Туренко О. С.

Пошуки смислів сумісності індивідуального й колективного: соціально-філософські досвіди Середньовіччя

Монографія

2015

УДК 141.7
ББК 87.3(0)
Т 87

Рекомендовано до друку Вченою радою Центру гуманітарної освіти НАН України (протокол № 3 від 14.10.2014 р.)

Рекомендовано до друку Вченою радою Донецького юридичного інституту МВС України (протокол № 5 від 25.02.2015 р.)

Т 87 **Туренко О. С.** Пошуки смислів сумісності індивідуального й колективного: соціально-філософські досвіди Середньовіччя: [монографія] / О.С. Туренко. – Донецьк: ТОВ «Східний видавничий дім», 2015. – 428 с.

ISBN 978-966-317-255-2

У монографії розглянуто одне з класичних питань соціальної філософії – проблему гармонізації полярних інтересів індивідуального і колективного. На прикладах богословсько-філософських доктрин відомих мислителів та соціально-політичних практик Західного Середньовіччя розкриваються концептуальні елементи й ціннісні смисли сумісності, що були сформовані й практично випробувані в цю добу. Велику увагу приділено консолідуючим чинникам і елементам гармонізації указаних соціальних суб'єктів в Середньовіччі: закону, соціально-політичному ладу, церкві, чеснотам, концептам гріха і вільної волі, страху, миру тощо.

Книга адресована широкому колу фахівців і читачів, які цікавляться соціальною філософією, історією філософії, історією, урбаністикою, історією вчень про державу і право.

УДК 141.7
ББК 87.3(0)

Рецензенти:

Бойченко М. І. доктор філософських наук, професор
Іщенко Ю. А. доктор філософських наук, професор
Любимий Я. В. доктор філософських наук, провідний науковий співробітник

© Туренко О.С., 2015

ISBN 978-966-317-255-2

© ТОВ "Східний видавничий дім" (макет, обкладинка), 2015

ЗМІСТ

ВСТУП ……..…… **4**

РОЗДІЛ І. ПРИНЦИПИ ТА МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ …… **8**

1.1. Історичний нарис знайдення смислів сумісності індивідуального і колективного в філософській думці ……..…... **9**

1.2. Визначення ключових категорій дослідження ……..…… **28**

1.3. Принципи і методологічні засади дослідження …….. **52**

Завершальні міркування першого розділу ……...…… **69**

РОЗДІЛ ІІ. РАННЬОХРИСТИЯНСЬКІ ПОШУКИ ЗМІСТІВ СУМІСНОСТІ ІНДИВІДУАЛЬНОГО І КОЛЕКТИВНОГО ……..……. **73**

2.1. Відправні соціальні концепти і протиріччя християнства …..…….. **99**

2.2. Абсолютна суверенність Бога як змістова легітимація автономності світу та його елементів ……...…... **117**

2.3. Ідеї договору в Святому Письмі як чинник збереження сумісності індивідуального і колективного …….……...…….. **129**

2.4. Принципи персоніфікації людини та шляхи її досягнення…...…….. **132**

2.5. Доктринальне визначення місця індивіда в ієрархії Всесвіту…….....……..…….. **132**

2.6. Знайдення смислів сумісності індивідуального та колективного в доктрині св. Августина…….....……...…….. **171**

2.6.1. Онтологічні виміри Августинової доктрини **193**

2.6.2. Пелагій і Августин – два змісти сумісності індивідуального та універсально-колективного..... **197**

2.6.3. Августинова концепція людини та її взаємозв’язок з соціальним..... **198**

2.6.4. Августинова версія закону – пошук легітимації індивідуального служіння колективному та універсальному..... **210**

2.6.5. Страх у справі досягнення індивідуальної та колективної сумісності й удосконалення **252**

2.6.6. Шляхи здобуття християнської мудрості – універсальне визначення значення чеснот..... **273**

2.6.7. Августинове обґрунтування права церкви на примус..... **278**

2.6.8. Августинові принципи соціально-політичної concordia..... **284**

2.6.9. Мир як елемент земного здобуття сумісності..... **284**

Завершальні міркування другого розділу ……...…… **284**

РОЗДІЛ ІІІ. СОЦІАЛЬНІ ДОСВІДИ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ – ПРАКТИКА ЗНАЙДЕНИХ ЗМІСТІВ СУМІСНОСТІ ІНДИВІДУАЛЬНОГО Й КОЛЕКТИВНОГО ……..… **284**

3.1. Історичне затвердження середньовічного міста
та його онтологічні засади **284**
3.2. Середньовічна екзегеза гармонії двох влад у просторі міста …….. **284**
3.3. Клятвений союз як формоутворюючий чинник
міської спільності ……..... **284**
3.4. Міське право як регулятор колективних взаємодій
і норм захисту індивіда……..... **284**
3.5. Республіканізм міста – інституційне затвердження гармонії
індивідуального й колективного ……..... **284**
3.6. Каяття: визначення змісту терпимості
до людської недосконалості й знаряддя управління розумом…..... **284**
3.7. Визначення канонічних меж провини й гріха: підґрунтя змісту
особистого вибору і суспільної відповідальності **284**
3.8. «Предренесансний» ідеал гармонізації індивідуального
і колективного ……..... **284**
Завершальні міркування третього розділу ……...…….. **284**

**РОЗДІЛ IV. ПОСТАНОВИ СМИСЛІВ СУМІСНОСТІ
ІНДИВІДУАЛЬНОГО І КОЛЕКТИВНОГО
НАПРИКІНЦІ ВИСОКОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ …....…… 284**
4.1. Доктрина св. Томи Аквінського про досконалу християнську
спільність та доброчинну людину ……..…… **284**
4.1.1. Сутність та буття людини, її пізнавальні можливості
й співвідношення з трансцендентним **284**
4.1.2. Практичні поради щодо формування ідеальної
форми Respublica Christianorum..... **284**
4.1.3. Закон як найвища міра та взірець гармонізації
буття людини з універсальним..... **284**
4.1.4. Чесноти як модуси консолідації громадської спільності…..... **284**
4.1.5. Дидактика страху св. Томи..... **284**
4.2. Примат винятковості людини Іоанна Дунса Скота ……..…… **284**
4.2.1. Виправдання свободи індивідуалізованої волі..... **284**
4.2.2. Природа гріховності волі та значення вірної
спрямованості..... **284**
4.2.3. Значення доброчесності в справі спасіння душі
та збереження справедливого миру..... **284**
4.2.4. Гармонізація універсального блаженства і приватної мети..... **284**
4.2.5. Інтерпретація законів в справі досягнення гармонії
індивідуального, загального і небесного..... **284**
4.2.6. Влада та справедливі принципи громадського життя..... **284**
Завершальні міркування четвертого розділу ……...…...…….. **284**

ВИСНОВКИ …….. 284
ВИКОРИСТАНА ЛІТЕРАТУРА ….....…… 284

ВСТУП

«…людина, у своїй свободі
є заради себе самої, а не заради іншого»
(Аристотель «Метафізика» I; 982 b)

«…нам краще взагалі не існувати,
ніж належати лише собі»
(Бернард з Клерво
«Про благодать і свободу волі» VI; 18)

Сучасне західне суспільство має всі ознаки культурної та антропологічної кризи, на яку вказували ще О. Шпенглер, Г. Зіммель, Е. Гуссерль, А. Вебер, Т. Лессінг, П. Сорокін та інші мислителі. Духовна криза пов'язується передусім з ірраціоналізацією людського життя, з втратою су-місності (нім. *Mitsein*), розчиненням конституйованих смислів спільного буття, які споріднюють нас з іншими[1], із зникненням трансцендентних ідеалів. Факторами посилення кризи є егалітаризм, гедонізм і вульгаризація свідомості. Саме вони загострюють непомірність егоїстичного індивіда, формують охлократичну аморальність та загальну відмову від принципу служіння колективному, без якого, на переконання Йохана Гейзінги, не існує істинної культури[2]. «Велике відокремлення» індивіда від колективного і водночас від трансцендентального, що розпочалось в осьовий час і затвердилось в епоху Реформації, дістало своє логічне завершення, – констатує Чарльз Тейлор[3]. Так західний спосіб буття набуває біполярних ознак. З одного боку, індивід, що отримав необмежені можливості реалізації своєї суверенності надто абсолютується, а з іншого перетворюється на одномірного й самотнього суб'єкта, що втратив сенс свого існування в спільності – в тому сумісному бутті, що надає кожному смисл і бажані напрями ходи до «любові», «родини», «товариства», «народу», «держави» тощо[4]. За цих умов форми суспільної сумісності все більше ігноруються, і обидва соціальні суб'єкти – індивід і колективне – диференціюються на тимчасові суб'єкти, втрачаючи ціннісні смисли, що консолідують їх єдність. Втрата смислів є втратою історичної перспективи, або, за словами Ерста

[1] Нанси Ж.-Л. О со-бытии / Ж.-Л. Нанси // Философия Мартина Хайдеггера и современность / [отв. ред.: Н. В. Мотрошилова]. – М. : Наука, 1991. – С. 91–102. – С. 93.

[2] Хейзинга Й. В тени завтрашнего дня // Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня / Йоахан Хейзинга ; [пер. с нидерл., общ. ред. и послесл. Г. М. Тавризян]. – М. : Прогресс, 1992. – С. 241–36. – С. 262.

[3] Тейлор Ч. Секулярна доба / Чарльз Тейлор ; [пер. з англ.]. – К. : Дух і літера, 2013. – Книга перша. – 664 с. – С. 235.

[4] Нанси Ж.-Л. О со-бытии... – С. 96.

Блоха, латентних можливостей удосконалення світу, заповнення індивідуально-колективного царства свободи позитивно-можливим[5].

Від часу раннього модерну норми сумісності індивідуального й колективного отримують біполярні ознаки. З одного боку, права й свободи людини все більш затверджуються та поширюються, а з іншого, ці ж норми стають знаряддям її ідеологічного і політичного поневолення, тими інструментами, що уніфікують особу. Головну провину за це явище ліберальні доктрини модерну покладали на холістські принципи, які своїми універсальними максимами сковували індивіда в його вільному розвитку. Тому моральні норми повинні втратити імперативну силу та отримати нові смисли, які б мінімально знизили відповідальність людини за колективне – за іншого, що існує поруч. Така ідея, на думку Юргена Габермаса, панує дотепер. У цьому сенсі німецький філософ зауважує, що «…моральний універсалізм усе ще вважається ворогом індивідуалізму, а не його уможливленням. Приписування ідентичних значень усе ще вважається порушенням метафоричної багатозначності, а не її умовою»[6].

В сучасності – в постмодерну добу – реалізація індивідуальної свободи вже категорично не потребує національної або державної опіки та контролю з боку аксіологічних принципів холізму. Як зауважив Зигмунд Бауман, постмодерність є «сутінками універсалізації», адже її гасло, з яким нації-держави здобули перемогу, щоб згодом утратити її плоди, – схоже, значною мірою втратило свою привабливість. «Постмодернізм зробив ідентичності занадто нечіткими, нематеріальними й цілковито незрозумілими для відчуття затишку й безпеки»[7].

Відтак ключові форми універсалізації сумісного буття – моральна, національно-державницька, а до них ще слід додати релігійну та культурну (які в епоху постмодерну отримали ознаки секулярності та мультикультурності) втрачають свою світоглядну позитивність і оцінюються сучасниками як механізми підкорення індивіда. Завдяки цьому «картина світу» отримує нову точку відліку. Картина світу переформатовує природні права людини на абсолютизацію індивідуальних бажань, які в умовах глобалізації стають ірраціональними і антисоціальними. Колективне стає не метою, а «простором реалізації» егоїстичних прагнень, отримуючи

[5] Тюбингенское введение в философию / Эрнст Блох ; [пер. с нем. Т. Ю. Быстровой, С. Е. Вершинина, Д. И. Криушина]. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 1997. – 4000 с. – С. 170-171.

[6] Габермас Ю. Постметафізичне мислення / Юрген Габермас ; [пер. з нім. В. Купліна]. – К. : Дух і Літера, 2011. – 280 с. – С. 145.

[7] Бауман З. У пошуках центру, що тримає / Зигмут Бауман // Глобальні модерності / [за ред. М. Фезерстоуна, С. Леша, Р. Робертсона]. – К. : Ніка-Центр, 2008. – С. 201–220. – С. 216, 219.

безвідповідальний, масово-споживацький характер. Єдине, як указує Карл Ясперс, стає знаряддям для цілей окремого[8].

Поруч з цим політико-економічні реалії, «ринкова доцільність» пропонують оцінювати індивіда як щось другорядне, відчужене від реалістичних інтересів корпорацій. Таким чином, у сучасному глобалізованому світі затверджується тенденція до субсідарності – безумовного пріоритету індивідуалізму над усіма існуючими суспільними інституціями, колективними цінностями та механізмами консолідації. Як ключовий принцип соціальної дії індивідуалізм формує субсідарну ідеологію, яка в свою чергу одержує опору в сучасних політичних і економічних вченнях, обґрунтовуючи ідею «опори на особисті можливості», установку на маргіналізацію автономного індивіда від колективного.

Абсолютований принцип «опори на особисті можливості» розпорошує соціокультурні комунікації й трансформує людину в швидкоплинну істоту, що опинилася перед безоднею самотності – самоізольованою, в байдужому просторі нездоланності, де «…найбільша свобода перетворюється на найбільшу несвободу»[9]. Відмова від універсальних цінностей і самоізольованність спричиняється переоцінкою міфологічної героїки модерного типу людини: Солдата й Робітника тощо. Реалізація цих типів передбачає жертвування своєю індивідуальністю. Модерні типи не знають іншого смислу життя, окрім волі до влади. Роз'яснюючи оспівану Е. Юнгером міфологічну закономірність, Пітер Козловскі помічає, що «…тип Робітника зобов'язує пожертвувати індивідуальністю, у зв'язку з цим на перший план сьогодні виступає предметний характер людських відносин і біль. І те й інше свідчить про те, що індивідуальності, з їх чуттєвістю, відповідальністю щодо іншого, особистою неповторністю й вагомістю, завдяки «емансипації» своєї особистості зникають і витісняються предметністю й жорстокістю суб'єкта»[10].

Постмодерна індивідуалізація руйнує ціннісні смисли, соціокультурні інституції, які вже не забезпечують нащадкам соціальний простір адаптації, що робить їх інфантильними особами, не здатними на служіння іншому або колективному, відповідальний вибір в межах соціального блага. На цю обставину звертає увагу Зиґмунд Бауман: «…через те, що індивідууму вже надана вся свобода, про яку він міг мріяти і на яку він міг розумно сподіватися: суспільні інститути тільки й бажають поступитися турботою

[8] Ясперс К. Психологія світоглядів / Карл Ясперс ; [пер. з нім. О. Кислюк, Р. Осадчук]. – К. : Юніверс, 2009. – 464 с. – С. 371.

[9] Дарендорф Р. У пошуках нового устрою: Лекції на тему політики свободи XXI ст. / Ральф Дарендорф ; [пер. з нім. А. Орган.]. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – 109 с. – С. 32.

[10] Козловски П. Миф о модерне: Поэтическая философия Эрнста Юнгера / П. Козловски ; [пер. с нем.]. – М. : Республика, 2002. – 239 с. – С. 62.

про визначення та ідентичність індивідуальній ініціативі, тоді як важко знайти універсальні принципи, проти яких можна повстати»[11]. Отже, не лише сучасна людина припинила бути «бунтівною», втративши особистий ціннісний смисл життя – свою мету, але й соціокультурні інституції, універсальні норми моралі позбавляються можливості завершального впливу на одиницю суспільного життя. Тому суспільство розмиває свій вплив над індивідом, а він відчужується від вищого служіння колективним смислам, дотримання моральних ідеалів, вважаючи їх хибними. Таким чином, соціокультурна консолідація втрачає свій трансцендентальний смисл і суспільство перетворюється на аморфну спільність підпільних нігілістів, занепокоєних збереженням певного рівня втішного дозвілля та свого іманентно-мінливого буття. Таким чином, сучасний європейський світ, за зауваженням Джорджо Агамбена, поступово переходить у беззмістовність індивідуального буття, яка «…з часом стала настільки звичною, що втратила гостроту і будь-який пафос, бо за межами підпілля абсурд став об'єктом повсякденної демонстрації або ексгібіціонізму: життя сучасного людства в цьому плані схоже на рекламний фільм, в якому від самого рекламованого товару не залишилося й сліду»[12].

Втім слід зазначити, що визначені ознаки сучасності є лише тенденціями, негативним відтінням тих високих ціннісних смислів, які позасвідомо або свідомо існують і пролонгуються європейським світом, його культурою і філософією, формують традицію. Під європейським світом, на переконання Едмунда Гуссерля, слід розуміти «…єдність духовного життя, діяльності, творчості з усіма цілями, інтересами, турботами, зусиллями, цільовими образами, інститутами та організаціями. У ній діють окремі люди в різноманітних спільнотах різного ступеня – в сім'ях, племенах, націях – усі внутрішньо духовно пов'язані… у єдність певної духовної форми. Особистості, їхні об'єднання й усі їхні культурні досягнення в такий спосіб набувають всезагального за своїм характером зв'язку. «Духовний образ Європи» – що це таке? Історії Європи притаманна іманентна філософська ідея, або, що те ж саме, іманентна телеологія, яка, з погляду універсального людства, усвідомлюється як прорив і початок розвитку нової людської епохи, доби людства, яке віднині просто хоче жити й може жити, вільно творячи

[11] Бауман З. Текучая современность / Зигмунд Бауман ; [пер. с англ. ; под ред. Ю. В. Асочакова]. – СПб : Питер, 2008. – 240 с. – С. 29.

[12] Агамбен Дж. Грядущее сообщество / Джорджо Агамбен ; [пер. с ит. Дм. Новикова]. – М. : Три квадрата, 2008. – 144 с. – С. 60.

своє буття, своє історичне життя згідно з ідеями розуму та безкінечними завданнями»[13].

Отже, ключовою причиною сучасної кризи європейського світу є криза духовної форми, того ціннісно-смислового універсуму, моделі якого, на думку С. Б. Кримського, «…задаються в широкому діапазоні варіантів од інтегральних картин сущого до індивідуальних уявлень»[14]. Криза ціннісно-смислових моделей є філософською проблематикою. Філософія мусить спрямувати людський дух на нові раціональні обрії, що доповнюють вже існуючі традиції та ціннісно-смислові моделі світу новими метафізичними обріями. На цю закономірність вказує Пітер Козловскі. Німецький філософ зазначає, що «…розлад духовного світу людини, що існує поза її відносинами з суспільством – це не економічна чи соціологічна, а антропологічна та метафізична проблема». І доповнює, що «…серце людини та її суб'єктивність завжди виходять за межі світу. Бо для них недостатньо світу, у якому ми працюємо»[15].

Упорядкованість та цілісність ціннісно-смислових моделей (які включать в себе три гармонізовані підсистеми: природу, цивілізацію та монадне буття в соціумі) залежить від її ключових складових: уявлень про минуле (індивідуалізовану й загальну історію), перспективні образи майбутнього, що пов'язані з ідеальними типами життя, доброчесністю і обов'язковими нормами служіння вищому та єдиному, з чіткими образами справедливого й благодатного життя. Смислова упорядкованість ґрунтується на традиційних цінностях, які, на зауваження Юліуса Еволи, «…не є цінностями буржуазними, проте являють собою їх повну протилежність»[16].

Буржуазні цінності, інструментальне мислення, що затвердили автономну мораль модерну, суперечать здобутій гармонії сумісності між індивідуальним і колективним традиційного суспільства. Вказані цінності, суспільство споживачів локалізують життєві можливості індивіда – його розуміння про добре чи погане життя, абсорбують трансцендентні смисли сумісності з іншим. Традиційні цінності навпаки, імперативно не наполягаючи, надають шанси втілити моральні смисли сумісності в реальність. У цьому сенсі Джон Кекес зазначав, що «…індивіди пропали б

---

[13] Гуссерль Е. Криза європейського людства і філософія / Едмунд Гуссерль // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія / [упор. В. В. Лях, В. С. Пазенок]. – К. : Ваклер, 1996. – С. 62–94. – С. 67.

[14] Кримський С. Б. Ціннісно-смисловий універсум // Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії / С. Б. Кримський. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. – С. 13–27. – С. 20.

[15] Козловський П. Постмодерна культура: суспільно-культурні наслідки технічного розвитку / П. Козловський // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрямки. Хрестоматія / [упоряд. В. В. Лях, В. С. Пазенок]. – К. : Ваклер, 1996. – С. 214–294. – С. 270, 271.

[16] Эвола Ю. Оседлать тигра / Юлиус Эвола ; [пер. с ит. В. В. Ванюшкиной]. – СПб. : Владимир Даль, 2005. – 512 с. – С. 13.

без традицій, бо не знали б, як жити, якщо вони вже забезпечені всім життєво необхідним. Індивіди дізнаються з традиції про життєві можливості, й те, наскільки добре їхнє життя, залежить від того, які можливості певних традицій вони обрали. Люди роблять життя добрим для себе, беручи участь у традиціях»[17].

