДЛЯ УСНОЇ ФОРМИ** – структуруванням суспільства через розрізнення серед мовокористувачів 1) мовців (пор. античних рапсодів, ворожитів, василевсів *etc.*) і 2) слухачів; б) **ДЛЯ ПИСЬМОВОЇ ФОРМИ** – створенням «суспільства грамотних», що поділяється на 1) грамотних і неграмотних; 2) педагогів і тих, хто навчається (= «вчителі ↔ учні»); 3) всередині грамотних – на людей фізичної й розумової праці (пор. потрійний розподіл середньовічного християнського суспільства за часів Адальберона Ла(о)нського чи Геральда Камбрійського: *laboratores – bellatores / pugnatores – oratores*, трударі – вояки – молільники (Le Goff, 2008, р. 235); 4) серед людей власне розумової праці – за галузями знання, отже, за родом занять і сферами професійної орієнтації, зафіксованими на необмежений термін у *текстах письмової словесності* (пор.: торговці, фінансисти, військові, дипломати, вчені, управлінці, діячі сфери релігії і розваг,

З огляду на це, а також на звичний для всього Середньовіччя розподіл знаттєвого простору, коли все наявне знання, за словом Бл. Августина, *Creatoris atque creaturae significat scientiam* – «означає знання Творця і тварі» (S. Aurelius Augustinus Hippoensis, 1845a, р. 48 [II XVI, 25]), тобто знання Божественне і знання «світу сього», – так ось, враховуючи наведені обставини, вже перша з подальших – покровових!⁴² – відповідей на виставлене раніше питання про специфіку середньовічної дійсності не викликає сумнівів.

2.1. РЕВЕЛЯЦІОНІЗМ ↔ МІСТЕРІОЛОГІЗМ

Як вважає знаний середньовічний «провідник», Бл. Августин, у трактаті *De Trinitate* (і з ним уся авторитетна святоотцівська традиція Сходу і Заходу, а перед тим перша апологетика II–III ст. по Р. Х.), із точки зору справжнього християнина, світ живе у Світлі Об'явлення⁴³ про Абсолютну Особу – Бога Живого. За таке Об'явлення

винахідники, інформаційні робітники, які з переходом від об'єктивної до станової організації суспільства забезпечують діяльність спеціальних **ІНСТИТУТІВ КУЛЬТУРИ** для обігу письмових текстів як «інститутів письмової словесності» (Рождественский, 1979, с. 49) – пошти, канцелярії, школи і сховища: архіву, бібліотеки, музею (Рождественский, 1999, с. 360–363).

⁴² Ця «покрововість», нагадаю, відбиває намагання автора, наскільки можливо, наслідувати в меональній сфері індивідуального розуму неодноразово спом'янутий континуальний характер знання.

⁴³ Пор. лат. *revelatio* – 1) відкриття потаємного; 2) Одкровення, Об'явлення.

тут, у поцейбіччі, правлять 1) сам цей Божий світ ⁴⁴ і 2) Святе Письмо. [Адже, за апостольським словом, «Його невидиме, власне Його вічна сила й Божество, думанням про твори ⁴⁵ стає видиме» (Рим., I, 20).] Із цього приводу Гіппонєць наприкінці вже згаданого трактату зазначає: «Адже те, що Бог є, провіщає не лише авторитет Святого Письма (*divinorum Librorum*); натомість все довкілля круг нас, до якого належимо (*pertinetus*) також і ми ⁴⁶, сама сукупна природа речей проголошує (*universa ipsa rerum natura proclamata*), що у неї є Автор-Творець (*Conditorum*), Який перевершує (*praestantissimum*) її...» (S. Aurelius Augustinus Hippoensis, 1843, р. 1061 ^[XV IV]).

Так ми відразу, на початку нової доби, що до часу ховається за спиною поганської античності, зустрічаємося зі специфічною *середньовічною оптикою*, яка надалі завжди передбачатиме наявність не одного, а **двох** – до того ж *двох навіки субстанційно різних* – **СВІТВ**, і яка ще чекає на своє уточнення:

а) справжнього і зразкового у своїй вічній Нетварності світу Божественної Трійці, Який є принципово недосяжним для будь-якого часо-просторового, власне життєвого *etc.* плину чи фальшу, проте дивовижно відкритим до спілкування у власному Божественному Слові не лише в-Собі-і-для-Себе, але й для всього субстанційно іншого Йому інобуття заради кінцевого «відтворення боголюдського союзу» (Зарин, 1996, с. 4) як утвердження через людину-християнина всього видужалого від гріху світу «обіч Бога» (Св. Кирило Олександрійський) у вічній житті, отже, його спасіння, *σωτηρίας* ⁴⁷;

б) створеного *ex nihilo*, і тим самим тварного (в тому числі – земного), Божого світу, який є субстанційно інобуттєвим і в цьому сенсі контингентним щодо першого світу, власне – його принципово наслідувальним скінченно-безкінечним *образом* (символом), або світовим **ПОЦЕЙБІЧЧЯМ**, що скінченно обмежене простором і часом, проте безкінечно наділене природною «свободою від необхідності», *libertatem a necessitate* ⁴⁸ (Sanctus

Bernardus, 1839, р. 1370 ^[III 7]) заради кінцевого одужання від гріха, або спасіння навіки (Лк. 1, 77) ⁴⁹.

Відповідно, така «двосвітова» оптика владно вимагає в межах освяченої нею картини світу розрізнення і врахування повсюдної наявності в досвіді:

а) двох фокусів бачення: *потойбічного* і *поцейбічного*, безкінечного (= не обмеженого навіть кордонами світу) і скінченного (= обмеженого всією можливою світовою тварністю і самим первородним гріхом);

б) двох службових щодо них онтогносеоепістемологічних «інструментів добачання»: *релігійного*, в тому числі *теологічного*, і *філософського*;

в) двох власне онтологічних перспектив бачення: *Абсолютної* й *відносної*, *Небесної* й *земної*, *Нетварної* та *тварної*, *Божественної* й *людської*.

Саме вона, ця неймовірна оптика, один з об'єктів якої, власне, Бог, за строгою формулою Ансельмового «Монологіона», взагалі *non contineatur in communi tractatu substantiarum*, «не міститься в загальноприйнятому складі сущих» (S. Anselmus Cantuariensis, 1675b, р. 180 ^[A XXVIII]), – так ось, допоки вона не втратить актуальності, окресливши тим смислові – не хронологічні! – кордони своєї доби вже в так званих паризьких аверроїстів XIII ст. ⁵⁰, її приписи й визначатимуть пропонувані мною далі ключові фрагменти загальної «картинки» християнського Середньовіччя на латинському Заході в аспекті його «епохальних» онтологічних засад.

Тож, підсумовуючи попередні міркування, висловлюся так.

Найпершою з наступних **СЕМИ** – з необхідністю *подвійних* – онтологічно «навантажених» характеристик цього нового, Божого, світу є:

⁴⁹ І тому: «*Sacra... Scriptura principaliter est de operibus reparationis* – Святе Письмо є поводитор у справі поновлення» (Sanctus Bonaventura, 1993, р. 116 ^[IV 5]).

⁵⁰ Вони раптом, повертаючи від траєкторії Юстина-Філософа і перших апологетів (а ще Бл. Августина, Еріугени, Ансельма *etc.*) з їхнім: «Істинна філософія є істинною релігією – й навпаки», – до старої Стагіритової традиції розміщати теологію, що мовить про суще як суще, при початку метафізики як складової саме філософії (Meth. VI, I 1026a 32), прокажуть дивовижу: «...будь-який предмет розвідки (*omnis enim quaestio*), що піддається дослідженню в міркуваннях (*disputabilis per rationes*), відповідає певній галузі сущого (*cadit in aliqua parte entis*), натомість філософ споглядає цілокупне суще (*omne ens speculatur*), дотичне природі, математиці й Божеству (*naturale, mathematicum et divinum*); отже, філософ вправі визначати (*habet determinare*) б у д ь - я к и ь (розбивка моя. – Ю. С.) предмет розвідки, придатний для дослідження через міркування, а хто мовить протилежне (*contrarium dicit*), не візьме втямки власні слова (*sciat se proprium sermonem ignorare*)» (Boethius de Dacia, 2001, р. 194 ^[308-314]).

⁴⁴ Пор. ідею Творіння як прямого доказу Божественного Буття вже в апологетичних працях Теофіла Антіохійського (діалог *De Autolico*) чи Мінучія Фелікса (діалог *Octavius*). Останній взагалі прямо зазначає: «...*in mundi omnibus motibus virtutem eius semper praesentem aspiciamus...*» – «...у всіх порухах світу ми вбачаємо вікосущу силу Його» (Marcus Minucius Felix, 1844, р. 340 ^[XXXII]).

⁴⁵ Так – у перекладі І. Огієнка.

⁴⁶ Привіт онтологічному повороту в антропології «імені Ф. Дескола – Е. Вівейроса де Кастро»!

⁴⁷ Пор. лат. *sanus* – 'здоровий'. Щодо відкритого через Логос Божий (Ориген і Св. Афанасій), чи Сина Божого (кападокійці), шляху людини до Бога – див. (Профессор Спаский, 1914, с. 647).

⁴⁸ Саме вона «хай зветься (*dicatur igitur*) від Природи [даною] свободою (*libertas Naturae*)» (Sanctus Bernardus, 1839, р. 1370 ^[III 7]).

1) в аспекті абсолютних засад життя – **РЕВЕЛЯЦІОНІЗМ**, тобто ідея принципової самовідкритості, Об'явлення Бога світу як останньої, трансцендентної цьому світові й визначальної для світових доль тої *Μυστήριου*, Таїни;

2) в аспекті земного поцейбіччя, тут-світу – **МІСТЕРІОЛОГІЗМ**⁵¹, тобто ідея присутності в цьому світі справжньої світової Самопровісниці-Таїни, що робить його символічним світом *дивини, видінь, поголосу*⁵² й обернених у майбутнє особистісних *очікувань* кінця світу.

Зрозуміло, що ці перші загальні засади середньовічного світорозуміння на латинському християнському Заході в рамках тео-філософських і профетичних практик Середньовіччя врешті знайшли своє відображення насамперед в їхній осяяній у тому числі ареопагітськими алюзіями *містичній* складовій.

Тут перед нами нараз постає довгий ряд славетних імен від Іоанна Скота Еріугени до Бернара з Клерво⁵³, діячів абатства Сен-Віктор (згадаймо лишень засновника славетної школи Гійома *resp.* Вільгельма із Шампо, а також Гуго, Рішара і Годфруа Вікторіанців) чи «Рейнської сивіли», Св. Гільдегарди Бінгенської, а далі – до Бонавентури, німецьких і фламандських містиків (Мейстер Екхарт, а слідом Іоанн Таулер, Генріх Сузо⁵⁴, Ян ван Рюйсбрук) чи Жана Жерсона (Жана Шарльє), нарешті, до *Joculatoris Domini* – Жонглера Господнього, св. Франциска⁵⁵, а також свв. Клари – «малого паросточка» Ассизького Біднячка, зарученої з Небесним Нареченим «серафічної діви» Катерини Сієнської⁵⁶, Маргарити Фасензької чи Доротеї з Монтау *etc.* Завдяки їхнім писанням, видінням, звичним саме для католицтва стигматам, жертвовному служінню і прямому Богоспілкуванню ми наочно можемо бачити, як згадані

раніше дві перші «паралельні» світоглядні засади Середньовіччя віддзеркалюються-увиразняються, або, мовою нашої розвідки, картинно промальовуються, у відповідній їм культурній моделі життя.

Якої саме?

То є (див. раніше) *модель життя, сповненого чудес*. Пригадаймо лише те, що зазвичай на слуху⁵⁷.

Ось, скажімо, ключове для становлення світового християнства предивне диво навернення лютого Савла з його «грязьбою та вбивством», що сипав він їх на учнів Господніх, допоки не осяяло цього майбутнього апостола і світоча Церкви питання з небес: «Савле, Савле, чому ти Мене переслідуєш?» (Дії 9, 4)⁵⁸. Ось навернення у старечому віці (355 р. по Р. Х.) у *puerum Christi*, «дитятю Христову», римського ритора Марія Вікторина, Африканця, згадуване Бл. Августином на початку восьмої книги його *Confessionum* (S. Aurelius Augustinus Hipponensis, 1729a, p. 146 B [VIII 3]). А ось уже наприкінці тієї ж книги сам майбутній гіппонський єпископ, а тоді молода людина у віці Христа (386 р. по Р. Х.), чує *de vicina domo*, з сусідньої домівки, голос, бозна, чи то хлопчика, а чи дівчинки (*quasi pueri an puellae*), який, наперед відсилаючи його до напродиво суголосного ситуації тексту апостольського послання до римлян (Рим. 13, 13–14), промовляє знамените: «**TOLLE LEGE, TOLLE LEGE**» – «Візьми [й] прочитай» (S. Aurelius Augustinus Hipponensis, 1729a, p. 146 B [VIII 3]; 156 B [VIII 29]).

Такого самого штибу історія про глас від Престолу Судії живих і мертвих: «Ти не християнин, ти – цицероніанець!», – у відповідь на твердження затриманого пропасницею в Антіохії майбутнього творця Вульгати, превелебного Ієроніма Стрідонського: «Я християнин». А ще – напівлегендарна оповідка про дивовижний голос, який начебто раптом озвався до майбутнього *principis philosophori*, князя філософів, Томи з Аквіни під час монастирської трапези в Кельні з нагадуванням про голодну паству в Італії⁵⁹, примусивши знову ж таки майбутнього *Doctoris*

⁵¹ Від д.-гр. *μυστήριον* – 'таїнство', 'тайна'; *μυστήριος* – 'посвячений у таїнства'.

⁵² **Поголос** – різновид однократного дописемного усного мовлення, що належить до роду усної словесності. «Неправильний» поголос розподіляється на **плітки** – стосовно людей і **чутки** – стосовно речей і подій.

⁵³ Його вчення про піднесення сходінками смирення і любові до молитовного екстазу – «океану безкінечної істини» справило вплив «на мислення і на почування середньовічної людини», а також «на художнє життя епохи, на літературу, на обійшовши і роман» (Михайлов, 1980, с. 432).

⁵⁴ Це він в одному з видінь заручився з Вічною Премудрістю, «Яку оспівував і Якій плів вінки на Новий рік і в День Травня», а також пив усяке питво у п'ять ковтків – «за числом ран на Тілі Господа» (Сватко, 2002b, с. 556).

⁵⁵ Нагадаю, що св. Франциск отримав це – первинне для нього – прізвисько зовсім не випадково: він і його послідовники стали називати себе жонглерами з огляду на деякі особливості францисканської проповіді, яка лунала «не з церковних кафедр, а серед юрби, мовою простоліду» (Сватко, 2002b, с. 495).

⁵⁶ Це вона прийняла стигмати (як її «серафічний отець» – св. Франциск), пила кров із ран Христових, а також молоко від сосків Діви Марії (як св. Бернард і Генріх Сузо).

⁵⁷ Цікаво, що один із відомих представників «нової історичної науки», Жан-Клод Шмітт, згадуючи про феномен письма, що актуалізується в житті феодального суспільства як «цивілізації жесту» за часів Високого Середньовіччя, вважає за потрібне висловитися так: «...воно є дивною: його головна функція – перекладати Слово Боже, Письмо *par excellence*» (Шмітт, 2002, с. 129).

⁵⁸ Деякі етимологічні подробиці щодо лат. *paulus* ('маленький', 'невеликий', навіть 'незначний') – аналога д.-грец. *παῦλος* див. у (Сватко, 2004, с. 89).

⁵⁹ Як завжди, у постульованому раніше принципово двовимірному просторі середньовічного життя цей голод можна розуміти одразу в обох сенсах (і в аспекті обох світів): фізичному і духовному.

Angelici, ангельського доктора, католицької церкви терміново полишити обитель. Тут-таки – неймовірний Раймунд Луллій із його непорядкованим «зовнішнім» життям, що завершилося на тридцять другому році, коли він під час складання еретичної (еротичної) пісні мав видіння розп'ятого Христа. І все це – на тлі купи дивовижних історій із життя тодішнього чернецтва, чарівних і наївних, як-от передана християнським істориком Сульпіцієм Севером в агіографічному житті св. Мартіна Турського (*Vita Martin*) зворушлива оповідка про половину плаща, позичену воїном Мартіном стрічному жebraку й упізнану потім зачудованим позичальником у нічному сні на плечах оточеного сонмом ангелів Христа у Славі.

Серед тих опускулів ми знаходимо одну з реперних точок доби, що підхоплює традицію *De viris illustribus*, «Уславлених мужів», щойно згаданого прев. Ієроніма Стридонського⁶⁰, – це знані від VI ст. по Р. Х. чотири книги *Dialogorum de vita et miraculis a patrum italicorum et de aeternitate animarum*, «Співбесід про життя італійських отців і щодо безсмертя душі», знаменитого римського архієпископа – папи Григорія I Двоєслова (*S. Gregorius Magnus Papa I*, 1896)⁶¹. Від цих історій через сім *Libri Miraculorum*, «Книг про дива», святителя франків Григорія Турського (*Sanctus Georgius Florentius*, 1864), а також цілу купу знакових для доби міраклів, містерій і *moralité*, через *Navigatio Sancti Brendani Abbatis* – плавання святого Брендана до блаженних островів (*insulae fortunatae*) омріяної Землі Обітованої, через традиційні моралізації на завершення новел із напрочуд популярної збірки *Gestum Romanorum*, «Римських діянь», через чи не тридцять тисяч віршів символічних і побутових водночас «Див Богоматері» Готье де Куансі (Кюенсі), зафіксованих п'ять століть по тому, як це засвідчує популярна кишенькова «Антологія французької поезії» (*Antologie poétique française*, 1967, р. 349), у першому друкованому виданні абата Поке 1857 р., – через весь цей духмяний текстовий і життєвий коктейль «темних часів» старини Гіббона ми навропростець потрапляємо до символічного світу Середньовіччя.

⁶⁰ Чи не від неї ведуть лік звичні складники середньовічних проповідей – латинські *exempla*?

⁶¹ Звернімо тут увагу хоча б на зразкову оповідь про диво, що сталося із засновником західного статутного чернецтва Бенедиктом Нурсійським (480–543) і було представлено Св. Григорієм у тридцять п'ятій главі другої книги «Співбесід» (вилучена Мінем sz цитованого тому як «легендарна» – див. оголошення на с. 215–216) під промовистою назвою *De mundo ante oculos ejus collecto, et de anima Germani Capuanae civitatis episcopi* – «Про весь світ, зібраний поглядом очей йому, і про душу Германа, єпископа міста Капуї» (*Vita S. Benedicti*, 1859, р. 196 А [п xxxv]).

Символічного – а це якого? В чому його «епохальний специфікум»?

Тут я маю сказати кілька слів убік, аби в рамках «першого кроку» наочно продемонструвати наперед, «як це працює», зважаючи на те, що представлений нижче спосіб бачення світу зберігатиме актуальність упродовж усієї доби.

ОПУСКУЛ ПРО ТРИ СИМВОЛІЧНІ СВІТИ ЛАТИНСЬКОГО ХРИСТІЯНСЬКОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ, АБО КІЛЬКА СЛІВ ЩОДО ДІАЛЕКТИКИ СИМВОЛУ

Отже, передусім – як це взагалі розуміти.

