

Зайцев Микола

ПРИНЦИПИ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ПАРАДИГМИ КУЛЬТУРИ В СИСТЕМІ СВІТОГЛЯДНИХ КООРДИНАТ ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

У статті трансформації, що їх зазнали парадигмальні принципи європейської культури. Робиться висновок, що вони зберігають своє визначальне значення незважаючи на принципову, стосовно античності, зміну світоглядних координат.

The article is devoted to the transformations of European culture paradigmatic principles. There was made a conclusion that they preserve their main meaning irrespective of basic, according to Antiquity, alternation in World outlook.

Європейська культура у своїй парадигмальності ґрунтується на трьох основних принципах: покладання порядку світу, розумі (раціональності), як засобі цього покладання та діяльності-боротьбі, як способі покладання порядку світу. Метою цієї статті є спроба проаналізувати прояв парадигмальних принципів європейської культури в системі світоглядних координат Західноєвропейського середньовіччя

Культура Західноєвропейського середньовіччя, взята в плані її рівневої структури, як зазначають відомі медієвісти француз Ж. Ле Гофф та росіянин А. Я. Гуревич, постає не лише як культура кліриків, або “вчена культура”, але

й культура народна, або “фольклорна”. Проте, оскільки в центрі нашої уваги знаходиться питання прояснення парадигмальних принципів європейської культури, а не розгляд середньовічної культури в цілому, таке розмежування повною мірою враховуватись не буде, оскільки парадигмальні принципи культури зберігають свою визначальну роль незалежно від того чи це буде “вчена культура”, чи “фольклорна”, хоча певна специфіка проявів і матиме місце. Взагалі, формотворчі принципи культурної парадигми виявляють себе стосовно певної епохи як цілісності, а не стосовно окремих її зрізів.

Джерелами, на підставі яких спробуємо здійснити аналіз проявів парадигмальних принципів європейської культури, будуть Біблія та твори одного з видатних отців церкви – Аврелія Августина, в яких знайшла завершальний виклад теологія раннього християнства, ставши наріжним каменем середньовічної картини світу.

Парадигмальні принципи середньовічної культури, незважаючи на її відмінність від античної, залишилися тими самими. Проте якщо в античності зазначені принципи виявлялись в силовому полі “речовинності” та “тілесності” і ґрунтувалися на принципі абсолютного об’єктивізму (Лосев О. Ф.), то в добу середньовіччя вони трансформуються силовим полем трансцендентної духовності, а їх вияви опосередковуються Абсолютною Особистістю, тобто Богом.

Такий кардинальний переворот передбачав принциповий перегляд цінностей і стосувався самих підвалин людського буття. Цьому сприяли: крах Західної Римської імперії, становлення нової світоглядної системи – християнства та “вихід на історичну арену нових народів, чия активність часто знаходила собі стимул або санкцію перед лицем носіїв старої культури саме в християнстві; фоном для усього названого був крах античного порядку та підготовка, а потім і становлення феодалізму [3; 9]. У цьому величезному русі народів значну роль відіграв, на думку Р. Гвардіні, германський елемент і, зокрема, такі його властивості, “як внутрішня динаміка, порив до безмежного,

який виявлявся і релігійно – в характері нордичної міфології, й історично – в мандрах та походах германських народів, що не знають спокою та відпочинку. Цей порив виявляв себе і всередині християнської віри – в могутньому русі середньовіччя за межі світу” [7; 129]. Не будемо аналізувати, наскільки справедливі твердження про притаманність внутрішньої динаміки виключно германському елементові. Адже він лише один зі складників тієї лавини народів, що хлинула на Римську імперію в п’ятому столітті, а перші її хвилі Рим відчув ще наприкінці другого. Але варто визнати справедливою думку Р. Гвардіні стосовно ролі внутрішньої динаміки варварських народів в руйнації античного, а згодом становленні середньовічного порядку світу. Варварський елемент ніс в собі дієве (боротьбиське) культурно-творче начало, яке Рим на той час втратив. Вся його дієвість була спрямована не на творення, а на збереження наявного порядку речей, відтак він випадав зі смислового поля європейської культурної парадигми, а продукувати нову в нього не було ніяких потенцій.