Відтак однією з філософських тем, яка вирішує задачу знайдення шляхів подолання духовної кризи і пронизує всі її складові, є проблема знайдення смислів сумісності індивідуального і колективного на прикладах ціннісних смислів традиційної доби. У великій мірі розв'язання цієї проблеми лежить в площині вирішення питання гармонізації трансцендентних й іманентно-мирських прагнень, які й задають змісти індивідуального і колективного життя. Таким чином, визначена проблема має два виміри – теоретичний і соціально-практичний. У кожній історичній добі становлення європейського світу виявлялася в різній мірі осмислення ключових компонентів, актуальності її розвідки та соціально-політичних, культурно-ментальних форм її удосконалення.

Певно найтрадиційною епохою європейської цивілізації є Середньовіччя – доба, в якій сформувалася сучасна західна людина[18], пора «молодого варварства», що суперечливо шукала найвищих цінностей і смислів життя[19]. Ціннісно-смислові моделі Середньовіччя слід розуміти як становлення багатомірного цілісного уявлення, яке має єдину трансцендентну спрямованість, що не відмовилась від іманентних прагнень земного буття індивіда та спільнот. Середньовічні доктрини і практика гармонізації індивідуального і колективного, не зважаючи на модерну критику, виявили себе довготривалими й позитивними. Тими аксіологічними концептами, що перебороли тривалий час беззмістовності, упорядкували нову антично-християнську парадигму мислення, започаткували основи громадянського суспільства (міста-комуни), заклали основи політико-правової теорії модерну (з його уявленнями про верховенство права й права людини, станове представництво, національну монархію, легітимацію влади тощо) і породили Відродження.

До цього Середньовіччя виробило високу духовну міру людської гідності, сформувало традиційну етику Заходу та антропологічні засади європейського світу. У зв'язку з цим Романо Гвардіні проголошує, що «…середньовічна антропологія як у своєму підґрунті, так і в цілому

[17] Кекес Дж. Консерватизм: підставові переконання / Джон Кекс // КОНСЕРВАТИЗМ: Антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : ВД «Простір», «Смолоскип», 2008. – С. 178–202. – С. 197.

[18] Эко У. Средние века уже начались / У. Эко // Иностранная литература. – 1994. – № 4. – С. 258–267. – С. 260.

[19] Арсеньев Н. С. Что общего у нас со Средними веками? / Н. С. Арсеньев // Человек – 1996. – № 2. – С. 162-171. – С. 162-163.

перевершує антропологію нового часу. Вчення про чесноти й про життя бачить буття повніше, веде людину вище і дозволяє їй більше здійснити»[20].

Актуальність зазначеної проблеми зумовлю постановку мети і завдань даної філософської розвідки. *Мета дослідження* полягає у визначенні ціннісних смислів Середньовіччя, які сформували основи сумісності індивідуального і колективного, тих соціокультурних феноменів та засобів, що спонукали одиничне й загальне до консолідації, спрямували їх до удосконалення соціальних відносин. Зрозуміло, що авторське дослідження може відбутися лише за умови урахування світоглядних підвалин Середньовіччя – тлумачення християнських ідей, їх ґенези, формування теологічної картини світу і тих історичних рухів, які розкривають життєздатність і колізії середньовічних доктрин.

У межах анонсованої мети автор прагне з'ясувати наступні задачі:

- визначити ідеальні образи та форми комунікації між горним і земним, колективним та індивідуальним, які стають формоутворюючими витоками картини світу Середньовіччя;
- осягнути християнський концепт людини, уявлення про її первісні права, межі соціальної свободи в межах універсальних цінностей та земних реалій;
- виявити доктринальні вимоги до індивіда, ті саморегулюючі механізми й соціальні очікування, які стали імперативними нормами Середньовічної доби;
- розкрити міру усвідомлення соціальних процесів й окреслити уявлені межі свободи індивідів, середньовічних асоціацій та механізми знайдення смислів сумісності одиничного та множинного в їх соціальній динаміці та солідарності. Одночасно з цим слід означити ключові засади свободи індивіда в границях розмежування інтересів духовних та світських спільнот (влад) та розділення індивідуальних та громадських прав;
- визначити ціннісні критерії та структурні принципи формування ідеального громадянського ладу в цю добу;
- охарактеризувати доктринальні феномени (закон, страх, гріх, провина, чесноти, мир, влада) Всесвіту, які служать гармонізації цілісності уявленого порядку у взаємодії трансцендентного, загального й індивідуального. Іншими словами – виявити доктринальні аргументи, які слугували мотивацією індивідуального і колективного спрямування до досягнення ключового ідеалу, – спасіння душі й служіння спільності «без примусу», зберігаючи суверенність особи задля спасіння всіх;

[20] Гвардини Р. Конец нового времени / Романо Гвардини // Вопросы философии. – 1990. – № 4. – С. 127–163. – С. 131.

• розкрити концепт місця в мирській духовній спільноті – церкві. З'ясувати її легітимацію на вищу владу. Визначити механізми панування церкви над свідомістю вірян, критерії служіння та межу підпорядкування їй індивіда;

• виявити світоглядні принципи суспільної консолідації та злагоди і означити міру усвідомлення схоластами значення політичних структур суспільства, з'ясувати завдання світських володарів у справі утвердження справедливого порядку та формування досконалої спільності вірян;

• визначити доктринальну легітимацію середньовічного міста, його ідеальні образи і реальний стан. Виявити значення міста в справі гармонізації індивідуального й колективного, приватного і публічного, означити вплив міста на практичне примирення в його просторі концептів двох влад;

• розкрити спадщину середньовічних мислителів стосовно затвердження юридичної норми невинності індивіда, чіткого поділу сфер оцінки злочину, поділення їх на суто юридичну та духовно-канонічну практику;

• виявити ідеальний образ доброчесного християнина, який насправді став взірцем для повторення множинності і вільно втілив ключові універсальні компоненти християнства.

У своєму досліджені автор спиратиметься на праці радянських і російських фахівців в галузі середньовічної історії, ментальності та філософсько-теологічної думки: С. С. Аверінцева, К. В. Бандуровского, Л. М. Баткіна, М. А. Барга, М. М. Бахтіна, М. О. Бердяєва, В. С. Біблера, П. М. Біціллі, М.А. Бойцова, Т. Ю. Бородай, О. І. Варьяш, М. А. Гарцева, А. Г. Глебова, І. М. Голенищева-Кутузова, В. І. Герьє, А. А. Гусейнова, А. Я. Гуревича, О. А. Добіаш-Рождественської, А. Л. Доброхотова, О. Е. Душина, В. Л. Затворного, В. Т. Звіревича, І. О. Ільїна, Л. П. Карсавіна, В. Л. Керова, І. А. Конопльова, С. А. Котляревського, О. Ф. Лосєва, М. О. Лосського, В. І. Мажуги, Г. Г. Майорова, І. Т. Мейєндорфа, І .П. Медведєва, Н. С. Мудрагея, К. М. Муратової, Є. П. Наумова, Т. М. Негуляєвої, С. С. Неретиної, Ф. Г. Овсієнка, Д. М. Петрушевского, А. Г. Погоняйла, В. Л. Рабиновича, В. І. Рутенбург, А. П. Скрипника, В. В. Соколова, Н. Б. Срединської, С. М. Стама, А. А. Столярова, Е. М. Трубецького, П. Ю. Уварова, З. В. Удальцової, В. І. Уколової, А. А. Чанишева, Д. В. Шмоніна, Г. Флоровського, С. Л. Франка, А. Л. Ястребицької та інших.

Методологічну основу роботи склали також праці українських філософів та дослідників О. В. Алєксандрової, А. Баумейстера, І. В. Бойченка, М. І. Бойченка, Т. Возняка, Р. О. Додонова, С. Здіорука, Ю. А. Іщенка, О. М. Йосипенка, А. Карася, С. М. Квіта, Д. І. Кирюхіна,

В. Кондзьолкі, В. В. Котусенка, С. Б. Кримського, М. І. Мінакова, І. Т. Пасько, Я. І. Паська, А. І. Пащука, Н. В. Хамітова та інших.

Велике значення для опанування анонсованої проблеми мають праці визнаних філософів та фахівців світової ваги: Дж. Агамбена, Х. Арендт, Я. Ассмана, Ф. Бенетона, І. Берліна, Дж. Бермана, М. Блока, П. Брауна, К. Брука, М. Вебера, В. Віндельбанда, Ю. Габермаса, М. Гайдеггера, Р. Гвардіні, В. Гертиха, Й. Гейзінги, О. Гьофе, Ж. Делюмо, П. Дінцельбахера, К. Довсона, Ж. Дюбі, Л. Дюмона, Е. Жильсона, Г. Зіммеля, Р. Зома, Я. Ковальського, П. Козловскі, Ф. Коплстона, Ж. Ле Гоффа, Дж. Лінча, І. Леппа, Г. Маєра, А. Мак-Ґрата, К. Мангейма, Е. Макінтайра, Ж. Марітена, Р. Маркуса, А. Марру, У. Маца, Р. Нісбета, Х. Ортеги-і-Гасета, Р. Осборна, М. Оукешотта, Р. Патнама, А. Піренна, Р. Піча, Г. Денцера, Дж. Реале, П. Розанвалона, У. Росса, Д. Антисері, С. Свежавського, М. Суїні, В. Татаркевича, Ч. Тейлора, П. Тілліха, Е. Трьольча, Е. Фромма, М. Фуко, Г. Честерсона, О. Ексле, Н. Еліаса, Т. Еріксона, Е. Уолтера, О. Шпенглера, К. Ясперса та інших.

Завершуючи, автор висловлює щиру дяку українському філософу Ігорю Трохимовичу Паську за підтримку й цінні поради – людині, життєствердна й доброчесна позиція якої висвітлює його в невблаганному русі Історії.

РОЗДІЛ І.
ПРИНЦИПИ ТА МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Історичний нарис знайдення смислів сумісності індивідуального і колективного в філософській думці

Історія осмислення проблеми індивідуального й колективного, одиничного й загального бере свій початок з епохи «осьового часу», коли, за визначенням Карла Ясперса «…західна людина осягнула в своїй вищій свободі, що межа свободи проходить у небутті. В самості свого буття вона навчилася бачити дар саме в тому, що, хибно фіксуючи у якості деякого абсолютного «Я», вважала можливим повністю стверджуватися на самій собі, немовби людина є початок і творець»[21]. Античні мислителі починають усвідомлювати, що за певними явищами реальності приховуються індивідуальні бажання й наміри, що тотальність загального складається не тільки з одиничного, а ціле залежить від сумісності індивідуальностей та їх міри свободи. Тому в перших своїх кроках антична філософія гостро ставить питання про знайдення смислів сумісності індивідуального й загального (колективного). Відтак на ґрунті еллінства розпочинається історія євроцентризму, нового осмислення світу, де, за зауваженням Ернста Трьольча «…дух звільняє себе для свого першого осягнення самопрояву, для індивідуальної свободи й організованої діяльності»[22]. Вже в софістів мислення протиставлене невблаганній силі космосу, Року протиставлені універсальні морально-правові настанови. Античні мислителі через

[21] Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории / Карл Ясперс ; [пер. с нем.]. – М. : Политиздат, 1991. – 527 с. – С. 86.

[22] Трёльч Э. Историзм и его проблемы / Эрнст Трёльч ; [пер. с нем.]. – М. : Юрист, 1994. – 719 с.– С. 228.

формування ідеальних форм громадянської спільності посали надавати смисл сумісності індивідуального та колективного.

У проекті Платона, який так і не спромігся побачити в індивіді унікальну цінність[23], ця проблема вирішується завдяки штучно створеній спільності трьох станів. Між станами панує гармонія, що досягається відсутністю індивідуального вибору та його прояву – мужності[24]. За задумом філософа, мужніми можуть бути воїни-управлінці (номофілаки), які реалізують ідеї знавців справедливості – мудреців. Платон ставив справедливість на перший план, вона ж на думку О. Лосєва, «...постає в момент єдності,… структурної статуарної єдності, де жоден окремий елемент рішуче не має ніякої самостійної сили й знання»[25].

Завдяки ідеї гомогенності Платон не планував виховувати розумних, мужніх та відповідальних громадян полісу, які здатні самостійно, в толерантній дискусії, шукати політичні шляхи сумісності з протилежними прагненнями спільності, приймати загальнозначущі рішення. Більш того, громадянські чесноти для філософів платонівського полісу не потрібні – їх місце займуть універсальні норми нової спільності, які будуть виховані у всіх без винятку. Через цей процес основна маса мешканців ідеального полісу – робітники, буде слухняно виконувати накази вищих щаблів влади й жити в блаженному світі незмінності – в соціальному просторі, де відсутня будь-яка можливість вільного вибору, де немає ґрунту для відповідальної індивідуалізації. У щасливому піднесені, стані дитинства – вічному стані безвідповідальності, – боячись «висвітлювати» себе перед світом без дозволу «мудрих» і втрачаючи тим самим свою неповторність, вони зливаються з тотально загальним.

Відтак платонівський проект є першою теорією ідеалістичного холізму. За оцінкою Карла Поппера цей проект пронизаний вимогою тотального служіння індивіда інтересам загального. На підтвердження свого судження філософ наводить платонівську думку, яка визначає головний принцип співвідношення індивідуального і колективного: «…все, що виникло, виникає заради всього в цілому, але ціле не існує заради його частки… Ціле виникає не заради тебе, а, навпаки, ти – заради нього»[26].

---

[23] Гауз Дж. Індивідуальність: ліберальні теорії людини / Джеральд Гауз // ЛІБЕРАЛІЗМ: Антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : Смолоскип, 2002. – С. 199–228. – С. 202.

[24] *Детальніше про зміст мужності в платонізмі див.:* Туренко О. С. Сократівсько-платонівські версії мужності – як спроба знайдення засобу синхронізації індивідуальної та колективної суверенності / О. С. Туренко // Наука. Релігія. Суспільство. – 2010. – № 4. – С. 88–93.

[25] Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А. Ф. Лосев ; [сост. А. А. Тахо-Годи]. – М. : Мысль, 1993. – 959 с. – С. 808.

[26] Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги / Карл Поппер ; [пер. з анг. О. Коваленка]. – К. : Основи, 1994. – Том 1. – 444 с. – С. 118.

Аристотель теж відстоював пригоратиму більшої цінності колективного. Адже спільність породжує та формує *zoon politikon*, яка виховує в собі необхідні громаді чесноти. Тому будь-яка індивідуальна свобода існувала лише в межах колективної свободи. У цьому контексті Анатолій Карась зауважує, що «…у Аристотеля ідея свободи ще далеко не сягає безумовної індивідуальної властивості людини, даної для всіх від народження. Радше вона з'являється лише в контексті спільних зусиль громадян чи колективу і має полісне значення. Це передусім громадянського ґатунку свобода, притаманна людині-громадянину, яка веде активне полісне життя»[27].

Поруч з цим Стагірит не відмовляє індивіду в розумній самостійності, у праві вибирати форми життя на власний розсуд, адже кожна окрема річ в космосі має свою виняткову сутність, яку слід виявити[28]. Тож можна вважати, що сутність не може бути тотально універсальним поняттям, адже окрема річ й природа її буття є одне й те ж, так що будь-яка сутність є завжди певним чимось, що знаходиться «ось тут», вона представлена в одиничній речі. Таким чином, людське єство визначається прагненням бути вільним. Пояснюючи свою думку, філософ додає, що: «…вільною ми визначаємо ту людину, яка живе заради самої себе, а не для іншого; так само і ця наука [тобто первинна філософія] єдино вільна, адже вона одна існує заради себе» (Met. 982b 26)[29].

Отже, розв'язання проблеми знайдення смислів сумісності індивідуального і колективного в політичній філософії Аристотеля мало більш гнучкий та персональний характер. Філософ визнавав за людиною право на рівну самореалізацію. Для цієї мети у кожного є три рівні пізнання (досвід, мистецтво і наукові знання) і політичний простір свободи, в якому вона стає самодостатньою особою[30]. Втім, Стагірит неодноразово підкреслював, що остаточно щасливою людина може стати лише в активному громадському житті. Громадянин мусить майстерно удосконалювати простір загального – місто-поліс.

Слід зазначити, що філософські візії Платона і Аристотеля не зупинили ходу абстрактної ідеї автономності суб'єкта в множинності, вісником якої був Сократ. На думку Макса Горкгаймера сократівське визначення сумління піднесло на новий рівень відносини між індивідом і загальним. Відтоді «…щось на зразок безодні починає розділяти індивідуальну свідомість і

---

[27] Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях : [монографія] / А. Карась. – К. ; Львів : Вид. центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2003. – 520 с. – С. 19.

[28] Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения : в 4-х тт. / Аристотель ; [ред. В. Ф. Асмус]. – М. : Мысль, 1975. – Т. 1. – С. 63–368. – С. 196-197.

[29] Там само. – С. 69.

[30] Тейлор Ч. Атомізм / Чарлз Тейлор // ЛІБЕРАЛІЗМ: Антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : Смолоскип, 2002. – С. 235–254. – С. 237.

державу, ідеальне й реальне. Суб'єкт – протиставлений зовнішній дійсності – починає мислити себе як ідею, найвищу за всі інші ідеї»[31].

Саме з такої індивідуалістичної позиції розпочинають свої розвідки стоїки. Для них суспільство є взірцем того космічного єдиного, яке проникає та охоплює будь-яку множинність. Світ ґрунтується на розумній потужності Бога, який є нездоланним Фатумом. Усе різноманіття світу Бог спрямовує до головної мети – підкорення світу собі – Єдиному. Відтак головною перевагою досягнення гармонії єдиного є суб'єктивна множинність, яка постійно прагне відокремитись від цілого. Тому головною метою людства є досягнення через політичну спільність цілісності світу, утвердження космополітичних принципів у Всесвіті задля подолання злої різноманітності індивідуального. Остання ідея прямим чином була сприйнята римською аристократією і втілена в життя у формі *Imperium Romanum*.

У свою чергу, римські стоїки поглибили поняття сингулярного, визначивши, що індивідуальний розум та душа причетні до Божого розуму й тому людина від народження має невідчужені природні права. Останні визначаються не соціальними функціями окремої політичної спільноти, а універсальними законами світу. Через цей концепт людина виокремлюється від спільності і стає космополітичною особою, життя й вчинки якої повинні оцінюватися в межах природного права, а лише потім законами держави. В ідеалі імперія мусить впроваджувати природні права в своїх законах і встановлювати таким чином гармонію множинності з єдиним – підпорядкувати своєю силою суб'єктивність.

Більш високий рівень суверенності індивідуальному надавав Епікур. Він вважав, що будь-яка спільність є результатом свідомої індивідуальної згоди, яка й визначає формування взаємовигідного колективного життя. У власній діяльності індивіди керуються природним правом і прагнуть жити в захищеній та справедливій спільності, яка б забезпечувала людину можливістю насолоджуватися життям. Таким чином, держава і суспільство виступають в епікуреїзмі вторинними цінностями, а стають істинними благами лише тоді, коли виконують певну функцію, забезпечуючи індивідів помірною насолодою. Якщо ж спільність не виконує свого завдання, то індивіди змінюють її форму новою угодою. Відтак в епікуреїзмі індивідуальна множинність спочатку виробляє єдині смисли сумісності, а потім, формує колективні форми та загальні принципи існування.

Світоглядні координати християнства в своїй сутності універсальні й сформовані на ґрунті трансцендентної концепції – всеосяжної розумності та могутності Бога. Його універсальні атрибути отримують своє втілення в

[31] Горкгаймер М. Критика інструментального розуму / Макс Горкгаймер. – К. : ППС-2002, 2006. – 282 с. – С. 120.

множинності сингулярних форм і змістів буття. У цьому сенсі Г. В. Гегель помітив, що: «…християнський бог не є проста нерозрізнена єдність, він потрійний; він є бог, який містить у собі відмінність, став людиною і сам себе виявив в одкровенні. У цьому релігійному уявленні протилежність загального й особливого – мислення і наявного Буття – виражена найбільш різко і проте зведена до єдиного. Відтак особливе не залишається тут тим, що покоїться у своїй простоті…; точніше, навпаки, це особливе визначено тут за допомогою думки, так само і загальне розвивається тут до повного відокремлення»[32].

Слід звернути увагу ще на одну ознаку християнства. В людській сутності, в її душі та трансцендентній меті закладені як одинична унікальність сингулярного, так і універсальна неосяжність вічного єдиного. Людські властивості апріорно визначають духовну свободу й практичну спрямованість кожного і зумовлюють індивіда як рівноцінного елемента Всесвіту. У цьому сенсі Г. В. Гегель проголошує, що в християнстві людина розглядається «…як завершена для самої себе, і водночас є образом божим та джерелом нескінченності в ній самій; вона є самоціллю, має в самій собі нескінченну цінність й призначена для вічності»[33]. В ідеальному сенсі вірянин мусить націлити свою душу, спрямувати свій розум і волю до єдиного, але при цьому зберегти свою унікальність, яка була оформлена в мить Творіння для вічності.