З огляду на «двополовинчату», в цьому випадку – внутрішньо-зовнішню, отже, синтетичну природу символу⁶², де сутність речі як така відкривається назовні, «для-іншого», взагалі – для свого можливого втілення, як своєрідне «потасне непотасного», – й навпаки, де це «інше», позасмислове, фактично-меональне осмислюється у світлі сутності, – так ось, згаданий символізм зазвичай може бути прочитаний, принаймні, *потрійно*, а саме:

1) в аспекті сутності, коли *внутрішнє*, смислове, важливіше за, часом, цілком позірне *зовнішнє*, фактичне;

2) в аспекті факту, коли *зовнішнє* саме фактично, отже, частково виражає-відображає / фрагментує-викривлює / обмежує-пародіює *внутрішнє*;

3) в аспекті їхнього обоюдно-облаштування, власне – самого кордону між ними, де *внутрішнє* і *зовнішнє* перебувають у повному й остаточному синтезі⁶³.

Якщо ж при цьому напевно здавати собі справу з того, що речі і світ у цілому символізуються тут саме «двофокусно»: не просто у своїй речовинній, звичній уже для античності оболонці, а ще й у світлі Об'явлення щодо принципово особистісного характеру Бога і світу, – ми нараз отримуємо **три моделі середньовічного життя і світорозуміння**. Придивімося ж до них.

2.1а. Перший символічний світ ЛАТИНСЬКОГО ХРИСТІЯНСЬКОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Передусім у реальному символізмі цього принципово «двофокусного» (1), осяяного Одкровенням (2), наскрізь особистісного (3), отже, просякненого Таїною само-бутності й повсякчасної

⁶² Пор. д.-гр. σύμβολον – 1) знак-доказ союзу гостинності між двома родинами; 2) договір про торгові відносини між двома державами на підставі їхнього власного законодавства.

⁶³ І це має бути така специфічна й водночас цілком реальна двофокусна «річ», яка наживо об'єднала б собою не лише всю суть, весь зміст світу і сам світ, але навіть Бога і світ.

новизни (4) світу⁶⁴ звичайних земних речей (5) ми за зовнішньо-речовинною, непотаєною мінливістю і плінністю цих останніх можемо прозирати розумом *resp.* опрацьовувати «наукою» (*scientiae*) їхню непорушну, потаєну, внутрішньо-смыслову єдність і цілісність – як належну міру справжності речі перед лицем будь-яких поточних змін. [Важливо тільки, аби не загубитися в історії⁶⁵, постійно мати на думці: сама та міра в межах двофокусної оптики і перспективи середньовічного простору життя обов'язково повинна бути верифікована – при цьому не лише людською, але також і Божественною наукою, *theologia sacra*, – в її власній причетності до позасвіткових, цілком трансцендентних і вже безумовних щодо неї засад⁶⁶. Саме тому на сторінках *De Trinitate* Бл. Августина чи *Пері філософської* Йоанна Скота Еріугени, а потім *Summae Theologiae* Томи й цілої купи «епохальних» текстів тодішніх інтелектуалів вона «аналогізується» християнським Заходом у рамках звичного для нього паралелізму⁶⁷ між «життям духу людського й узагалі світу скінченного» і «життям Абсолютного Духа» (Бриллиантов, 1998, с. 143). Кінець кінцем там, у Бозі,

⁶⁴ Адже особистість як утілена самосвідомість – це завжди та чи інша (гранично, у принципі, на категоріальному рівні – повна) самовизначеність, отже, самобутність, коли буття дорівнює самоті, а самоті і є буттям, тож *бути й бути собою* – одне. Але за таких умов будь-які власні буттєві покладання *resp.* становлення є для особистості передусім самопокладаннями. В цьому сенсі вони завжди принципово *творчо-нові* – не звідні ні на що інше, крім себе самих. Тому природа *народжує*, а особистість *творить*, синтезуючи у власній творчості *свідомість і буття*.

⁶⁵ Адже саме по собі таке «прочитання» символу – суто діалектична *resp.* принципово позаісторична процедура, що *по-різному* аранжується різними культурно-історичними епохами.

⁶⁶ Пор.: «*Propria enim natura uniuscuiusque consistit, secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat* – І дійсно, власна природа будь-чого полягає у причетності в той чи інший спосіб до Божественної досконалості» (Sanctus Thomas Aquinas, 2006, р. 191 [р. I, q. 14, а. 6, Resp.]). Саме ступенем цієї причетності, серед іншого, визначаються і подвійні стосунки зі знанням, відкритим людині в Об'явленні (*revelatione*), як це пояснює Тома в STh [р. I, q. I, а. 2, Resp.]. Або це знання, *явлене (revelatum)* як необхідне благо у справі спасіння – утвердження в Бозі, що переважає будь-які людські можливості, тож узагалі неприступне для світу інакше, ніж у світлі Божественного Об'явлення (*lumine divinae revelationis*). Або, з іншого боку, це знання, *явлюване (revelabile)* людині у світлі природного розуму (*lumine naturalis rationis*) на природних шляхах пізнання, але так само необхідне для майбутнього спасіння (Sanctus Thomas Aquinas, 2006, р. 3–4; Gilson, 1942, р. 17–35). Так виникає специфічно «першосимволічна» проблема узгодження *Sacrae Scripturae* і *Sacrae Scientiae (Theologiae)*, Святого Письма і теології як священної науки. Втім, для того ж таки Акваїната остання є частиною Слова Божого – на відміну від теології природної як складової власне філософії в системі координат, заданих ще шостою книгою Стагіритової «Метафізики» [Meth. VI 1, 1026a 18].

⁶⁷ Не плутати з тождістю: цей Божий світ і світ Абсолюту навки сустанційно різні світи!

de «знати й бути суть одне – nosse enim et esse ibi unum est» (S. Aurelius Augustinus Hipponensis, 1843, р. 1076 [15 XIV, 23]), і «*перебувають ідеї всіх речей»* (Бриллиантов, 1998, с. 143), *являючи собою разом і водночас, за словом Еріугени, «природу, що творить, і створену – quae creatur et creat»* (Johannes Scotus Erigena, 1838, р. 11 [II]).] Ця ставка на внутрішній бік символу, його «потаєну непотаєність» і буде головним смысловим підмурком *першого символічного світу* латинського християнського Середньовіччя.

За таких обставин усе зовнішнє саме по собі, за межами цієї внутрішньої таїни граничної самовизначеності, вочевидь, матиме цілком випадковий *resp.* контингентний, навіть примарний характер. У принципі обернеться *нічим* (див. далі). З огляду на це – така специфіка епохи! – згадана контингентність тим більше посилюється, чим далі відстоїть річ від власного особистісного, тобто справді самобутнього виміру, а врешті-решт – від особистісного виміру Божого світу взагалі, отже, від його потаєних абсолютно-особистісних засад, мірою причетності до яких і визначається її, речі, справжній, подвійний – скінченно-безкінечний – статус в історії. Адже, як стверджує доба суголосно Ап. Павлу (1 Кор., IV, 7), *nulla creatura habet aliquid a se* – «жодна твар не має бодай чогось від себе самої» (S. Anselmus Cantuariensis, 1675a, р. 63)⁶⁸.

У зв'язку з цим К. М. Муратова у своїй книзі «Майстри французької готики XII–XIII століть» слушно наводить відому думку Гійома Коншського, платоніка зі славетної Шартрської школи, про те, що «витвір Творця здатен постійно перебувати, витвір природи вершиться в русі покоління, витвір людини минає зовсім» (Муратова, 1988, с. 103)⁶⁹. Натомість для тих, хто волів би продовжити рухатися в цьому напрямку до логічного кінця, позначеного, між іншим, Готшалковим ученням про передвизначення (присуд), *praedestinationem*⁷⁰, зазначу: надмірна абсолютизація в символі ідеального моменту життя може обернутися для людини нехтуванням справою впорядкування навколишнього – цілком химерного за таких умов у гріху своєї позірної самоцінності – середовища з усіма його повсякденними бідуннями, епідемічними хворобами,

⁶⁸ Аж тут й Еріугена – «за мотивами» *Confessionum* Бл. Августина: «...omnem creaturam omnino per se consideratam nihil esse – будь-яка твар, розглянута [незалежно], сама по собі, – ніщо» (Johannes Scotus Erigena, 1838, р. 205 [III 9]).

⁶⁹ Привіт Рабану Мавру з його «Вихованням кліриків», *De Institutione Clericorum* [3 XVI]!

⁷⁰ Озвучена ним складна проблема свободи і благодаті – найвідоміша «битва умів» IX ст., відлуння не завжди догматично вивірених позицій Бл. Августина в боротьбі з пелагіанською ерессю.

масовою неписьменністю й соціальними колотнечами⁷¹.

Тоді ми нараз опиняємось у мерехтливому світ(л)і знаменитого середньовічного «немовби», непевного щодо самого часу як чогось загадкового (*l'énigme du temps*), «плинного» (*comme quelque chose qui passe*), такого, що, за словом Ганса-Георга Гадамера, «вислизає з [тенет] розуміння» (*échappe à toute compréhension*) настільки, що позбавляє нас можливості насправді підтвердити його існування інакше, ніж у вигляді *d'une tendance au néant*, «потягу до ніщо» (Gadamer, 1978, p. 43). То є поцейбічча видимостей, чи подоб, взагалі – «світ минушого», *un monde transitoire* (Bloch, 1982, p. 89), адекватно відбитий для лаїків у ємному «епохальному» символі *Rotae Fortunae*, Колеса Фортуни, а для кліру – в численних практиках, настановах і трактатах, об'єднаних символічною темою *contemptio mundi*, «презирства до світу»⁷².

Проте, якщо не впадати в надмірність (насправді зовсім не обов'язкову), внутрішнє й таємниче, що прямо відсилає до самоті речей, але гранично відкривається світу лише у світлі Об'явлення Бога як останньої світової Таїни, – так ось, це внутрішнє, дійсно, постає реальною мірою справжності для будь-чого зовнішнього й начебто очевидного. Втім, істинною границею тут є:

1) Абсолютне Буття – для смислу речовинного побутування взагалі;

2) Вічність Божественної присутності – для часу як «вічного теперішнього» (Ю. І. Сватко) Августинової «душі-християнки», або «горизонту присутності» (Мартін Гайдеггер), щодо фактично невлонимих у своїх поцейбічних взаємопереходах теперішнього, минулого й майбуття;

⁷¹ Власне, це є нехтування всім тим, що для платоніка Августина постає «мором чуттєвості», чи навіть так – «плотськими привидами», *umbrarum carnalium*, від чого «ми повинні «очистити душу» (*purgandus est animus*), аби мати змогу споглядати «преславне Світло» Істини (*perspicere illam lucem valeat*), Яка непорушно перебуває (*incommutabiliter vivit*), – Бога у Трійці, *Trinitas Deus* (S. Aurelius Augustinus Hippoensis, 1845a, p. 23 [I IX-X, 9-10]). Вочевидь, такий підхід не надто враховує реальні складності, що постають перед добою при розбудові онтології поцейбічча як Божого світу.

⁷² Нагадаю: словосполучення *de contemptu mundi*, яке в «першосимволічній» моделі латинського Середньовіччя продовжує святоотцівську традицію *abrenuntiationis*, зречення світу, стане знаковою назвою не лише для 345 проповіді Бл. Августина, а й для однойменної поеми відомого поета-ченця XII ст. Бернарда Клопнійського чи писаних у 1341–1342 рр. трьох «потаєних» бесід (*Secretum meum*) Петрарки. Воно ж увійде до заголовка трактату одного з найвідоміших римських пап XII–XIII ст., Інокентія III (граффа Сен'ї), *De contemptu mundi, sive de miseria humanae conditionis* («Про презирство до світу, або Про нікчемність людського стану»), а ще до назви першої глави першої книги трактату ченця-августиніанця XV ст. Томи Кемпійського *De Imitatio Christi* («Про уподібнення Христу») etc.

3) Нетварне Тіло Христове, *Corpus Christi*, – для освяченого його «жертвоприношенням» (Євр. 10, 10) збування історичних доль земної Церкви як ревного опікуна поцейбічної тварності *par excellence*⁷³ etc.

[*A propos*. З огляду на згадану вище модель сприйняття часу маємо два важливі наслідки – і вони чудово довершують цю «першосимволічну» картину світу. По-перше, оскільки Бог est in simplicitate aeternitatis, a qua fluit omne tempus – «перебуває у простоті вічності, з якої випливає весь час» (Robertus Grosseteste, 2003, p. 206), «зняти» Бога тут означає прибрати мірку для самого часу – й передусім для часу як такого, «вічного теперішнього» Бл. Августина. Але тоді людині в її плинному й мінливому сьогодні лишається хіба тільки а) зла критика минулого й б) пусті мрії про невідоме майбутнє – рівно це ми й маємо нині, в сучасній моделі Світу Людини для XXI століття. А по-друге, оскільки християнський Бог є Абсолютною Особою, особистісний час визначається «душею-християнкою» зовсім не астрономічно, тобто ніяк не рухом зірок і планет. Згадаймо, як Гіппонець у трактаті *De vera religione*, «Про істинну релігію», розрізняє того, кого він, слідом за апостолом Павлом (Рим., VI, 6), називає *vetus homo, et exterior, et terrenus* – «людиною ветхою, зовнішньою й землею» (S. Aurelius Augustinus Hippoensis, 1845b, p. 143 [XXVI 48]), а з іншого боку, того, хто йменується *novus homo, et interior, et caelestis* – «ноюю, внутрішньою (духовною. – Ю. С.) і небесною людиною» (S. Aurelius Augustinus Hippoensis, 1845b, p. 143 [XXVI 49]). Із цього приводу святий отець слушно зауважує: кінцем першої, *homini peccati* – «людини гріху», яка звично вимірює своє життя саме астрономічними роками, *annis*⁷⁴, слугує смерть, *mors est*. Натомість кінцем другої, *justitiae*, «праведника», чий «духовні віки», *spirituales aetates*⁷⁵, відповідають її видатному

⁷³ У цьому сенсі Церква як образ Тіла Христового на землі, дійсно, є шуканий добою реальний особистісний синтез індивідуального і загального, розгорнутий на тлі «вічного теперішнього» як справжнього простору взаємодії профанного (земного) і священного (небесного) часу в сім Божім світі. [Згадаймо: перший із них за Середніх віків відмірявся дотичними до другого гулом церковного дзвона і ритмом церковної служби, не лише розмірюючи «побут обителів і храмів», але ще й регулюючи життя «місцевого населення» (Добіаш-Рождественская, 1987, с. 19).] Вона, Церква, – то справді стратегічне т(і)ло, яке відбиває й утримує на собі весь історичний вік людства. В облаштованому за її зразком земному просторі латинський Захід переживає власні Середні Віки як символічний текст культури релігійного життя, яким живе *Corpus Christianorum*, громада християн.

⁷⁴ Точніше – так: «горизонтально» умовних позначок астрономічного часу як часу становлення знеособленої світової тілесності.

⁷⁵ Точніше – так: «вертикаль» безумовних етапів-«віків» історичного гартування особистості перед лицем жаданої субстанціалізації, ствердження у власній справжності навки, тобто СПАСІННЯ.

внутрішньому поступу-подвигу, *provectibus distinctas*, виявляється «вічне життя», *vita aeterna* (*S. Aurelius Augustinus Hippoensis, 1845b, p. 143–144* [XXVI 49]). Тому перший вік для душі «нової людини» минає «на повчальній ниві історії», *in uberibus utilis historiae*, «що живить [її] прикладами», *quae nutrit exemplis*; другий – у «забутті», *obliviscentem*, людського [авторитету] й розумному потягу до Божественного [закону]; третій – «у розумній перемозі над плотськими потягами», *carnalem appetitum*, аби без принуки жити добродібно, у відразі до гріху, *reccare non libeat*⁷⁶; четвертий – у ствердженні досконалого мужа, *in virum perfectum*, в цьому добродібно бажанні не грішити «попри всі клопоти, *fluctibus*, миру сього, *mundi hujos*»; п'ятий – «у мирному багатстві й достатку, *in opibus et abundantia*, непорушного царства вищої й невимовної мудрості», *incommutabilis regni summae atque ineffabilis sapientiae*; шостий – у змінах задля вічного життя, *aeternam vitam*, із віднаходженням для себе досконалого виду, *in perfectam formam*, «відтвореного за образом і подобою Божою», *ad imaginem et similitudinem Dei*; сьомий – у вічному спокої, *quies aeterna*, та «блаженстві [праведника] поза плином віку», *nullis aetatibus distinguenda beatitudo perpetua* (*S. Aurelius Augustinus Hippoensis, 1845b, p. 143–144* [XXVI 49]). Ось як виглядає справжнє, на віки, «рішення Августина» стосовно «проблеми часу» в наскрізь особистісному світі латинського християнського Середньовіччя⁷⁷.]

Такою є перша символічна модель середньовічного життя на латинському християнському Заході, й у ній Божий світ на тлі опозиції «революціонізм ↔ містеріологізм» відкривається як освячений Об'явленням світ поцейбічної туги за Небесною Таїною – абсолютним символізмом Божественної Особи.

2.1в. Другий символічний світ латинського християнського Середньовіччя

Цю першу модель своєрідно доповнює-відтіняє друга.

Вона актуалізує вже не внутрішньо-непохитну природу символу. Навпаки, тут ставка – на його мінливий, *інший* щодо безкінечної континуальності смислу і знання, тож у цьому сенсі, з огляду на них переривчастий, фрагментарний, взагалі – *скорочений* на величину власної причини *resp.*

⁷⁶ Додам: у тому реальному синтезі знання й життя, який греки називали σοφία, мудрістю.

⁷⁷ Це рішення, здається, по сьогодні закрито для тих філософів, яким релігійний вимір життя, що прямо «відповідає» за субстанціалізацію, ствердження людської особистості у вічності в усій її Богом даній справжності, видається пустою забавкою, негідною розуму, що «послаблений» (Дж. Ваттімо) черговим нападом атеїстичного/нігілістичного шалу.

сутності, що творить⁷⁸, отже, такий, що тяжіє до фактичної однозначності, бік. І все це знову – на тлі Абсолюту.

[До речі, звідки сама ця фактична однозначність прочитання символу? А ось звідки. Якщо річ у самій собі із собою не зустрічається, тобто коли її смислового самовизначання у сприйнятті, уяві (фантазії), мисленні, вольових актах і почутті, точніше – розумному самопочуванні, не відбувається, вона (отже, й усі її частки) виявляється лише позапкладеною собі річчю, позбавленою внутрішнього, інтимно-органічного зв'язку з собою – окремишньою, механічно частковою щодо знання (Сватко, 2015, с. 9). Іншими словами, вона постає не **ОРГАНІЗМОМ**, не ступенем себе самої *resp.* множенням себе на себе саму (Лосев, 1997, с. 519) в аспекті адекватного перенесення власної сутності в інобуття та фактичного ствердження в ньому на власній підставі. Ні, вона тут тільки **МЕХАНІЗМ**, де цілком незалежний щодо речі інобуттєвий «множник» просто «демонструє, як відбувається це перенесення» (Лосев, 1997, с. 519)⁷⁹, проте не відповідає на питання, заради кого/чого це чиниться по суті. Але за цих умов річ, узятя у своєму фактично-інобуттєвому втіленні, вимушено/примусово визначається не «зсередини», «від себе», а «зназовні» – відповідно до інобуттєвих щодо неї обставин життя. Тут знання щодо неї «присутнє саме від'ємно, наприклад, у вигляді цілком знеособлених так званих “законів природи”» (Сватко, 2015, с. 9) або ще – логічних законів. Разом вони лише відображають дію математичної (пор. черговість), фізичної (природна каузальність), мотиваційної (суб'єктно-вольова каузальність) чи логічної (розсудковість) необхідності, але не речі *sui generis*. При цьому в рамках логічної необхідності маємо або **ФОРМАЛЬНУ ІСТИННІСТЬ** – у разі зведення одного судження на інше, або **МАТЕРІАЛЬНУ ІСТИННІСТЬ** – у разі зведення судження на безпосередній (зовнішній чи внутрішній) досвід (Лосев, 1995с, с. 434)⁸⁰. Орієнтація на формальну істинність кидає нас в обійми до функціонального, дедуктивно-вивідного – й у цьому сенсі цілком абстрактного щодо буттєвих якостей речі, її змістовних засад і розумної очевидності – знання⁸¹. А ось ставка на матеріальну істинність обертає нас до індуктивного

⁷⁸ Що й робить інобуттєвість факту щодо смислу, його інішість смислу справді субстанційною інішістю.