Зіткнення-зустріч римського і варварського світів явила незнаний раніше процес взаємодії культурної периферії з культурним центром, яким на той час було Середземномор’я. Сповнена нереалізованої культурної потенційності, внутрішньо динамічна варварська периферія почала активно запозичувати та засвоювати надбання центру. Внаслідок цього потенційність периферії сповнюючи собою культурні традиції центру, що вичерпав свої творчі можливості, відкривала обрії нового поступу. Руйнуючи культурні предметності центру, варварська периферія водночас збагачувалась його найвищими духовними досягненнями, котрі згодом складуть підґрунтя інституалізації нових культурних традицій. Проте в цьому суцільному потоці руйнації та освоєння не відбулося “докорінної зміни об’єму найпростіших, елементарніших категорій культури” [7; 129].

Центральна ідея християнського світобачення – ідея Творця і творення служила альфою і омегою розуміння світу і усього сущого в ньому. У системі середньовічної

культури Бог постає як істинне, абсолютне та цілісне буття. Воно є незмінним, а отже, не існує в часі, його атрибутом є вічність як відсутність будь-якої змінюваності. Тобто, Бог – поза часом. “Ти не в часі був – раніше часів... – пише захоплено Августин. – ... Роки Твої не приходять і не відходять... Усі роки Твої одночасні і нерухомі... “Роки Твої як один день”, і день цей не настає щоденно, а сьогодні, оскільки Твій сьогоднішній день не поступається місцем завтрашньому і не змінює вчорашнього. Сьогоднішній день Твій – це вічність” [1,11. XIII]; як такий, Бог непідвладний змінам, в цьому істинність його буття. “Істинно існує лише те, що перебуває незмінним”, – зазначає Августин. Будь-яка зміна – це часткова смерть, вияв неповноти буття. Бог як незмінне існує вічно і цілокупно в сучасному, а тому завжди актуальний, він не знає можливості, в ньому усе дійсне. Для Августина можливість, у метафізичному смислі, є матерія взагалі. Бог, як істинно суще та абсолютно незмінне, не може сприйматись як щось матеріальне. У своїй визначеності – він скрізь – і ніде, а тому він є сама “велич” безмежна та безкінечна. Разом з тим, як наголошує Августин, найвище буття є і найвище благо. Дані характеристики абсолютного буття притаманні лише Богу, котрий зі сторінок Старого заповіту говорить, що він є “Сущий”.

Однак у християнській доктрині Бог не зводиться до сукупності якостей, а постає як найвища, особистісно суцільна істота. Саме на такому розумінні Бога постійно наголошував Августин, пов’язуючи його з наявністю волі в божому інтелекті. “Воля Бога належить до самої субстанції його” [1, 11.X]. Як особистісно суще, християнський Бог наділений такими атрибутами, як всеблагість, мудрість, справедливість і як такий він суттєво відмінний від байдужого до всього античного фатуму, котрий постає тепер як божий промисел, боже провидіння. Тепер супранатуралістичне, надсвітове буття Бога тісно пов’язане з ідеєю креаціонізму – ідеєю творення “без будь-якої внутрішньої необхідності та зовнішньої заданості у вільній всемогутності, одним лише словом веління...” [7; 129]. У результаті

Бог постає єдиним джерелом всього суцього, що формує, регулює та контролює світ як єдине впорядковане ціле. Бог постійно піклується про своє творіння, його ставлення до світу – це “безперервна творчість” (“*creatio continua*”). Якщо Бог, зазначає Августин, “відніме від речей свою, так би мовити, продукуючу силу, то їх так же не буде, як не було раніше, до того як вони були створені” [2, 12, XXV]. Акт творення вияв божої благодаті, а не його природи, що виключає його з фатального кола природного руху. Цим середньовічна картина світу страхується від розчиненості Бога в природі, до чого згодом прийде європейська культура, втративши культуротворчі потенції. “Бог звичайно присутній у світі, оскільки світ створений Ним, Ним підтримується і наповнюється; проте Він не належить світу, Він – його незалежний господар” [7; 129].

Таким чином, Бог в системі середньовічної культури постає абсолютним творчим началом. Він самодостатній, і як такий в принципі, не потребує світу. Проте світ є тим, через що він виявляє свою буттєвість, через що він повниться буттям. Іншими словами, Бог як абсолютна самість, що існує поза світом, над світом і до світу, не вимагає нічого, що було б поза ним, він сам в собі суще. Та все ж здійснюється він у своєму абсолютному існуванні лише через творення кінцевого у своїй дійсності і залежного від нього світу.