Починаючи з епохи Відродження європейська соціально-політична думка змінює трансцендентний абсолют єдиного, замінюючи його ідеєю абсолютиської держави і його суверена. Марсилій Падуанський перший обґрунтував ідею розділення єдиних до того в уявленні понять, *«universitas fidelium»* (спільність вірян і церкви) і *«universitas civitas»* (спільність громадян). Роль «цілого» мислитель віддав державі, роль частки отримала церква.

Завдяки затвердженому в XVI ст. принципу «Чия влада, того й віра» ключовий чинник гармонізації індивідуального і колективного в середньовічній парадигмі мислення – віра та церква – починають втрачати свою абсолютну значимість. Спільність, що була затверджена завдяки релігійній консолідації, лишається своєї основи. На перше місце виступає суб'єктивна воля суверена і тотальна здатність держави до примусу. Суверен починає осягатися як духовний елемент надприродної сфери, що формує ідеальний порядок єдиного в індивідуалістичному та пристрасному світі

[32] Гегель Г. В. Философия духа // Гегель Г. В. Энциклопедия философских наук : в 3-х тт. / Г. В. Гегель. – М. : Мысль, 1977. – Т. 3. – 471 с.– С. 64-65.

[33] Гегель Г. В. Ф. Христианство и Реформация. Из лекций по философии истории (I–VII) и истории философии (VIII) / Г. В. Ф. Гегель // Лютер Мартин. 95 тезисов / [сост., вступ ст., примеч. и комент И. Фокина]. – СПб. : Роза мира, 2002. – С. 267–360. – С. 286-287.

людей. Згідно з М. Лютером, головне покликання суверена бути «катом Божим», виконувати роль біблійного батька, який жахом спрямовує своїх підданих до послуг[34]. У протестантській парадигмі суверен, як обранець Божий, має вище право на велику справу консолідації індивідів в загальне.

На відміну під протестантської парадигми Е. Роттердамський пропонує виховувати християнського государя на принципах гуманізму, визнання людської гідності й вірного спрямування государя до загального блага. Еразм вважає, що государ повинен навчитися майстерно управляти державою задля щастя кожного. За словами мислителя, государ може вважати своїх підданих щасливими «…не тоді, коли вони багаті та сильні тілом, а коли вони справедливі, спокійні, найменш жадібні, найменш люті або схильні до заколоту, найбільш злагоджені»[35]. Відтак, на думку Еразма, вищий індивід своїми чеснотами та Божою благодаттю створює ідеальні змісти, які гармонізують волю множинності в злагоджений порядок. Еразмова дефініція була наслідком античної і західно-католицької політичної думки, яка обґрунтовувала ідею про первинність доброї волі правителя й абсолютувала одиничні можливості персони суверена, його вплив на суспільні процеси.

Осягнення смислів сумісності індивідуального і колективного в інтелектуальному середовищі XVI ст. набуло форми політичної дискусії між прихильниками абсолютизму, тираноборцями й конституціоналістами стосовно меж державної влади. Провідну позицію зайняла теорія державного суверенітету, яка стала теоретичною базою абсолютизму. Ці два поняття – «суверенітет» та «абсолютизм», на думку Жака Марітена, вироблені на одному ковадлі[36]. Вони стають утіленням нічим необмеженої влади одиничного над загальним, живим символом невичерпаної наснаги до панування людини над загальним, де «я» стає державою, а держава всім.

На підґрунті боденівської теорії в політичній думці Європи затверджується модерний концепт державної цілісності, яку уособлює суверен. Він для підданих є «батьком що карає і дарує» – хранителем, який маніпулює та пильнує за суспільною поведінкою[37]. Він осмислюється втіленням Божого провидіння та панування людської волі над Усесвітом, суб'єктом, який розкриває власне уявлення про будь-яку річ або предмет світу й тому має право на абсолютне панування над колективним, при тому не порушуючи

---

[34] Берлин И. Существует ли еще политическая теория? // Берлин И. Подлинная цель познания. Избранные эссе / Исаия Берлин ; [пер. с англ. и комментарии В. В. Сапова]. – М. : Канон+, 2002. – С. 81–123. – С. 98.

[35] Роттердамский Э. Воспитание христианского государя / Эразм Роттердамский. – М. : Мысль, 2010. – 365 [1] с. – С. 74.

[36] Маритен Ж. Человек и государство / Жак Маритен ; [пер с англ. Т. Лифинцевой]. – М. : Идея-Пресс, 2000. – 196 с. – С. 56.

[37] Elias N. The Court Society / N. Elias. – Oxford, 1983. – P. 128-129; Wolf J. B. Louis XIV, Soldier-King / J. B. Wolf // Louis XIV and the Craft of Kingship. – Columbus, Ohio, 1969. – Pp. 196–200.

приватну сферу індивіда[38]. Саме концепт суверенітету остаточно затвердив в модерній свідомості принцип суб'єктивності, який, на думку Ю. Габермаса, пронизав всі сфери сучасного суспільного життя[39].

Затверджений принцип суб'єктивності надає новий поштовх певного відродження теорії переважання індивідуального над колективним. В теорії Т. Гоббса завдяки суспільному договору індивіди формують штучне універсальне тіло – громадянський стан – Левіафана. Суспільний договір характеризується як добровільна відмова від особливої волі, прав та свободи людини, які проявляють солідарну майстерність – утворювати політичну спільність. Життя особи в державі переслідує мету утворення сфери порядку, безпеки та справедливості, але вимагає відмови від власних «природних прав». Відтак, за визначенням Т. Гоббса, держава є «…однією особою, чия воля на основі угоди багатьох людей повинна вважатися волею їх усіх»[40]. Через це атомарні індивіди – громадяни «безсмертного Бога» стають єдиним ієрархічним організмом і переходять у новий громадянський стан, де їм заборонена вертикальна свобода (панування над іншими), якої вони добровільно зреклись.

Втім, відсутність гарантій вертикальної свободи державою не суперечить свободі горизонтальних взаємовідносин людей. За індивідами залишається «…свобода купувати й продавати або іншим чином укладати угоди, обирати місце проживання, їжу, спосіб життя, наставляти дітей на власний розсуд»[41]. Також за ними залишається право на колективну легітимацію влади суверена – таким чином забезпечується гармонізація єдиного тіла. Отже, вертикально-горизонтальні рівні Левіафана знаходяться у протистоянні між собою, яке постійно загрожує перетворити його на Бегемота, державу-сатану, що розтерзана протиріччями.

Тіло Левіафана пронизане його «родовою плямою», феноменом страху та суб'єктивною волею до влади. При характеристиці природного стану Т. Гоббс виходить із наявності у індивіда природних прав – свободи, права на життя, власність тощо. Втім, реалізуються ці права через дві взаємопов'язані пристрасті – воління до влади та страху смерті. Стосовно першої мислитель пише: «…так я ставлю на перше місце безупинну й невтомну спрагу щоразу нової влади як загальне прагнення всього людства, яке зупиняє лише

[38] *Детальніше див.:* Туренко О. С. Модерні пошуки синхронізації індивідуального і колективного – візії Ж. Бодена / О. С. Туренко // Наука. Релігія. Суспільство. – 2014. – № 1. – С. 41–46.

[39] Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций / Юрген Хабермас ; [пер. с нем.]. – 2-е изд., испр. – М. : Изд-во «Весь Мир», 2008. – 416 с. – С. 17-18.

[40] Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Сочинения в 2 томах / Томас Гоббс ; [пер. с лат. и англ. ; сост., ред., примеч. В. В. Соколова]. – М. : Мысль, 1991. – Т. 2. – 731, [1] с. – С. 133.

[41] Гоббс Т. О теле // Гоббс Т. Избранные произведения : в 2-х тт. / Томас Гоббс ; [пер. с лат. и англ. ; сост., ред., примеч. В. В. Соколова]. – М. : Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 66–218. – С. 165.

смерть»[42]. Отже, прагнення панувати реалізується у стані необмеженої свободи, коли індивід не зв'язує себе жодними обов'язками і прагне, завдяки насиллю, підкорити собі іншого. Межею та нескінченним джерелом прагнення до влади є вічний страх небезпеки насильницької смерті, самотності, жебрацтва, тваринної тупості й короткочасності життя – зауважує англійський філософ.

Стримує людей від двох природних пристрастей принцип суверенітету, який завдяки штучному страху утримує своє механізоване тіло в стані порядку. Лише нарощуючи свою жахливу потужність, Левіафан може, за словами Ханни Арендт «…зберігати *status quo*; тільки постійно розширюючи свої повноваження і тільки посилюючи потугу, він може залишитися стабільним. Гоббсова держава –…могла зберегтись у підданих Левіафана тільки у вигляді абсолютного підкорення владі, здатної «тримати всіх у шанобливій тремтливості», тобто пронизливого, нездоланного страху»[43]. Відтак інструментальний страх є тим компонентом політичної теорії Гоббса, без якого Левіафан не здатний гармонізувати індивідуальне та колективне[44].

Гоббсова концепція сумісності індивідуального та колективного відходила від прихованого прагнення модерного індивіда до всеосяжної могутності – панувати над Усесвітом. Цей потяг практично реалізувався в особі суверена абсолютиської держави і був у своїй суті, міфологемою, узурпацією метафізичних здібностей, які надає Левіафан своєму суверену. Завдяки тому, що суверен «є сфабрикованою індивідуальністю», він своєю волею визначає реальну форму життя громадської спільноти. Властивості суверена трансформуються в міфологічний принцип державної влади, яка усвідомлюється як єдина універсальна сила, що здатна утримати в єдності індивідуальне. Втім, такий порядок відроджує старозавітний тип держави, де панує батьківське насилля, сакральний трепет перед Яхве, адже «…суверенна влада завжди формується знизу, волею тих, хто боїться»[45]. Тому будь-яка унікальність індивіда не уможливлюються – людина в межах Гоббсового проекту втрачає свою атомарність, перетворюючись на непізнану масу. Цей аспект гоббсової теорії критикує Б. Спіноза.

Нідерландець пропонує ідеальні принципи державного устрою, які б зберігали індивідуальну свободу. Щоб такі принципи реалізувалися, необхідно приборкати людські афекти та пристрасті. Одним із афектів є

---

[42] Гоббс Т. Левиафан... – С. 74.

[43] Арендт Х. Джерела тоталітаризму / Ханна Арендт ; [пер. з англ.]. – К. : Дух і літера, 2005. – 584 с. – С. 186.

[44] *Детальніше про місце страху в теорії Т. Гоббса див.*: Туренко О. С. Туренко О. С. Фактор страху в ранньомодерних теоріях держави: проект Томаса Гоббса / О. С. Туренко // Наука. Релігія. Суспільство. – 2010. – № 2. – С. 121–127.

[45] Фуко М. Нужно защищать общество: Курс лекций, прочитанных в Колледже де Франс в 1974–1976 учебном году / Мишель Фуко. – СПб. : Наука, 2005. – 312 с. – С. 108, 110.

страх, який втрачає свою дієву силу для розумних людей, що опанували пристрасті і є тому доброчинними. Страх залишається в державному механізмі для нерозумних індивідів, які не керують собою. Відтак Б. Спіноза затверджує думку про існування дуалістичної спільноти: ірраціонально-афективних індивідів, які потребують державної опіки, та спільноти розумних добродіїв, які «…не мають потреби у політичній владі: такі люди співпрацюватимуть природним чином і без потреб у примусі»[46].

Принцип єдності світу у Б. Спінози - це свобода, яка надавала особі можливість осягнути розмаїття світу. Вільно удосконалюючись, люди наближаються до гармонії світу і узгоджують свою сингулярність із загальним. Свобода витікає із прав кожного і є метою існування людини. Втім, свобода прямо пропорційна ступеню раціоналізації особистих дій – тільки той вільний, хто живе, керуючись розумом. Свобода здобувається за суворою необхідністю, адже все існуюче детерміновано – усе обумовлене універсальною субстанцією. Отже, доводячи поняття свободи необхідності, Б. Спіноза легітимізує ідею вільного самовизначення людини, індивідуальної узгодженості, сумісності з загальним.

Перешкоджають консолідації людини з Богом та свободі пристрасті. Їх подолання можливе не лише завдяки особистим чеснотам, але й розумно сформованій державі, головною метою якої є забезпечити свободу розумним особам, а також скерувати до вдосконалення нерозумну множинність – юрбу (*velgus*). Щоб досягти сумісності індивідуального та загального, зауважує мислитель, необхідно чимось приборкати різноманітні «темні ідеї»[47]. Єдине, що може вгамувати вплив афектів і тим підкорити їх розуму, є присутність більш сильної за впливом та протилежної у значенні, пристрасті[48]. Таким афектом у теорії Спінози виступає концентрована загроза – штучний острах, яким володіє держава. Тому що жодна спільність «…не може існувати без влади й сили, а отже, і без законів, які гамують і стримують жагу і пристрасті людей»[49].

Отже, приборкання індивідуальних пристрастей, соціального хаосу і встановлення гармонії відбувається завдяки встановленню законів, які утверджуються головним чином «шляхом загроз». Перехід до громадського стану у Б. Спінози відбувається (для юрби) завдяки одержавленому страху. Держава є природною та корисною необхідністю, яку людині слід розумно сприйняти й коритися їй, бо вона створює простір для вільної досконалості,

---

[46] Майноуґ К. Анатомія лібералізму / Кеннет Майноуг // ЛІБЕРАЛІЗМ: Антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : Смолоскип, 2002 – С. 165–198. – С. 175.

[47] Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке / Б. Спиноза. – Ростов-на-Дону : Феникс, 1998. – С. 325–591. – С. 490.

[48] Там само. – С. 501.

[49] Спіноза Б. Теологічно-політичний трактат / Б. Спіноза ; [пер. з лат. В. Литвинов]. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2005. – 237 с. – С. 64.

упорядковує фатум історії, забезпечує вищий рівень свободи – тобто штучно створює передумови сумісності індивідуального й колективного. Щоб держава залишалась упорядкованою і корисною, вона мусить нести ознаки верховної влади – бути суверенною.

Трактуючи принцип суверенітету, Б. Спіноза виділяв дві його форми, які відрізняються змістом, формуванням та засобами управління. Перша форма – суверенітет вільного народу, в якому переважає розумне відчуття надії, друга форма – суверенітет підкореного війною народу, в якому панує відчуття страху. У цьому сенсі філософ зазначає, що «…вільний народ більше керується надією, аніж страхом, скорений – більше страхом, ніж надією, бо перший прагне поліпшити життя, другий – лише уникнути смерті; перший, говорю я, прагне жити для себе, другий вимушений віддаватися переможцю, чому ми й говоримо, що один перебуває в рабстві, інший – у свободі»[50]. Таким чином, в спінозівській доктрині суверенітет держави залежить від духу народу, від бажання кожного бути розумним, доброчесним, вільним, більше того, від мистецтва зберігати мир в суспільному житті, від мужнього переборення свого страху перед деспотією. Отже, ідеальна мета держави полягає не в тому, щоб абсолютно панувати над людьми й тримати їх у страсі, перетворюючи потенційно розумних істот на рабів, а в тому, щоб звільнити їх від страху, щоб кожний сам зміг підтримати своє природне право на життя й вільну діяльність без шкоди для себе та інших[51].

Втім, європейська історія вказала на загрозу абсолютного панування суб'єктивного над загальним, якщо індивід наділений владою, узурпує соціальні інституції. Ідеться про абсолютну монархію, яка «замикає терор»[52] у собі і через це стає загрозою вільного прояву індивідуального – перетворення різноманіття світу на тотальну однотипність. На таку загрозу вказав Ш. Л. Монтеск'є. Мислитель зауважує, що французький король, як «великий чарівник», примусив свій народ думати, як йому потрібно[53]. Абсолютистська деспотія, завдяки утвердженню в суспільстві атмосфери непрогнозованості та страху, затвердження якого, на думку Ш. Монтеск'є, є «…єдиним рушійним началом цього способу правління», а у людини в цієї формі правління «…одна доля з твариною»[54], руйнує сумісність

[50] Спиноза Б. Политический трактат // Спиноза Б. Избранные произведения : в 2-х тт. / Б. Спиноза. – М. : Государственное изд-во политической лит-ры, 1957. – Т. 2. – 728 с. – С. 312-313.

[51] *Детальніше про місце страху в теорії Б. Спінози див.*: Туренко О. С. Фактор страху в ранньомодерних теоріях держави: версія Б. Спінози / О. С. Туренко // Наука. Релігія. Суспільство. – 2010. – № 3. – С. 50–56.

[52] Робин К. Страх. История политической идеи / Кори Робин ; [пер. с англ. А. Георгиева, М. Рудакова]. – М. : Прогресс-традиция ; Изд. дом «Территория будущего», 2007. – 368 с. – С. 70.

[53] Монтескье Ш. Л. Персидские письма / Ш. Л. Монтескье ; [пер. с франц. ; под ред. Е. А. Гунста]. – Элиста : Калмыцкое книжное изд-во, 1988. – 302 с.

[54] Монтескье Ш. О духе законов // Монтескье Ш. Избранные произведения / Шарль Монтескье. – М. : Государственное изд-во политической литературы, 1955. – С. 157–733. – С. 185, 186.

індивідуального і колективного, злагоджену міжособисту комунікацію, усамітнює індивіда. Відтак деспотія виключала здатність людини мислити, мати моральну рефлексію, свободу та громадянські чесноти (затверджуючи зворотні якості – кар'єризм, догідництво, неуцтво тощо). Остаточним результатом терору деспота є породження в суспільстві стану масової німоти, безглуздого мрійництва, ідолопоклонства і бездіяльності. Деспотична держава дорівнює публічну сферу до пустелі.

У цих умовах життя індивід втрачає зміст трансцендентного і самотньо відрікається від світу. У цьому сенсі цікаво буде згадати одне з Гайдеггерівських визначень свободи: «…свобода як допущення буття сущого є відношення, що містить у собі рішучість, а не замкнутість»[55]. Деспотія позбавляє людину рішучості діяти та можливості обговорювати суспільні справи і тим скорочує публічну сферу. Стикаючись із страхом, позбавлене свободи та рішучості діяти колективно заради загальних цінностей істинне людське буття завершується. Утверджується існування, сповнене тотального страху – страху перед усіма оточуючими індивідами та всіма, хоч незначними, викликами життя. Таким чином, настає час «безжиттєвості» (*Entleben*), де людина втрачає будь-які життєві шанси, здібності до діяльності, до любові до світу, вона немовбито нічого не знаходить у житті – втрачає мотивацію і опиняється в «не-в-собі», без крихітної надії на свій розвиток, залишаючись пасивною, індивідуально не завершеною[56].

Саме з критики деспотизму розпочинає свою політичну концепцію Ж.-Ж. Руссо. В деспотії він вбачає гіпертрофовану суб'єктивність, в якій «…окремі особи знов стають рівними, бо вони суть ніщо; а оскільки у підданих немає іншого закону, окрім волі їх господаря, а у нього немає іншого правила, окрім його пристрастей, то поняття про добро й принципи справедливості знов зникають; тут все зводиться до одного тільки закону більш сильного»[57]. Протидіяти волі деспота може народ. Слід зазначити, що поняття «народ» трактується женевцем у континентальному змісті – усвідомлюється як єдина[58], нерозривна сутність, що може породжувати таке універсальне тіло, як і він сам, – державу, й лише одним – загальною волею. Загальна воля, поєднуючись з колективним характером, створює нову форму колективного – націю.

---

[55] Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Сборник / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем., под ред. А. Л. Доброхотова]. – М. : Высшая шк., 1991. – 192 с. – С. 22.

[56] Детальніше див.: Туренко О. С. Зміна ракурсу страху в політичній філософії Ш.-Л. Монтеск'є / О. С. Туренко // Гілея : наук. вісник / [гол. ред. В. М. Вашкевич]. – К. : ПП «Видавництво «Гілея», 2014. – Вип. 82 (№ 3). – С. 248–251.

[57] Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми // Руссо Ж.-Ж. Трактаты / Жан-Жак Руссо. – М. : Наука, 1969. – 704 с. – С. 95.

[58] Сарторі Дж. Основи теорії демократії: народ і врядування / Дж. Сарторі // ДЕМОКРАТІЯ: Антологія / [упоряд. О. Проценко]. – К. : Смолоскип, 2005. – С. 25–40.

Як універсальна сила «загальної волі» народу може якісно змінити індивіда[59], перетворивши його на громадянина, так і всі суспільні відносини, об'єднавшись у цілісну та безконфліктну гомогенну структуру, можуть створити націю. При тому у женевця «загальна воля» відмінна від ідеї «волі всіх», яка є лише простою сумою приватних інтересів, тоді як «загальна воля» утворюється шляхом «віднімання» з цієї суми тих інтересів, які знищують одне одного. Відтак теорія «загальної волі» являє собою трансцендентне начало, яке можна осягнути лише в загальнонародному волінні – колективно-злагодженій дії, що направляє хід історії у русло справедливості.