⁷⁹ Ідеться про безліч можливих способів даності речі в інобутті: в матеріалі, формі, їхніх варіантних синтезах: механічному, фізичному, хімічному, органічному, числовому, логічному *etc.*

⁸⁰ Див. також (Сватко, 2008а, с. 151).

⁸¹ І на цьому шляху сьогодні, в епоху розгортання так званого «штучного інтелекту» з його функціональною вправністю дуже легко отримати дегуманізацію знання і навіть самої людини.

методу й забезпечених ним навичок і вмінь, теж цілком абстрактних у своїй «кейсовій» відірваності від смислової цілісності речі. Проте в обох випадках саме приховані за таким епістемологічним апаратом необхідності врешті й визначають його формально-логічну однозначність. Власне, необхідність прямо передбачає однозначність – і край!]

Взагалі для вихідного розуміння другої символічної моделі латинського християнського Середньовіччя, що, як і перша, геть уся ґрунтується на фундаментальній відмінності між смислом і фактом, варто насамперед пригадати чудове, платонічне за духом роз'яснення цієї відмінності у лосєвських «Діалектичних засадах математики». Лосєв тут, зокрема, наголошує: «Все смислове взагалі відрізняється від фактичного, інобуттєвого (щодо нього. – Ю. С.) тим, що воно є безкінечною мірою те саме, чим інобуттєве є лише скінченною мірою» (Лосєв, 1997, с. 189). [Тому, скажімо, двійка як спеціальний предмет знання зовсім не є двійкою окремих конкретних столів, ножів, аудиторій, людей, держав чи навіть натурального ряду чисел. Натомість вона є щонайперше двійкою як такою, власне – ідеєю двійки, яка здатна безкінечно означуватися в безлічі фактичних, отже, принципово не-ідеальних символів / знаків. Звісно, взята сама по собі, така ідея є лише знаттєвою передумовою, але не прямою відповіддю на питання: «Що таке двійка?». Од такої передумови, де відтворено відоме від часів Платонового «Харміда» (див. раніше) і визначальне для сфери знання самоспіввіднесення речі з нею самою, до визначення цієї речі в її власній щойності та розумному усвідомленні лежить непростий шлях перекладу результатів феноменологічного уздріння мовою трансцендентальних пояснень, строгого діалектико-категоріального синтезу, послідовної міфологізації та ономотологічно-герменевтичних тлумачень (Сватко, 2012, с. 3–27).]

Отже, фактичне, тобто цілком інобуттєве до смислового, або ініше йому, відрізняючись від того, останнього, що втілюється у факті як скінченне, фрагментарне, виразне, нарешті – лише сьак чи так зрозуміле, – так ось, фактичне, вочевидь, саме по собі не здатне адекватно відтворити всю безкінечність чистого смислу й потаєних за ним для середньовічної свідомості невимовних позасвітових засад. Та неадекватність супроводжує нас усюди, коли ми занурюємось у принципово скінченний світ земних речей і негараздів. І там, де він максимально відстоїть від своїх смислових і тим більше власне абсолютних

підвалин, причетністю до яких інобуття тільки й побутує як таке й «іншістю» щодо яких тільки й пояснюється вся його неминуча контингентність, – отож, тут-таки раптом з'ясується найцікавіше: в аспекті діалектичного синтезу у сфері символу повсякденне занурення вглиб поцейбіччя, в подробиці його матеріального побутування може, навпаки, надавати акцентованому раніше власне ідеальному боку буття справді *фарсово-пародійного виміру*.

Що знаменує ця **ПАРОДІЙНІСТЬ** в її власне онтологічному «масштабі»?

Онтологічно така пародійність найперше означає і знаменує фактичні, земні перекручення-фрагментації 1) усталеної сутності речей, їхньої, за слівцем греків, *ἔξαρτίας* або й узагалі прихованих за нею 2) сліпучих абсолютних цінностей і регулятивів – цієї справжньої й головної Таїни світу. [Вона, нагадаю, відкрита поцейбіччю у світлі Божественного Одкровення та явлена тут цілком «історично»⁸² – мірою отямлення-одужання інобуття від гріха.] У двофокусному світ(л)і Середньовіччя перші й другі, вочевидь, символічно пов'язані між собою. При цьому другі дивовижно-благодатним, досі не відомим іншим епохам чином дані тут наперед – як перша й остання Істина буття щодо його справжнього Блага. За таких умов для поцейбіччя, або інобуття, навіть *ненавмисно* припускати помилку у побутовому звертанні до перших, їхньому розсудковому виведенні в операціях висновку⁸³, відтворенні в різноманітних художніх формах, практиках вчителювання чи врядування автоматично означає примножувати світове зло, стверджуватися у первородному гріху – і тим самим віддалятися від спасіння як укорінення навечно у власній справжності, синівстві за образом і подобою Божою, братерстві «во Христі». [Втім, така вже природа будь-якого інобуття – на те воно й не буття.]

Це якщо ненавмисно. А якщо навпаки?

Тут варіантів два: 1) або, знаючи Істину, свідоми, через Її очевидне *фактичне* порушення-пародіювання, відсилати до Неї; 2) або, знаючи Істину, пародіювати Її не лише фактично, але й *по суті*, як це робить біс – найвідоміша «пародія істини, мавпа правди», власне – інобуття, що не просто відображає божественну стихію «в максимальному викривленні, в найбільших гримасах, карикатурах і пародіях» (Лосєв, 2001,

⁸² Докладніше про похідні від «парадейматичних» стосунків між смислом і фактом взаємини між теорією та історією, цим специфічним «іншим» теорії, див. (Сватко, 2008b).

⁸³ Пор. вивідний, отже, неочевидний і частковий, характер знання в логіці висловлень.

с. 262), а ще й прагне реально заступити її місце. Якщо другий випадок відсилає нас передусім до інших культурно-історичних епох, багато в чому пояснюючи наше сьогодення, то перший прочитає двері до однієї із заповітних загадок Середньовіччя.

Виявляється, що згадана пародійність не лише позначає і знаменує земні перекручення абсолютних засад життя. В її просторі самі ті непорушні засади лише максимально утверджуються на тлі вочевидь продемонстрованої нею безперечної гріховності тварного життя. Тобто вже самою своєю аномальністю така пародія стверджує непохитну присутність у земному житті справжньої **НОРМИ**, що й пародіюється тут замаскованим під неї **ГРІХОМ**⁸⁴. А інакше звідки взагалі нам дізнатися про *аномальність* того, що визначається як аномалія? Та й звідки саме це визначення, яка справжня ціна його достовірності?

Тому така пародія, що відливається у сміхові форми культури, часто-густо сприймається добою як осмислений життєвий подвиг заради утвердження засобами інобуття краси ідеально-непорушних форм істинного буття (згадаймо давньоруський подвиг юродства). Сама ж ненормальність, через яку досягається цей дивовижний ефект, не виходить тут за межі норми, є її поцейбічним «іншим», наче слугує тій нормі своєрідним «інобуттєвим» кордоном. І цей кордон є освяченим і просто-таки живиться тим смислом, з якого він зовні – насправді, марно – намагається підсміхатися.

Тут ми стикаємося з дуже своєрідною, типово середньовічною точкою зору. В її фокусі навіть освячені Божим Словом засади церковного життя зречені на балаганне осміювання. І це осміювання (як латиною, так і в народних говірках) справді набувало «права голосу» не лише

в межах так званого «пасхального» чи «різдвяного» сміху або під час знаменитого середньовічного «свята дурнів»⁸⁵, а й у повсякденній практиці кліру. Так зазначений щойно тип середньовічної пародійності остаточно увиразнюється в культурі Середньовіччя, аби обернутися відомим естетичним феноменом **ІРОНІЇ**.

Іронія – це одна з найскладніших художніх форм узагалі. Тут задіяні не просто чистий предметний смисл, *ейдос* (= знання), а самоусвідомлюваний смисл, ширше – свідомість, *інтелігенція* (= знання, що саме себе усвідомлює – як знання *чиєсь*, або розуміння). І тут ця інтелігенція береться не просто у своєму дійсному, власне розумному – теоретико-пізнавальному, практично-вольовому і естетично-почуттєвому – облаштуванні, як *дух*, або *міф*, а й у своєму фактичному, просто-таки тілесному здійсненні – як *особистість* (= символічно втілений міф). Нарешті, тут сама ця особистість береться не просто у всій своїй усталеній фактичності, а й у своєму повному й динамічному виразі для всього іншого, чим не є вона сама, – як *ім'я* (= саморозуміння).

Тільки за умови належного врахування всіх цих смислових інгредієнтів ми й можемо досягнути такого складного естетичного феномену, як іронія, де:

- 1) внутрішнє й потаєне суттєво більше за зовнішнє й увиразнене (на величину причини цього останнього);
- 2) внутрішнє і зовнішнє увиразнюються у своєму фактичному усвідомленні (як інтелігентно дані символи);
- 3) увиразнюване нескінченно більше виразу *resp.* образу (як ціле – на тлі власної частковості, яка може сягати навіть протилежності цьому цілому);
- 4) увиразнюване, натомість, свідомо стверджується максимальним чином через таке власне убавання у своєму виразі (а останній тільки підкреслює очевидність присутності в бутті справжньої таїни);

⁸⁴ Тома з Аквіні в STh [р. I, q. 48, а. 2. Resp.] підхоплює цю тему в такий спосіб: «...досконалість світобудови, *perfectio universi*, потребує нерівності в речах (*requirit inaequalitatem esse in rebus*) настільки, аби всі рівні благості були заповнені (*ut omnes bonitatis gradus impleantur*). Є, втім, один-єдиний ступінь, *unus gradus*, де хтось сягає такої благості (*ut aliquid ita bonum sit*), що вона жодним чином не може меншати (*quod nunquam deficere possit*). Але є й інший ступінь благості (*alius autem gradus bonitatis est*), тож хто сягає його (*ut sic aliquid bonum sit*), може потерпати в ній (*quod a bono deficere possit*). Отож, зло (*malum*), не маючи власної причинності, тобто побутуючи як «позбавленість», *sicut privatio* (Sanctus Thomas Aquinas, 2006, р. 607 [Ad. 1]), існує в благу і діє через нього. Благо, таким чином, і є причиною зла (*um est causa mali*), проте лише побічно, випадково, сказати б, за нестатком, «без знищення [благої] підоснови» (Боєцій) і в цьому сенсі цілком «акцидентально», *per accidens*. При цьому суб'єкт – носій зла як «розумне творіння, *creatura rationale*» (Sanctus Thomas Aquinas, 2006, р. 619 [р. I, q. 49, а. 1. Resp., Ad. 1]) є благим мірою того, скільки має в собі буття, адже *ipsum esse bonum est* – «саме по собі буття є благом» (Boethius, 1918, р. 46 [127]). Див. також відомий коментар до цього пасажу Томи в (Маритен, 2006, с. 163–164).

⁸⁵ «Свято дурнів» (*Festum stultorum seu fatuorum*, час святкування – 25–28 грудня, 1–2, 6 й 14 січня), важливий фрагмент народно-релігійної карнавальної культури латинського Заходу, мав характерний святочний присмак. На час гулянь установлювалося рівність між усіма суспільними «станами». Тож у спільних свавільних процесіях, танцях і церемоніях (деякі з яких були блюзнірським уподібненням до богослужіння і правились у храмах) під орудою тимчасово обраних єпископа / папи / короля дурнів тогочасне панство мало прислуговувати підвладному йому люду під загальним гаслом «Увесь світ догори дригом». Супровідні цій «дублетній» карнавалізації життя явища художньої літератури в період кінця XII – початку XIII ст. дістануть згодом показову назву «побутовий реалізм». Саме так, дублетом, «виникає “Роман про Ренара” (XIII ст.) – пам'ятка “тваринного епосу”, протиставлена епосу героїчному; поезія вагантів – вірші мандрівних школярів і кліриків-безхатченків, що пародіюють мотиви куртуазної лірики і Святого Письма; фарси й сати, що “знімають” біблійну символіку містерій і міраклів, а також фабльо – віршовані анекдоти, що висміюють епічні, куртуазні та клерикальні сюжети, разом узяті» (Бондарев, 1990, с. 5).

5) невідповідність між увиразнюваним і виразом є значущою для особистості як предмет специфічного естетичного переживання⁸⁶.

[Звертаючи увагу на цей іронічно-пародійний бік середньовічного життя, Михайло Михайлович Бахтін у книзі «Творчість Франсуа Рабле і народна культура середньовіччя і Ренесансу» пише: «Не лише школяри та дрібні клірики, а й високоповажні церковники і вчені богослови дозволяли собі веселі рекреації, тобто відпочинок від шанобливої серйозності, й “чернечі жарти” (“Йоса топасогит”), як називався один із найпопулярніших творів Середньовіччя. У своїх келіях вони створювали пародійні й напівпародійні вчені трактати та інші сміхові твори на латині... В подальшому розвитку сміхової латинської літератури витворюються пародійні дублети буквально на всі моменти церковного культу й віровчення. Це так звана “parodia sacra”, тобто “священна пародія”, одне з найсвоєрідніших і дотепер доволі незрозумілих (як ми щойно переконалися, не таких уже й незрозумілих. – Ю. С.) явищ середньовічної літератури. До нас дійшли доволі численні пародійні літургії (“Літургія п’яниць”, “Літургія гравців” тощо), пародії на євангельські читання, на молитви... на церковні гімни, на псалми, дійшли травестії різних євангельських висловів й под. Створювалися також пародійні заповіді (“Заповіт свині”, “Заповіт осла”), пародійні епітафії, пародійні постанови соборів і т. ін. ... Йї уся вона (ця література. – Ю. С.) була освячена традицією і в якійсь мірі терпілася церквою» (Бахтін, 1990, с. 19, 20)⁸⁷.]

⁸⁶ Див. відповідні ходи в (Лосев, 1995а, с. 134): «Іронічним є той вираз, що виражає менше, ніж треба, ніж передбачено виразити. Іронія – там, де виражено саме цю перевагу увиразнюваного перед самим виразом. У буквальному сенсі увиразненого міститься не те, що треба було виразити, й навіть протилежне йому. Іронічний вираз каже “так”, коли хоче сказати “ні”, й каже “ні”, коли хоче мовити “так”». Пор. ще знану романтичну іронію як справжній синтез романтичної ФАНТАЗІЇ – з її творчим поривом до шуканої досконалості/щастя й романтичного НАТУРАЛІЗМУ – з його відчаєм через неможливість не лише творчо, але й фактично «досягти своїх магічно-міфологічних ідеалів» (Лосев, & Тахо-Годи, 1998, с. 191). Та іронія, «з одного боку, підіймала людину над опором фактично даної дійсності, а з іншого – засвідчувала осягання (цим. – Ю. С.) довершеним і начебто всевладним абсолютот усіх очевидних недосконалостей земного буття, його оманної заволоки» (Сватко, 2000, с. 66). У ній – увесь нерв романтичного світосприйняття взагалі, тож у рамках історичного дослідження вельми важливо почути саме його «епохальні» відлуння. Якщо іронія Середніх віків реалізується на шкалі «Божественне ↔ земне», то романтична іронія вподобала шкалу «творчо-геніальне ↔ обивательське». В першому випадку іронія весела й комічна (коли тут-буття світу порівняно з Буттям як таким обертається на нуль), а в другому – міщанськи-драматична (така собі європейська психологічна драма з сирітськими метаннями заблудлої інтелігентської душі).

⁸⁷ Продовжуючи цю тему, Бахтін пише: «Не менш багатою і ще різноманітнішою була сміхова література Середньовіччя, писана народними мовами. І тут ми знайдемо явища, аналогічні

Отож, у християнському соціумі Середньовіччя будь-яка аномальність іронічно підкреслює наявну всемогутність справжньої норми, будучи для неї своєрідним інобуттєвим тлом, формою. Так на певному етапі середньовічної історії починають паралельно співіснувати, з одного боку, відчутна автаркійність, смислова самодостатність життя, а з іншого – його сміхове відлуння, позначене ігровим, або, як сказали б музики, остинатним, «завзято-повторювальним», стилем. І тоді видається принципово можливим відтворення-пародіювання моментів Абсолюту у тварному світі – й уже нібито зі знаком «–»». Тоді символічно-безмежний Абсолют і причетний до Нього світ смислу алегорично зводиться на поцейбічний, отже, скінченний, фрагментарно-скорочений, умовний у власній однозначності спосіб їхнього представлення / повідомлення про них⁸⁸ – принципово орієнтований на іншого **ЗНАК** (див. далі).

Так і виявляється: Середньовіччя є не лише світом символічно-смислового наслідування абсолютного – безкінечного й непорушного – Божественного Начала, Яке присутнє в тут-світі постійним нагадуванням про те, «як треба», завдяки безпосередності віри і все більше формалізованому в стратегіях «другого символізму» просторі християнської науки – теології. *[Тож це в її надрах, принаймні, до середини XIII ст. варто шукати адекватне вчення про буттєві подробиці обох світових засад, тобто справжню середньовічну онтологію. За цих обставин філософія лишатиметься служницею Theologiae Sacrae аж до отримання власного, сказати б, «онтологічного паю».]* Так ось, латинське Середньовіччя – це ще й загалом пародійний «другий світ»: скінченний світ скінчених людей і речей, що перебуває в постійному й невинному становленні. Саме такий скінченний простір світу щонайперше і відомий середньовічній людині в її *civitate terrena*, «граді земному». Співвідносна з ним «скорочено»-пародійна «друга символічність» цілком умовна щодо «першої». Тобто вона саме договірна, конвенційна, обмежено-несамостійна, отже, як про те вже йшлося, стрижена пучком зовнішніх їй потребностей

“parodia sacra”: пародійні молитви, пародійні проповіді (так звані “sermons joieux”, тобто “веселі проповіді” у Франції), різдвяні пісні, пародійні житійні легенди і т. ін.» (Бахтін, 1990, с. 20).

⁸⁸ Згадаймо традиційну середньовічну естетику «верху» і «низу». Вже на схилку доби її вельми емоційно відтворить знаменитий в’язень паризької буцегарні, волоцюга і ліричний поет Франсуа Війон, у своєму знаменитому «Катрені» (1462), писаному напередодні очікуваної страти: «Or d’une corde d’une toise / Saura mon col que mon cul poise» – «От взнає шия в мотузка / Вary моєї дупи» (François Villon, 1893, p. 143).

і в цьому сенсі формально-однозначна⁸⁹. І все це тому, що в тут-світі (за єдиним Винятком, про що – далі) принципово неможливі ні абсолютне втілення трансцендентного, ні абсолютне Його вираження.