Істинним буттям, або власне буттям, згідно з Августином, володіє лише Бог, усе інше існує тільки тією мірою, якою воно причетне до нього. Звідси і проблема упорядкування світу в системі середньовічної культури має своїми витокami існування Бога.

Слідуючи, у своїй глибинній суті, принципу впорядкування світу, середньовіччя поклато початок “руйнації Космосу” (А. Койре) в його античному розумінні. Це був процес поєднання аристотелівської моделі нерухомого світу з християнським світобаченням, котре органічно єдналося з феодалними суспільними порядками. “Ієрархія суспільства була відтворена в ієрархії самої світобудови,... – зазначав Дж. Бернал. Цей велетенський, складний, хоч

і організований космос був також ідеально раціоналізованим. Він поєднував у собі найбільш логічно установлені висновки стародавніх з незаперечними істинами Св. письма та церковної традиції...” [4; 182-183].

Базуючись на принципі особистості, взятої з абсолютної позиції, середньовіччя сповнює упорядкування духом креаціонізму, що відразу позбавило світ космічної довершеності та самодостатності. Його порядок і буття поставали такими, що опосередковані творчою волею Бога. Світ твориться Богом не з причини необхідності, а лише як акт вільного волевиявлення. Воля Бога не має зовнішньої причини. Тому питання про те, чому Бог творить світ, виходить за смислове поле християнського світобачення. Водночас його воля не свавільна, вона, як зазначає Августин, узгоджена з його розумом, премудрістю та милосердям [2, 9.XXII]. Відповідно з ним Бог і творить світ [2, 9.XXXIII]. В результаті реалізації творчої волі Бога світ сповнився його діяльнішим провидінням. Бог-особистість споконвічна, ніким не створена і незмінна – єдиний Бог в трьох іпостасях, творець усіх речей, видимих і невидимих, духовних і тілесних, небесних і земних, включаючи і людину, єдине боже створіння, наділене тілом і духом. Творячи безкінечне різномайття світу, він виходив з тих довершених прототипів (ідей), що є в його інтелекті. У божому інтелекті усі ідеї досконало узгоджені; божа премудрість співвідносить ідею кожної речі з іншими та з цілим. Для речей тваринного світу божественні ідеї постають зразками, за якими вони творяться, підґрунтям та причинами їх буття. Цей погляд Августина на механізм божественного творення став загальноновизнаним в середні віки. Як зазначав Е. Жільсон, “після Августина концепція Божого Слова, витлумаченого як повнота ідей, за зразком яких Бог створив світ, буде притаманна практично усім християнським теологам” [12; 71-72].

Отже, для християнського світогляду не існує природи чи порядку речей самих по собі, світ існує лише посередництвом найвищого творчого Начала.

Що являє собою порядок світу, створеного Богом?

Порядок тварного світу відбиває порядок свого творця, порядок речей відбиває порядок божественних ідей (прототипів).

Перші два розділи книги Буття змальовують процес божественного творення, в основі якого лежить принцип ієрархії елементів світу – від неорганічних до одухотворених. Ієрархія постає способом упорядкування світу, тобто вона складає підвалини світових та екзистенційних порядків буття. У своїй суті середньовічний порядок світу постає як ієрархія атрибутів; кожен наступний рівень, зберігаючи атрибути попереднього, доповнює їх ще й своїм власним. Тобто різні сфери суцього співвіднесені і утворюють ієрархічний порядок буття: неживого, рослинного, тваринного. У людині ж сконцентрований увесь всесвіт, де розгортається новий порядок – порядок мікрокосмосу з усією повнотою його ступенів та значущостей.