Суверенітет виникає та головує від часу суспільної угоди народу, акту його волі, яка затверджується в законах та принципі верховенства влади народу. Представлення принципу суверенітету уособлюється в державі, яка є істиною сутністю національного життя та являє собою «…умовне суспільство, що володіє волею, і ця загальна воля завжди направлена на збереження та забезпечення благополуччя цілого і кожної його частини»[60]. Отже, суверенітет – це воля, «здатність і властивість виражати публічні речі», яка закладена в закон. Закон виступає відношенням загального та вищого до низького та окремого, що панує. За Ж.-Ж. Руссо «…об'єкт законів завжди є загальним, …для закону піддані постають єдиним цілим, а їх вчинки – абстрактними, і він ніколи не бере до уваги ані людей як індивідів, ані якісь партикулярної дії»[61]. Цим судженням мислитель відкидає будь-які юридичні гарантії на захист прав індивідів та асоціацій у їх взаємовідносинах з державною владою. Адже асоціації є загрозою волевиявленню народу, і тому в державі не повинно бути «…жодного приватного співтовариства і щоб кожний громадянин висловлював тільки свою власну думку»[62]. Відтак женевець проголошує, що громадянство й свобода взаємопов'язані, й тому людина повинна в усіх публічних справах ототожнювати себе з державою, і лише потім з асоціацією або родиною.

За Ж.-Ж. Руссо законодавча влада здійснюється безпосередньо народом. Законодавчі збори визначають правителів (отців нації), які правдиво тлумачать «загальну волю» народу – пояснюють самому народу його інтуїтивні бажання. Рішення «отців нації» повинно сприйматися народом як імперативна норма. Бо народ, як діти у сім'ї, повинен слухатися свого батька.

---

[59] Берлин И. Контрпросвещение // Берлин И. Подлинная цель познания. Избранные эссе / Исаия Берлин ; [пер. с англ. и комментарии В. В. Сапова]. – М. : Канон+, 2002. – С. 261–294.– С. 281.

[60] Руссо Ж.-Ж. О политической экономии [Электронный ресурс] / Жан-Жак Руссо. – Режим доступа : http://lib.ru/FILOSOF/RUSSO/politekonom.txt_with-big-pictures.html – С. 113.

[61] Руссо Ж.-Ж. Суспільна угода, демократія і представництво / Жан-Жак Руссо // ДЕМОКРАТІЯ: Антологія / [упоряд. О. Проценко]. – К. : Смолоскип, 2005. – С. 237–247 – С. 241.

[62] Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Опыт о форме Республики [Електронний ресурс] / Жан-Жак Руссо. – Режим доступу : http://lib.ru/FILOSOF/RUSSO/prawo.txt

Коли ж народ не дослуховується до порад «отців», то вони можуть застосувати державний примус. Таким чином, не зважаючи на всі позитиви плебісцитної демократії, французький філософ закладає ідеологічні засади тотальної держави загальної волі.

Остання є вищою волею – універсальним сувереном, що панує та пронизує всі суспільні відносини, диктує своє уявлення про моральні цінності та рівень свободи. Через це ідеальним громадянином для женевця є та людина, воля та розум якої цілком захоплені загальною волею держави-нації – індивідуальні виявлення якого повинні повністю співпадати з інтересами політичної спільноти. Відтак насильство над свободою можливостей своїх громадян в руссоїстській державі здійснюється доти, «…доки вони погодяться з її законами у певному акті вибору і прийняття»[63]. Отже, в своїй теорії Ж.-Ж. Руссо приходить до крайнього протиріччя між індивідуальною свободою та загальною волею нації, яка як універсальна сила відчужує індивіда від його потенційних свобод. У цьому сенсі Роберт Нісбет, зазначає, що у Руссо «…справжня свобода полягає у повній відмові людині від своєї особистості та всіх набутків, включаючи права, на користь абсолютної спільноти. Від Руссо до Леніна це, по суті, колективістська – або общинна – інтерпретація справжньої свободи»[64].

Під впливом ідей Просвітництва, починаючи з XVIII ст., в інтелектуальному середовищі Німеччини виникло два світоглядних напрями – універсалістський та індивідуалістичний. Суперечність рухів виявлялась у всіх світоглядних питаннях, найактуальнішими з яких стали два дискурси – національно-культурний і гносеологічно-моральний. Перший напрям гостро ставив питання про відмінність німецької нації, яка уявлялась індивідуалістичною і тому не спроможною до консолідації та конструктивного життя у загальності, порівняно з іншими європейськими націями (передусім французами), котрі завдяки універсальності свого виховання вибудували більш-менш досконалу спільність і довершену особистість. На цю обставину звертає увагу Ф. Шлегель: «…згадана універсальність, або, якщо завгодно, монотонність, є, поза сумнівом, основна причина того, чому так легко й втішно жити з французами, чому вони такі люб'язні»[65]. Вихід з ущербного індивідуалізму німецька нація знайшла у формі імперії – подвійної універсалізації, цілісність якої зберігається на рівні

[63] Волдрон Дж. Теоретичні засади лібералізму / Джеремі Волдрон / ЛІБЕРАЛІЗМ: Антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : Смолоскип, 2002. – С. 64–83. – С. 75.

[64] Нісбет Р. Догми консерватизму / Роберт А. Нісбет // КОНСЕРВАТИЗМ: Антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – 2-ге вид. – К. : ВД «Простір», «Смолоскип», 2008. – С. 142–177. – С. 159-160.

[65] Шлегель Ф. Путешествие во Францию // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. В 2-х т. / Фридрих Шлегель ; [вступ. статья, сост., пер. с нем. Ю. Н. Попова ; примеч. Ал. В. Михайлова, Ю. Н. Попова]. – М. : Искусство, 1983. – Т. 2. – 448 с., 1 л. портр. – С. 10-11.

«федеративного націоналізму», «подвійної національності». Цей стан В. фон Гумбольдт окреслив як усвідомлення себе «подвійною нацією»: будучи частиною «…нації, яку «склали самостійні племена», вони – насамперед «прусак, саксонець, баварець, генесенець, насаузець, а вже потім – «германець»[66].

Спробував примирити два напрями І. Кант. Його ключовим посиланням є теза, що людина наділена доброю волею, трансцендентною здатністю стати «володарем самому собі», наділена самоцінністю (*Selbstwert*). Завдяки цьому індивід не потребує жорсткої зовнішньої опіки – він сам визначить мету та шляхи удосконалення свого життя, тобто потенційно є «морально автономною» одиничністю. Виходячи з цього, І. Кант ототожнює свободу з індивідуальною здатністю створювати моральні закони й слідувати їм, і одночасно затверджує принцип рівності людей, який втілюється в стабільності державного ладу. Втім, кантівська доктрина автономії людини містить протиріччя – дуалізм трансцендентного воління та казуальності світу. Це протиріччя І. Кант намагався вирішити завдяки державній функції – бути вихователем та гарантом вільного та рівного саморозвитку індивідів.

Природа держави, на переконання мислителя, обумовлена законом, який обмежує добру волю індивіда і тим підкорює собі людину – вона стає її елементом. Щоб зберегти свою автономність, індивід мусить відмежовуватися від держави приватною сферою, що також суперечить її свободі та принципу рівності. Отже, проголошуючи суверенність індивіда та констатуючи її залежність від держави, І. Канту не вдалося подолати розриву між публічною і приватною сферою суспільства.

Засвідчуючи соціальну автономію індивіда, Кант вказує на загрозу того, що воля, як здатність свідомого визначення людиною свого бажання, є деякою формою свавілля. Тому слід розділити волю на тваринне свавілля, що базується на чуттєвій спонуці індивіда, та розумне свавілля. Останнє можна визначити як розумно-чуттєве свавілля та «чисте» свавілля – вище воління, яке є моральною максимою будь-якої дії, що приписує до єдино вірної, імперативної поведінки[67]. Відтак людина в акті «чистого» воління абсолютно підкорюється «…лише своєму особистому і проте загальному законодавству»[68].

---

[66] Цит. за: Ланґевіше Д. Нація, націоналізм, національна держава в Німеччині і в Європі / Дітер Ланґевіше ; [пер. з нім.]. – К. : К.І.С., 2008. – 240 с. – С. 47.

[67] Кант И. Метафизика нравов. Часть первая. Метафизические начала учения о праве // Кант И. Сочинения. В шести томах / И. Кант ; [под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана]. – М. : Изд-во соц.-экономической литературы «Мысль», 1965. – Т. 4. – С. 107-305. – С. 120.

[68] Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Сочинения. В шести томах / И. Кант ; [под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана]. – М. : Изд-во соц.-экономической литературы «Мысль», 1965. – Т. 4. – Ч. 1. – С. 219-310. – С. 274.

Як універсальне явище чисте воління спрямоване до удосконалення індивідуальності й вимагає простору свободи у вигляді публічної сфери, яка уособлюється в правопорядку. Свобода, за Кантом, – це людська здатність розумно та самостійно розпочинати дію чи вносити зміни в соціальний світ. Завдяки цьому філософ розглядає правову законність як штучно утворений морально-правовий простір, як гарантію невтручання держави та суспільства в процес індивідуального удосконалення.

Втім, як частка соціально-природного, людина підпорядкована загальній каузальності, необхідності, і тому всі її мотиви та дії залежні від сукупності причинно-наслідкових зв'язків. Через це, зауважує І. Кант, емпірична поведінка людини не є абсолютно вільною. Визнаючи зовнішню каузальність, мислитель пропонує розглядати людину не лише як суто емпіричне явище, але і як трансцендентну істоту. Остання сутність є абсолютною цариною свободи, в якій індивід втілює свою вільну волю незалежно від зовнішніх детермінацій. Цю площину Кант визначає як трансцендентну суверенність розуму, як нормативне тлумачення людиною своєї внутрішньої «самодостовірності», яка є єдиною основою моралі.

Таким чином, один і той же вчинок може розглядатися, на думку філософа, в різних відносинах, одночасно може бути визначений в двох площинах – як явище, що підпорядковане законам каузальності, і як акт вільної волі. Тому І. Кант поділяє практичну діяльність людини на дві категорії – інструментальну дію (що підпорядкована логіці об'єкта та враховує набір засобів для досягнення визначених емпіричних цілей) та вільну дію (ту, що трансцендентно реалізується людиною від себе).

Трансцендентні принципи рівності та свободи не стосуються держави, йдеться про необхідність створення простору самовдосконалення індивіда. Тут держава виступає не лише як гарант свободи приватної сфери, але і як інстанція, що примушує людину до моральної дії. Більше того, держава виступає «опікуном» тих аморальних осіб, які виявилися неспроможними здійснити моральний вибір. Така людина стає об'єктом примусу держави. Лише до них держава в правовій площині може застосувати превентивні дії. У таких випадках держава «повертає» ту можливість здійснення морального закону, яку не отримав аморальний індивід, і урівноважує той збиток, який нанесла його «невміла» дія.

Держави складались, на думку І. Канта, не волею першобудівників та суспільних угод. Цей процес слід розуміти по іншому – кожен з індивідів «тут і тепер» знаходитися в договорі з іншими з приводу «образу», «ноумена» істинної державності. «…цей договір, – пояснює мислитель, – є лише ідеєю розуму, яка, проте, має безперечну (практичну) реальність»[69].

[69] Кант И. Метафизика нравов. Часть первая… – С. 87.

Отже, суспільний договір укладають між собою морально-розумні розвинені люди, а тому державній владі забороняється поводитися з ними як з істотами, які не знають морального закону і не можуть самі обрати правильну лінію поведінки. І навпаки, як учасник такого договору індивід зобов'язаний не розділяти ніякого іншого політичного ідеалу, окрім ідеалу «правової держави», і відповідно не визнавати гідною ніякої іншої влади, окрім тієї, яка бачить свою мету в реалізації строго-правових принципів.

Первинний договір забороняє будь-який спрямований примус особи[70]. І тому жодна суспільна інституція не має права наказувати людині, заради чого вона повинна жити, у чому їй слід бачити своє особисте щастя, а тим більше – загрозами добиватися виконання подібних розпоряджень.

Визнання того, що кожний може «бути господарем собі самому», – несе в собі «внутрішню свободу» і є, згідно з І. Кантом, неодмінною презумпцією всіх дій влади, що примушує. «Внутрішня свобода» індивіда є його основне право, забезпечуване первинними угодами. Це означає, що ніяка влада не повинна ані нав'язувати людині універсальні уявлення про щастя, переконання, мету; і не судити її за те, що вона не хоче «своєї ж вигоди». Більше того, первинний договір забороняє розглядати індивіда як нездатного використовувати його. Практично це означає, що ніхто не повинен піддаватися превентивній репресії, переслідуватися як «потенційний злочинець». Первинний договір вимагає визнання того, що будь-яка людина володіє достатньою внутрішньою силою для добровільного приборкання своїх «злочинних помислів».

Втім, правовий статус держави філософ ставить вище від абстрактних понять блага народу та щастя індивіда. Адже щастя, як зауважує мислитель, «…може врешті-решт виявитися набагато більш приємним і бажаним в природному стані або навіть при деспотичному правлінні; під благою державою мається на увазі вищий ступінь узгодженості державного устрою з правовими принципами, прагнути якого зобов'язав наш розум через категоричний імператив»[71]. Отже І. Кант розглядає правову державу як бажану інституцію, яка різноманітними методами гармонізує індивідуальне й колективне.

Ідея суспільного договору та її зв'язок з мораллю підвели І. Канта до вчення про природне право. Філософ визначав його як право, засноване на чітких апріорних принципах, які пов'язані з категоричним імперативом. Природне право як частина суспільного договору має стати принципом розумного законодавства, бути загальним постулатом, рівних для всіх,

[70] Кант И. Метафизика нравов. Часть вторая. Метафизические начала учения о добродетели // Кант И. Сочинения. В шести томах / И. Кант ; [под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана]. – М. : Изд-во соц.-экономической литературы «Мысль», 1965. – Т. 4. – С. 305–438.– С. 314.

[71] Кант И. Метафизика нравов. Часть первая... – С. 240.

практичного розуму – погоджувати свободу кожного із свободою всіх членів громадянського суспільства. Ярослав Пасько у зв'язку з цим визначає, що «…для Канта загальна воля держави має діяти заради розвитку індивідуальних здібностей людини, а об'єктивацією загального та одиничного має бути універсальний правовий принцип»[72].

Передують законам держави моральні приписи, які індивіду слід виконувати завжди, незалежно від того, чи дотримуються їх інші. Таке імперативне веління, на думку Петера Коллера, призводить до руйнації моралі як такої. Адже згідно з ним людина має обов'язок жертвувати своїми інтересами заради тих, хто не дотримується моральних приписів[73]. Тому остаточним рішенням для виконання категоричного імперативу є воля суверена та закони держави. Саме тому рівність усіх членів суспільства перед законом не стосується глави держави, який має право примушувати, хоча сам не підпорядковується ніякому закону. Адже, на думку І. Канта, для гарантування велінь трансцендентального розуму необхідна примусова влада, яка теж є «…категоричний імператив… Адже, якщо зникає справедливість, життя людей на землі вже не матиме ніякої цінності»[74].

Відтак кантівське трактування індивідуальної автономії, хоч і базується на трансцендентній свободі морального індивіда, завершується казуальним велінням загального, де пануюча мораль та позитивні закони формуються вищим волінням суверена, який і визначає їх виконання.

Поєднала в собі всі модерністські методи знайдення змістів сумісності індивідуального та колективного, з перевагою останнього, панлогічна система Г. В. Гегеля. Уявлення німецького філософа про дійсність визначається як тотальність, у якій сингулярна скінченність та нескінченне віднесені одне від іншого як розумові випадки, що сподіяні ідеєю абсолютного духу. Змістом, результатом і метою всього процесу руху ідеї Духу є свобода, яка виявляється в історії. За Гегелем значення історії полягає в неухильному русі від рабства до свободи, в процесі якого людство створює феномени, головним з них є державно-правовий простір.

Народ, як вираження множинності, на думку Гегеля «…є тією часткою, яка не знає, чого вона хоче»[75], і тому ця ірраціональна спільність не може представляти вищий рівень самосвідомості та бути верховним носієм влади над самим собою. Такою інституцією є національна держава, в межах цілісності якої індивід може розкрити свою розумову особистість. Тобто

---

[72] Пасько Я. І. Соціальна держава і громадянське суспільство: співпраці *versus* протистояння : [монографія] / Я. І. Пасько. – К. : ПАРАПАН, 2008. – 272 с. – С. 33.

[73] Коллер П. Сфера значущості прав людини / П. Коллер // Філософія прав людини / [за ред. Ш. Ґосепата, Ґ. Ломанна]. – К. : Ніка-Центр, 2008. – С. 87–109. – С. 98-99.

[74] Кант И. Метафизика нравов. Часть первая... – С. 256.

[75] Гегель Г. В. Ф. Философия права / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем., ред. и сост. Д. А. Керимов, В. С. Нерсесянц]. – М. : Мысль, 1990. – 524 с. – С. 340.

держава надає кожному сингулярному «випадку» зміст свободи, перетворює її не в інтуїтивне прагнення або егоцентричне свавілля, а в універсальну мету нації до самоврядування.

Гегелівська держава є не лише втіленням мети нації, вона «…в собі й для себе є моральним цілим, здійсненням свободи і абсолютною метою розуму і полягає в тому, щоб свобода дійсно відбулася. Держава є дух, що перебуває в світі та реалізується в ньому свідомо… лише як наявний в свідомості... У свободі слід виходити не з одиничності, не з одиничної самосвідомості, а лише з її сутності, бо ця сутність, незалежно від того, знає людина про це чи ні, реалізується як самосвідома сила, в якій окремі індивіди не більш ніж випадки: держава – це хода Бога у світі; його підґрунтям є влада розуму, який реалізує себе як волю»[76]. Відтак держава є цілісним поєднанням всіх компонентів. Вона зберігає розумову та моральну гармонію одиничного й множинного і прагне стати формою організації світу, адже вона «…поєднує єдність загального і особливого, розкладення загальності на особливості»[77].

Гегелівську теорію держави характеризує Гербер Маркузе: «…пошук істинної єдності між індивідом і загальним інтересом, в якому Гегель убачав єдину задачу держави, приводить до визнання держави авторитарною, такою, що повинна утискувати суперечності індивідуалізованого суспільства»[78]. Справді, у гегелівській теорії індивід є здебільшого випадковістю, яка виявляється в багатоваріантному здійсненні народу. І тому, за Гегелем, окремі індивіди не повинні вважатися чимось вирішальним, тому що «…індивіди проходять під категорією засобів». Їхні бажання та втіхи приносяться в жертву досягненню більш високих цілей нації або стану – поза яким, людина «просто окрема особа і не перебуває у власній загальності»[79]. Таким чином, народ, нація, держава у Гегеля – цілісний організм, в якому забезпечуються права індивідів і який мусить бути практичною діалектикою загального і одиничного.

Державна універсальність Гегеля базується на законності, що створює безпеку для кожного і визначає міру свободи індивідам, яка виявляється передусім як політична свобода. «Правова держава» не знижує абсолютну владу держави і має амбівалентні ознаки. З одного боку, «…держава є дійсністю реальної свободи: реальна ж свобода полягає у тому, що одинична особистість та її особисті інтереси одержують свій повний розвиток і визнання свого права для всіх і, разом з тим, за допомогою самих себе частково переходять в інтерес загального, частково своїм знанням і волею

[76] Там само. – С. 283-284.

[77] Там само. – С. 305.

[78] Маркузе Г. Разум и революция. Гегель и становление социальной теории / Герберт Маркузе ; [пер. с англ. А. П. Шурбелев]. – СПб. : Владимир Даль, 2000. – 542 с. – С. 95.

[79] Гегель Г. В. Ф. Философия права... – С. 215.

визнають його, причому визнають його саме як свій власний субстанційний дух та діють для нього як для своєї кінцевої мети; таким чином, ні загальне не володіє значущістю і не може бути досконалим без особливого інтересу, знання й воління, ні індивіди не живуть тільки для особливого інтересу в якості приватних осіб, але волять разом із тим у загальному і для нього й діють, усвідомлюючи цю мету»[80]. Тобто правова держава максимально поширює владу індивідів, які осягають її як інституції, які надають рівність перед законом та можливість служіння загальному і навпаки.

З іншого боку, держава «…як діюча загальність…є насиллям над індивідуальним для-себе-буттям»[81]. Держава використовує особу як засіб для своїх цілей, уніфікуючи кожну унікальність в універсальну форму. Держава та її внутрішні властивості – реальна свобода, рівність та право панувати над множинністю – поєднуються в одній особі або інституції – суверені або уряді. У цьому сенсі Гегель зауважує, що «…громадськість (*Gemeinwesen*), вищий і явний при світлі сонця діючий закон, має свою дійсну життєвість в уряді, адже в ньому вона є індивід»[82]. Уряд же «…є (все)загальнішою часткою державного устрою, тобто тією її часткою, котра має своєю свідомою метою, що переслідується»[83].