Саме через осягання такої «картини світу» народжуються спроби формально-раціональним шляхом уникнути притаманних їй відносності й мінливості, абстрагуватися від їхньої, зовні випадкової (контингентної), полісемії, аби однозначно маркувати для всього іншого сам факт існування речі як такої *resp.* по суті. Маркувати, зафіксувавши справжнє підґрунтя речі – нематеріальну сферу смислу, чи «форми»⁹⁰, – в одно-однозначній царині «згорнутого символу» (О. Ф. Лосєв), або знака⁹¹.

Отож, знак, а з ним і притаманний знаковому смислому простору дидактизм і шкільне логізування «від сих і до сих» з усіма його *trivium*'ами й *quadrivium*'ами реально знаменують собою щойно представлений мною другий символічний світ християнського Середньовіччя⁹². Тут, у сфері знака, каже Бл. Августин, християнин насправді зустрічається з вельми особливою річчю. Вона, «опріч того, що поставляє зображення почуттям (*praeter speciem quam ingerit sensibus*), здатна привнести з собою в міркування ще дещо, *aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire*» (S. Aurelius Augustinus Hipponensis, 1845a, p. 35 [ш. 1]), – пряму відсилку до тієї речі, що маркована нею як знаком⁹³. І тоді цей світ слідом

⁸⁹ Адже необхідність – ще раз наголошу – саме й вимагає такої однозначності, інакше це не є необхідність.

⁹⁰ Коли смисл береться в аспекті розумного оформлення факту, будь-якої речовинності взагалі.

⁹¹ Знак – це і є та ж таки річ, але взята вже в аспекті власної формальної, або в розумі даної, ідеальності. Тож тепер, у вигляді знака, виражена тим самим у своєму смислі, вона, річ, не втрачається як така в усіх її життєвих перетвореннях і негарздах, але завжди відкривається в цьому знаковому актуалізмі саме так, як вона є по суті.

⁹² Лат. *trivium* (букв. «перехрестя, де сходяться три дороги», «тридоріжжя») словесних наук: граматики, риторики і діалектики і *quadrivium* (букв. «чотиридоріжжя») числових наук, або наук про природу: арифметики – за Аристотелем, геометрії – за Евклідом, астрономії – за Птолемеєм, музики – за піфагорійцями) – усталена система із семи навчальних дисциплін («сім вільних мистецтв» – *septem artes liberales*) у середньовічних школах й університетах (на молодших, так званих «артистичних» факультетах), де в такий спосіб здійснювалася підготовка до вивчення богослов'я. Чи не вперше вона була, як відомо, викладена для Середніх Віків у трактаті Марціана Капели «Про шлюб Філології і Меркурія» на підставі дев'ятичленної схеми римського письменника-енциклопедиста Марка Теренція Варрона (116–27 до Р. Х.) з подальшим вилученням присутніх там медицини і архітектури. Отримавши свій остаточний вигляд у працях Боеція й Касіодора, ця «наука» залишалася підосновою для всієї європейської системи вищої освіти аж до XV століття.

⁹³ З огляду на попередній виклад нам цікаві передусім знаки не природні, *naturalia* (на кшталт диму від вогню), а штучні, *data*, «якими живі створіння за взаємною згодою, наскільки можливо, збуджують свої душі, думки чи будь-які уявлення

за блаженним єпископом гіпонським і вперегук із майбутнім, засвідченим Ляйбніцем уже в іншу епоху актуалізмом Нового Часу свідомо промовляє: «Ми не знаємо, чи довго існуватиме земля й небо, але знаємо, що 3 і 7 буде 10, “і не тільки тепер, але й завжди (*et non solum nunc, sed etiam semper*)”» (Sanctus Aurelius Augustinus Hipponensis, 1729b, p. 594 [ш. 21В]).

2.1г. ТРЕТІЙ СИМВОЛІЧНИЙ СВІТ ЛАТИНСЬКОГО ХРИСТІЯНСЬКОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Та це ще не вся оповідь про середньовічний символізм.

Виходячи з діалектичного розуміння символу як синтезу такого внутрішнього, що, самовизначаючись, має виявити себе ще й назовні, й такого зовнішнього, що, втілюючи внутрішнє, врешті сь як чи так (гранично – цілком) увиразнюється-осмислюється через нього, тут саме час поставити нове питання.

Отже, чи знає епоха якийсь третій, суто синтетичний, шлях символізації?

Дійсно, впродовж усієї цієї доби негасимим ідеалом мерехтить третій символічний світ, отже, і третій шуканий шлях. То є шлях справжнього ідеального *resp.* особистісного синтезу, де граничні антитези земного і небесного одного разу в історії реально вмиротворилися в Абсолютній Особі Христа. Саме тут, через цю напружену вісь «Божественне ↔ земне», де головна Таїна світу вочевидь об'єдналася з Об'явленням світові щодо Неї, остаточно відкривається вся правда про річ, якою тримається ця дивовижна доба. Йдеться про її, речі, теж потаєно-непотаєну – скінченно-безкінечну – природу, що відкривається мірою причетності світу до свого Творця. Так на просторах Буття і його інобуттєвого побутування об'являється новина: $\frac{T}{m}$ аїн – дві!

Отож, перед лицем Богооб'явлення тут-світ, цей кінцевий град земний, старозаповітний «нижній Єрусалим» (*quae nunc est Jerusalem*) ап. Павла, з одного боку, взятий сам по собі, виявляє свою недостатність й обмеженість, яка має обернутися справжнім кінцем історії. Але де і як його, цей кінець, угледіти? Відповіді на ці питання лише й можливі тому, що, з іншого боку, певна частина такого града-«мандрівника», або світу-«прочанина» (Дунс Скот), власне –

(*quae sibi quaque viventia invicem dant ad demonstrandos, quantum possunt, motus animi sui, vel sensa, aut intellecta quaelibet*)), аби обмінюватися ними, відтворюючи їх – від душі до душі, *in alterius animum*, – саме за посередництва знаків [S. Aurelius Augustinus Hipponensis, 1845a, p. 37 [ш. 2, 3]].

Церква, є передзображенням причетного до Бога новозаповітного «вишнього Єрусалима» (*quae autem sursum est Jerusalem*). Утім, той сам, зі свого боку, виявляється образом Землі Обітованої – Града Небесного, *alteram coelesti civitati significandae sua praesentia servientum*, або Нового Єрусалима (Sanctus Aurelius Augustinus Hippo-nensis, 1845, р. 439^{15, II})⁹⁴.

Тому найголовнішим питанням тут урешті має стати вже не стільки доля кожного града (та доля в цілому відома завдяки Об'явленню), скільки самі шляхи майбутнього синтезу. Вони відкриваються тварним створінням втіленого поцейбіччям Божого світу в просторі вцерковленого життя і в самій Церкві, цьому невмирущому «Тілі Христовім». То є різноманітні стратегії та траєкторії *imitatio Christi*, *уподібнення Боголюдини-Христу*, що складає специфічну ознаку третього символічного світу латинського християнського Середньовіччя.

Справжнім кінцем цього шляху, тобто справжнім кінцем тут-світу, має стати остаточне набуття ним власне особистісного виміру під проводом Божественної Благодаті, або реальне енергійне (не субстанційне!) **ОБОЖНЕННЯ ТВАРІ**. Ось тоді дві особистості – Небесна й земна, Бог і світ – постануть одна навпроти одної для вже остаточного синтезу в Імені Божому, в прямому й безпосередньому молитовному Богоспілкуванні й радості спасіння на віки. І при кінці історичних часів людства в його єдиній, зціленій від гріха духовній родині⁹⁵ на кордоні оновленого у сродній співпраці Домобудівництва світу й у світлі його найбільшої, відтепер знову єдиної для обох світів Таїни «крізь тіла проблискуватимуть тайни душ» (Лосський, 1991, с. 176).

Ось яка багато промальована «картинка» насправді ховається за двома, начебто, сухими онтологічними характеристиками середньовічного світу, виставленими на першому, містично-релігійно-імпровізованого «уроку малювання». Втім, треба розуміти,

⁹⁴ До речі, так само й Новий Заповіт є символом-передзображенням Заповіту Нового. Пор. у зв'язку з цим приписуване саме Бл. Августинові вчення про символічний четвертий зміст Св. Письма, коли Єрусалим 1) історично означав певне місто на землі, 2) алегорично – Церкву, 3) тропологічно (= образно) – душу, а 4) аналогічно (= містично) – небесний град Божий. Див. однотипний «хід» св. Томи у розділі 10 першого питання STh [р. 1, а. 10 – із залученням XII книги Августинові «Сповіді», а також третьої книги «Сентенцій» Гуго Сен-Вікторця] під характерною назвою *Utrum sacra Scriptura sub una littera habeat plures sensus* – «Чи міститься в одному слові Святого Письма множинний зміст» (Sanctus Thomas Aquinas, 2006, р. 17–20).

⁹⁵ «Sanitatem loco isto, immortalitatem rectissime accipimus» – «Під зціленням у цьому місці ми щонайправильнішим чином розуміємо безсмертя» (Sanctus Aurelius Augustinus Hippo-nensis, 1845, р. 690^[20 XXI, 1]).

що окреслений тут «потрійний» середньовічний символізм має наскрізний, «епохальний» характер і не обмежений якоюсь однією онтологічною «парою». Дійсно, придивившись, допитливий читач легко може побачити, як, скажімо, вже у третій своїй символічній іпостасі наш онтологічний сюжет насправді виходить за межі цього символічного кроку, адже прагне другого пришествя Христа і зняття останньої дистанції між Таїною й Одкровенням у святі Богоспілкування, отже – кінцевого спасіння. Тож просуньмося ще трохи далі – зробимо наступний, другий крок «всередину» буттєвої конструкції латинського християнського Середньовіччя. Домовимося лише наперед, люб'язний мій читачу, ось про що: з огляду на звичну обмеженість тексту видавничим простором і часом автор не зможе забезпечити кожен свій подальший дослідницький «хід» таким самим об'ємним – потрійно-символічним – супроводом-коментарем. [Максимум – обійдемося пунктиром. Сподіваюся, в мене ще буде нагода оприлюднити накопичені в межах ційної окресленої теми матеріали іншим разом.] А тепер – далі.

2.2. ТЕОЦЕНТРИЗМ ↔ ЕКЗЕМПЛЯРИЗМ

Отож, допоки не стався справжній кінець світу, максимально спрогнозований та унаочнений третім із попередньо вирізнених мною середньовічних «символізмів», цей дивовижний мерехтливий світ «двох тайн» – зразкової «таїни Божественного» і відображеної «таїни тварного» (В. М. Лосський⁹⁶) за самим своїм існуванням виявляється одним суцільним посиленням у напруженому двосторонньому діалозі.

Цим посиленням нарешті прямо вказано на Того, Хто завжди *мається на увазі*, – не лише як Таїна, а ще й як справжня Передумова і Пресупозиція всіх світових подій і світу в цілому. А це, між іншим, означає, що будь-які власні характеристики земного поцейбіччя та й саме його побутування прямо залежать від істинного Володаря тут-світу – надсвітлового Передпочатку, Який відцентровує Собою все земне життя, надаючи йому образно-наслідувального, саме особистісного характеру – запоруки майбутнього спасіння в кінці земних часів. Адже, за відомим пророцтвом Даниїла зі Старого Заповіту, слушно наведеним Августином у двадцять другій книзі *De Civitas Dei*, «Його Царство буде царством вічним – *Regnum ejus regnum sempiternum*» (Sanctus Aurelius Augustinus Hippo-nensis, 1845, р. 754^[22 III]).

⁹⁶ Див. (Лосський, 1991, с. 70, 73).

[Додам важливе для нашого сюжету продовження Даниїлова прозріння: «...а всі панування – Йому будуть служити й будуть слухняні» (Дан. 7 27).] Тому другою, конкретнішою порівняно з першою, подвійною онтологічною ознакою Божого світу є:

1) в аспекті абсолютних засад життя – його очевидний **ТЕОЦЕНТРИЗМ**;

2) в аспекті поцейбіччя – його імітаційність, чи **ЕКЗЕМПЛЯРИЗМ**, тобто строго наслідувальний, образний, отже, другопорядковий характер⁹⁷.

Придивившись до цієї пари, ми можемо зробити важливий висновок.

Якщо на першому кроці ми отримали світ ревеляції та містерії, дивини і чудес, то тут, на другому кроці, його онтологічний статус і відповідні характеристики значно прояснюються, й те, про що можна було лише здогадуватись, відтепер набуває свого справжнього імені. Інакше кажучи, нині тут-світ остаточно перетворюється на *Божий* світ, а людина в ньому віднаходить замість поганської деавторизованої Доли-Тύχη християнську авторизовану Волю Божу, аби надалі, цілком осягнувши її персоналістичний вимір (і ми це побачимо трохи згодом), обміняти своє сирітство на *синівство*⁹⁸.

За таких обставин будь-яке власне земне, самоврядне *авторство* (батьківство) виявляється цілком *умовним*, значущим лише мірою відсилання до свого справжнього Джерела – Першобраза Творення. Отож, християнське Середньовіччя як епоха Книги, Βίβλου, – це епоха індивідуальної *анонімності* як вельми специфічної історичної форми авторства, де істинне право голосу набувається через долучення до справжнього символічно-авторського ряду як ряду принципово зворотних посилань: автор x → церковні письменники → церковні вчителі → святі отці → апостольські Послання → Діяння апостолів → Новий Заповіт → Старий Заповіт → Творіння → Першовиток усього.

Саме тому доба, наполягаючи на власному онтологічно обґрунтованому небажанні говорити

⁹⁷ Пор. лат. *exemplum* – 'проба', 'зразок', 'приклад', 'начерк', 'план', 'копія', навіть 'зразкове покарання'. Така імітаційність передбачає саме окреслену третьою символічною моделлю **повноту уподібнення** світу Богові як своєму істинному Передпочатку й Володарю аж до здобуття першим у день воскресіння, день «нового неба і нової землі» (Об. 21, 1), істинного **БЕЗСМЕРТЯ**. Та це станеться лише тоді, коли смертна й безсмертна природи цього Божого світу синтезуються у **вічному житті**, тобто «коли буде знищений останній ворог – смерть» (Зарин, 1996, с. 58; Об. 20, 14).

⁹⁸ Саме це синівство вона уже в наші часи сама прагне втратити в Лісабонській угоді 2009 р. (Draft Treaty amending the Treaty on European Union and the Treaty establishing the European Community, 2009), яка підмінила так і не узгоджену донині Конституцію ЄС і яка взагалі не містить жодних посилань на абсолютні засади життя (Сватко, 2016b, с. 25).

«від себе»⁹⁹, творить свої компілятивні суми, *органуми* і кам'яні *лики святих* – з їхнім віддзеркаленням, дублюванням / долученням голосів і зворотною перспективою. Натомість вона не пише звичні для Нового часу психологічні романи, складно оркестровані симфонії чи парадні портрети з їхнім підкреслено індивідуальним авторством / промовистими псевдонімами, прямою перспективою, гонорарами й заповзятим світорозпорядництвом «ковалів власного щастя». Не пише, всіяко оминаючи тим самим головне джерело псевдоавторства для латинського християнського світу – бісівський гріх гордині.

Ось так Божий світ стверджується у своєму статусі «другого Об'явлення»¹⁰⁰, призначеного для уздріння Бога в Його творіннях, серед яких «*quaedam sint vestigium, quaedam imago, quaedam corporalia, quaedam spiritualia, quaedam temporalia, quaedam aeviterna* – одне є слідом, інше – образом; одне тілесне, інше – духовне, одне минуше, інше – вічне». Натомість всі разом вони постають сходинками «ліствиці Якова»¹⁰¹, що дозволяють людині, яка крокує ними на шляхах «другопорядкового» поцейбіччя, потрапивши з часом до власної душі, безсмертного образу Божого (*quae est imago Dei Aeviterna*), далі й узагалі «піднятися до вічного» (*transcendere ad aeternum*), аби врешті в цьому теоцентричному світі блаженно-спасенно позирати на Першовиток усього, *aspiciendo ad Primum Principium* (Sanctus Bonaventura, 1993, р. 50–52_[12]).

І коли ця дивовижна вертикаль праведності й святості як особистісного подвигу самозречення

⁹⁹ Пор. традиційний початок середньовічних трактатів у виконанні Бл. Августина, Боеція, Алкуїна, Еріугени, Ансельма, Бонавентури, Дунса чи Томи, де, зголошуючись врешті на авторство як долучення до освяченої Церквою традиції під примусом авторитетних членів християнської громади, творець обов'язково звертається по допомогу до справжнього Творця: «*Adiuvā me, Domine, inquirentem ad quantam cognitionem de vero esse, quod tu es* – Господи, допоможи мені, пошукачеві найповнішого знання про істинне Буття, яким є Ти» (Ioannes Duns Scotus, 2001, р. 2 [1]).

¹⁰⁰ Першим, нагадаю, є саме Святе Письмо.

¹⁰¹ Нагадаю: йдеться про драбину з Божими Ангелами, що наспілася молодшому синові Ісаака, Якову, на переході з Беер-Шеви до Харана (1 М. 28, 12). Її сході позначають не лише поверхи суспільної ієрархії. Насправді в символічно налаштованому світі християнського Середньовіччя ті сході є «передзображенням» духовного сходження християнина, найперше – ченця, що «вже від початку дійства представлене як драма плоті (ні, свято духу! – Ю. С.), де... глядачами виступають Бог і ангели» (Шмітт, 2002, с. 223). В цьому контексті достатньо пригадати вчення знаменитого організатора чернечого життя на латинському Заході Бенедикта Нурсійського або ж видатного діяча цистерціанського руху Бернара з Клерво про дванадцять ступенів смирення чи міркування того ж Бернара про чотири ступені любові (з цього ж ряду – «Ліствиця, що зводить на Небо» східного подвизника благочестя VI ст. преп. Іоана Ліствичника), де ми й знаходимо цей образ сходів, утверджених Словом Божим від землі до самих небес як життєвий шлях вдосконалення християнина.

задля спасіння світу у світлі Об'явлення й блаженного Богоспівкування перетвориться на горизонталь культупоходу за власним успіхом у наслідуванні панівного формату мирського життя, в Європі закінчатся її справжні, не календарні Середні віки.

2.3. КРЕАЦІОНІЗМ ↔ КРЕАТУРНІСТЬ

Рухаючись далі, спробуймо тепер відповісти по суті на чергове питання нашого «онтомалювання»: «Що означає щойно згадана вихідна образно-символічна “другопорядковість” Божого світу в суто онтологічному плані?».

З огляду на нього й у рамках того, що Дунс Скот у трактаті *De Primo Principio*, «Про Першоначало», називає каузальним «порядком залежностей», *ordinem dependentiae* (Ioannes Duns Scotus, 2001, р. 6–7 [I, div. 2]), образна імітаційність поцейбіччя, його обумовлена саме статусом Божого світу символічна, зразково-копіювальна природа означає, між іншим, ось що: вихідна Причина світу лежить поза ним і як така, сама по собі є за визначенням принципово *безпричинною* ¹⁰².