Перед нами картина світобудови відома під назвою “ланцюг буття” [10], де кожен елемент поєднаний з іншим зв'язками взаємозалежності і які є виявом божої премудрості та всеблагості. У цій ієрархічній взаємозалежності поставав порядок світу, поставав по-земному наочно і зрозуміло. Втім, цей “ланцюг” швидше нагадував драбину, на щаблях якої тварний світ розташувався залежно від рівня наближеності до найвищого Творчого Начала. Такий характер світобудови ґрунтувався на трьох ідеях: ідеї повноти творення як вияв щедрості Творця, ідеї безперервності суцього та ідеї градуїзованості та доповнюваності атрибутів, що складають світобудову. Ієрархія єднала розмаїття предметного світу в єдину цілісність, яка мала для середньовічної людини принципове значення в плані її здійснення буттям. Разом з тим, ієрархічно впорядкований світ розглядався як зразок для впорядкування відносин в людському суспільстві, точніше в ролі єдиного способу соціальної взаємодії. До того ж, якщо в античності формування нормативних уявлень про упорядкованість світу йшло від соціальних порядків, котрі ставали пояснювальними моделями порядку космосу і лише після цього “олюднений” космос поставав як прин-

цип пояснення і упорядкування суцього, то середньовіччя поклало спочатку принцип упорядкованості – ієрархію божественного творіння. Тобто, упорядковуючий рух здійснювався протилежними напрямками: в античності – від конкретностей людського буття до всезагальності космосу, в середньовіччі – від божественної всезагальності до конкретностей буття. “Людина кинулась угору за межі світу до Бога, щоб від нього знову звернутись до світу і формувати його” [6; 130]. Варто зазначити, що рух людини угору, до Бога, це не рух “олюднення”, а рух запитальний. Як відповідь на нього – Боже Одкровення.

Таким чином, всеохоплююча та скрізь проникаюча ієрархія місця, функцій і зв'язків елементів тварного світу є виявом божественного порядку. Суть його – теологічно передбачена гармонія, яка втілила божественну волю та розум. Залежність цієї гармонії від вічного та незмінного трансцендентного начала зумовлює її статичність. Проте у своїй статичності божественна гармонія не даність, вона задана, її належить досягти через долання зла. Зло постає тим чинником світу, долання якого прокладає шлях до гармонії та добра, без такого долання божественна гармонія залишається недосяжною.

Звідки зло у світі, адже світ – продукт божого творення? Щоб з'ясувати це, звернемося до пояснень Августина, космогонія якого свого роду коментар біблійного тексту. Так ось, до акту творення світу не існувало нічого, окрім Бога, відтак Бог створив світ “з нічого” і це “ніщо”, як свого роду “матеріал”, з якого постають речі, входить до складу створеного світу. Проте “ніщо” не позитивно суще, воно у своїй суті небуття, або недосконалість буття. Тому акт божественного творення актуалізує не лише буття, але й небуття. Все, що в речах, – те від Бога, чого нема, чого не вистачає, чого недостатньо – від “ніщо”. Недовершеність речей – це вияв того, що вони створені з “нічого”. Те, що в них довершене, вказує на їх причетність до абсолютної довершеності, якою є Бог. Така позиція приводить Августина до висновку, що світ є єдністю добра абсолютного, втіленням якого є Бог, і недостатнього, неповного – тобто

зла, котре є атрибутом тварного світу. Як такі, що створені Богом, речі ієрархічно причетні його абсолютній доброті, адже вони є матеріальним втіленням божественних ідей. Проте створені з нічого, як і тварний світ в цілому, речі не здатні сповнитись добром в його абсолютності. “Але ж усе не здатне вмістити Тебе, – писав Августин, воно вміщує лише частину Тебе... Ти цілий і ніщо не може вмістити Тебе цілого” [1, 1. III].

Отже, метафізичне підґрунтя зла – неповнота, недосконалість речей, котрі у своєму бутті ієрархічно нижчі від абсолютно суцього Бога. Зло – це відсутність повноти буття, тому воно не субстанційне, а похідне від ієрархії буття, нерівноцінності сповненості абсолютним буттям різних її рівнів. Водночас зло – це і недостатність, неповнота божественного порядку, а тому долання зла є шляхом відновлення божественної довершеності світобудови, що порушена через гріхопадіння.

Проте цей аспект упорядкування змушує глянути на середньовічну картину світу дещо по-іншому, ніж це робилося досі.

Середньовічна картина світу пронизана бінарноопозиційним вертикалізмом. Зважити на це суттєво необхідно, оскільки згадана опозиційність накладає свій відбиток на проблему впорядкування, як вона постає в середньовічній культурі.