Роз'яснюючи гегелівську дефініцію суверенітету, Курт Хюбнер зазначає, що він є «…самовизначенням волі і тим самим вираженням суб'єктивності, яка пізнає саму себе. У даному випадку йдеться про суверенітет держави як індивідуума. З іншого боку, самовизначення волі й самопізнання себе є властивістю певної особи. Адже «…людина – є володарем своїй долі і свого призначення. Знання надає йому можливість і здібність прогресу морального світу, і затверджувати його, і все людство – від жебрака до короля – є деміург морального світу»[84]. Отже, держава являє собою суверенну особу. Устрій держави знаходить свою справжню форму виразу в монархові, який втілює самовизначення національної волі. У цій особі закінчується «…будь-яке обдумування аргументів і контраргументів, що коливається в одну, то в іншу сторону» і ухвалюється остаточне рішення у формі «Я волію», яке стає початком необхідної дії та дійсності»[85]. Воління суверенна амбівалентне і в будь-який час з позитивного може перетворитися на деспотичне правління.

---

[80] Там само. – С. 286.

[81] Гегель Г. В. Феноменология Духа ; [пер. Г. Шпета] // Гегель Г. В. Сочинения в 14 томах / Г. В. Гегель. – М. : Издательство соц.-экономической литературы, 1959. – 440 с. – С. 237.

[82] Там само. – С. 241.

[83] Гегель Г. В. Ф. Философия духа... – С. 356.

[84] Гегель В. Г. Ф. Работы разных лет : в 2-х тт. / В. Г. Ф. Гегель ; [сост., общ. ред. А. В. Гулыга]. – М. : Мысль, 1971. – Т. 2. – 630 с. – С. 545.

[85] Хюбнер К. Нация: от забвения к возрождению / Курт Хюбнер ; [пер. с нем. А. Ю. Антоновского]. – М. : Канон+, 2001. – 400 с. – С. 181.

Щоб цього не трапилось, на думку Г. Маркузе, Гегель вважав, що слід встановити порядок «істинної загальності». Цей порядок «…в один і той же час означає: по-перше, суспільство, в якому всі конкретні й приватні інтереси згуртовуються в ціле настільки, що виникаючий в результаті цього дійсний суспільний організм узгоджується із загальними інтересами (спільністю) і, по-друге, цілісність, в якій всі відокремлені та несхожі один на одного ідеї пізнання зливаються і об'єднується водне, знаходячи значення в своєму відношенні у цілому (загальності)»[86]. Відтак гегелівська теорія гармонізації індивідуального й колективного мала всеосяжні ознаки, де кожна одиничність своєї дією визначала рівень згуртованості, самопізнання й самоуправління загального.

Слідом за Гегелем виявив значення знайдення і утвердження позитивних смислів (ідей і відчуттів) для гармонізації індивідуального і колективного Огюст Конт. Французький вчений доводив, що «логічна гармонізація» (консенсус – узгодження переконань) суспільства потребує строго наукового пояснення й прогнозування. Це завдання передбачає урахування валентних станів суспільства – статики й динаміки. Про щоб не йшлось, проголошує О. Конт «…про пояснення або прогнозування, – все зводиться постійно до пояснення: понад те, будь-який реальний зв'язок, статичний або динамічний, відкритий між двома будь-якими явищами, дозволяє одночасно пояснити й прогнозувати одне на підставі іншого»[87]. Відтак завданням позитивної науки є пояснення, прогнозування і знайдення єдиних логічних смислів гармонізації елементів суспільства, що відбувається в умовах протистояння двох станів: статики (порядку соціальних елементів) та динаміки (різноголосся людських переконань та інтересів). Остаточним завданням позитивної науки О. Конт вважав створення ефективної системи освіти, де б знайдені духовні смисли (ідеї та альтруїстичні відчуття), світські методи навчання, формували позитивний тип індивіда – людину, яка б гармонічно виконувала обов'язок соціального служіння. Відтак О. Конт віддав перевагу колективному, вважаючи ідею суверенності людини – її право на саморозвиток архаїчним поняттям. В розумінні мислителя людина є абстрактним поняттям, яке не має права на наукове існування, а – науковим поняттям може бути лише суспільство, його універсальні смисли консенсусу.

Панування універсального колективізму в європейській філософії не було довгим, адже, як зауважує С. Л. Франк, «…подальший політичний розвиток, успіхи лібералізму і демократії були пов'язані в теорії суспільства з новим пробудженням соціального атомізму. Так звана «класична школа»

[86] Маркузе Г. Разум и революция... – С. 86.

[87] Конт О. Дух позитивной философии. (Слово о положительном мышлении) / Огюст Конт. – Ростов н/Д. : Феникс, 2003. – 256 с. – С. 87.

політичної економії виходить з «сингулярної точки» зору. Особливо треба відзначити, що й соціалізм – усупереч своїм практичним тенденціям – теоретично майже завжди ґрунтується на соціальному атомізмі. Соціалізм …саме тому вимагає примусового «усуспільнення», або ж насильницького зовнішнього зчеплення, або склеювання в одне ціле часток суспільства – окремих людей, що уявляє собі суспільство онтологічно і в його «природному стані» саме як хаотичну купу та анархічне зіткнення його окремих індивідуальних елементів»[88].

Суперечка двох концептів охопила соціальну філософію кінця XIX – початку XX ст. Індивідуалістичну точку зору відстоювали Г. Тард, Г. Зіммель, М. Вебер, які вважали, що індивід є одиничною реальністю, а загальні категорії не мають онтологічного статусу. М. Вебер зауважував, що загальні поняття – «держава», «клас» тощо існують залежно від нашого мислення. Вони – плід людського інтелекту, який створив особливі інструменти. Інший напрям – універсалізм і колективізм – відстоювали Г. Спенсер, Е. Дюркгейм та О. Шпанн. Суперечність двох конспектів не завершилось перемогою одного з них, але в практичній площині XX ст. є болісним прикладом амбівалентного існування індивідуального у формі самотнього суб'єктивізму з одного боку, а з іншого тотального панування універсальних ідеологій (всіляких форм комунізму, фашизму тощо) – їх незбалансованого стану. У філософії такий стан речей можна простежити в протистоянні універсального позитивізму з принципово сингулярними екзистенціоналізмом, ніцшеанством, персоналізмом, психоаналізом тощо.

Соціальна філософія XX ст. пропонувала виробити теорію соціальних систем, яка б розкривала всі аспекти рівноваги індивідуального та колективного, висвітлювала б культурні інституції та елементи універсальних уявлень та норм, які виникають в ході цього процесу. Один із засновників цього напряму Т. Парсонс визнавав, що теорія соціальних систем є порядком «…взаємодії множинності діючих осіб, які орієнтуються на ситуацію, де соціальна система включає загальновизнану систему культурних символів»[89]. Цілісність системи складається із множинності індивідів, які поєднуються єдиними для всіх відносинами і універсальними нормами. Вони, в залежності від прагнень та вибору індивідів, створюють простір соціальної дії, який може трансформувати соціальну систему в її нову форму. Втім, Т. Парсонс визнав універсальне первинним і пануючим явищем, яке спрямовує будь-яку дію індивіда, надаючи йому відправні форми здійсненності.

---

[88] Франк С. Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию // Духовные основы общества / С. Л. Франк. – М. : Республика, 1992. – С. 13–146. – С. 39.

[89] Парсонс Т. О социальных системах / Талкотт Парсонс ; [под ред. В. Ф. Чесноковой, С. А. Белановского]. – М. : Академический Проект, 2002. – 832 с. – С. 77.

Комунітаризм як соціальна теорія (Є. Макінтайр, М. Сайдел, М. Волзер, Ч. Тайлор) поруч з критикою універсальної етики пропонує розглядати ідеальне життя індивіда в тій чи іншій історичній або корпоративній спільноті. Спільність в теорії комунітаристів несе в собі ознаки раціональної згоди та солідаризму, традиції притримувати ті універсальні принципи епохи, які визнані членами цієї спільності вагомими й необхідними для сумісного життя. Тобто універсальні принципи буття людини формуються й підтримуються індивідуальними діями, що повторюються і розповсюджуються як колективна норма.

Завершуючи історичний нарис анонсованої теми, слід згадати, що на початку ХХ ст. з'являються ідеї, які пропонували пов'язати розв'язання історичного протиріччя індивідуального і колективного з виявленням його коріння в ключових філософських напрямках Середньовіччя. У цьому контексті Фрідріх фон Гайєк, розглядаючи ознаки істинного й хибного індивідуалізму модерну, пропонує відштовхуватись від розвідки К. Прибрама. Останній в праці «Джерела індивідуалістичної соціальної філософії» з'ясував, що західний індивідуалізм є результатом філософського номіналізму XIII ст., а колективістські теорії мають своє коріння в реалізмі («ессенціалістичній» традиції К. Поппера). Коментуючи цю теорію, Фр. Гайєк проголошує, що «номіналістичний» підхід характерний лише для істинного індивідуалізму, а хибний індивідуалізм (Ж.-Ж. Руссо та фізіократи) є розвитком «реалістичної» теорії[90]. Певно, гіпотеза К. Прибрама є методичним підґрунтям розвідки різних видів індивідуалізму та знайдення смислів сумісності між одиничним і загальним в епоху модерну. Але залишається нез'ясованим питання формування двох конфліктуючих стилів мислення в самому Середньовіччі й виявлення смислів індивідуального і колективного, їх злагодженої сумісності в цю епоху.

Відтак історичний нарис пошуків смислів сумісності індивідуального і колективного ц філософській думці свідчить, що концепти вирішення цієї проблеми є класичною темою соціальної філософії. Без її своєчасного вирішення неможливо зберегти соціальну солідарність і досягти гармонії між колективними вимогами до індивіда і свободою та креативністю особистості. Доктринальне вирішення цієї проблеми отримало своє соціально-політичне втілення в різноманітних формах і мало непрогнозовані наслідки. Історичний досвід показує, що спроби втілень в реальність тієї чи іншої концепції радикальним чином корегують саму доктрину, роблячи її своєю протилежністю, якщо не враховується принцип валентності й динаміки зміни

[90] Гаєк Фр. Індивідуалізм істинний і хибний / Фр. Гаєк // КОНСЕРВАТИЗМ: Антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : ВД «Простір», «Смолоскип», 2008. – С. 309–331. – С. 313.

ціннісних смислів в суспільстві, той досвід, який закладений в традицію і культуру певного суспільства.

1.2. Визначення ключових категорій дослідження

Проголошена розвідка потребує розкриття своїх ключових категорій та визначень, принципів їх взаємодії. Відправними категоріями розвідки є поняття індивідуальне і колективне.

Термін «індивід» виходить з грецької «Atomon» і означає з погляду логіки предмет, про який можна висловитися, а з погляду онтології – одиничний факт або певне суще. У своєму дослідженні автор буде виходити з визначення індивіда Алена Турена, який зазначає, що індивід є «…особлива єдність, в якій змішуються життя й думка, досвід і свідомість». Це з'єднання неповторних якостей, здібностей, прагнень, які осягаються людиною і реалізуються в соціальному просторі. Позитивна соціальна практика перетворює індивіда на особистість, реалізація її залежить від історичних умов. Індивід іманентно існує в кожній людині і включає в себе, на думку соціолога, ще суб'єкта і дієвця. Індивід удосконалюється через особисті прагнення та дієву реалізацію, і таким чином стає особистістю. У цьому сенсі А. Турен помічає, що «…суб'єкт – це перехід від Воно до діяльного Я, контроль над життєвою стихією, спрямований на те, щоб вона набула індивідуального сенсу й відтак уможливила перетворення індивіда на дієвця, який, змінюючи себе, вписується в соціальні відносини, проте ніколи цілковито не ототожнюється з жодною групою, жодною колективністю»[91]. Відтак удосконалення індивіда проходить через соціальну індивідуалізацію, де людина із «даності» трансформується в «мету», за яку вона несе відповідальність[92].

Звісно, поняття індивідуалізм трактується неоднозначно. З одного боку, це самосвідомість і буржуазний в своїй суті спосіб життя, який базується на принципі «жити для себе» і формує антисоціальну особистість. Остання завдяки грошам (Г. Зіммель) отримує автономію. А з іншого боку, індивідуалізм – це символ ключових суспільних цінностей, гідності й суверенності особи. Ці два змісти включені в поняття індивідуалізм і є відправним пунктом дискусій різних соціально-філософських вчень.

Вперше поняття «індивідуалізм» використав Жозеф де Местр, який висловив стурбованість «…глибокою і жахливою розбіжністю в умах, фрагментацією будь-яких доктрин, політичним протестантизмом, що

[91] Турен А. Критика модерності // Турен А. Повернення дієвця / Ален Турен ; [пер. з франц.]. – К. : Альтерпрес, 2003. – С. 39–223. – С. 91.

[92] Бауман З. Индивидуализированное общество / Зигмунт Бауман ; [пер. с англ. ; под ред. В. Л. Иноземцева]. – М. : Изд-во «Логос», 2002. – 390 с. – С. 181.

доведений до абсолютного індивідуалізму»[93]. Такий стан людини може призвести до анархії, що підриває основи людського співіснування, тому однією із задач суспільства і держави є обмеження буржуазно-секулярного індивідуалізму й спрямування його зусиль на загальне благо. Певно, прагнення знайти радикальні методи гармонізації індивідуального та колективного й стало основою тоталітарних режимів ХХ ст. Більш позитивний досвід гармонізації отримали ліберальні практики демократичних країн, що збалансували інтереси індивіда та колективного. Це відбулось завдяки осягненню простої максими, що індивідуальні життєві прагнення природно не співпадають з колективною метою, вони повинні постійно корегуюватися через соціалізацію людини, норми та інституції соціального контролю, що мають універсальні цінності.

Ключова трудність означеної розвідки полягає в модерній традиції тлумачення індивідуальності в Середньовіччі. Виходячи з тези «статичності Середньовіччя» (Я. Буркхардт), модерна традиція стверджує, що в цю епоху не було місця не лише особистості, але й індивідуалізації. Певним прикладом такої оцінки є думка Алексіса де Токвіля стосовно дореволюційного індивідуалізму: «…наші пращури не мали слова «індивідуалізм», яке створили ми для власного використання, бо за їхніх часів, насправді, не було індивідуума, який не належав би до якогось гурту й міг вважати себе зовсім самотнім; але кожен з нечисленних гуртків, що складали французьке суспільство, думав тільки про себе. Це був, якщо можна так сказати, вид «колективного індивідуалізму», що готував душі до того справжнього індивідуалізму, який сьогодні знаємо ми»[94].

Радянська наука переважно відмовляла Середньовіччю в індивідуалізмі. Втім, така позиція була неоднозначною. Якщо Л. М. Баткін заперечував індивідуалізм не лише Франциска з Асізу, але й Жанни д'Арк[95], то позиція А. Я. Гуревича не настільки категорична. Не зважаючи на твердження, що в ту епоху уявлення «…про моральну неповторність індивідуальної й суверенної особистості»[96] були відсутні, культуролог далі оговорюється, що в XIII ст. «…у всіх галузях життя виявляються симптоми, які свідчать про зростання домагання людської особи на визнання». Візії Томи Аквінського, а ще більше Дунса Скота затверджують ідею індивідуальної неповторності, яка реалізується вільно. Саме останнє, на думку Арона Гуревича, є визначальною

[93] Lukes St. Types of Individualism / St. Lukes // Dictionary of the History of Ideas in 4 vol. – N.-Y., 1973. – Vol. 2. – P. 604.

[94] Токвіль де А. Давній порядок і революція / Алексіс де Токвіль ; [пер. з франц. Г. Філіпчук]. – К. : Юніверс, 2000. – 224 с. – С. 89.

[95] Баткин Л. М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности / Л. М. Баткин. – М. : Наука, 1989. – 272 с.– С. 13.

[96] Гуревич А. Категории средневековой культуры // Гуревич А. Избранные труды. Том 2: Средневековый мир / Арон Гуревич. – М.–СПб. : Университетская книга, 1999. – С. 15-260. – С. 236.

ознакою європейської культури, яка «…є культурою пошуку та виводить себе за особисті межі, культурою відкритих можливостей», де індивідуальна жертовність та ризик є умовою свободи та саморозвитку. Відводячи в цих міркувань, російський учений риторично запитує: «Чи не краще говорити про специфіку людської особистості в середньовічну епоху?»[97].

Відповідь на означене питання А. Я. Гуревич надав у своїй останній праці «Індивід і соціум в середньовічному Заході», де розкрив велику палітру соціокультурних значень та форм особистостей, які були представлені в Середньовіччі[98]. На переконання вченого «…особистість існує в будь-якому суспільстві, на будь-якому етапі історії, і її мінливість співпадає з типом культури, релігії, соціальних зв'язків». Середньовічна індивідуалізація розвивалася протяго всіх Середніх віків «не еволюційно-плавно, але поштовхами, з проривами вперед та відступами»[99].

Ту ж саму гіпотезу розвивав Г. С. Кнабе, який обстоював думку, що індивідуальність існує від часу утвердження ранніх цивілізацій, бо під цим поняттям слід розуміти внутрішній світ, духовний потенціал людини, який реалізується в суспільній категорії особистості. Завдяки цьому людина у будь-яку історичну епоху виступає бінарно – внутрішньо-зовнішньо, і ця якість лежить в основі соціокультурної ґенези людства[100]. Вчений закликає розпізнати внутрішні мотиви зовнішніх вчинків людини у конкретні історичні епохи і тим розділити соціокультурну каузальність від особистого вибору людини, що й робить її індивідуальністю. Таким чином, можна говорити про приховану індивідуальність Середніх віків, яка ще Л. П. Карсавіним визначалась як «релігійний індивідуалізм», на ґрунті якого виникає антиномічна особистість[101]. Така форма індивідуалізму не позбавлена соціальних ознак, навпаки, вона проявляється у всіх сферах життя, від держави до побутових практик. Середньовічний індивідуалізм виникає і затверджується в просторі свобідної реалізації – в місті[102].

Затвердження середньовічного індивідуалізму починається з трансцендентної складової, яка, на думку Романо Гвардіні, «…спрямована увись, за межі світу, до Бога, щоб від нього знову звернутися до світу й

---

[97] Там само. – С. 242-244.

[98] Гуревич А. Я. Индивид и социум на средневековом Западе / А. Я. Гуревич. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2005. – 424 с.

[99] Гуревич А. Я. Личность // Гуревич А. Я. Словарь Средневековой культуры / А. Я. Гуревич ; [под ред. А. Я. Гуревича]. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2003. – С. 260–270. – С. 261, 268.

[100] Кнабе Г. С. Изменчивое соотношение двух постоянных характеристик человека / Г. С. Кнабе // Одиссей. Человек в истории. 1990. – М. : Наука, 1990. – С. 10–12. – С. 10-11.

[101] Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках / Л. П. Карсавин. – СПб. : АЛЕТЕЙЯ, 1997. – 422 с. – С. 52.

[102] Гуревич А. Я. Начало феодализма в Европе // Гуревич А. Я. Избранные труды. Т. 1: Древние германцы. Викинги / А. Я. Гуревич. – М.–СПб. : Университетская книга, 1999. – С. 189–342. – С. 246.

сформулювати його»[103]. Від того всі вчинки людини типізуються Буквою Заповіту і не мають повсякденної яскравості. Втім, ця епоха мала не меншу, ніж модерн, кількість видатних особистостей, висока духовна складова яких не підлягає сумніву. Це були особистості, які не поступалися своїм індивідуальним пафосом ані попередній епосі – античності, ані майбутнім століттям. У цьому сенсі М. О. Бердяєв зазначає, що «…будь-кому відомі тьма й неуцтво середніх віків. Але чи можна говорити, що була філософським лихоліттям і темнотою епоха, в середині якої з'явився Іоанн Скот Еріугена, а в кінці Мейстер Екхарт? Чи була некультурною епоха Данте і Томи Аквінського? Вся антична культура ввійшла в Середньовіччя, світова душа жила й розвивалася протягом цих обмовлених століть. Кипуче відчуття особи, особистого спасіння (у чернецтва) і особистої честі (у шляхти) затверджувалося в епоху, яку прийнято вважати часом повного поневолення особи»[104]. Ту ж саму думку відстоює С. М. Стам[105].

Більш радикальну позицію в питанні про існування індивідуалізму в Середньовіччі займають ряд західних дослідників. Так, Роберт Нісбет зазначає, що: «…не зважаючи на загальноприйняту оцінку середньовічної людини як на істоту, цілком підпорядковану корпоративним і посилковим товариствам, важко уявити, щоб історичний період, такий багатий на інновації в мистецтві, ремеслах, архітектурі, технології, економіці і філософії, як у Середні віки, став би можливим без вельми певного уявлення про людину як про окрему особистість, яка володіє індивідуальністю. Таким чином, та роль у відкритті світу й людини, яку, починаючи з Мішле й Буркхардта, звичайно приписують Ренесансу, було більш правильно б віднести до XII–XIII століть. Як пише К. Моріс в своєму «Відкритті індивідуальності: 1050–1200 роки»: «Відкриття індивідуальності стало однією з найважливіших змін в культурі в період між 1050 і 1200 роками. Це відкриття не належить жодній групі мислителів. У самих різних суспільних колах можуть бути знайдені його головні характеристики: зосередженість на самовизначенні особистості. Інтерес до відносин між людьми та до ролі особистості в суспільній системі»[106]. Близький до цього переконання Майкл

[103] Гвардини Р. Конец нового времени... – С. 130.