Християнство стоїть на тім, що ні світ, ні матерію й ніяку дійсність, як точно формулює Бл. Августин і низка середньовічних богословів (пор. Еріугену), жодним чином не можна помислити співвічними Богові без того, щоб не применшити його Всемогутності ¹⁰³. «А крім Тебе, Боже... – каже Гіпонець у дванадцятій книзі “Сповіді”, – не було нічого, з чого Ти міг би створити його (світ. – Ю. С.), *et aliud preter te non erat unde faceres ea*. Ти й створив з “нічого” небо й землю, щось велике і щось мале, *ideo de nihilo*

¹⁰² Адаже «oportet igitur quod ab illi cui nihil est causa essendi, sit omne illud quod quocumque modo est – всьому, що якимсь чином (тобто причинно. – Ю. С.) існує, належить [кінцево] походити від того, в чого нема причини буття. Але ж Бог – це саме таке суще, *deum autem huiusmodi ens esse*, Яке залишається безпричинним, *cui nihil sit causa essendi*. Отже, все, що якимсь чином існую, [спричинене] Ним, *ab eo*» (Thomas Aquinas, 2004, р. 40 [2xv]). І все ж таки – як це відкривається людському розуму? Тут, як на мене, варто пригадати відомий «трансцендентальний аргумент» Аристотеля, що, на думку О. Ф. Лосева, посідає перше місце в чудовому вченні *Stagirita* про Нуса-Першорушія. Пояснюючи цей аргумент, Лосев, серед іншого, зазначає: «Смисл цієї теорії дуже простий... якщо щось існує зокрема (пор. вище у Томи: “якимсь чином”. – Ю. С.), то це означає, що воно десь і якимсь чином існує також і взагалі (бо інакше цілком незрозуміло, щодо чого визначаються всі ці “зокрема” чи “якимсь чином”. – Ю. С.)» (Лосев, 2000, с. 79).

¹⁰³ Це і є точне розуміння Абсолюту, яке не відкрилося античності, багатій на філософські відкриття, але обмеженій у своїй досвіді бачення справжнього Першовитоку світу. Лише з висоти цих принципово нових «обривів бачення» Ансельм Кентерберійський на віки викарбував у «Монологіоні» («Слові до самого себе») формулу, за якою Бог не міститься *in communi tractatu substantiarum*, «у загальноприйнятому складі сущих» (S. Anselmus Cantuariensis, 1675b, р. 180 [АХХVIII]).

fecisti caelum et terram, magnum quiddam et parvum quiddam; бо Ти є Всемогутнім і Благим, quoniam omnipotens et bonus es...» (S. Aurelius Augustinus Hippoensis, 1729a, р. 211 E [XII 7c]).

Із цього ж приводу один із найвідоміших теологів XI ст., кардинал Петро Даміані, у своєму на той час сенсаційно знаменитому трактаті *De Divina Omnipotentia*, «Про Божественну Всемогутність», доречно наводить показові слова Іоаннового Об'явлення (Об., 4 11). І тоді епоха чує: «Достойний Ти, Господи й Боже наш, приймати славу, й честь, і доблесть [силу], *Dignus es Domine Deus noster, accipere gloriam, et honorem, et virtutem*, бо все Ти створив, *quia tu creasti omnia*, із власної Твоєї волі існує й утворене все, *et propter voluntatem tuam erant, et creata sunt*» (Beatus Petrus Damianus, 1664, р. 270 [III]).

Отже, тут перед нами постає не пасивний Першообраз – взірцевий зразок для наслідування, природний механізм якого насправді не зрозумілий. Ні, поза всяку природну необхідність ми бачимо Волю-Творця усього, Який владно вимагає від творіння наслідувати Йому. І це тому, що тільки з огляду на Нього й можна досягнути, чому/Чие і нащо воно взагалі – творіння, і що таке справжня творчість. З нічого. З любов'ю. Заради іншого собі. Заради Буття.

З огляду на це третьою подвійною характеристикою Божого світу є:

1) в аспекті Абсолюту – **КРЕАЦІОНІЗМ**, коли Бог є справжнім Творцем світу *ex nihilo*, буквально – з нічого, адже він Сам є нетварне «По-над-усе», Перша Природа, «Яка творить, але не створена, *quae creatur et non creat*» (Johannes Scotus Erigena, 1838, р. 1 [I 1]);

2) в аспекті поцейбіччя – його вихідна створеність, **ТВАРНІСТЬ resp. КРЕАТУРНІСТЬ**, тобто принципова, раз і назавжди, субстанційна *іншійсть* стосовно природи свого Творця, що сама лише за причетністю долучена до Божественної здатності творити.

У цьому сенсі Божий світ постає світом 1) створеним – таким, що має початок і кінець, а ще світом 2) прекрасно оформленим – адже розум, передусім нетварний, Божественний, а потім тварний – ангельський і людський, смисловим чином визначає *resp.* обмежує, або саме *оформлює*, буття. З огляду на це можна легко зрозуміти, чому актуалізація старої аристотелівської проблеми скінченності/вічності світу ¹⁰⁴ або проблем

¹⁰⁴ Вона була актуалізована в XIII ст. у рамках відомої полеміки паризьких аверроїстів «групи Сігера (Брабанція)» і Бонавентури, а з іншого боку, Томи з Аквіни щодо, як обмовився сам Бонавентура, «трьох помилок», що ведуть до забуття християнської віри, Святого Письма й усілякої мудрості: вічності світу, детермінізму й монопсихізму (Аполлонов, 2004, с. XXV–XXX).

пізнання – як відкриття/виробництва форм-знань чи творчості – як наслідування канону / преображення природи¹⁰⁵ в другому своєму рішенні гарантовано означатиме тут кінець доби.

2.4. ПЕРСОНАЛІЗМ ↔ КОРПОРАТИВІЗМ

І все ж таки: чому Творець – творить, а природа – народжує? В чому тут фокус? Як взагалі вихідна Таїна нині на наших очах перетворюється на Творця?

Найперше – нагадаю: на категоріальному рівні **ТВОРЧИСТЬ** – це буттєве втілювання свідомості¹⁰⁶, взагалі – синтез будь-якої свідомості в різноманітних формах буття, продуктом якого є **ТВОРІННЯ**. Проте для чистого розуму від часів Парменіда, як ми це неодноразово повторювали на сторінках нашого тексту, мислити і бути є цілковитою неподільністю. Інакше кажучи, мислення і є справжнім буттям розуму, в якому він постає як чиста Ідея. Відтепер вона завжди й усюди є Самою Собою, тож усі ці «завжди» й «усюди» – це теж Вона, й ніхто інший, адже ніякої іншості тут і взагалі не передбачено.

В абсолютному вимірі така чиста ідеальність постає, відтак, повною й абсолютною Само-бутністю, де це «Само-» і є *Буттям*, а Буття обертається *віданням* того, *чиє* Воно. І це є справжня Ні-з-чим-не-порівнянність і Новизна, адже Абсолютна Самобутність не звідна ні на що, тож цілком непорівнянна, завжди нова. Вона раз і назавжди стверджена, втілена на Самій Собі, бо нікого іншого й взагалі нема. В цьому сенсі Вона – єдино можливий Носій усієї власної ідеальності й буттєвості, їхній повний і абсолютний синтез.

І ось, у такому синтезі ця Самобутність відкривається як суцільний творчий акт абсолютно-го самовиявляння-самопризволення, або Життя. Простіше кажучи, вона і є для Себе Самої єдино можливою і так само ідеальною Дійсністю, поза Якої нічого нема. В аспекті цієї ідеальної Дійсності все – творчість, а будь-який Її вихід за Себе означає тут творчість *ex nihilo*.

Саме таку стверджену на Самій Собі Абсолютну Ідею, чи Самосвідомість, тобто Абсолютну Самосвідомість, що є власною Дійсністю, або Дійсність Абсолютної Самосвідомості, ми раніше й назвали **МІФОМ**¹⁰⁷. І тепер цей Міф-Само-

свідомість (= Дух), узятий у творчому акті як факт власного Абсолютного Носійства, і треба розуміти як Особистість в Її абсолютному вимірі.

Тут Він обертається не «чимось», а «Кимось» як Той, Хто насправді є Тим, Ким Він Є, або, за формулою Вульгати, *ego sum qui sum*, – Самим Собою. І це спільне для всього латинського Середньовіччя розуміння Абсолюту, де Абсолютне Буття, осягнуте у Своїй граничній визначеності та здійсненості, отже, самобутності, розкривається як *буття особистісне*, найточнішим чином формулює Ансельм у XXII главі свого «Прослогіону», або «Слова до дослухувача»: «Отже, Ти один, Господи, є те, що Ти є (*es quod es*), і Ти є Той, Хто є (*es qui es*). Тому що те, що в цілому являє собою одне (*aliud est in toto*), в частках своїх – інше (*aliud in partibus*), й у чому є щось мінливе (*in quo aliquid est mutabile*), не цілком є те, що воно є (*non omnino eat quod est*)... Ти воістину є те, що є (*Tu vero es quod est*), адже [Той], Хто [Ти] був будь-коли і є будь-яким чином (*quia quicquid aliquando, aut aliquo modo es*), Ним Ти є цілком і завжди, *hoc totus, et semper es*» (S. Anselmus Cantuariensis, 1675с, р. 34 [XXII]).

Так Абсолютне Розумне Життя постає як фактично *втілене* Самим Собою Життя – Життя, Яке має певний, ні на що не звідний, саме власний, Лик. Його останнім символом є Церква: Небесна, уособлена в чистих, або непорочних, інакше, святих, Ликах Трійці¹⁰⁸, – й земна, осяяна Ликом Христа й Непорочної Діви Марії. Справжнє Тіло Христове, *Corpus Christi*, в якому взірцево-благодатно і навіки спасенною є будь-яка поцейбічна тілесність узагалі.

Тому четвертою подвійною характеристикою Божого світу є:

1) в аспекті Абсолюту – **ПЕРСОНАЛІЗМ**, коли Бог у фактичній ствердженості Свого нетварного Буття є Абсолютною Особою;

2) в аспекті поцейбіччя – персоналістична **КОРПОРАТИВНІСТЬ**¹⁰⁹ як відтворення втіленості-втілесненості, наочної фактичності, що є категоріальною ознакою особистості порівняно з чистою свідомістю (інтелігенцією¹¹⁰) як такою, і водночас як максимально символічна в її земному діюванні Церква Божа, або справжнє Тіло Господнє.

¹⁰⁵ Ця проблема потім озветься в «героїчному ентузіазмі» Нолянця, маньєризми Бенвенуто Челліні чи французької «школи Фонтенбло» (пор. Андреа дель Сарто), в Ель Греко чи його північних «відгомонах» (Брейгель Старший, Босх), а за кілька років – у Канта спробою митця самому «давати природі правила» (Сватко, 2008а, с. 145).

¹⁰⁶ Пор.: «Антиномія свідомості й буття синтезується у творчість» (Лосев, 1994а, с. 205).

¹⁰⁷ Див. попередні міркування щодо категорії іронії.

¹⁰⁸ Пор. давн.-гр. ἅγιος – 'чистий', 'непорочний', 'святий'.

¹⁰⁹ Від лат. *corpus, oris* – 'тіло', 'плоть'; 'сутність'; 'речовина'; 'група'; 'корпорація', 'цех'; 'єдине ціле'; 'зібрання'; навіть 'загальна сума'. Пор. зі знеособленою античною тілесністю!

¹¹⁰ Бонавентура, нагадаю, прямо співвідносить інтелігенції з «небесними духами» (*spiritus caelestes*), «яких філософи називають інтелігенціями, а ми ангелами, *quos philosophi Intelligentias, nos Angelos appellamus*» (Sanctus Bonaventura, 1993, р. 34 [II 2]).

Отож, у спільних життєдайних таїнствах Бога і людини, що творяться в Церкві, цьому головному Тілі світу (пор. таїнство євхаристії), остаточно утверджується громадський, *корпоративний* стиль середньовічного життя і прояснюється головна світова Таїна: творення – це втілення. Ось таке втілення, де світ у своєму справжньому «глобальному проєкті» перетворюється на «нову твар», сягає єдності, «особливого єднання в любові», за уявленнями доби, врешті й «має здійснитися в Церкві Христовій» (Архиепископ Иларион (Троицкий), 1997, с. 9). Цей Ковчег Спасіння кожна людина, між іншим, повинна облаштувати у власній душі, аби, за Св. Григорієм Нісським, в кінці часів прийняти там Божественну Трійцю (Митрополит Макарий (Оксиюк), 1999, с. 503). Звідси зрозуміло, що час, коли Церкву і весь церковно-корпоративний устрій життя буде поставлено під сумнів у майбутніх протестантських рухах, ознаменує собою кінець Середньовіччя.

2.5. ЛІБЕРАЛІЗМ ↔ КОНТИНГЕНТНІСТЬ

Ось тут, у цьому наскрізному персоналізмі доби, й відкривається ще одна історична новина.

Виявляється, Бог у Своїй принциповій персональній самобутності, самодостатності, незвідності ні на що, є цілковитою – граничною! – **СВОБОДОЮ**. Й у цій свободі *non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem* – «Він не має на меті свою власну користь, а лише своє власне благо» (Sanctus Thomas Aquinas, 2006, р. 562 [р. I, q. 44, a. 4, Ad. 1]).

Тому «другий Августин» схоластичної Європи, єпископ Ансельм Кентерберійський, у шостій главі «Монологіону» засвідчує: «...“бути через щось, *per aliquid*” – мало б вигляд (*videtur*) бути або за допомогою діючого (*per efficiens*)¹¹¹, або через матерію (*per materiam*), або через певний інший допоміжний засіб (*per aliquod aliud adiuventum*), наче через [якесь] знаряддя [матеріал] (*velut per instrumentum*). Але хто тільки не є хоч яким із цих трьох способів (*sed quicquid aliquo ex his tribus modis est*), він є через інше (*per aliud est*), і пізніше (*posterius*), і певним чином менше (*et aliquo modo minus est*) від того, через кого має буття (*per quod habet ut sit*)¹¹². А вища природа ніяк не існує через інше (*et summa natura nullatenus est per aliud*), і не пізніша (*nec est posterior*), і не менша від себе самої (*aut minor se ipsa*), ні від якоїсь іншої речі (*aut aliqua alia re*). Отже, вища природа не могла б походити

¹¹¹ Пор. дитину, яка є *через* батьків.

¹¹² Він саме «менше», власне – «слабкіше», бо не містить власної причини «в собі самому».

ані від себе самої (*a se*), ні від іншого кого (*ab alio*: власне, як продукт. – *Ю. С.*); ні вона сама, ні хтось інший, від кого вона походила б (*unde fieret*), їй – не матерія (*nec ipsa sibi, nec aliquid aliud illi materia*); ні вона сама певним чином (*nec ipsa se aliquo modo*), ні якась інша річ не допомогла їй бути тим, ким би вона не була, *ut esset quod non erat*» (Sanctus Bonaventura, 1993, р. 6 [VI]).

Як цілковита Свобода Бог не підвладний жодній необхідності. Тобто акт Творення світу є безумовно вільним творчо-вольовим актом абсолютно вільної Особи, власне, актом творення принципово іншого Собі заради нього ж самого як образу і подоби Себе – і в цьому сенсі актом любові. Ані той акт, ані його «кінцевий продукт», Божий світ, самі по собі не викликані ніякою необхідністю. Натомість останній – саме як створений світ – за своєю природою з необхідністю є *іншим* Богові, не маючи цілком самостійного існування.

У цьому сенсі, як зазначає Тома з Аквіни у тридцять першій главі другої книги *Summae contra gentiles* «Quod non est necessarium creaturas semper fuisse» («[Про те], що нема необхідності для тварей бути завжди»), він не є необхідним *ab aeterno*, «од віку», походячи від Бога як Першого Суцього (*a primo ente*), справжньої Першопричини світу (Thomas Aquinas, 2004, р. 124 [2 XXXI]). Світ є саме *контингентним*, а речі світу існують із необхідністю лише щодо інших, земних, причин, які, втім, самі по собі теж вихідно не є, не існують як необхідні. Тому п'ята подвійна характеристика Божого світу така:

- 1) в аспекті Абсолюту – Його Абсолютна **СВОБОДА**, або **ЛІБЕРАЛІЗМ**, як специфічний, власне особистісний, модус Божественного Існування;
- 2) в аспекті поцейбіччя – його принципова **КОНТИНГЕНТНІСТЬ**, обумовлена вільним Божественним Творенням *ex nihilo*, в якому сама твар наслідуює цю вільноту за причетністю, як гарантоване Богом, отже, неспростовне, право на вільний вибір, *liberum arbitrium*.

Ця картина світу провокує для поцейбіччя два ключові питання:

- 1) чи може Бог бути вільним від світу¹¹³;
- 2) чи може світ бути вільним від Бога.

Обережні, але чимдалі сміливіші рухи в напрямку постановки і наступного позитивного

¹¹³ Відлунням цього питання є тут, звісно, проблема апокастасісу з його віковичною таїною: «Чи всяка твар спасеться?». Запропоноване свого часу Оригеном, але засуджене Церквою позитивне рішення згаданої проблеми (див. також його інтерпретацію у Св. Григорія Нісського), як відомо, знайде підтримку на латинському Заході у творчості Еріугени.

(отже, насправді псевдоліберального!) розгляду другого питання впродовж епохи «Великого Рілайтменту» (Сватко, 2019, с. 48) і стали тими історичними декораціями, в яких Європа прощалася зі своїми Середніми віками.

2.6. Провіденціалізм ↔ партиципативність

Оскільки існування створеного, Божого світу виявлялося, таким чином, становленням дивовижного синтезу між Буттям і ніщо, в якого є початок і кінець, мимоволі виникає подвійне питання: «Як розуміти, чим тримається це дивовижне – мінливе і плінне – існування, і чим воно взагалі гарантоване?».

Якби ми могли поставити це запитання «голосам» середньовічного світу, тобто його історичним персонажам, тим, хто забезпечує його розуміння, – так ось, якщо б нам випала нагода спитати в них, чим тримається становлення такого розуміння, тобто сам історичний процес, вони, скоріше за все, відповіли б нам у стилі доби – скажімо, цитатою з вірша «Книги Премудрості Соломона» [Прем. 14, 3]: «Промисел Твій, Отче, керує всім, *Tu autem, Pater, gubernas omnia providentia*» (Sanctus Thomas Aquinas, 2006, р. 302 [р. I, q. 22, a. 1, Sed con.]).

Як легко переконалися, в цій відповіді історичний процес обертається справжнім втіленням Задуму, або Провидіння, Божого. Саме Божественне Провидіння, зазначає Тома з Аквіни у STh, і веде світ «до граничної мети, *in finem ultimum*, якою є Божественна благість, *qui est bonitas divina*» (Sanctus Thomas Aquinas, 2006, р. 302 [р. I, q. 22, a. 1, Resp.]). Тобто цей світ, будучи взагалі можливим лише у світлі Когось іншого собі, насправді реально існує не сам по собі, а за причетністю до цього «Когось» – Таїни, Творця, Автора, Батька, Опікуна. В цьому сенсі, як зазначають філософуючі XIII ст. на кшталт Вільгельма (Гійома) Овернського, Ульриха Страсбурзького чи вчителя Томи з Аквіни, Альберта Великого, він є принципово *партиципативним*¹¹⁴. Інакше кажучи, причетним до того «плану впорядкованих щодо кінцевої мети речей» (*ratio ordinis rerum in finem*), який «передіснує в Божественному Розумі» (*in mente divina praeexistat*). Він бо і «є власне Промислом Божим», *proprie providentia est* (Sanctus Thomas Aquinas, 2006, р. 302 [р. I, q. 22, a. 1, Resp.]).

¹¹⁴ Від лат. *participium* – причетність, участь. Важливе для доби питання про прямий/непрямий механізм такої причетності, яке часто розводило тодішніх інтелектуалів по різні боки барикад, я залишаю поза розглядом як непринципове в наведеному тут контексті.