Характерна риса середньовічної картини світу полягає в тому, що в ній постійно здійснюється перехід астрономічної картини в релігійну, вірніше, в релігійно спричинену не-картину [7; 130]. Такий стан зумовлений тим, що середньовіччя, сприйнявши птоlemeївську схему світобудови, пов'язало її з біблійним вченням про споконвічність Бога, який творить світ і постійно про нього піклується. Принагідно зазначимо, це питання досить ґрунтовно розглянуте Р. Гвардіні, тому скористаємося його міркуваннями.

З погляду середньовічного світобачення, космічне ціле – це куля, всередині її земля, навколо неї розташовані сфери, на яких закріплені небесні світила.

Ієрархія тварного світу має певну відповідність в іє-

рархії світу божественного. Співвідносність цих світів – співвідносність вічного і тлінного, високого й низького, тобто ця співвідносність бінарноопозиційна. У метафізичному плані Богові, як вершині небесної ієрархії протистоїть глибинна середина землі, яка в своїй протилежності світу небесному постає пеклом. Водночас Р. Гвардіні вважає, що дана протилежність може бути не лише негативною, але й позитивною. Така ситуація складається тоді, коли відбувається перехід в середину людини, до її серця, тоді це буде “глибина душі”. Душа ж, як відомо, має безпосередньо божественне походження [Бут. 2, 7], що з усіх істот, єдино, людину робить подобою божою. Проте в такому випадку перед нами уже не проблема опозиції “божественне – тварне”, а проблема інобуття Бога.

Традиційно вважається, для середньовічного світобачення основною проблемою є відношення “Бог – світ”. Такий підхід ґрунтується на фізично-космічному баченні цього відношення. Тобто Бог усвідомлюється на кшталт фізичної причини творення. Однак Бог, наголошував Августин, має особистісний вимір (воля, розум тощо), і як такий, співвідносний з чимось подібним, а саме – з людиною. Цікаво, визначаючи людину як “розумну душу, що володіє тілом” [11; 315]. Августин акцентує на нематеріальному характері душі, що позбавляє її будь-яких просторових та часових визначень. Її функції – розум, пам'ять і воля. Не заглиблюючись в аналіз Августином проблеми душі, зазначимо, що основні її характеристики богоподібні, за винятком того, що вона має початок. Мабуть, саме це дало підставу прийти Августину до висновку, що “усе творіння реалізовано в людині, бо вона і мислить розумом, і відчуває, і рухається тілом в просторі” [11; 315]. Отже, можемо стверджувати: для середньовіччя засадниче світоглядне відношення “людина – світ” не є суттєвим, оскільки світ усвідомлюється не інакше як створений Богом. Тому смислово акцентованим постає не світ – він є похідним, а творча першопричина – Бог. Ось чому світоглядне відношення “людина – світ” в смисловому полі середньовічної культури, трансформується у відношення “людина – Бог”.

З цього погляду проблема впорядкованості світу в системі смислових координат середньовічної культури постає в двох планах: перше – це впорядкування світу як космічного цілого (макрокосм), активним началом цього процесу постає Бог; друге – це впорядкування світу людського буття (мікрокосм), суб'єктом якого є людська індивідуальність, буття якої обмежене у часі та просторі. Звичайно, що ці два плани впорядкування співвідносяться за принципом ієрархії. Людина впорядковує світ свого буття, прагнучи до його відповідності світові небесному. Звідси певна відповідність ієрархії цих двох світів.

Разом з тим спостерігається і певна відповідність у засобах та способах упорядкування. Як уже зазначалось, Бог – генетичне і субстанційне начало, яке знаходиться в стані перманентного творення: без нього світ “опустився” б в небуття, з якого “піднятий” незалежною волею Бога, узгодженою з його розумом, премудрістю та всеблагістю. Як творець світу, Бог – джерело натурального порядку. Він, на думку Августина, не що інше, як натуралізація довершених прототипів або ідей, що є в божественному розумі, і котрі утворюють низхідну драбину форм буття, починаючи з вищої – нематеріальної й вічної, що втілює в собі абсолютне буття, й закінчуючи нижчою, що тілесно-матеріальною існує в часі і котра ледь-ледь підноситься над небуттям. Відтак світ, постаючи з волі Бога, упорядковується його премудрістю. Іншими словами, засобом упорядкування космічної цілісності світу виступає божественний розум. Порядок універсуму – втілення порядку божої премудрості. Порядок речей є відбитком порядку ідей. Августин, постійно виявляючи захоплення результатами божого творення, де єдність, порядок і краса невід'ємні та іманентні властивості, у своєму прагненні досягнути це, постійно посилався на слова Старого Заповіту де говориться, що Бог “усе розташував мірою, числом та вагою” [Прем. 11, 21]. Число, міра і вага – те підґрунтя, на якому базується ієрархічний порядок тварного світу.