[104] Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества / Н. А. Бердяев. – М. : Изд-во «Правда», 1989. – 608 с. – С. 162-163.

[105] Стам С. М. Диалектика общности и личности в Средние века / С. М. Стам // Вопросы истории. – 1993. – № 3. – С. 34–48. – С. 35.

[106] Нисбет Р. Прогресс: история идеи / Роберт Нисбет ; [пер. с англ. под ред. Ю. Кузнецова, Г. Сапова]. – М. : ИРИСЭН, 2007. – 557 с. – С. 143.

Оукшот, який визначає, що головною ознакою індивідуальності є звичка «…постійно здійснювати особистий вибір»[107].

Культура Середньовіччя не заперечувала індивідуальність, а лише розглядала людину з дещо іншої, аніж модерна парадигма, точки зору. Таку світоглядну позицію розкриває О. Ф. Лосєв. Філософ зазначає, що «…середньовічний абсолютизм духовного життя є абсолютизмом особового буття. Але особистості, а також і її свободі не заважає ніяка матеріальна залежність. Навпаки, якщо брати людську особистість як таку, то вона через своє відпадання від абсолютної особи й занурення у потік становлення часу завжди буде залежна від стихії матеріального становлення; і ця залежність викликана не тими чи іншими випадковими обставинами історії, які можна подолати в результаті тих чи інших людських потуг, але викликана непорушними трансцендентальними умовами людського існування, поки це триває на землі, в часі. Тому феодальна свідомість, прикріплення виробника до землі є тільки логічно-необхідний результат розуміння людської особистості саме як реальної людської особистості. Її нічого звільняти, бо, по-перше, вона і без того вільна (бо справжня свобода особи є свобода не матеріальна, а духовна), а по-друге, її і неможливо звільнити (бо людськими зусиллями не можна подолати первісний гріх)».

Середньовічний суб'єкт, продовжує Лосєв, «…цілісна особистість. І не тому тут мало прогресувала наука й люди були безграмотні, не знали справжньої медицини й санітарії і при кожній епідемії помирали як мухи, що вони гірше за сучасного культурного європейця, дурніші за нього й нижчі, аніж він. Але це було тому, що письменність в азбуці – справа дуже маленька для глибин духовного життя особистості, що вмирати в хворобах, убогості й бруді не тільки не заважає порятунку душі, але швидше сприяє йому, адже цим розвивається в людині усвідомлення її нікчемності і, отже, упокорення перед абсолютною особою»[108].

Відтак релігійний індивідуалізм в його корпоративній формі існував і розвивався в постійній взаємодії економічних, політичних та духовних практик, сумісних справ і мав характер щоденного вияву своєї свободи та суверенності – індивідуальної розсудливості, моральності та релігійної вірності. У цьому сенсі Крістофер Доусон зауважує, що «…на Заході духовну потугу не було закуто суспільним ладом... Вона отримала соціальну свободу й автономність, і, відповідно до цього, її активність не обмежувалась

[107] Оукешотт М. Массы в представительной демократии / М. Оукешотт // Антология мировая политическая мысль : в 5-ти тт. / [ред.-науч. совет: пред. совета Г. Ю. Семигин и др.]. – М. : Мысль, 1997. – Т. II. Зарубежная политическая мысль XX в. – С. 448–465.

[108] Лосев А. Ф. История эстетических учений // Лосев А. Ф. Форма – Стиль – Выражение / А. Ф. Лосев ; [сост. А. А. Тахо-Годи]. – М. : Мысль, 1995. – 944 с. – С. 367, 369.

релігійною цариною, а мала далекосяжний вплив на кожну ділянку суспільного й інтелектуального життя»[109].

Процес формування особистості цілком залежав від соціального оточення, тих змістів та цінностей, які обстоювали великі спільності. Втім, середньовічна епоха не відрізнялась абсолютною гомогенністю – це суспільство знало різноманітні форми спільностей, що відрізнялися одна від іншої своїми консолідуючими принципами та метою об'єднання. Середньовічна людина, якщо відчувала потребу, то мала можливість змінювати свою приналежність до стану. У цьому сенсі С. М. Стам зазначав, що «…спільності були різні. Одні – традиційні, їх успадкувала, наприклад, сільська громада; інші – нові, такі, як міська комуна. Серед спільностей були спонтанні і нав'язані зверху, горизонтальні й вертикальні, ієрархічні, ті, що визначають й підпорядковують, другорядні»[110]. У цих умовах індивід мав більшу можливість удосконалитися в місті. Простір міста має декілька рівнів соціальних практик – тих самоорганізуючих дій, що повторюються. Слід враховувати, що індивідуальна дія, за визначенням Макса Вебера, характеризується суб'єктивним сенсом і є «соціальною» доти, доки «…передбачуваний дійовою особою або дійовими особами сенс співвідноситься з дією інших людей і орієнтується на нього»[111]. Отже, соціальна дія формує взаємозалежну спільність, яка базується на угодах, що повторюються з кожним актом такої дії. Саме в таких вільних практиках повсякчасного вибору, де не повинно бути відкритого примусу (який не вітає християнство), формується середньовічна особистість.

Так, середньовічна особистість формується корпорацією. Вона одночасно ставить людину в жорсткі межі регламентації і тим сковує її розвиток й одночасно виховує відчуття власної гідності, солідарності членів корпорації, усвідомлення рівності їх між собою – в подальшому усвідомлення юридичної рівності громадян. У своїх межах корпорація надавала своєму члену як відносну свободу, так і відносну залежність. Як зазначає А. Я. Гуревич, «…середньовічне суспільство – суспільство, що знає широкий діапазон градацій свободи і залежності. Воно не має єдиного та чіткого визначення свободи. Ці поняття відносні, немає ані повної свободи, ані повної несвободи». Відтак середньовічний індивід відчував своє корпоративне становище як природну форму життя, боговизначене місце, в межах якого він і мусить розвивати свою індивідуальність. У цьому сенсі

---

[109] Довсон К. Релігійні джерела Західної цивілізації / К. Довсон // КОНСЕРВАТИЗМ: Антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : ВД «Простір», «Смолоскип», 2008. – С. 433–440. – С. 434.

[110] Стам С. М. Диалектика общности и личности в Средние века... – С. 35.

[111] Вебер М. Основные социологические понятия // Вебер М. Избранные произведения / Макс Вебер ; [пер. с нем., сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова ; предисл. П. П. Гайденко]. – М. : Прогресс, 1990. – 806 с. – С. 602-603.

медієвіст продовжує: «…у межах власної соціальної сфери індивід користувався відносною свободою й виявляв себе у своїй діяльності і емоційному житті. Перебування в групі, як правило, не обтяжувало його, навпаки, воно служило джерелом задоволення і породжувало відчуття упевненості. Відтак середньовічна особистість не мала того загального і тому абстрактного характеру, якого вона набуває в Новому часі: то була конкретна особистість, що відіграє відведену їй роль в системі загального соціального порядку, що розуміється як Божий світопорядок і усвідомлює себе переважно через соціальну роль»[112]. Отже, середньовічна людина, передусім городянин, мав у межах корпорації деяку достатню для його духовного життя та її удосконалення «стадію свободи», яка реалізувала колективні смисли індивідуалізації й гармонізувала їх із загальним.

Виходячи з вищеподаного, автор дотримується думки, що в будь-яку історичну епоху знаходяться особи, які уможливлюють свою індивідуальність і стають особистостями. У Середньовіччі хоч і домінувала станово-корпоративна гомогенність, все ж існував вузький публічний простір – можливість повторення соціальних практик, які надали шанс талановитим індивідам у межах релігійного світогляду сформувати і проявити свою особистість. Більш того, можна визнати, що середньовічна індивідуальність заклала основи абсолютного персоналізму[113]. Тієї персони, за словами С. Б. Кримського, якій притаманний не лише феномен душі, а й феномен «…духу, що робить людину цілим світом»[114].

Для повноти дослідження слід зупинитися на взаємозв'язку поняття «індивідуальне» з близькою категорією, яка окреслює його сутність. Йдеться про категорії суверенності.

У постмодерній філософії поняття «суверенність» розкрив Жорж Батай. Через запозичення гегелівського поняття панування (нім. *Herrschaft*), він визначає суверенність як вищий символ незалежності і свободи суб'єкта – «чиста позитивність» від будь-яких зовнішніх уявлень та оцінок. Це «первісний»[115] стан відкритої спонтанності внутрішнього досвіду – саморозтрата, яка як можливість надана людині з народження і в якій кожний перебуває все життя. Разом із цим, під впливом ніцшеанської надлюдини філософ формує образ Ацефала – «дитини без голови» водночас, напівзвіра й напівбога, який виражає суверенність, що спрямована на зовнішнє

[112] Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры... – С. 159, 162-163.

[113] Хамитов Н. Философия человека: от метафизики до метаантропологии / Н. В. Хамитов. – К. : Ника-Центр, М. : Институт общегуманитарных исследований, 2002. – 336 с. – С. 39.

[114] Кримський С. Б. Персоніфікація як формоутворення людини // Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії / С. Б. Кримський. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. – С. 38–54. – С. 42.

[115] Батай Ж. Суверенность // Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология / Жорж Батай ; [пер. с фр. ; сост. С. Н. Зенкин]. – М. : Ладомир, 2006. – С. 311–487. – С. 377.

руйнування. Ацефальність – це алегорія,… відмови суверенності підкорятися будь-якому авторитету»[116].

Батаєва суверенність має декілька ознак. Перша – антиутілітарний стан, він не пов'язаний з поняттям користі, – мета суверенності не співпадає з прагматичною метою вигоди. «Суверенність починається тоді, зауважує Батай, коли все необхідне забезпечене й відкриваються необмежені можливості життя. І навпаки, суверенністю є застосовування таких можливостей, які не виправдані користю. Область суверенності розташовується по той бік користі»[117].

Інша ознака – це «…дивовижне царство незнання»[118]. Суверенність заперечує тимчасову «тривалість» процесу пізнання, раціональну «прогнозованість майбутнього» і плановість отримання користі та здійснюється миттєво «…як катастрофічна миттєвість жертви і самовтрати, вона стороння знанню і досягається у незнанні»[119]. Таким чином, суверенність виявляється вільно з ніщо (Ж. Батай розмежовував поняття ніщо з поняттям небуття), без жодного очікування на результат, адже, «…думка, яка підлегла будь-якому очікуваному результату, повністю поневолена й перестає бути чимось суверенним»[120]. Тут слід згадати, що у Батаєвій інтерпретації процеси пізнання та мислення теж мають ознаки діалектичної суверенності, що постає з ніщо. У цьому сенсі мислитель підкреслює, що «…нескінченний ланцюг відомого буде для пізнання лише самозавершеністю. Задоволення досягається тим, що існуючий проект знання дійшов до своєї мети, здійснився, що не можливо більш відкрити (принаймні, важливого). Але ця колоподібна думка є діалектичною. У ній укладена вирішальна суперечність: абсолютне, колоподібне знання є остаточне незнання. Насправді, припустивши, що я здобув його, я пізнаю, що тепер не пізнаю більше того, ніж знаю»[121].

Наступною ознакою суверенності є «…відмова приймати межі, які примушують дотримуватися страху смерті, як правило, з метою забезпечення життя індивідів у мирі та праці»[122]. Порушення меж, «відмова підкорятися» суспільним заборонам[123] є умовою свободи індивіда, і одночасно вічною

---

[116] Дорофеев Д. Ю. Саморастраты одной гетерогенной суверенности [Електронний ресурс] / Д. Ю. Дорофеев. – Режим доступу : http://anthropology.rchgi.spb.ru/batay/bataiy_i1.htm

[117] Батай Ж. Суверенность... – С. 314.

[118] Там само. – С. 317.

[119] Зенкин С. Сакральная социология Жоржа Батая / С. Зенкин // Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология / Ж. Батай ; [пер. с франц. ; сост. С. Н. Зенкин]. – М. : Ладомир, 2006. – С. 7–48. – С. 34.

[120] Батай Ж. Суверенность... – С. 323.

[121] *Цитовано за*: Грицанов А. А. Батай / А. А. Грицанов // Новейший философский словарь. Посмодернизм / [глав. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов]. – Мн. : Современный литератор, 2007. – С. 32.

[122] Батай Ж. Суверенность... – С. 332.

[123] Там само. – С. 354.

трансгресією – спонтанним і повторюваним все життя виходом суб'єкта за межі умовних культурних норм, соціальних регуляторів, з метою уособлення. Батаєва трансгресія, таким чином, є спонтанною дією «…здатність самому організовувати своє існування, яка має рішучість не визначатись нічим»[124].

Слідуючи за гегелівською думкою, що «…індивід, який не ризикував життям, безумовно, може бути визнаний особистістю, але істинно визнаної самостійної самосвідомості він не досяг»[125], Ж. Батай робить акцент на імперативності спонтанного ризику – дії (нім. *Tun*), з якої утверджується суверенність, або в гегелівському розумінні, виникає Володар. Така «діяльність», на думку Жака Дерріди, зводиться «…до того, щоб поставити на кін… своє власне життя – все цілком. Раб – це той, хто не ставить своє життя на кін, хто хоче законсервувати, зберегти його, бути збереженим (*servus*). Підносячись над життям, заглядаючи смерті в обличчя, людина досягає панування: для-себе, свободи й визнання… Відтак, шлях до свободи лежить через виставляння на кін життя (*Daransetzen des Lebens*). Володар – це той, у кого дістало сили витримати страх смерті й підтримати її справу [«підтримати справу смерті» означає не чіплятися за життя, не намагатися реанімувати мертве»][126].

Процес самовизначення індивіда, утвердження Володаря свого життя залежить від змісту, який наповнює суверенну дію та спрямовує її рух до мети – істини. Тому будь-який Володар мусить володіти змістом – своєю істиною. Якщо ж мета досягнута й істина реалізовується в житті, історія особистого життя завершується, то Володар опиняється перед новим вибором – перевіркою своєї істини. Це уможливлюється, як зауважує Жак Дерріда, «..лише за двох невіддільних одна від одної умов: Володар повинен зберегти життя, щоб насолодитися тим, що він виграв, поставивши його на карту; а на іншому кінці цього такого мальовничо описаного Гегелем ланцюжка «…істина самостійної свідомості [повинна бути] рабською свідомістю». Коли рабство стане пануванням, «…воно як відтіснена назад у себе свідомість піде в себе і звернеться до істинної самостійності»[127].

Відтак Батаєва суверенність – це постійний стан пошуку змістів (істини), їх вільна реалізація в стані Володаря, який мусить для утвердження свого ж життєвого змісту перетворитися на раба індивідуального вибору – затвердити свій індивідуальний сенс іншим і тим визначити свою межу – пожертвувати собою іншому. Завдяки цьому кожний Володар у якусь мить життєвої

---

[124] Дорофеев Д. Ю. Проблемы современной философской антропологии: спонтанность и суверенность человека [Электронный ресурс] / Д. Ю. Дорофеев. – Режим доступа : http://www.max-scheler.spb.ru/content/view/138/

[125] Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа... – С. 102.

[126] Деррида Ж. От экономии ограниченной к всеобщей экономии [Електронний ресурс] / Ж. Деррида. – Режим доступу : http://lib.ru/FILOSOF/DARRIDA/ekonomia.txt

[127] Там само.

ситуації повинен перетворитися на раба. У свою чергу раб завжди має одну мить суверенності, яка підіймає його до стану Володаря – цей стан затверджує його тимчасову істину. Адже «…суверенність людини, будь-якої людини продовжує існувати навіть у найприніженішому положенні»[128]. Відтак існує соціальна дихотомія Володаря й раба, яка живиться рівноправним обміном змістів, станами і волінням, що гармонізується лише в єдиному змістовному просторі спільності, в соціокультурному просторі уможливлення суверенності кожного – праві бути не схожим на іншого. Втім, одночасно, як зазначає Віталій Заблоцький, «…суверенна особистість відокремлює і боронить свій особистий світ від зухвало-нищівного втручання ззовні – від кого б воно не виходило… Це передбачає неминуче існування певної дистанції, на якій особистість «тримає» інших, існування меж і кордонів, які чітко усвідомлюються особистістю та якими позначений потаємний простір суверенного «Я»»[129].

Жорж Батай розглядає спільність як простір близькості, яка проживається лише в подорожі в ньому. Такий простір завжди вислизає від будь-якої реконструкції через свою граничну динамічність, він завжди швидкоплинний і знаходиться на межі зникнення, ковзаючи по поверхні соціального тіла, тому відчути його можна тільки мігруючи, подорожуючи по поверхні «внутрішнього досвіду», знаходячись у постійному суверенному здійсненні та русі. Втім, на думку Батая, будь-який соціальний простір має своє втілення суб'єктивності – суверена, котрий не має страху смерті, необтяжений трудом і живе не майбутнім, а теперішнім. Він є вищою тотожністю суверенності, результатом самопізнання великої кількості суб'єктів. Людина маси, пише філософ «…бачить у суверені вже не об'єкт, яким той повинен спочатку бути в його очах, а суб'єкта. Строго кажучи, так йде справа і з усіма йому подібними, особливо з тими, хто входить в одне з ним співтовариство. Але суверен володіє привілеєм бути для нього тією внутрішньою істотою – тієї глибинною істинною, – до якої відноситься частина його зусиль, та, що він віддає іншим. Суверен немовби посередник між індивідом та іншими. В очах індивіда він втілює значення інших»[130].

Індивідуальна свобода і унікальність, суверенність особи втрачається в образі загальновизнаного суверена, в тій системі близькості, яка надає множинності можливість динамічно реалізуватися й пізнати себе. В Батаєвій теорії кожен індивід жертовно віддає свою працю визнаному суверену з метою отримання деякого рівного для всіх простору свободи, де він, знайшовши і осягнувши свою істину, визнав зміст іншого, може пізнати себе

[128] Батай Ж. Суверенность... – С. 376.

[129] Заблоцький В. Лібералізм. Ідея. Ідеал. Ідеологія : [монографія] / В. Заблоцький. – Донецьк : Янтра, 2001. – 368 с. – С. 209.

[130] Батай Ж. Суверенность... – С. 344.

у практиці – стати Володарем. Таким чином, Ж. Батай стверджує, що суверен від часу затвердження цивілізації є основою соціальної системи, яка складається поступово з різноманітних феноменів та елементів і забезпечує певний рівень індивідуальної свободи й рівності.

Для реалізації суверенності та існування соціальної системи (її гармонізації) свобода і рівність є обов'язковими елементами. Ці два феномени виступають умовами виникнення нового, спонтанного, і є підґрунтям вільної саморозтрати і навпаки – самовтілення суверенності. Більш того, на думку Х. Арендт «…людська множинність, фундаментальна умова і діяння, і мови, яка володіє подвійним характером рівності і відмінності. Якби люди не були рівні, вони не могли б розуміти один одного і ті, хто з'являвся на світ до них, не могли б планувати і передбачати потреби тих, хто прийде після них. Якби люди не були різні і кожна людина не відрізнялася б від будь-кого іншого, хто є, був або колись буде, їм не була потрібна б мова і дія, щоб спонукати розуміти себе»[131]. Відтак панування в системі соціальних відносин принципу рівності породжує кооперацію (Г. Спенсер), солідарність (Е. Дюркгейм), згоду (Ф. Тенніс), соборність (С. Л. Франк, П. Б. Струве) і є підґрунтям миру. Втім, принцип рівності не лише згуртовує множинність, але й розділяє її, утворюючи індивідуально-корпоративні суперечності – конкуренцію, ворожнечу та навіть війни. Тому рівність повинна мати універсальний зміст, який постійно культивується в множинності. У цьому контексті Х. Арендт зазначає, що «…рівність – на відміну від усього, що входить в просте існування, – не дана нам, але є результатом людської організації, адже вона керується принципом справедливості. Ми не народжені рівними; ми стаємо рівними як члени якоїсь групи через наше рішення взаємно гарантувати один одному рівні права. Наше політичне життя засноване на допущенні, що через організацію ми можемо створювати умови рівності, бо людина здатна спільно діяти в загальному світі, змінювати й будувати його тільки разом з рівними собі»[132].

Відтак індивідуальність розкривається в суверенних ознаках, соціальних практиках та досвіді людини, яка оцінює соціальне оточення як простір рівності, відносної справедливості та свободи, що надає їй простір для самоутвердження. Втім, індивідуальність має свою антитезу – колективне.

Колективне – це певне інобуття особистості, тобто поза-особиста даність[133]. Вона поєднує в собі поняття сумісного або загальносоціального буття людей, які поєднуються в різноманітні малі та великі загальності,

---

[131] Арендт Х. Ситуация человека / Ханна Арендт // Вопросы философии. – 1998. – № 11. – С. 127–133 – С. 131.

[132] Arendt H. The Human Condition / H. Arendt. – Chicago ; London : University of Chicago Press, 1988. – 234 p. – P. 9.

[133] Лосев А. Ф. История эстетических учений... – С. 380.