Цікаво, що, ледь ми помістимо цю конструкцію в рамку і термінологічний облаштунок об'єктивно-персоналістичної онтології, така причетність нараз обертається реальним *всиновленням* світу Богом. Тим самим Божий світ, що в такий спосіб – дивовижно і свідомо водночас – перетворювався в Середні віки на світ всиновленого людства (про що частково вже йшлося трохи раніше), оптимістично уникав сирітського вибору піти в розпил, суцільне ніщо, чорну дірку фактичного неіснування. Відповідно, цей персоналістично налаштований світ отримував не лише звичний уже для нас подвійний вимір, а і його правильне пояснення: він поставав як *скінченно-безкінечний за персональною причетністю*. І це означало: його головна особистісна сила, людина, долучившись до згаданої дивовижі в таїнстві хрещення і християнських чеснотах віри, надії й любові, воістину *могла* зустрітися зі своєю справжністю, субстанціалізуватися у вічності, тобто – про що нижче – реально спастися.

Тому шостою подвійною характеристикою Божого світу є:

1) в аспекті Абсолюту – **ПРОВІДЕНЦІАЛІЗМ** як принципова відповідність світового історичного процесу Задуму Божому;

2) в аспекті поцейбіччя – персоналістична **ПАРТИЦИПАТИВНІСТЬ** як існування контингентного світу за причетністю до істинного Подателя Буття, тобто як всиновленого Абсолютної Особою Божого світу.

За цих обставин ледь тут-світ дочекається, коли розумник Піко делла Мірандола зронить знамените *Credo* всіх наступних поколінь європейських лібералів: «О, повне й подиву гідне щастя людини (*summam et admirandum hominis felicitatem*), якій нарівно даровано володіти бажаним (*habere quod optat*) і бути ким заманеться, *esse quod velit*» (Pico della Mirandola, 1942, р. 106¹¹⁵), – і нові особистісні типи «титанів», «авантюристів» і «відкривачів америк», цих знаних «ковалів власного щастя», відразу позначають справжній кінець доби.

2.7. Сотеріологізм ↔ юстиціанізм (ПРАВЕДНІСТЬ)

Якщо спробувати тепер синтезувати цей провіденціалізм і цю партиципативність, ми отримаємо вкрай цікавий результат – *спільну працю Бога і світу* (в особі людини).

Саме завдяки такій, онтологічно неусувній, співпраці світ, набуваючи підкреслено особистісного виміру, долучається тим до граничної

¹¹⁵ Див. повну цитату в (Сватко, 2019, с. 48).

справжності власного Буття – й урешті зустрічається із самим собою, істинним. Та спільна праця під проводом Абсолютної Особи – християнського Бога, або, мовою християнського міфу, благодаті Божої, в цьому ж міфі має ім'я Божественного Домобудівництва, або спасіння. Тут поєднується-синтезується все містично відкрите в Об'явленні знання й усе символічно-особистісно, за причетністю, втілене життя. Інакше кажучи, так ми зустрічаємося з тим синтезом знання і життя, що від часів античності визначається як σοφία, мудрість, і має, як і все в Середні віки, власний двофокусний вимір.

В абсолютному сенсі за доби Середньовіччя цією мудрістю, точніше – епохально-історичним образом мудрості, є Христос як «істинна єдина підвалина католицької віри, *vero propriumque fidei catholicae fundamentum*» (S. Aurelius Augustinus Hipponensis, 1861, р. 7 [п 196с]). Що ж до образу мудрості в його власне земному, людському вимірі, Бл. Августин у щойно цитованому трактаті пояснює: «Людська ж мудрість – благочестя, *Hominis autem sapientia pietas est*» (S. Aurelius Augustinus Hipponensis, 1861, р. 4 [п 1В]). І – трохи згодом, знімаючи останні сумніви: «Якщо ж ти питаєш, що саме тут іменується благочестям (*si autem quaeras quam dixerat eo loco pietatem*), зваж, що грецькою отримаєш *θεοσεβείαν*, тобто побожність, *qui est dei cultus*» (S. Aurelius Augustinus Hipponensis, 1861, р. 4 [п 1В])¹¹⁶. Зрозуміло, у граничному вимірі така побожність є справжнім осяганням того, що цей світ увесь тримається й опікується Господом і поза Ним є ніщо¹¹⁷. З огляду на це вона має обернутися (й дійсно обертається) праведністю чи навіть справжньою святістю – як осяганням любов'ю, отже, причетним до Тіла Христового, інакше – вцерковленим, життям з Богом, «во Христі». То і є насправді *спасенне* життя.

Тому сьомою подвійною характеристикою Божого світу є:

1) в аспекті Абсолюту – **СОТЕРІОЛОГІЗМ**¹¹⁸, коли Бог розуміється як справжній Спаситель світу;

¹¹⁶ Згадуване місце з «Книги Іова» виглядає так: «І сказав Він людині *тоді*: “Та ж страх Господній – це мудрість, а відступ від злого – це розум!”» (Іов., 28, 28). Пор. укр.: побожний – богобоязливий.

¹¹⁷ Згадаймо пронизливе відчуття цього онтологічного «ходу» в трактаті Петра Даміані «Про Божественну Всемогутність» з його непохитним Credo: «Адже хто відпадає від Нього, воістину Сущого (*ad illo, qui vere est*), тут-таки з необхідністю втрачає буття (*necesse est ut non sit*), бо прагне до ніщо, *quia ad nihilum tendit*» (Beatus Petrus Damianus, 1664, р. 271 [пV]). Зрештою, це точний опис онтологічних підвалин страшного гріху гордині. Остання – найвищий ступінь розвитку самолюбства (*φιλαυτία*) як істинної підоснови всіх земних хиб.

¹¹⁸ Пор. д.-гр. σωτήρ – Спаситель.

2) в аспекті поцейбіччя – **ПРАВЕДНІСТЬ** як практична співучасть в історії світу в аспекті Божественного Домобудівництва¹¹⁹, або практичне Боголюбство, яке, нагадаю, Св. Іоан Дамаскін вважав справжньою філософією.

Так у підсумку ми отримуємо світ, в якому досвідно і власне знаттєво очевидними є, принаймні, сім наріжних позицій. Інакше кажучи, це є сім своєрідних пресупозицій, або «фонду спільних знань», латинського християнського Середньовіччя, які – саме через свій досвідний статус і знаттєву очевидність¹²⁰ – зазвичай не потребували спеціального доведення. Більше того, сама потреба в такому доведенні автоматично означала б для латинського християнського Середньовіччя лише одне: тут епоха наближається до власних смислових кордонів і тим наражається на власний історичний кінець.

Отож, світ Середніх віків на латинському Заході у своєму онтологічному вимірі виявляється світом 1) Божим, 2) отож, сповненим напруженого переживання символічно відкритої Таїни, 3) будучи при цьому створеним Господом із нічого, тобто таким, що має початок, кінець і цілком відмінну від Бога природу, 4) особистісно-корпоративним, отже, врешті-решт, вцерковленим, 5) вільно-контингентним, натомість 6) причетним до спільної праці з Богом і 7) праведно-спасеним у ній.

Якщо ми пригадаємо Символ Віри, ключовий текст-«провідник» християнського віросповідання, ми побачимо на диво схожу «картинку».

Людина, якій випало існувати в цьому світі, знала, що він тримається Благодаттю Єдиного у Трьох Персонах Бога. Цей Бог віддав свого єдиносущого Сина, Який зійшов на землю в усій повноті Свого людського Втілення, як Боголюдина, заради спасіння людства, його особистісного утвердження у вічності. І Син Той був розп'ятий, і помер на хресті, й на третій день воскрес, і відійшов на Небо, щоб сидіти праворуч від Отця Свого і клопотатися за людський світ. І від Страшного Суду, де кожен отримає по діяннях своїх, почнеться Царство Його, якому не буде краю.

Це і є той загальновідомий для епохи сюжетний «хід», яким живиться і радіє праведна душа-християнка, малюючи довкілля як створений і опікуваний Господом дивовижний у своїй вихідній красі Божий світ всиновленого людства. І тепер нам залишається лише запропонувати його останню – принаймні, для цього тексту – формулу.

¹¹⁹ Пор. д.-гр. οίκονομία – домоуправління.

¹²⁰ Очевидність бо не доводиться – вбачається!

§ 3. ЛАТИНСЬКЕ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ ЯК ОКРЕМИЙ КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНИЙ ТИП: ОСТАННІ ВИЗНАЧЕННЯ

All is flesh and all is purity ¹²¹.
(Nabokov, 1964, p. 94)

Завершуючи наш черговий, другий за ліком у видавничому просторі нинішніх «Наукових записок...» і чітко обмежений власне онтологічними засадами доби культурно-історичний етюд «в європейських тонах», отожд, наново прописуючи латинське Середньовіччя у спільному європейському спадку, ми маємо дати йому остаточно для цього дослідження визначення – і тим вказати специфічне місце цієї дивовижної епохи в історії бабусі-Європи.

Отже, латинське християнське Середньовіччя – це 1) історичний 2) тип культури, де 3) завдяки Божественному Об'явленню 4) людині дозволено 5) у своїх поясненнях тут-світу 6) прямо визначати його абсолютно-особистісні засади, що робить поцейбіччя 7) особисто створеним 8) Божим світом 9) всиновленого людства, який 10) має свій початок і кінець та 11) отримує відносно самостійне значення 12) мірою особистої причетності до 13) Абсолютної Особи – християнського Бога, тобто 14) мірою остаточної персоналізації життя, 15) поза якою він приречений на сирітство і смерть.

Інакше кажучи, це 1) персоналістична 2) культура 3) спільної історичної праці 4) Божественної та 5) людської 6) особистості, або 7) людства в усій його повноті, 8) під орудою Абсолютної Особи-Христа задля 9) нового особистого народження у вічності, тобто задля 10) кінцевого перетворення людини на 11) бога 12) за благодаттю.

Нарешті: латинське Середньовіччя – це 1) культура 2) історії 3) особистісного 4) життя 5) у Світлі Об'явлення 6) про Абсолютну Особу – 7) християнського Бога.

¹²¹ «Все – плоть, і все – чистота» (В. Набоков. *Справжнє життя Себастьяна Найта*).

І – остаточно: це 1) культурна 2) історія 3) особистісного 4) життя заради 5) синівського 6) спасіння в 7) особистому Бозі.

ЕПЛОГ

My first impression was that
I had got what I wanted... ¹²².
(Nabokov, 1964, p. 124)

Саме так: завершуючи цей текст, я гадав, що отримав те, чого бажав. Хіба що варто було додати кілька досить очевидних висновків.

Насамперед підкреслю: онтологічна конструкція середньовічного світу геть уся тримається першими складниками наших семи опозиційних пар. З іншого боку, протилежний їм ряд поцейбічно увиразнює смислові границі доби, виявляючи при цьому їхній проблемний характер. Цей останній, втім, формується не сам по собі – він обумовлений складнощами і хибами «епохального» розуміння першого ряду, точніше, його – за визначенням, фрагментарним – історичним становленням на тілі середньовічної Європи, яка тут вперше отримує свій справді персоналістичний вимір.

Але, придивившись до цих перипетій, ми відкриваємо для себе новий «хід»: можливість подальшого розуміння шойно позначеного сюжету прямо пов'язана з варіантами синтезу отриманих нами категорій, коли, скажімо, Об'явлення і Таїна, або знання і віра, остаточно відкриваються в **БАЧЕННІ**, а свобода і контингентність, об'єднавшись, прояснюються в **ПОДВИГУ** / **ЗЛОЧИНІ** – як порушенні норми зі знаком +/- *etc.* Звісно, подальше заглиблення в цей новий – знадливий і разом із тим карколомний – сюжет потребувало б цілком окремого діалектичного дослідження поза цими сторінками. Тож поки що час ставити крапку і мріяти про наступні пригоди знаттельного розуму.

¹²² «Спершу мені здалося, що я отримав те, чого бажав...» (В. Набоков. *Справжнє життя Себастьяна Найта*).

Список посилань

- Аполлонов, А. В. (2004). Фома Аквинский и антиаверроистская полемика 70-х годов XIII столетия. В Фома Аквинский, *Сочинения* (с. V–XXX). Москва: Едиториал УРСС.
- Архиепископ Иларион (Троицкий). (1997). *Очерки из истории догмата о Церкви*. Москва: Православный паломник.
- Бахтин, М. М. (1990). *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*. Москва: Художественная литература.
- Бондарев, А. (1990). Авантюрный мир «Франсиона». В Ш. Сорель, *Правдивое комическое жизнеописание Франсиона* (с. 6–22). Москва: Издательство «Правда».
- Бриллиантов, А. И. (1998). *Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены*. Москва: Мартис.
- Булгаков, С. Н. (1993). Догматическое обоснование культуры (Речь о С. Булгакова на съезде православной культуры). В С. Н. Булгаков, *Сочинения в двух томах: Избранные статьи* (Т. 2, с. 637–643). Москва: Наука.
- Булгаков, С. Н. (1994). *Свет Невечерний: Созерцания и умозрения*. Москва: Республика.
- Буркхардт, Я. (1996). *Культура Возрождения в Италии: Опыт исследования*. Москва: Юрист.

- Добиаш-Рождественская, О. А. (1987). *Oppletum oppidum est solaris* (По вопросу о часах в раннем средневековье). В О. А. Добиаш-Рождественская, *Культура западноевропейского Средневековья* (с. 7–13). Москва: Наука.
- Зарин, С. М. (1996). *Аскетизм по православно-христианскому учению*. Москва: Паломник.
- Карсавин, Л. П. (1995). *Культура средних веков*. Киев: Символ & AirLand.
- Лінч, Дж. (1994). *Середньовічна церква*. Київ: Основи.
- Лосев, А. Ф. (1993а). *Очерки античного символизма и мифологии*. Москва: Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1993б). *Философия имени*. В А. Ф. Лосев, *Бытие – Имя – Космос* (с. 613–801). Москва: Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1994а). *Диалектика мифа*. В А. Ф. Лосев, *Миф – Число – Суцність* (с. 5–216). Москва: Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1994б). *Самое само*. В А. Ф. Лосев, *Миф – Число – Суцність* (с. 299–526). Москва: Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1995а). *Диалектика художественной формы*. В А. Ф. Лосев, *Форма – Стиль – Выражение* (с. 5–296). Москва: Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1995б). *История эстетических учений*. В А. Ф. Лосев, *Форма – Стиль – Выражение* (с. 321–404). Москва: Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1995с). *Музыка как предмет логики*. В А. Ф. Лосев, *Форма – Стиль – Выражение* (с. 405–602). Москва: Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1997). *Диалектические основы математики*. В А. Ф. Лосев, *Хаос и структура* (с. 5–608). Москва: Мысль.
- Лосев, А. Ф. (2000). *История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика*. Харьков: Фолио; Москва: ООО «Издательство АСТ».
- Лосев, А. Ф. (2001). *Дополнения к «Диалектике мифа» (фрагменты)*. В А. Ф. Лосев, *Диалектика мифа* (с. 233–402). Москва: Мысль.
- Лосев, А. Ф., & Тахо-Годи, М. А. (1998). *Эстетика природы (природа и её стилевые функции у Р. Роллана)*. Киев: Collegium.
- Лосский, В. Н. (1991). *Очерк мистического богословия Восточной Церкви*. В В. Н. Лосский, *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие* (с. 8–199). Москва: Центр «СЭИ».
- Маритен, Ж. (2006). Глава VII. Св. Фома Аквинский и проблема зла. В Жак Маритен, *От Бергсона к Фоме Аквинскому. Очерки метафизики и этики* (с. 163–183). Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.
- Митрополит Макарий (Оксинок). (1999). *Эсхатология Св. Григория Нисского*. Москва: Паломник.
- Михайлов, А. Д. (1980). *Молодые герои Кретьена*. В Кретьен де Труа, *Эрек и Энида. Клижес*. Москва: Наука.
- Муратова, К. М. (1988). *Мастера французской готики XII–XIII веков: Проблемы теории и практики художественного творчества*. Москва: Искусство.
- Профессор Спасский, А. (1914). *История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице)*. Сергиев Посад: [?].
- Рождественский, Ю. В. (1979). *Введение в общую филологию*. Москва: Высшая школа.
- Рождественский, Ю. В. (1999). *Теория риторики*. Москва: Добросвет.
- Сватко, Ю. І. (2000). Юліуш Словацький і долі європейського романтизму. В *Україна і Польща доби романтизму: образ сусіда (Матеріали міжнародної наукової конференції, присвяченої 190-річчю з дня народження Юліуша Словацького)* (с. 62–71). Кременець: [?].
- Сватко, Ю. І. (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). Харків: Око.
- Сватко, Ю. І. (2002б). Науковий коментар, примітки, віршовані переклади. В Ж.-К. Шмітт, *Сенс жесту на середньовічному Заході* (с. 7–628). Харків: Око.
- Сватко, Ю. І. (2004). «Випробування на шляху до Дамаска», або Інтелектуалізм у тенетах Світу людини. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 25, 89–95.
- Сватко, Ю. І. (2007). Принцип «Подивись на Абсолют!» як загальнометодологічна засада сучасного історико-філософського дослідження. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 63, 3–10.
- Сватко, Ю. І. (2008а). Новочасна модель філософування в системі розумно-життєвих ідеалів європейського Модерну. В *Могилянські історико-філософські студії* (с. 132–187). Київ: Києво-Могилянська академія.
- Сватко, Ю. І. (2008б). Філософія як проблема історії філософії. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 76, 3–11.
- Сватко, Ю. І. (2012). *Методологічні засади європейського філософування в аспекті софійного синтезу. Magisterium*, 47, 3–27.
- Сватко, Ю. І. (2013). «Кінець прекрасної епохи», або Час зміни «картинки»? *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 141, 3–12.
- Сватко, Ю. І. (2015). *Онтоепістемологія конфлікту як складова конфліктологічної експертизи: індикатори, мова, рішення (За лаштунками інформаційного маскарладу)*. *Наукові записки НаУКМА. Педагогічні, психологічні науки та соціальна робота*, 175, 3–21.
- Сватко, Ю. І. (2016а). *Коли, чому і як, або Латинське Середньовіччя в просторі європейської філософії історії. Maristerium*, 65, 3–17.
- Сватко, Ю. І. (2016б). *Фрагментарій «Великої Гри» для XXI століття. Вступ. Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 180, 22–29.
- Сватко, Ю. І. (2017а). *Духовна безпека особистості в епоху «пост-»: її кордони і вороги. Духовність особистості: методологія, теорія і практика. Збірник наукових праць*, 3 (78)–1, 223–259.
- Сватко, Ю. І. (2017б). *Конфлікт у дзеркалі лінгвоонтоепістемологічної експертизи: за лаштунками «брани» між Ахіллом і Агамемноном, або Слово після Вступу. Наукові записки НаУКМА. Педагогічні, психологічні науки та соціальна робота*, 199, 3–30.
- Сватко, Ю. І. (2017с). *Фрагментарій «Великої Гри» для XXI століття: фрагмент I «Гра про мігранта-аноніма». Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 192, 17–21.
- Сватко, Ю. І. (2019). *Культурно-символічні картини світу як предмет власне філософської рефлексії у світлі проекту відтворення історії Європи в «картинно» увиразнених онтологіях. Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 4, 40–57.
- Сильвестров, Д. В. (2010). *Предисловие. В Й. Хейзинга, Тени автрашнего дня. Человек и культура. Затемнённый мир* (с. 5–14). Санкт-Петербург: Изд-во Ивана Лимбаха.
- Тик, Л. (1980). *Любовные песни немецких миннезингеров. В Литературные манифесты западноевропейских романтиков* (с. 108–117). Москва: Изд-во Московского университета.
- Франк, С. Л. (1992). *С нами Бог. В С. Л. Франк, Духовные основы общества* (с. 405–470). Москва: Республика.
- Шмітт, Ж.-К. (2002). *Сенс жесту на середньовічному Заході*. Харків: Око, 123–628.
- Якобсон, Р. (1985). *Речевая коммуникация. В Р. Якобсон, Избранные работы* (с. 306–318). Москва: Прогресс.
- Antologie poétique française: Moyen âge*. (1967). Paris: Garnier – Flammarion, 349.
- Aonio Paleario, Verulano. (1696). *Actio ex Declaratione Testimonii in Pontifices Romanos et eorum Asseclas. Ad Principes Christianos, et Praefectos Concilio, in quibus habitat Spiritus Dei. In Aonii Palearii Verulani Opera* (pp. 227–400). Amsteladaemi: Apud Henricum Wetstenium.