Проте є ще світ безпосередньо людського буття. Це – світ теж тварний, тому й залежний від абсолютного твор-

чого начала. Але водночас це і світ, де божественний порядок може утвердитись лише посередництвом певних зусиль вінця божественного творення – людини. Людина – єдиний продукт божого творення, наділений душею, основними функціями якої є розум, пам'ять і воля, а сферою реалізації – світ безпосереднього людського буття. Проте в результаті акту гріхопадіння, цієї космічної катастрофи в системі божественної світобудови, світ сповнився злом, і бути в ньому – значить постійно перебувати в стані вибору між благочестям та злом.

Акт гріхопадіння явив світові новий стан буття – стан свободи. Онтологічно вона обернулась для людини важким випробуванням. Знехтувавши заборону Бога і скуштувавши плоду з дерева пізнання добра та зла, перші люди зробили крок по шляху гріха (зла). Свою ієрархічно нижчу, тварну волю вони протиставили волі Бога. Гріх (зло) – взагалі полягає в порушенні світової ієрархії, коли нижче посідає або прагне посісти місце вищого. Гріх (зло) – у повстанні людини проти Бога, створеного проти волі творця. Та все ж людина – істота богоподібна і, будучи наділеною свободою волі, може вибирати шлях добра чи шлях гріха (зла). Якщо перший – це шлях, накреслений людині Богом, то на другий шлях її штовхає диявол. Що вибере людина, залежить від неї самої. Покладання нею свого буття в межах добра – це вияв її самості як подоби Божої, в той час як здійсненність буттям на обрії гріха (зла) виявляє лише її відверненість від Бога. Такий вибір – вибір певного порядку світу: порядку добра чи порядку гріха (зла). Звичайно, уся система (в будь-якому разі на офіційному рівні) середньовічної культури акцентувала на першому, абсолютним критерієм якого вважалось Боже одкровення. Воно вказує шлях досягнення порядку гармонійного буття. Шлях божого одкровення – це шлях, на якому людина може реалізувати в собі подобу Божу.

На що може спертися людина в реалізації такого вибору, що може стати для неї опорою в осягненні божественної гармонії?

Як уже зазначалось, людина – єдина істота, наділена душею, атрибутами якої є розум, пам'ять і воля. Душа –

те, що безпосередньо дане людині Богом, аби вона могла б спертися в осягненні одкровення на власний розум, який однак не здатний осягнути суть Божого промислу. Як такий, розум позбавлений самодостатності і потребує опори у вірі – в божественний авторитет, зафіксований у святому письмі. “Вірю, щоб розуміти”, – ця формула Августина вела до висновку, що головним джерелом людських знань є віра. Віра ж за його переконанням – акт волі, а не інтелекту.

Ситуація, в якій опинилась людина відповідно до смислоттєвих орієнтирів середньовіччя (християнства), зумовила проблему співвідношення розуму та віри. Ця проблема одна з наріжних для усїєї середньовічної культури. В її тлумаченні та можливих варіантах вирішення можна виділити, як зазначав Е. Жільсон, три головні напрями. Перший представлений групою мислителів, яку він називає “групою Тертуліана”. Суть його полягала у визнанні того, що “Одкровення було дане людям замість всякого іншого знання, включаючи науку, етику і метафізику...з тих пір, як Бог відкрився нам, вже не потрібно думати самим. Досягнення спасіння – єдине, що має значення для кожного, а все, що для цього потрібно знати записане в Святому Писанні...” [12; 7] Ця позиція, утверджуючи самодостатність Божого одкровення, акцентувала його абсолютну протилежність розуму. Другий напрям умовно може бути названий “групою Августина”: це – невтомні зусилля, спрямовані на “зрощування віри і раціонального мислення” [12; 11]. У “Сповіді” Августин окреслив шлях, що веде до істини: від віри до одкровення і від нього до розуму. Божественне одкровення проголошується вихідною позицією раціонального знання. Відтак, “осягнута розумом віра є віра в християнське Одкровення” [12; 14]. Третій напрям – латинські авероїсти з їхньою доктриною подвійної істини [12; 28-29]. Як бачимо, незалежно від позиції тих чи інших мислителів, християнське віровчення завжди розглядається через його співвіднесеність з розумом. У запереченні чи визнанні розуму явно чи неусвідомлено присутнє визнання його значущості в процесі

упорядкування світу людського буття відповідно з одкровенням.