спільності (*communitas*) – від родини, асоціації, міської громади, племені, народу, нації в етно-національному вимірі, так і соціально-політичному вимірі – виробничо-торговельні та духовні кооперації, міста, стани й класи, політичні партії та державу. Колективне зажди виступає як довготривала множинність, яка передує індивіду і надає йому різноманітні аксіологічні взірці та соціальні простори для здобуття суверенного самоутвердження. Одночасно з цим колективно потребує від своїх одиничних елементів не скільки винятковості, скільки схожості, усталеності уявлень та дій. Позитивне співбуття колективного завжди балансує на межі креативного свавілля індивідів і конформістської застиглості більшості, яка може привести до розпаду спільності і перетворення її на масу, юрбу.

Життєздатність колективного існує в межах поняття «універсалії культури». «Універсалії культури» визначаються як «…загальнолюдські репрезентації культурного досвіду і діяльності, символічно відображені в ейдетичній пам'яті, образно-світоглядних конструкціях»[134]. Останнє поняття включає в себе модельні конструкції, ті можливі компоненти (від чотирьох структурних елементів, названих У. Самнером і Г. Келлером (голод, любов, пихатість та страх) до 47 загальних рис культури Дж. П. Мердока)[135], котрі формують єдині світоглядні ціннісні смисли, принципи. У їх межах відбувається становлення і соціалізація індивіда, формуються та змінюють одна одну різноманітні форми спільності.

До «універсалій культури» також належить структурні компоненти політичної спільності – держави, ідеології та політичні утопії. Універсалізм політичної спільності базується на ряді компонентів. Одним з них є історична складова, яка за характеристикою Поля Рікера, «…виправляє щось у минулому і провіщає щось у майбутньому. Політичний організм існує не лише в теперішньому часі, але й минулому та майбутньому, і його функція – зв'язувати минуле, теперішнє і майбутнє»[136]. Іншою ознакою політичної спільності є отримання зиску в його широкому, соціально-індивідуальному сенсі. Цю ознаку визначає П'єр Бурдьє: «…прибуток від універсалізації, звичайно ж, є одним з історичних двигунів прогресу універсального. Все це в тій мірі, в якій воно сприяє створенню світу, де визнаватимуться (хоча б на словах) загальнолюдські цінності (розум, гідність тощо) і де затверджуватиметься процес взаємоподібного зусилля стратегій універсалізації, спрямованих на отримання прибутків (хай навіть

[134] Исупов К. Г. Универсалии культуры / К. Г. Исупов // Культурология. XX век. Энциклопедия. – СПб. : Университетская книга, 1998. – Т. 2. – 447 с. – С. 280.

[135] Мостова Л. А. Универсальная модель культуры / Л. А. Мостова // Культурология. XX век. Энциклопедия. В 2-х томах / [гл. ред. С. Я. Левит]. – СПб. : Университетская книга, 1998. – Т. 2. – С. 282–283.

[136] Рікер П. Ідеологія та утопія / Поль Рікер. – К. : Дух і літера, 2005. – 386 с. – С. 257.

негативних), пов'язаних з підкоренням загальним правилам, з одного боку, і структур цих світів, що офіційно присвятили себе суспільному – з іншого»[137]. Звісно, слід згадати ще одну ознаку політичної спільності – *Ordnung* – правову цілісність, що об'єднує індивідів і управляє «…людьми, які виконують вказівки в імперативному сенсі»[138].

Означені ознаки політичної системи (певна річ, що їх кількість є більшою) є переважно осягнутими категоріями, які свідомо обґрунтовуються в ідеологічні системи і стають часткою загальних ціннісних смислів. Завдяки їх «наявності» людські спільності й індивіди і роблять унікальний та вільний вибір, формують обрії свого очікування й неповторність досвіду. У цьому контексті Вільгельм Віндельбанд зауважує, що «…ті можливості, між якими людині доводитися обирати, дані їй в уявленні й при цьому виборі мова йде про те, наскільки людина взагалі знає ці можливості і наскільки вона їх вірно собі уявляє. В цьому відношенні свобода нашого вибору обмежена з декількох сторін межами нашого знання»[139]. Саме в «базових» системах роз'яснення ціннісних смислів – легітимації влади, праві на вільний вибір, поясненні категорії справедливості, свободи, рівності тощо і формується універсалізм політичної спільності, її історичний досвід.

Поєднання «базових» концептів формує «картину світу», «стиль, навички мислення», якими, як взірцями, представниками однієї спільності автоматично використовуються, не лише в зовнішній діяльності, але в і в актах мислення. Ці «стилі мислення», на переконання Карла Мангейма, існують як відносно незалежні цілісності[140], як універсальна система пояснення світу, які пронизані якоюсь однією трансцендентною ідеєю. Європейська світоглядна система (цивілізація) визначила свою ключову істинність в братерській любові, або жертовній любові Христа, під знаком якої, на думку Ж. Батая, перебувало все людство та всі його інституції, до часу панування капіталізму[141].

Християнський базовий принцип панування раціонально-люблячого Бога над Усесвітом, створив передумови формування нових, відмінних від античності, універсальних смислів, комплексної «картини світу», про минуле, існуюче-належне і майбутнє-ідеальне. Більш того, християнський

---

[137] Бурдье П. Дух государства: генезис и структура бюрократического поля // П. Бурдье Социология социального пространства / Пьер Бурдье ; [пер. с франц. ; отв. ред. перевода Н. А. Шматко]. – М. : Институт экспериментальной социологии ; СПб. : Алтея, 2007. – С. 220–254. – С. 251-252.

[138] Рікер П. Ідеологія та утопія... – С. 231.

[139] Виндельбанд В. О свободе воли // Виндельбанд В. Избранное: Дух и история / Вильгельм Виндельбанд ; [пер. с нем.]. – М. : Юрист, 1995. – С. 508–654. – С. 562-563.

[140] Манхейм К. Консервативная мысль // Манхейм К. Диагноз нашего времени / Карл Манхейм ; [пер. с нем. и анг.]. – М. : Юрист, 1994. – С. 572–668. – С. 572, 575.

[141] Батай Ж. Границы полезного [Отрывки из неоконченного варианта «Проклятая часть»] // Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология / Жорж Батай ; [пер. с фр. ; сост. С. Н. Зенкин]. – М. : Ладомир, 2006. – С. 235–309. – С. 253.

концепт раціонально-люблячого, живого Бога надав переконання й віру в те, що людство може пізнати Творіння і удосконалити його[142] – тобто через віру легітимізував творчі потенції людства. Вироблені універсальні смисли сформували в свою чергу, уявлені концепти, які, на думку Еміля Дюркгейма, завдяки культурній спадкоємності, ритуалізації соціально-спільних дій та схожих інтересів, бажань, соціальних цінностей взагалі, здатні спрямовувати й координувати колективну поведінку суб'єктів. Такі уявлені концепти визначають соціокультурні межі особистих уподобань та міру індивідуальної свободи людини в спільності. У той же час уявлені концепти та ідеї детермінують волю та розум людини, адже, як зазначив соціолог, «…навіть якщо вона може діяти, як вона хоче, вона не може думати так самодовільно»[143]. Йдеться про те, що будь-яка людина, яка належить до визначеної соціальної групи, великої спільності, зберігаючи лояльність та вірність до неї, розділяючи з нею ту «картину світу», яка природно панує в її колективі, не може, ані індивідуальним мисленням, ані діями вийти за межі колективних уявлень.

По суті концептуальні уявлення виступають універсальною складовою соціально-політичної системи, однією з задач якої є гармонізація індивідуального і колективного. Адже, як зазначає Георг Зіммель «…як таке суспільне життя, базується на передумові о принципіальній гармонії між індивідом і соціальним цілим»[144]. Уявлені концепти координують вибір індивіда можливих шляхів реалізації своєї свободи і в крайніх випадках формують солідарність яка зводить індивіда до колективної істоти, до речі якою розпоряджується суспільство[145].

Не зважаючи на це концептуальні уявлення і їх вибір завжди є вільним і раціональним вибором. У цьому ракурсі Їсая Берлін зазначає, «…якщо ми хочемо жити у світлі розуму, ми повинні дотримуватися правил чи принципів; бо саме це означає бути раціональним. Коли ці правила чи принципи конфліктують у конкретних випадках, бути раціональним означає дотримуватися лінії поведінки, що найменше перешкоджає загальній моделі життя, в яку ми віримо»[146]. Отже, зумовлює детермінізм свободи «загальна модель життя», «універсальний концепт», що консолідує колективне й

---

[142] Пригожин И. Порядок и хаос: Новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс ; [пер с англ.]. – М. : Прогресс, 1986. – 432 с. – С. 93.

[143] *Цитовано за*: Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях... – С. 162.

[144] Зиммель Г. Как возможно общество? // Зиммель Г. Избранное. Том 2: Созерцание жизни / Георг Зиммель. – М. : Юрист, 1996. – С. 509–528. – С. 524.

[145] Дюркгейм Э. О разделении общественного труда / Э. Дюркгейм ; [пер. с фр. А. Б. Гофмана]. – М. : Канон, 1996. – 432 с. – С. 138-139.

[146] Берлін І. Чотири есе про свободу / Їсая Берлін ; [пер. з англ. О. Коваленка]. – К. : Основи, 1994. – 272 с. – С. 51.

визначає її майбутній шлях розвитку. Адже такий структурований «образ світу» зазвичай як обмежує, так і створює можливості, визначає соціокультурні об'єкти сподівань, цінностей та методів їх досягнення. Щоправда, детермінована свобода цілковито не виключає творчої свободи, яка збагачує колективні уявлення, розширюючи її можливості до саморозвитку. І навпаки, абсолютна свобода індивіда жорстко обмежується превентивними санкціями та ідеальними «образами світу», до якої прагне спільність.

На думку англійського філософа, завдяки детермінованій свободі спільнота виробляє свій історично обумовлений «каркас». Під соціокультурним каркасом Ї. Берлін розуміє ту систему «…політичних, соціальних, економічних та релігійних інститутів, ті «міфи», догми, ідеали, категорії думки та мови, способи відчуття, масштаби вартостей, «соціально схвалені» ставлення та звички, що віддзеркалюють «раціоналістичні пояснення», «сублімацію» та символічні репрезентації, які змушують людей функціонувати в організований спосіб, перешкоджають хаосові, виконують функцію гоббсівської держави»[147]. Отже, соціокультурний «каркас» визначає ті наявні соціально-культурні відносини та інститути, що динамічно діють та забезпечують реалізацію суспільних уявлень. Історично складений «каркас» перешкоджає можливому соціальному хаосу, «війні всіх проти всіх» й забезпечує цілісність соціокультурних уявлень в історичному часі, їх спадкоємність. Більш того, соціокультурний каркас не лише виконує функцію до-політичного стану спільності, він як матриця, моделює форму, тип та характер майбутньої соціальних відносин, політичних утворень, первинно структурує динаміку взаємовідносин індивідуального та колективного.

Втім, будь-який соціокультурний каркас повинен зберігати та обороняти єдність та цілісність своїх базових уявлень. На думку Отмара Шпанна, будь-яка онтологічна цілісність вміщує в себе декілька взаємопов'язаних компонентів. До них входять смисловий зв'язок, між її структурними елементами та функціями; творча свобода; унікальність; повторюваність, самодостатня особистість; видова приналежність та позачасове єднання. Усі перераховані компоненти, на думку філософа, складають «…цілісність як дещо первісне, що відокремлене й перебуває у спокої («статичне»). Час з'являється в ній лише тоді, коли сама цілісність вкидається у поступове переформування своєї структури, чи,… у реструктуризацію. Лише цілісність, що знаходиться в процесі реструктуризації, володіє історією»[148]. Відтак

[147] Там само. – С. 78-79.

[148] Шпанн О. Философия истории / Отмар Шпанн. – СПб. : Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2005. – 485 с. – С. 116.

історія розкриває сутнісний зв'язок структурних компонентів, поєднуючи їх у єдиний ланцюг подій. Тому кожна епоха прагне побудувати свою унікальну картину світу, яка висвітлює ті цінності смислу, які визначені людиною для самої себе, створені для своєї вільної реалізації. На цю обставину звертає увагу Мартін Гайдеггер, який ставить таке питання до себе: «…чому при тлумаченні певної історичної епохи ми допитуємося про картину світу?... Що означає картина світу? Світ виступає тут як позначення сущого в цілому. Це ім'я не обмежується космосом, природою. До світу відноситься й історія. І все ж навіть природа, історія і обидві вони узяті разом, у їх прихованому й агресивному взаємопроникненні не вичерпують світу. Під цим словом мається на увазі і основа світу не залежно від того, як мислиться її ставлення до світу»[149].

Історія, як рух колективно-сингулярних ідей і подій базується на осмисленні ціннісних смислів, які або змінюються, або залишаються статичними. Ключовою ознакою історичного руху є зміна принципів гармонізації індивідуального та колективного, які змінюють вектор взаємозалежності базових компонентів, але незмінним залишають найголовніше – існування суверенної особистості, яка визначає в детермінованій дійсності свої прерогативи удосконалення. Цей висновок автор виводить з думки Георга Зіммеля, який зазначає, що «…існування індивіда не просто частково соціальне, частково індивідуальне. Тут панує фундаментальна, формоутворююча,… категорія єдності, яку ми не можемо назвати інакше, як синтезом або одночасністю двох логічно протилежних визначень індивіда, які [визначають] його положення елемента і його для-себе-буття, те, що він – продукт суспільства, включений в нього і що центр свого життя, її джерело і мета – він сам»[150].

Відтак будь-яка «картина світу», рух історії, динаміка її компонентів зберігає тонку гармонію взаємодії та валентності колективних прагнень та індивідуальних бажань. Це здійснюється завдяки універсалізації цих двох соціальних елементів. Без такої гармонізації будь-яка культура, або цивілізаційна доба не може проіснувати значний проміжок часу. Як деяка епоха європейське Середньовіччя проіснувалj тисячоліття й існує в деяких ментальних, світоглядних компонентах та традиціях до сьогодні. Автор прагне розкрити основоположні компоненти ціннісних смислів сумісності індивідуального та колективного на прикладах теологічно-філософських доктрин і соціального досвіду Середньовіччя.

---

[149] Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. ; ком. В. В. Бибихина]. – М. : Республика, 1993. – С. 41–69. – С. 49.

[150] Зиммель Г. Как возможно общество?.. – С. 521.

Тут слід зазначити, що не зважаючи на те, що досвід є «найменш з'ясованим поняттям з тих… що ми маємо у нашому розпорядженні»[151], він завжди є позитивним, тим феноменом, що надає людині підстави сприйняти «інше» за «своє», бути готовим до нового, до особистої трансформації. Завдяки збільшенню індивідуального досвіду, його різносторонності, колективне стає більш рухливим, толерантним до «іншого», непізнаного, а іноді й загрозливого. Динаміка індивідуально-колективних досвідів, інтерпретація смислів ідеальних образів і реальності інтелектуальним середовищем, визначає особливу ментальність епохи, її «картину світу».

Пізнання (філософське мислення) минулого досвіду, як указує М. А. Мінаков, є можливим. Український філософ пропонує дослідити поняття досвіду трансцендентно-прагматичним способом. Свою позицію він роз'яснює наступним чином: «…смисл можна артикулювати у певному тлумаченні як: щось є як щось. Цей герменевтичний момент «як», момент тлумачного опосередкування, відбувається за допомогою знаків, які мають три семіотичні виміри: синтаксичний, семантичний, прагматичний. З огляду на цей підхід, прагматика займається умовами можливості зрозуміти той чи той смисл, чи порозумітися щодо значущого тлумачення цього смислу. Головною умовою такого розуміння є ідеальна комунікативна спільнота, а не похідна від неї реальна, історична наявна спільнота інтерпретаторів. Це дозволяє зрозуміти можливість комунікації змістів між епохами та одночасну зумовленість смислів історією»[152].

Виходячи з трансцендентно-прагматичного способу дослідження досвіду, автор прагне виявити, «як» осмислювались середньовічні екзегези трансцендентних смислів в історичному «щось», як тлумачення образів Святого Письма формували ідеальні форми сумісності між небесним і мирським, між індивідуальним і колективним, затверджуючи підґрунтя нового західного мислення.

1.3. Принципи і методологічні засади дослідження

Філософське дослідження ціннісно-смислових універсалій тієї чи іншої історичної доби та розвідки, в її межах, взаємозалежність колективного з індивідуальним, їх сумісності в цілісній світоглядній «картині світу», передбачає принцип спадковості й нерозривності, єдності цивілізаційного руху європейської культури. Автор вважає, що ключовою ланкою спадковості вирішення визначеної проблеми є середньовічні концепти,

[151] Гадамер Г.-Г. Герменевтика І: Основи філософської герменевтики // Гадамер Г.-Г. Істина і метод / Г.-Г. Гадамер ; [пер. з нім.]. – К. : Юніверс, 2000. – Т. І. – 464 с. – С. 321.

[152] Мінаков М. А. Історія понять досвіду : [монографія] / М. А. Мінаков. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2007. – 380 с. – С. 22.

оскільки вони, після століття руїн та культурного занепаду, опрацювали античну спадщину, поєднуючи їх з християнськими максимами і будуючи строгу сакральну картину світу, яка врешті стає базовою для модерних рефлексій. Ґрунтуючись на принципі нерозривності історичних процесів, автор хоче звернути увагу на характерну органічність та наступність середньовічних концептів в подальших, модерних концептах світу, їх залежність від християнських аксіологічних принципів в побудові науково-ідеологічних конструкцій, та визначення прав та місця вільної індивідуалізації в них.

Середньовічну «картину світу» слід розуміти і вивчати як багатомірне цілісне явище, яке має міріади проявів. Тому визначення категоріальних об'єктів цілісної картини світу тієї чи іншої епохи може бути величезним. Більш того, вибір дослідниками структурних компонентів цілісної картини світу в їх динамічній валентності світоглядним переконанням людей обумовлює зміну аксіологічних смислів самих компонентів і затверджує необхідність дотримуватися в ході пропонованої розвідки принципів об'єктивності, історизму, системності, причинності. До цього слід додати, що автор буде притримуватися соціологічних принципів: принципу одноманітності людської природи, який вимагає враховувати одноманітність інтересів; принцип умов існування, який вимагає віддавати перевагу соціокультурній сфері, поділяти зовнішню й духовну сфери, враховувати взаємодію між індивідом і середовищем, виділяти проблему впливу свідомості на середовище.

У межах питання про вибір автором компонентів, що були включені в середньовічну картину світу, слід зазначити, що в кожному розділі книги визначені компоненти (антропологічні вчення та поняття вільної волі, ідеальний образ Церкви або політичної спільноти, уявлення про чесноти, справедливість та закон, страх, мир, гріх та каяття тощо) не мають строго змістовного розкриття в їх історичній динаміці. Це виправдано двома обставинами. По-перше, середньовічні мислителі не прагнули систематичного розкриття цих компонентів й розвідували їх другорядне, лише як аргумент своєї доктрини. По-друге, автор дослідження буде розкивати зміст світоглядних компонентів атомарно, як соціокультурні феномени свідомості середньовічних авторів, що не поєднувалися в єдину логічну систему соціальної дійсності, а були уявленими, а іноді незначними компонентами єдиної ієрархії Усесвіту.

У вирішенні визначеної мети автор поєднує принцип історичного і логічного пізнання, сходження від загальних принципів формування картини світу через їх аналіз, єдності онтологічного та аксіологічного аспектів

аналізу, компліментарності системного й структурного підходів до об'єктів дослідження.

Ключовими методами дослідження є феноменологічний та герменевтичний. Засновник феноменології Едмонд Гуссерль вважав, що головним принципом дослідження має бути не традиція і авторитет, а дійсний стан речей, очевидність. Істина очевидність спирається на споглядання сутностей (ідеальних предметів) – на характеристики свідомості, завдяки яким людина сприймає світ і себе в ньому. Отже, об'єктами споглядання, наукового дослідження повинні бути реальності в свідомості, ті феномени, із яких предметний світ конструюється.

Феноменологічна розвідка спрямована на виявлення явлень про світ в свідомості – на її феномени, що складають «життєвий світ» людини. «Життєвий світ» виникає в ході процесу конституювання значимих явищ, котрі й визначають світ людини у її повсякденному бутті. Відтак «життєвий світ» є умовою самого існування свідомості, мови, духу, які мають свою спрямованість. Свідомість завжди знаходиться в процесі реалізації значення. Ця особливість свідомості формує її історичність, як в індивідуальному, так і в колективному сенсі. Для Е. Гуссерля історія можлива лише як прагнення до певної мети, яка визначає пошук первинної інтенції, заради якої існують інші інтенції, що спрямовані на розкривання первинної сутності.

Свідомість, таким чином, є інтенціональною, тобто має місце постійна направленість на щось. Цей термін Е. Гуссерль запозичив у Ф. Брентано, який стверджував, що «…будь-який психічний феномен характеризується за допомогою того, що середньовічна схоластика називала інтенціональним (або ж ментальним) внутрішнім існуванням предмета, і що ми, хоча й у дещо двозначних виразах, назвали б відношенням до змісту, спрямованістю на об'єкт, або іманентною предметністю. Кожний психологічний феномен містить у собі дещо в якості об'єкта, хоча й не рівним чином. В уявленні дещо осягається, в судженні дещо стверджується або спростовується»[153].