- Aristotle. (1933). *The Metaphysics. Z (Book VII)*. In *The Metaphysics. Books I–IX. With an English translation by Hugh Tredennick, M. A.* (pp. 310–399). London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons.
- Beatus Petrus Damianus. (1664). *De divina Omnipotentia*. In *Beati Petri Damiani, episcopi Ostiensis Opera omnia* (pp. 168–280). Paris: Apud Ludovicum Billaine.
- Bloch, M. (1952). *Apologie pour l'Histoire or Métier d'historien*. In *Cahier des Annales* (p. 3). Paris: Librairie Armand Colin.
- Bloch, M. (1982). *La société féodale*. Paris: Édition Albin Michel.
- Boethius. (1918). *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*. In Boethius, *The Theological Tractates with an English Translation by H. F. Stewart, D. D. and E. K. Rand, Ph. D.* (pp. 38–51). London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons.
- Boethius de Dacia. (2001). *De aeternitate mundi*. In Boethius de Dacia, *Opera* (pp. 170–232). Moscoviae: URSS.
- Cassirer, E. (1944). *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. Garden City, New York: Yale University Press.
- Cicero. (1967). *M. Tulli Ciceronis ad quintum fratrem dialogi tres De oratore*. In Cicero, *De oratore in two volumes. Books I, II* (Vol. III (I), pp. 70–136). London: William Heinemann Ltd; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Coleridge, S. T. (1907). *Progress of the Drama*. In *Coleridge's Essays & Lectures on Shakspeare & Some Other Old Poets & Dramatists* (pp. 20–29). London: Published by J. M. Dent & Sons, Ltd; New York: E. P. Dutton & Co.
- Draft Treaty amending the Treaty on European Union and the Treaty establishing the European Community. (2009). Retrieved from <http://www.consilium.europa.eu/uedocs/cmsupload/cg00001.en07.pdf>.
- François Villon. (1893). *Le Quatrain, Que fait Villon quand il fut jugé à mourir*. In *Œuvres complètes de François Villon* (p. 143). Paris: Librairie Garnier Frères.
- Gadamer, H.-G. (1978). *L'expérience intérieure du temps et l'échec de la réflexion dans la pensée occidentale*. In *Le temps et les philosophies: Études préparées pour l'UNESCO* (pp. 39–53). Paris: Les Presses de l'UNESCO.
- Gibbon, E. (1781). Chapter XXXVII. *Origin, Progress, and Effekts of the Monastic Life. – Conversion of the Barbarians to Christianity and Arianism. – Persecution of the Vandals in Africa. – Extinction of Arianism among the Barbarians*. In *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (Vol. III, 505–555). London: Printed for W. Strahan; and T. Cadell.
- Gilson, É. (1942). *Le Thomisme*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Ioannes Bodinus. (1650). *Methodus ad Facilem Historiarum Cognitionem*. Amstelaedami: Sumptibus Ioannis Ravesteiny.
- Ioannes Duns Scotus. (2001). *Tractatus de Primo Principio*. Москва: Издательство Францисканцев.
- Johannes Scotus Erigena. (1838). *De divisione naturae libri quinque*. Aschendorff: Monasterii Guestphalorum.
- Le Goff, J. (2003). *L'Europe est-elle née au Moyen Age?* Paris: Édition du Seuil.
- Le Goff, J. (2008). *La Civilisation de l'Occident Medieval*. Paris: Éditions Flammarion.
- Marcus Minucius Felix. (1844). *Marci Minucii Felicis Octavius*. In J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latin* (Vol. 03, pp. 232–367). Paris: apud Garnier fratres.
- McLuhan, M. (2003). *Understanding media: The Extensions of Man*. Berkeley, California: Gingko Press.
- Nabokov, V. (1964). *The Real Life of Sebastian Knight Middlesex*. Penguin Books.
- Otto Frisingensis. (1912). *Otonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, recognovit Adolfus Hofmeister*. Hannoverae et Lipsiae impensus bibliopolii Hahniani.
- Petrarca, F. (1872). *Africa, quam recensuit, praefatione, notis et appendicibus illustravit L. Pingaud*. Paris: apud Ernest Thorin, editorem.
- Pico della Mirandola, G. (1942). *Oratio de hominis dignitate*. In *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno, e scripti vari a cura di Eugenio Garin* (pp. 101–165). Firenze: Valecchi editore.
- Πλωτῖνος. (1884). *ENNEΑΣ ΤΕΤΑΡΤΗ. VII. ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΩΣ ΤΟ ΠΛΗΘΟΣ ΤΩΝ ΙΔΕΩΝ ΥΠΕΣΤΗ ΚΑΙ ΠΕΡΙ ΤΑΓΑΘΟΥ*. In *Plotini Enneades praimisso Porphyrii de vita Plotini deque ordine librorum eius libello*. Lipsiae: Richardus Volkman in aedibus B. G. Teubneri (Vol. II, pp. 424–478).
- Πρόκλος ὁ Διδάσκαλος. (1963). *ΣΤΟΙΧΕΙΩΣΙΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ. ΙΝ ΠΡΟΚΛΟΥ ΔΙΔΑΧΟΥ. ΣΤΟΙΧΕΙΩΣΙΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ* – Proclus. *The Elements of Theology, a revised text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds* (pp. 1–185). Oxford: The Clarendon Press.
- Robertus Grosseteste. (2003). *De scientia Dei*. In Robertus Grosseteste, *Opera* (pp. 204–206). Moscoviae: URSS.
- 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). Paris: apud Garnier fratres, editores.
- Sanctus Bernardus, abbas Clarae-Vallensis. (1839). *S. Bernardi abbatis De gratis et libero arbitrio tractatus, ad Guillelmum abbatem Sancti-Theoderici*. In *Sancti Bernardi abbatis Clarae-Vallensis Opera omnia* (Vol. II, pp. 1365–1400). Paris: apud Gaume fratres, bibliopolas.
- Sanctus Bonaventura. (1993). *Sancti Bonaventurae Itinerarium mentis in Deum*. Москва: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина.
- Sanctus Georgius Florentius. (1864). *Sancti Georgii Florentii Gregorii episcopi Turonensis Libri Miraculorum aliaque Opera Minora*. In *Les livres des miracles et autres opuscules de Georges Florent Grégoire, évêque de Tours, revus et collationnés sur de nouveaux Manuscrits par H. L. Bordier* (Vol. IV, pp. 33–208). Paris: Jules Renouard et C^{ie}.
- S. Anselmus Cantuariensis (1675a). *Sancti Anselmi Cantuariensis archiepiscopi dialogus, De casu diaboli*. In G. Gerberon, *Sancti Anselmi ex Beccensi Abbate Cartuariensis Archiepiscopi Opera, nec non Eadmeri Monachi Cartuariensis Historia Novorum, et Alla Opuscula* (Vol. I, pp. 62–73). Lutetiae Parisiorum: sumprib. Ludovici Billaine et Ioannis du Puis.
- S. Anselmus Cantuariensis (1675b). *Sancti Anselmi Cantuariensis archiepiscopi De Divinitatis Essentia Monologum*. In G. Gerberon, *Sancti Anselmi ex Beccensi Abbate Cartuariensis Archiepiscopi Opera, nec non Eadmeri Monachi Cartuariensis Historia Novorum, et Alla Opuscula* (Vol. I, pp. 3–28). Lutetiae Parisiorum: sumprib. Ludovici Billaine et Ioannis du Puis.
- S. Anselmus Cantuariensis. (1675c). *Sancti Anselmi Proslodium seu alloquium de Dei existentia*. In G. Gerberon, *Sancti Anselmi ex Beccensi Abbate Cartuariensis Archiepiscopi Opera, nec non Eadmeri Monachi Cartuariensis Historia Novorum, et Alla Opuscula* (Vol. I, pp. 29–35). Lutetiae Parisiorum: sumprib. Ludovici Billaine et Ioannis du Puis.
- S. Aurelius Augustinus Hipponensis. (1729a). *S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Confessionum libri tredecim*. In *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Operum* (Vol. I, pp. 69–244). Venetiis: Excudebat Jo Baptista Albrizzi Hieron. Fil. Venetus Typographus.
- S. Aurelius Augustinus Hipponensis. (1729b). *S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi De Libero arbitrio Libri tres*. In *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Operum* (Vol. I, pp. 569–642). Venetiis: Excudebat Jo Baptista Albrizzi Hieron. Fil. Venetus Typographus.
- S. Aurelius Augustinus Hipponensis. (1843). *S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi De Trinitate Libri quindecim*. In J.-P. Migne,

- Patrologiae Cursus Completus. Series Latin* (Vol. 042 (VIII), pp. 819–1098). Parisiis: apud Garnier fratres, editores.
- S. Aurelius Augustinus Hipponensis. (1845a). S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi De Doctrina Christiana Libri quatuor. In J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latin* (Vol. 034 (III), pp. 15–122). Parisiis: apud Garnier fratres, editores.
- S. Aurelius Augustinus Hipponensis. (1845b). S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi De vera religione liber unus. In J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latin* (Vol. 034 (III), pp. 121–172). Parisiis: apud Garnier fratres, editores.
- S. Aurelius Augustinus Hipponensis. (1861). S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Enchiridion ad Laurentium de Fide, Spe et Caritate. Tubingae: In libraria Henrici Laupp.
- S. Gregorius Magnus Papa I. (1896). Sancti Gregorii Papae Dialogorum libri IV de vita et miraculis (a) patrum italicorum et de aeternitate animarum. In J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latin* (Vol. 077 (III), 149–430). Parisiis: apud Garnier fratres, editores.
- Sanctus Thomas Aquinas (2006). *Summa Theologiae* (T. I, c. 1–64). Москва: Издатель Савин С. А.
- Thomas Aquinas. (2004). *Thomae Aquinatis Summae contra gentiles* (Vol. II). Moscovii: Sancti Thomae Institutum.
- Vita S. Benedicti. (1859). Ex libro II Dialogorum S. Gregorii Magni excerpta. In J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latin* (Vol. 066 (Tomus unicus), pp. 125–206). Parisiis: apud Garnier fratres, editores.
- Voltaire. (1765). Histoire. In *Encyclopedie, ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers* (Vol. VIII : H=IT, pp. 220–225). Neufchâtel: Samuel Faulche & Compagnie.
- Voltaire. (1775). Essais sur les Mœurs et l'Esprit des Nations, Et sur les principaux faits de l'histoire, depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII. Ch. LII. Du roi de France Louis XI. In *Ouvres de Mr. de Voltaire* (Vol. [?] : [?], XV, pp. 369–380).

References

- Πρόκλος ὁ Διάδοχος. (1963). ΣΤΟΙΧΕΙΩΣΙΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ. In ΠΡΟΚΛΟΥ ΔΙΑΔΟΧΟΥ. ΣΤΟΙΧΕΙΩΣΙΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ—Proclus. *The Elements of Theology, a revised text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds* (pp. 1–185). Oxford: The Clarendon Press [in English and Ancient Greek].
- Πλωτίνος. (1884). ΕΝΝΕΑΣ ΤΕΤΑΡΤΗ. VII. ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΩΣ ΤΟ ΠΛΗΘΟΣ ΤΩΝ ΙΔΕΩΝ ΥΠΕΣΤΗ ΚΑΙ ΠΕΡΙ ΤΑΓΑΘΟΥ. In Plotini *Enneades praimisso Porphyrii de vita Plotini deque ordine librorum eius libello* (Vol. II, pp. 424–478). Lipsiae: Richardus Volkmann in aedibus B. G. Teubneri [in Latin and Ancient Greek].
- Antologie poétique française: Moyen âge. (1967). Paris: Garnier – Flammarion, 349.
- Aonio Paleario, Verulano. (1696). *Actio ex Declaratione Testimonii in Pontifices Romanos et eorum Asseclas. Ad Principes Christianos, et Praefectos Concilio, in quibus habitat Spiritus Dei. In Aonii Palearii Verulani Opera* (pp. 227–400). Amstelaedami: Apud Henricum Wetstenium.
- Apollonov, A. V. (2004). Foma Akvinskii antiaveroistskaia polemika 70-kh godov XIII stoletia [Thomas Aquinas and Anti-Averroistic Polemic of the Seventies of XIII century]. In Foma Akvinskii, *Sochineniia* (pp. V–XXX). Moskva: Editorial URSS [in Russian].
- Aristotle. (1933). The Metaphysics. Z (Book VII). In *The Metaphysics. Books I–IX. With an English translation by Hugh Tredennick, M. A.* (pp. 310–399). London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons [in English and Ancient Greek].
- Archiepiskop Ilarion (Troitskii). (1997). *Ocherki iz istorii dogmata o Tsevi [Essays from History of Dogma about the Church]*. Moskva: Pravoslavnyi palomnik [in Russian].
- Bakhtin, M. M. (1990). *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaia kultura srednevekovia i Rennansa [The Works of François Rabelais and Popular Culture of the Middle Ages and the Renaissance]*. Moskva: Khudozhestvennaia literatura [in Russian].
- Beatus Petrus Damianus. (1664). De divina Omnipotentia. In *Beati Petri Damiani, episcopi Ostiensis Opera omnia* (pp. 168–280). Parisiis: Apud Ludovicum Billaine.
- Bloch, M. (1952). *Antologie pour l'Histoire or Métier d'historien. In Cahier des Annales* (p. 3). Paris: Librairie Armand Colin.
- Bloch, M. (1982). *La société féodale*. Paris: Édition Albin Michel.
- Boethius. (1918). Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona. In Boethius, *The Theological Tractates with an English Translation by H. F. Stewart, D. D. and E. K. Rand, Ph. D.* (pp. 38–51). London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons [in Latin and English].
- Boethius de Dacia. (2001). De aeternitate mundi. In Boethius de Dacia, *Opera* (pp. 170–232). Moscoviae: URSS [in Russian and Latin].
- Bondarev, A. (1990). Avantiurnyi mir "Fransiona" [Aventurous World of Francion]. In Ch. Sorel, *Pravdivoe komicheskoe zhizneopisanie Fransiona* (pp. 6–22). Moskva: Izdatelstvo "Pravda" [in Russian].
- Brilliantov, A. I. (1988). *Vliianie vostochnogo bogosloviia na zapadnoe v proizvedeniakh Ioanna Skota Eriugeny [The Impact of the Eastern Theology on the Western [Theology] in Works of Johannes Scotus Erigena]*. Moskva: Martis [in Russian].
- Bulgakov, S. N. (1993). Dogmaticeskoe obosnovanie kultury (Rech o S. Bulgakova na sezde pravoslavnoi kultury) [Dogmatic Bases of Culture (The Speech of Father S. Bulgakov During the Congress of Orthodox Culture)]. In S. N. Bulgakov, *Sochineniia v dvukh tomakh: Izbrannye stati* (Vol. 2, pp. 637–643). Moskva: Nauka [in Russian].
- Bulgakov, S. N. (1994). *Svet Nevechernii: Sozertaniia i umozreniia [Non-Evening Light: Contemplation and Speculative Reason]*. Moskva: Respublika [in Russian].
- Burkhardt, Ia. (1996). *Kultura Vozrozhdeniia v Italii: Opyt issledovaniia [Culture of the Renaissance in Italy: an Essay]*. Moskva: Iurist [in Russian].
- Cassirer, E. (1944). *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. Garden City, New York: Yale University Press.
- Cicero. (1967). M. Tulli Ciceronis ad quintum fratrem dialogi tres De oratore. In Cicero, *De oratore in two volumes. Books I, II* (Vol. III (I), pp. 70–136). London: William Heinemann Ltd; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Coleridge, S. T. (1907). Progress of the Drama. In *Coleridge's Essays & Lectures on Shakspeare & Some Other Old Poets & Dramatists* (pp. 20–29). London: Published by J. M. Dent & Sons, Ltd; New York: E. P. Dutton & Co.
- Dobiash-Rozhdestvenskaia, O. A. (1987). Opplatum oppidum est solariis (Po voprosu o chasakh v rannem srednevekovie) [Opplatum oppidum est solariis (On the Subject of Clocks in the Early Middle-Ages)]. In O. A. Dobiash-Rozhdestvenskaia, *Kultura zapadnoevropeiskogo Srednevekovia* (pp. 7–13). Moskva: Nauka [in Russian].
- Draft Treaty amending the Treaty on European Union and the Treaty establishing the European Community. (2009). Retrieved from <http://www.consilium.europa.eu/uedocs/cmsupload/cg00001.en07.pdf>.
- François Villon. (1893). Le Quatrain, Que fait Villon quand il fut jugé à mourir. In *Œuvres complètes de François Villon* (p. 143). Paris: Librairie Garnier Frères.