Таким чином, середньовіччя, попри всю свою відмінність від античності, не відмовилось від розуму як засобу упорядкування світу. У видноколі Універсуму він постає як розум абсолютного суб'єкта – Бога, на рівні ж тварного світу – розум, який прилучає людину до одкровення, даного Абсолютним творчим началом. “Для середньовічної людини зрозуміти світ означає зрозуміти будь-який предмет, усі явища світу, саме безкінечне буття, насамкінець життя людини як продовження, втілення, еманацію загального суб'єкта, означає причастити (усвідомити як частку – М. З.) тлінне буття до іншого, вищого надбуттєвого смислу” [5; 295].

Виявив свою парадигмальність і принцип боротьби як спосіб упорядкування світу. У структурі Універсуму це знаходить свій вияв у постійному протиставленні божественного і сатанинського начал у їх прагненні за домінування над світом. Проте така боротьба не є безпосередньою, вона опосередкована людським буттям і ведеться на його теренах. Цікаво, що генетично маємо не абсолютно протилежні начала. Диявол – ангел, що “відпав” від Творця й існує власною, ієрархічно нижчою волею, тобто диявол – це ангел, котрий порушив божественний порядок і вибрав зло. Отже, він не самотійна причина, оскільки виявляє свою волю не через абсолютну творчість, а лише через дію в уже створеному Богом. У концепції Августина це протистояння отримує осмислення через боротьбу двох ворожих царств: царства світла і царства п'їтьми, царства Бога і царства диявола. Царство диявола пов'язується з державою, царство Бога з церквою, котра і є “Град Божий”. Між церквою та державою, персоніфікованих в особах папи та імператора, розігрувались значні конфлікти, що накладало відбиток на всю історію середніх віків. Проте смисл цієї боротьби не стільки політичний, скільки культурний: це боротьба за певний характер упорядкування людського буття.

Водночас боротьба добра і зла ведеться не лише на рів-

ні громадського життя, ще більш драматично вона розгортається на індивідуально-особистісному рівні, де проявляється як боротьба за душу людини і ведеться в цій душі, за реалізацію в людині її богоподібності. Онтологічний характер цієї боротьби зумовлює її безкомпромісність, ніякого примирення протилежних начал – одна прямолінійна боротьба, що продовжується до кінця.

Таким чином, основні принципи європейської парадигми культури, звичайно у трансформованій формі, зберегли своє значення наріжних каменів здійснення людини буттям і в системі середньовічної культури.

Література

1. Августин А. Исповедь. / Августин Аврелий. Исповедь; Абельяр П. История моих бедствий. – М., 1992.
2. Августин Блаженный. О граде Божием. – Мн.: Харвест, м.: АСТ, 2000.
3. Аверинцев С. С. Два рождения европейской рациональности // Вопросы философии. – 1989. – №3.
4. Бернал Дж. Наука в истории общества. – М., 1956.
5. Библер В.С. От наукоучения к логике культуры: Два филос. введения в двадцать первый век. – М., 1990.
6. Біблія або Книги Святого письма Старого і Нового заповіту із давньоєврейської та грецької на українську наново перекладена. – М., 1988.
7. Гвардини Р. Конец нового времени // Вопросы философии. – 1990. – № 4.
8. Жильсон Э. Разум и откровение в Средние века. // Богословие в культуре средневековья. – К., 1992.
9. Койре А. Очерки истории философской мысли. – М., 1985.
10. Концепція “великого ланцюга буття” своїми витокami сягає вчень Піфагора та Платона і у своїй суті була сприйнята християнством. В майже незмінному вигляді вона слугувала підґрунтям розуміння світобудови аж до XVIII ст.
11. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика). – М., 1979.
12. Gilson E. History of Christian Philosophy in the Middle Ages, L., 1972.