- Frank, S. L. (1992). S nami Bog [God With Us]. In S. L. Frank, *Dukhovnye osnovy obshchestva* (pp. 405–470). Moskva: Respublika [in Russian].
- Gadamer, H.-G. (1978). L'expérience intérieure du temps et l'échec de la réflexion dans la pensée occidentale. In *Le temps et les philosophies: Études préparées pour l'UNESCO* (pp. 39–53). Paris: Les Presses de l'UNESCO.
- Gibbon, E. (1781). Chapter XXXVII. Origin, Progress, and Effekts of the Monastic Life. – Conversion of the Barbarians to Christianity and Arianism. – Persecution of the Vandals in Africa. – Extinktion of Arianism among the Barbarians. In *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (Vol. III, pp. 505–555). London: Printed for W. Strahan; and T. Cadell.
- Gilson, É. (1942). *Le Thomisme*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Ioannes Bodinus. (1650). *Methodus ad Facilem Historiarum Cognitionem*. Amstelaedami: Sumptibus Ioannis Ravesteiny.
- Ioannes Duns Scotus. (2001). *Tractatus de Primo Principio*. Moskva: Izdatel'stvo Franciskancev [in Latin and Russian].
- Jacobson, R. (1985). Rechevaia Kommunikatsiia [Speech Communication]. In R. Jacobson, *Izbrannye raboty* (pp. 306–318). Moskva: Progress [in Russian].
- Johannes Scotus Erigena. (1838). *De divisione naturae libri quinque*. Aschendorff: Monasterii Guestphalorum.
- Karsavin, L. P. (1995). *Kultura srednikh vekov [The Culture of the Middle Ages]* Kiev: Simvol & AirLand [in Russian].
- Le Goff, J. (2003). *L'Europe est-elle née au Moyen Age?* Paris: Édition du Seuil.
- Le Goff, J. (2008). *La Civilisation de l'Occident Medieval*. Paris: Éditions Flammarion.
- Linch, J. (1994). *Serednovichna tserkva [The Medieval Church]*. Kyiv: Osnovy [in Ukrainian].
- Losev, A. F. (1993a). *Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii [Essays on Classical Symbolism and Mythology]* Moscow: Mysl [in Russian].
- Losev, A. F. (1993b). *Filosofii imeni [The Philosophy of Name]*. In A. F. Losev, *Bytie – Imia – Kosmos* (pp. 613–801). Moskva: Mysl [in Russian].
- Losev, A. F. (1994a). *Dialektika mifa [The Dialectics of Myth]*. In A. F. Losev, *Mif – Chislo – Sushchnost* (pp. 5–216). Moskva: Mysl [in Russian].
- Losev, A. F. (1994b). *Samoe samo [Selfness Itself]*. In A. F. Losev, *Mif – Chislo – Sushchnost* (pp. 299–526). Moskva: Mysl [in Russian].
- Losev, A. F. (1995a). *Dialektika khudozhestvennoi formy [The Dialectics of the Artistic Form]*. In A. F. Losev, *Forma – Stil – Vyrazheniie* (pp. 5–296). Moskva: Mysl [in Russian].
- Losev, A. F. (1995b). *Istoriia esteticheskikh uchenii [History of Aesthetic Doctrines]*. In A. F. Losev, *Forma – Stil – Vyrazheniie* (pp. 321–404). Moskva: Mysl [in Russian].
- Losev, A. F. (1995c). *Muzyka kak predmet logiki [Music as a Subject of Logic]*. In A. F. Losev, *Forma – Stil – Vyrazheniie* (pp. 321–404). Moskva: Mysl [in Russian].
- Losev, A. F. (1997). *Dialekticheskie osnovy matematiki [Dialectical Foundations of Mathematics]*. In A. F. Losev, *Khaos i struktura* (pp. 609–730). Moskva: Mysl [in Russian].
- Losev, A. F. (2000). *Istoriia antichnoi estetiki. Aristotel' i pozdnijaja klassika [The History of Classical Aesthetics: Aristotle and the Late Classics]*. Kharkov: Folio; Moskva: Izdatelstvo ACT [in Russian].
- Losev, A. F. (2001). *Dopolneniia k dialektike mifa (fragmenty) [Additions to the "Dialectic of Myth" (fragments)]*. In A. F. Losev, *Dialektika mifa* (pp. 233–402). Moskva: Mysl [in Russian].
- Losev, A. F., & Takho-Godi, M. A. (1998). *Estetika prirody (priroda i ee stilevyie funktsii e R. Rollana) [Eastetics of Nature (Nature and its Stylistic Functions by R. Rolland)]*. Kiev: Collegium [in Russian].
- Lossky, V. N. (1991). *Ocherk misticheskoi teologii Vostochnoi Tserkvi [Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient]* In V. N. Lossky, *Ocherk misticheskoi teologii Vostochnoi Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie* (pp. 8–199). Moskva: Tsentr "SEI" [in Russian].
- Marcus Minucius Felix. (1844). *Marci Minucii Felicis Octavius*. In J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latin* (Vol. 03, pp. 232–367). Parisiis: apud Garnier fratres.
- Maritain, J. (2006). *Glava VII. Sv. Foma Akvinskii i problema zla [St. Thomas Aquinas and the Problem of Evil]*. In Jacques Maritain, *Ot Bergsona k Fome Akvinskomu. Ocherki metafiziki i etiki* (pp. 163–183). Moskva: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy [in Russian].
- McLuhan, M. (2003). *Understanding media: The Extensions of Man*. Berkeley, California: Gingko Press.
- Mikhailov, A. D. (1980). *Molodye geroi Kretiena [Young Heroes of Chretien]*. In Kretien de Trua, *Erek i Enida. Klizhes*. Moskva: Nauka [in Russian].
- Mitropolit Makarii (Oksiuk). (1999). *Eschatologiya Sv. Grigoriia Nisskogo [Eschatology of St. Dredory of Nyssa]*. Moskva: Palomnik [in Russian].
- Muratova, K. M. (1988). *Mastera frantsuzskoi gotiki XII–XIII vekov: Problemy teorii i praktiki khudozhestvennogo tvorchestva [Masters of French Gothic XII–XIII centuries: Theory and Practice of Art]*. Moskva: Iskusstvo [in Russian].
- Nabokov, V. (1964). *The Real Life of Sebastian Knight Middlesex*. Penguin Books.
- Otto Frisingensis. (1912). *Otonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, recognobit Adolfus Hofmeister*. Hannoverae et Lipsiae impensus bibliopolii Hahniani.
- Petrarca, F. (1872). *Africa, quam recensuit, praefatione, notis et appendicibus illustravit L. Pingaud*. Parisiis: apud Ernest Thorin, editorem.
- Pico della Mirandola, G. (1942). *Oratio de hominis dignitate*. In *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno, e scripti vari a cura di Eugenio Garin* (pp. 101–165). Firenze: Valecchi editore.
- Professor Spassky, A. (1914). *Istoriia dogmaticheskikh dvizhenii v epokhu vselenskikh soborov (v sviazi s filosofskimi ucheniiami togo vremeni). Trinitarnyi vopros (Istoriia ucheniia o sv. Troitse) [The History of Dogmatic Teachings in the era of Ecumenical Councils (in Connection with the Philosophical Teachings of That Time). Trinitarian Problem (History of the Doctrine of the Holy Trinity)]*. Sergiev Posad: [?] [in Russian].
- Robertus Grosseteste. (2003). *De scientia Dei*. In Robertus Grosseteste, *Opera* (pp. 204–206). Moscoviae: URSS [in Latin and Russian].
- Rozhdvestvensky, Yu. V. (1979). *Vvedenie v obshchuiu filologiiu [Introduction to General Language Study]*. Moskva: Vysshiaia shkola [in Russian].
- Rozhdvestvensky, Yu. V. (1999). *Teoriia ritoriki [Theory of Rhetoric]*. Moskva: Dobrosvet [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). Parisiis: apud Garnier fratres, editores.
- Sanctus Bernardus, abbas Clarae-Vallensis. (1839). *S. Bernardi abbatiss De gratis et libero arbitrio tractatus, ad Guillelmum abbatem Sancti-Theoderici*. In *Sancti Bernardi abbatiss Clarae-Vallensis Opera omnia* (Vol. II, pp. 1365–1400). Parisiis: apud Gaume fratres, bibliopolas.
- Sanctus Bonaventura. (1993). *Sancti Bonaventurae Itinerarium mentis in Deum*. Moskva: Greko-latinskii kabinet Ju. A. Shichalina [in Latin and Russian].
- Sanctus Georgius Florentius. (1864). *Sancti Georgii Florentii Gregorii episcopi Turonensis Libri Miraculorum aliaque Opera Minora*. In *Les livres des miracles et autres opuscules de Georges*

- Florent Grégoire, évêque de Tours, revus et collationnés sur de nouveaux Manuscrits par H. L. Bordier* (Vol. IV, pp. 33–208). Paris: Jules Renouard et C^{ie}.
- Sanctus Thomas Aquinas. (2006). *Summa Theologiae* (Vol. I, pp. 1–64). Moskva: Izdatel' Savin S. A. [in Latin and Russian].
- S. Anselmus Cantuariensis. (1675a). *Sancti Anselmi Cantuariensis archiepiscopi dialogus, De casu diaboli*. In G. Gerberon, *Sancti Anselmi ex Beccensi Abbate Cartuariensis Archiepiscopi Opera, nec non Eadmeri Monachi Cartuariensis Historia Novorum, et Alla Opuscula* (Vol. I, pp. 62–73). Lutetiae Parisiorum: sumprib. Ludovici Billaine et Ioannis du Puis.
- S. Anselmus Cantuariensis. (1675b). *Sancti Anselmi Cantuariensis archiepiscopi De Divinitatis Essentia Monologium*. In G. Gerberon, *Sancti Anselmi ex Beccensi Abbate Cartuariensis Archiepiscopi Opera, nec non Eadmeri Monachi Cartuariensis Historia Novorum, et Alla Opuscula* (Vol. I, pp. 3–28). Lutetiae Parisiorum: sumprib. Ludovici Billaine et Ioannis du Puis.
- S. Anselmus Cantuariensis. (1675c). *Sancti Anselmi Prologium seu alloquium de Dei existentia*. In G. Gerberon, *Sancti Anselmi ex Beccensi Abbate Cartuariensis Archiepiscopi Opera, nec non Eadmeri Monachi Cartuariensis Historia Novorum, et Alla Opuscula* (Vol. I, pp. 29–35). Lutetiae Parisiorum: sumprib. Ludovici Billaine et Ioannis du Puis.
- S. Aurelius Augustinus Hipponensis. (1729a). *S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Confessionum libri tredecim*. In *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Operum* (Vol. I, pp. 69–244). Venetiis: Excudebat Jo Baptista Albrizzi Hieron. Fil. Venetus Typographus.
- S. Aurelius Augustinus Hipponensis. (1729b). *S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi De Libero arbitrio Libri tres*. In *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Operum* (Vol. I, pp. 569–642). Venetiis: Excudebat Jo Baptista Albrizzi Hieron. Fil. Venetus Typographus.
- S. Aurelius Augustinus Hipponensis. (1843). *S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi De Trinitate Libri quindecim*. In J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latin* (Vol. 042 (VIII), pp. 819–1098). Parisiis: apud Garnier fratres, editores.
- S. Aurelius Augustinus Hipponensis. (1845a). *S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi De Doctrina Christiana Libri quatuor*. In J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latin*. Parisiis: apud Garnier fratres, editores (Vol. 034 (III), pp. 15–122).
- S. Aurelius Augustinus Hipponensis (1845b). *S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi De vera religione liber unus*. In J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latin* (Vol. 034 (III), pp. 121–172). Parisiis: apud Garnier fratres, editores.
- S. Aurelius Augustinus Hipponensis. (1861). *S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Enchiridion ad Laurentium de Fide, Spe et Caritate*. Tubingae: In libraria Henrici Laupp.
- S. Gregorius Magnus Papa I. (1896). *Sancti Gregorii Papae Dialogorum libri IV de vita et miraculis (a) patrum italicorum et de aeternitate animarum*. In J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latin* (Vol. 077 (III), 149–430). Parisiis: apud Garnier fratres, editores.
- Shmitt, J.-Cl. (2002). *Sens zhestu na seredniovichnomu Zakhodi [La Raison de Gestes dans l'Occident Médiéval]*. Kharkiv: Oko [in Ukrainian].
- Silvestrov, D. V. (2010). *Predislovie [Preface]*. In J. Huizinga, *Teni zavtrashnego dnia. Chelovek I kultura. Zatemnennyi mir* (c. 5–14). Sankt-Peterburg: Izd-vo Ivana Limbakha [in Russian].
- Svatko, Yu. I. (2000). *Yuliush Slovatskii i doli yevropeiskogo romantyzmu [Juliusz Slowacki and the Fate of European Romanticism]*. In *Ukraina I Polshcha doby romantyzmu: obraz susida (Materialy mizhnarodnoi naukovoï konferentsii, prysviachenoi 190-richchiu z gnia narodzhennia Yuliusha Slovatskogo)* (pp. 62–71). Kremenets: [?] [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2002a). *...Mizh inshym, i "tsyvilizatsiia zhestu"* (kilka shtrykhiv do rozuminnia latynskoho khrysiyanskoho Serednio-vichchia iak okremoho kulturno-istorychnoho typu) [Inter alia, "Civilisation of Gestures" (some traits to understanding of Christian Latin Middle Ages as a specific cultural and historical type)]. In Zh.-Kl. Shmitt, *Sens zhestu na seredniovichnomu Zakhodi* (pp. 5–117). Kharkiv: Oko [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2002b). *Naukovyi komentar, prymitky, virshovani pereklady [Scientific Commentary, Notes, Poetry Translations]*. In Zh.-Kl. Shmitt, *Sens zhestu na seredniovichnomu Zakhodi*. Kharkiv: Oko [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2004). *"Vyprovuvannia na shliakhu do Damaska", abo Intelktualizm u tenetakh Svitu liudyny ["Experience on the Way to Damascus", or Intellectualism in the Chackles of Human World]*. In *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofiia ta relihiieznavstvo*, 25, 89–95 [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2007). *Pryntsyp "Podyvys na Absoliut!" yak zagalnometodolohichna zasada suchasnogo istoryko-filosofskoho doslidzhennia [The "Look at the Absolute!" Principle as a General Methodological Foundation for Studies in History of Philosophy]*. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofiia ta relihiieznavstvo*, 63, 3–10 [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2008a). *Novochasna model filosofuvannia v systemi rozumno-zhytievkykh idealiv yevropeiskoho Modernu [A Model of Modern Philosophizing in the System of Rational and Vital Ideals of the European Modern Era]*. In *Mohylianski istoryko-filosofski studii* (pp. 132–187). Kyiv: Kyievo-Mohylianska akademiia [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2008b). *Filosofiia yak problema istorii filosofii [Philosophy as a Problem of History of Philosophy]*. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofiia ta relihiieznavstvo*, 76, 3–11 [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2012b). *Metodolohichni zasady yevropeiskoho filosofuvannia v aspekti sofiinoho syntezu [Methodological Foundations of the European Philosophizing in the Aspect of Sophical Syntesis]*. *Mahisterium*, 47, 3–27 [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2013). *"Kinets prekrasnoiï epokhy", abo Chas zminy "kartyuky"? ["The End of a Beautiful Era", or The Time to Change "the View""]*. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofiia ta relihiieznavstvo*, 141, 3–12 [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2015). *Ontoepistemolohiia konfliktu yak skladova konfliktolohichnoi ekspertyzy: indykatory, mova, rishennia (Za lashtunkamy informatsiinoho maskaradu) [Ontoepistemology of Conflict as Part of Conflictological Expertise: Indicators, Language, Resolutions (Behind the Scenes of Information Masquerade)]*. *Naukovi zapysky NaUKMA. Pedahohichni, psykhologichni nauky ta sotsialna robota*, 175, 3–21 [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2016a). *Koly, chomu I yak, abo Latynske serednovichchia u prostori yevropeiskoi 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. (2016b). *Frahmentarii "Belykoi Hry" dlia XXI stolittia. Vstup [Fragmentarium of "the Big Game" for the XXI c.: Introduction]*. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofiia ta relihiieznavstvo*, 180, 22–29 [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2017a). *Dukhovna bezpeka osobystosti v epokhu "post-": yii kordony i vorohy [Spiritual Security of Personality in the Age of "the Post-": its Bounds and Foes]*. *Dukhovnist osobystosti: metodolohiia, teoriia i praktyka. Zbirnyk naukovykh prats*, 3 (78)–1, 223–259 [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2017b). *Konflikt u dzerkali linhvooepistemolohichnoi ekspertyzy: za lashtunkamy "brani" mizh Akhillom I Ahamemnom, abo Slovo pislia vstupu [Conflict in the Kightof Integrated Linguistic, Ontological, and Epistemological Expertise: the Backstage of 'Quarrel' between Achilles and Agamemnon, or A Postface Following the Introduction]*.

- Naukovi zapysky NaUKMA. Pedagogichni, psykholohichni nauky ta sotsialna robota, 199, 3–30 [in Ukrainian].*
- Svatko, Yu. I. (2017c). Frahmentarii “Belykoi Hry” dlia XXI stolitia: frahment I “Hra pro mihranta-anonima” [Fragmentarium of “the Big Game” for the XXI c.: the Fragment I “The Game on Anonymous Migrant”]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofia ta relihieznavstvo, 192, 17–21 [in Ukrainian].*
- Svatko, Yu. (2019). Kulturno-symvolichni kartyny svitu yak predmet vlasne filosofskoi refleksii u svitli proektu vidtvorennia istorii Yevropy v “kartynno” vyraznennykh 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. Filosofia ta relihieznavstvo, 4, 40–57 [in Ukrainian].*
- Thomas Aquinas. (2004). *Thomae Aquinatis Summae contra gentiles* (Vol. II). Moscovii: Sancti Thomae Institutum [in Latin and Russian].
- Tik, L. (1980). Liubovnye pesni nemetskikh minnezingerov [Love Songs of German Minnesingers]. In *Literaturnye manifesty zapadnoevropeiskikh romantikov* (pp. 108–117). Moskva: Izd-vo Moskovskogo universiteta [in Russian].
- Vita S. Benedicti. (1859). Ex libro II Dialogorum S. Gregorii Magni excerpta. In J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latin* (Vol. 066, pp. 125–206). Parisii: apud Garnier fratres, editores.
- Voltaire. (1765). Histoire. In *Encyclopedie, ou Dictionnaire raisonne des Sciences, des Arts et des Metiers* (Vol. VIII : H=IT, pp. 220–225). Neufchastel: Samuel Faulche & Compagnie.
- Voltaire. (1775). Essais sur les Mours et l’Esprit des Nations, Et sur les principaux faits de l’histoire, depuis Charlemagne jusqu’à Louis XIII. Ch. LII. Du roi de France Louis XI. In *Ouvres de Mr. de Voltaire* (Vol. [?] : [?], XV, pp. 369–380).
- Zarin, S. M. (1996). *Asketizm po pravoslavno-khristianskomu ucheniu* [Asceticism According to Orthodox Christian Study]. Moskva: Palomnik [in Russian].

Yurii Svatko

CULTURAL-SYMBOLIC WORLD PICTURE OF THE LATIN CHRISTIAN MIDDLE AGES: THE ONTOLOGICAL DIMENSION

The present paper is a continuation of the previous appearances by the author addressing the phenomenon of the cultural-symbolic world pictures as typologically founded in the “epoch-making” ontologies and culturally expressed versions of history. In their construction, philosophy is responsible for the love of wisdom, history – for the given in making the consciousness of being, culture – for the personal expression of human history. This article re-constructs the world picture of the Latin Christian Medieval Ages, adequate to the author’s original theoretical constructs, with an emphasis on its ontological dimension proper.

Section 1 (§ 1) deals with the European practice of interpreting the mentioned period as a distinct cultural-historical type, from Renaissance till the 20th century’s Human World. Concurrently, at the theoretical level, the paper addresses the very historical form of being is defined; philosophical tools to tell theory and history apart are offered; transformations of fact in the past (memory fact and history fact) are shown; distinguishing features of the knowledge relation (where knowledge becomes objective, and things are self-related as ideas).

Section 2 (§ 2) deals with the basic components of cultural myth on the symbolic Divine World, and their representation in the philosophical practice of that period. Primarily, the very pathway of such philosophical “portraying” is sketched out: 1) the “epoch-making” interpretations of the absolute foundations of life of resp. ontologies (the “Look at the Absolute!” principle) → 2) ideals and values as defined by the latter, being components of an “epoch-making” ontological structure → 3) characteristic recording of the obtained “picture” in cultural reflections (institutes) → 4) the “epoch-making” guides into knowledge and texts – realizers for the intent to irradiate knowledge. The paper also offers three symbolic worlds of the Latin Medieval Ages. Finally, under the distinctive Medieval “double-focus” (celestial and mundane) view mode, and based on analysis of key texts of the period, seven twofold ontologically oriented characteristic features are offered as fundamental components of the then picture of the world.

Section 3 (§ 3) suggests the final definition of the Latin Medieval Ages as a distinct cultural-historical type of life.

Keywords: Europe; cultural-symbolic world pictures; Latin Christian Middle Ages; philosophy, history, culture; symbol, myth, personality; knowledge, understanding, conductor, theory, ontology; eternity, time, epoch; parody, irony; Epiphany, mysteriologism; theocentrism, exemplarism; creationism, creatureliness; personalism, corporationism; liberalism, contingency; providentialism, participationism; soteriologism, justinianism.

Матеріал надійшов 16.02.2020