Інтенціональний аналіз покликаний розкрити «обрії можливого», які супроводжують і завбачають акт чуттєвого як індивідуального, так і досвіду багатьох інших осіб. Це створює універсальну сферу пізнаних феноменів, що мають історичне забарвлення. У цьому сенсі Е. Гуссерль зазначає, що ми «…знаходимося в універсальній сфері емпірико-індуктивних достовірностей, припущень, вірогідностей, які не виходять за межі всеосяжного взаємозв'язку мого можливого досвіду, мого дійсного (теперішнього часу) досвіду і моїх антиципацій, не виходять і тоді, коли відправляють до

[153] *Цитовано за*: Куренной В. Феноменология Эдмунда Гуссерля / В. Куренной // Гуссерль Э. Избранные работы / Э. Гуссерль ; [сост. В. А. Куренной]. – М. : Изд. дом «Территория будущего», 2005. – С. 7–22. – С. 19.

можливого досвіду інших, бо… всякий «інший», існуючи для мене в достовірності або в можливості (мисленій), зберігає для мене свою буттєву значущість за способом досвідченого збагнення, що властиво зануренню в почуття – безпосередньому або ж опосередковано, мотивованому антиципаціями, – тобто eo ipso належить до універсальної сфери мого можливого досвіду»[154]. Відтак індивідуальний досвід має можливість осягнути можливі інтенції інших досвідів і понять, збагнути «життєвий світ» багатьох, не зважаючи на плин часу, адже кожен з нас знаходиться в універсальній емпірико-індуктивній достовірності. Саме з цього принципу виходить автор, досліджуючи мотивації формування світоглядних феноменів та побудову на їх основі середньовічних доктрин, у пошуку виявлення смислів сумісності індивідуального з колективністю.

Також слід нагадати, що в феноменології універсальна сфера можливого досвіду базується в культурі, в її структурності і креативній змінності. Будь-хто може сформувати свій «життєвий світ», свою унікальну свідомість завдяки інтенціональній спрямованості, чуттєвому проникненню в окрему культуру і мову. Більш того, саме в цих духовних утвореннях Е. Гуссерль бачить приховану мотивацію розвитку індивідуальної свідомості, знаходження цілісності суб'єктивних намагань знайти унікальний «обрій свідомості». У цьому контексті засновник феноменології пише, що «…будь-яке духовне утворення ... що охоплює собою суспільну єдність всіх родів: на низькому ступені єдність самого індивідуума, але водночас і будь-яке культурне утворення – має свою внутрішню структуру, свою типіку, своє чарівне багатство зовнішніх і внутрішніх форм, які зростають в потоці самого духовного життя, знову змінюються і в самій зміні наново знаходять свої структурні й типічні відмінності… Якщо ми вживаємося шляхом глибокого проникнення інтуїції в єдність духовного життя, ми спроможності інтуїтивно знайти пануючі в ній мотивації і, завдяки цьому, «осягнути» також сутність і розвиток будь-якого духовного утворення і його залежності від духовних мотивів єдності та розвитку. Таким же чином стає «зрозумілим» і «ясним» для нас все історичне в своєрідності його «буття», яке є якраз «духовне буття», єдність внутрішніх вимагаючих один одного моментів будь-якого значення, а разом і єдність осмисленого самоутворення згідно внутрішньої мотивації»[155].

Наведена думка Е. Гуссерля покладена як методологічне підґрунтя дослідження автора – взаємозв'язку індивідуального духовного світу з

[154] Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии // Гуссерль Э. Избранные работы / Эдмунд Гуссерль ; [сост. В. А. Куренной]. – М. : Изд. дом «Территория будущего», 2005. – С. 241–282. – С. 272.

[155] Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Избранные работы / Эдмунд Гуссерль ; [сост. В. А. Куренной]. – М. : Изд. дом «Территория будущего», 2005. – С. 185–240. – С. 222.

універсальною структурою, типікою культури, динамікою та знаходженням одностайних значень, феноменів свідомості, що мають єдину інтенціональну мету і визначають шляхи духовного удосконалення в реальному світі. Таке дослідження уможливлюється завдяки письмовим пам'яткам, джерелам свідомості, які розкривають сутність наявних у ній феноменів, що конструюють цілість світу культури. У цьому сенсі Е. Гуссерль зазначає, що «…розвідка трансцендентального конституювання світу суть ніщо інше, як початок радикального прояснення значення й джерела… понять світу, природи, простору, часу, живих істот, людини, душі, тіла, соціальної спільності, культури тощо»[156]. Відштовхуючись від цієї тези, автор спробує дослідити змісти та мотивації конституційних елементів середньовічної «картини світу», які осягалися схоластами як невідривні компоненти Всесвіту. Компоненти «картини світу» виявляються як феномени свідомості, які завдяки легітимаційному впровадженню та мотиваціям віри стають універсальними сферами колективного досвіду епохи. При тому у визначеному дослідженні автор буде використовувати метод трансцендентально-феноменологічної редукції, під яким Е. Гуссерль розумів наступне: це «…метод доступу, який від необхідності первинного поля досвіду, зовнішнього світу досвіду, систематично піднімає нас до універсально констатуючого його абсолютного буття трансцендентальної суб'єктивності»[157].

Поруч з феноменологічним методом у визначеному дослідженні стоїть інший метод – герменевтика. Сучасний зміст це поняття отримало завдяки працям Ф. Шлейємахера. На його переконання, мета герменевтики полягає у прояві умов можливості розуміння письмових документів. Будь-який письмовий документ є «мовним виявленням» подвійної природи. З одного боку, він є частиною загальної системи мови, з іншого – продуктом творчості певного індивіда. Тому перед герменевтикою стоїть подвійна задача: дослідити мовне виявлення як елемент певної системи мови і разом з тим – як виявлення унікальної суб'єктивності, що стоїть за ним. Першу частину задачі виконує «граматичне тлумачення», другу – «психологічне». Граматичне тлумачення аналізує текст як частину певної лексичної системи, психологічне ж досліджує індивідуальний стиль, тобто комбінації виразів, які не задані лексичною системою. Основною процедурою психологічної інтерпретації є «вживання» тлумача в духовний світ автора. «Вживання» і

[156] Гуссерль Э. Картезианские медитации // Гуссерль Э. Избранные работы / Эдмунд Гуссерль ; [сост. В. А. Куренной]. – М. : Изд. дом «Территория будущего», 2005. – С. 377–442. – С. 440.

[157] Гуссерль Э. Амстердамские доклады. Феноменологическая психология // Гуссерль Э. Избранные работы / Эдмунд Гуссерль ; [сост. В. А. Куренной]. – М. : Изд. дом «Территория будущего», 2005. – С. 297–340. – С. 332.

«емпатія» в принципі можливі тому, що й дослідник тексту, і його автор – індивідуальні вияви одного й того ж наділндивідуального життя («духу»).

Шлейєрмахер відстоює універсальність духовного (психологічного) світу людини як автора унікального тексту, так і його подальшого інтерпретатора. У цьому сенсі Сергій Квіт зауважує, що німецький романтик «…виходив з факту універсальності феномену розуміння в культурному житті людини (минулому та сучасному). Якщо розуміння має універсальний характер, такою самою універсальною (загальною) повинна бути герменевтика як учення про розуміння. Для Шлейєрмахера розуміння завжди є проблематичним, тобто проблема розуміння завжди існує в суспільно-історичному житті людини»[158].

Проблемність суспільно-історичної плинності між автором й тлумачем тексту вирішуються Шлейєрмахером завдяки ідеї герметичного кола, яке має стати ключовим принципом інтерпретації. Герменевтичне коло, на думку мислителя, є осягнення цілого – духу, який пронизує єдине (текст) і всі його елементи. Осягання частин неможливе без осягнення цілого, і навпаки – ціле не розкриває свого єства без осягнення його частин. Завдяки такому принципу інтерпретації центральним аспектом герменевтики повинен бути не текст, а індивідуалізований дух, що приховується за текстом. Осягнення цілісності духу розриває суспільно-історичну дистанцію і надає можливість дослідити дихотомічний кругообіг входження елементів в універсальне ціле і навпаки.

Розширив концепцію Шлейєрмахера Вільгельм Дільтей, увівши в герменевтичну концепцію поняття життя. «Життя» усвідомлюється німецьким істориком як духовно-історичний світ, головною ознакою, якого є його ізоморфність – можливість пізнати його, адже живе може бути осягнуте живим. Для Дільтея об'єктивний дух об'єктивізує внутрішню сутність культури і суспільства, їх ключові елементи: мораль, право, державу, релігію тощо. Тому кожен представник культури є носієм її духовно-історичного світу. Дільтей припускав, що існує певна подібність між креативним суб'єктом, який є джерелом духовного прояву, і суб'єктом, який намагається осягнути зміст унікальності історичного прояву. Така можливість ґрунтується на тому, що подібність виникає із загальної природи людства, яка залишається незмінною завжди й усюди. Інтерпретатору слід лише знайти адекватне переживання через співчуття і співрозуміння, з яких і складається знання про духовний феномен або інститут, що наявні в бутті соціуму, історичному і мистецькому джерелі. За словами Поля Рікера, згідно дільтеєвському методу «…операція розуміння стає можливою завдяки здатності, якою наділена кожна свідомість, проникнути в іншу свідомість не

[158] Квіт С. М. Основи герменевтики / С. М. Квіт. – К. : Вид. дім «КМ Академія», 2003. – 192 с. – С. 56.

безпосередньо, шляхом «пере-живання» (re-vivre), а опосередковано, шляхом запитування творчого процесу, виходячи із зовнішнього вираження»[159].

Коментуючи свій метод, Дільтей зазначає, що «…можливість осягнення чужого є однією з найглибших насамперед теоретико-пізнавальних проблем. Яким чином індивідуальність може чуттєво даний їй чужий індивідуальний життєвий вияв довести у собі до загально значимого об'єктивного розуміння? Умова, з якою пов'язана ця можливість, полягає у тому, що в жодному чужому індивідуальному вияві не може з'явитися щось таке, чого б не містила у собі також сама осмислена життєвість. Ті ж самі функції і невід'ємні складові є в усіх індивідуальностях, і лише за мірою їхньої інтенсивності розрізняються здатності різних людей»[160]. Відтак на думку німецького романтика, життя формує універсальну духовну закономірність і тому її рух може бути поясненний у логічно обґрунтованому, понятійному мисленні. Більш того, кожне явище духу, що затверджене в історії або проявах мистецтва і гуманітарній науці, є індивідуальним та унікальним, і тому остаточно не збагненним. Тому герменевтична розвідка духовно-історичного світу може спиратися на переживання, інтуїтивне просвітлення тлумача, який виокремлює значимі для себе сенси індивідуального прояву.

Втім, на сподівання Дільтея, герменевтика не обмежується тлумаченням індивідуального життєвого прояву. Вона має ширше поле дослідження. Як зауважує С. М. Квіт, німецький мислитель «…має на увазі й герменевтику системних організацій, що включає в себе інтерпретацію відносин між народом і державою, віруючим і церквою, науковим життям і університетами. Тут певний загальний дух, певна форма життя мають своїм корелятом структурний взаємозв'язок організацій, в якому вони виражають себе»[161]. Іншими словами, походження, розуміння і пояснення наук про дух і про природу, можна зрозуміти з аналізу досвіду[162]. На підставі визначеного принципу автор буде досліджувати соціально-філософський досвід, загальний дух Середньовіччя. Розвідувати, на основі ключових творів епохи, мотивацію й сподівання окремих життєвих світів, які стають основою створення системи соціальних організацій та інституцій. Саме це поєднання розкриває духовно-історичний дух епохи, її онтологічні смисли сумісності індивідуального та універсального, адже, перефразуючи Вітторіо Гьослі, всі суспільні інститути онтологічно залежні від індивідів, що підтримують їх[163].

---

[159] Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью / Поль Рикер. – М. : АО «КАМІ», Издательский цент ACADEMIA, 1995. – 160 с. – С. 4.

[160] Дільтей В. Виникнення герменевтики / Вільгельм Дільтей // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія / [упоряд. В. В. Лях, В. С. Пазенок]. – К. : Ваклер, 1996. – С. 33–60. – С. 54.

[161] Квіт С. М. Основи герменевтики... – С. 51.

[162] Мінаков М. А. Історія понять досвіду... – С. 233.

[163] Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности / В. Хёсле // Вопросы философии. – 1994. – № 10. – С. 112–123. – С. 121.

Онтологічні основи герменевтики надав Мартін Гайддегер, який тлумачив осягнення не стільки як метод пізнання, скільки як спосіб буття. Людське буття є від початку буттям осягнення. Саме розуміння надає людині сенс свого буття. Завдяки цій обставині людина спроможна охопити світ на рівні екзистенціальної передструктури буття. Тлумачення первісно закладеного в людське буття осягнення буття Гайдеггер визначає як «герменевтичну фактичність». Розвинув гайдеггерівські ідеї Ганс-Георг Гадамер, конкретизувавши ідею першого на основі поняття «передбачення повноти», яке отримує онтологічно-герменевтичне значення і являє собою істинне довершення єдності змісту. Іншими словами, для Гадамера розуміння є не стільки формою нашого ставлення до тих або інших текстів, а передусім первинною даністю людського світу. Тому герменевтика має універсальний вимір і не обмежується методологічними питаннями тлумачення витворів минулих соціально-культурних феноменів, але відповідає на онтологічні питання – якою є структура людського існування, що є базовим моментом нашої комунікації з іншим і що є відправною точкою нашого ставлення до дійсності?

Розуміння, за Гадамером – це не просто пізнання, а універсальний засіб освоєння світу («досвід»). Німецький філософ так розкриває термін розуміння – це «…першопочаткова форма існування, що являє собою буття-у-світі. До будь-якої диференціації розуміння на окремі напрями прагматичного й теоретичного інтересу розуміння становить спосіб буття людини, оскільки воно є здатністю буття й «можливість»»[164]. Поруч з теоретичним пізнанням світу суттєву роль відіграють його компоненти: безпосередні переживання («досвід життя»), різноманітні форми практики («досвід історії») і форми естетичного збагнення («досвід мистецтва»). Відтак, конкретизуючим поняттям для розуміння є досвід, формування якого відбувається в мові. Сама ж мова, як виявлене розуміння, має своє реальне втілення в тексті. Текст є переданий індивідуальний і культурний досвід, який є розумінням автора себе, суспільно-культурних процесів свого часу – передбачення сенсу епохи. Більш того, текст включає в себе авторське «передбачення» життя, іншої людини і припускає її первинну «досконаліть»; одночасно з цим інтерпретатор тексту отримує можливість абсолютної свободи розуміння. Адже, на думку Гадамера «…у писемності мова набуває своєї справжньої духовності, оскільки перед лицем письмового передання розуміючої свідомості сягне цілковитої суверенності. Тепер її буття вже ні від кого не залежить»[165].

[164] Гадамер Г.-Г. Істина і метод: Т. І... – С. 242.
[165] Там само. – С. 362.

Втім, щоб осмислити розуміння «передбачення» і «досконалості» автора тексту, інтерпретатору не слід відмовлятися від особистого розуміння, повністю «вживатися» (емпатія) в текст, перевтілюватися в іншу суб'єктивність, а залишатися в «своєї ситуації». Така методологічна установка надає можливість осягнути досвід іншого, порівнюючи його з особистим досвідом. Тобто, Гадамер пропонує не переміщувати інтерпретатора із особистого горизонту в горизонт тексту, а зберегти дистанцію, яка надає можливість більш чітко осягнути сенс тексту. Більш того, застосування автономності горизонту надає інтерпретатору можливість до подальшої розвідки, яка є безмежною. У цьому сенсі Гадамер зазначає, що «…горизонт – це не застигла межа, а щось таке, що пересувається разом із тобою й запрошує до подальшого руху вперед»[166].

До першої методологічної новації Гадамер долучає іншу – феноменологічну установку. Мислитель виходить з того, що головним об'єктом розуміння у філософській герменевтиці виступає незалежний від будь-якого суб'єктивного наміру зміст. Останній визначається Гадамером як «предметність» тексту. На «предметність» тексту повинен направити свою увагу інтерпретатор, тобто виявити інтенціональність – націлити свідомість на «сутність справи», на феноменологічну основу речі. Таким чином, Гадамер поєднує герменевтичний метод пізнання з феноменологічною установкою Е. Гуссерля і ставить питання про недостовірність традиції, яка немовби надана нам історією, а є лише новим змістом предметності, що знайдено в ході інтерпретації стародавніх текстів.

Завершальні міркування першого розділу

З'ясування наукової актуальності і значення для гармонізації соціальних процесів методологічних засад анонсованого дослідження розпочались з часу виникнення європейської філософської рефлексії. Філософське осмислення виявило необхідність використання комплексного підходу та розкриття смислу ключових понять картини світу тієї чи іншої історичної доби – справедливість, свобода, закон, чесноти, влада – їх міри дії в одиничному і загальному.

Античне розв'язання зазначеного питання розкрило теоретичні коливання крайніх позицій – від тотального холізму (який боронив конформістську суспільно-політичну і антропологічну сталість) до атомарного індивідуалізму (відстоював динамічну позицію – швидку зміну політичного устрою і видозміни аксіологічних настанов людини). Античність також виробила помірковану позицію, яка радила розпочати реалізацію

[166] Там само. – С. 230.

визначеної проблеми з виховання відповідального громадянина і формування політичного простору (громадянського суспільства), в якому б толерантно здійснювались ідеальні уявлення двох суб'єктів соціальних відносин.

Християнство затвердило принцип переваги універсальних принципів у справі колективного спасіння, де індивід і колективне мусять вільно прийняти ідеальні форми-задуми, закони Бога і через це стати співмірними Його благодаті. Гармонізувати, здобути загальну мету в мирському повинна духовна спільність – церква. Втім, наступна доба – епоха Відродження – відмовила церкві у верховенстві й передала консолідуючі функції абсолютистській державі та її індивідуалізованому символу – суверену.

Ренесансну парадигму розвинув Т. Гоббс, який вважав, що одиничний індивід не здатен на позитивну свободу і не має хисту створювати й утримувати в цілісності людську спільність. Інтереси індивіда і колективного розбіжні і співпадають лише в єдиному – забезпеченні миру. Поєднати їх інтереси може лише держава, яка мусить формувати переконання та форми життя індивідів і тим стверджувати непохитну цілісність колективного. Зберегти цілісність та зверхність держави, соціальної комунікації покликаний феномен страху. Гоббсову доктрину розвинув далі Б. Спіноза, який поділив спільність на раціональних добродійників та пристрасну юрбу. Остання потребує опіки та управління з боку держави, а перші є автономними діячами.

Ідею вирішення проблеми гармонізації індивідуального і колективного страхом у формі політичної практики абсолютистських держав розвіяв Ш. Монтеск'є. Одночасно з цим на місце міфологеми абсолютистської держави постала ідея Ж.-Ж. Руссо про волю нації. У ній індивід повинен зректися своєї особистості на користь нації і затвердити себе в горизонтальних відносинах до колективного. Остання ідея стала відправною для німецьких романтиків. Вони відстоювали теорію вертикально-федеративної гармонізації індивідуального й колективного. В її межах громадяни виконували свої соціальні ролі, особисто вирішуючи міру включення в громадянські справи на різних рівнях суспільного життя.

Розвернув останній тезис І. Кант, який визнавав за індивідом право на моральний вибір трансцендентних прагнень і водночас вимагав від нього виконання суспільно-державного обов'язків. В свою чергу Г. В. Ф. Гегель вирішує зазначену проблему, спираючись на концепт абсолютного духу, який втілюється у формі національної монархії. Через раціонально звірені права держава затверджує етос буття індивіда і колективного, надаючи цим суб'єктам рівноправні права, що валентно залежать один від одного.

Положення про валентну залежність індивідуального і колективного стало аксіомою соціальної філософії модерну. Подальші філософські напрями обґрунтовували перевагу одного із двох суб'єктів, що приводила до

їх гострого протиборства. У XX ст. після критичного панування тоталітаризму, західний світ шукає нові смисли сумісності індивідуального і колективного в неоліберальній ідеології й соціальній формі держави.

У своїй розвідці автор відштовхується від ідеї, що індивідуальність іманентно існує в кожній людині, реалізація індивідуальності залежить від соціального простору позитивної свободи. Більш того, не зважаючи на модерне заперечення, що середні віки не знали індивідуальності, автор виходить із зворотної тези. З'явившись в «осьовий час», індивідуалізація ніколи не припиняла своєї ходи. У цілому вона спирається на онтологічне переконання людини в тому, що вона існує задля самої себе і вправі визначати свою життєву мету самостійно. Це переконання розкривається терміном «суверенність», який обґрунтував Ж. Батай.

Позивна індивідуалізація залежить від історично-культурної спадщини, від знаходження сталих механізмів консолідації індивідуального й колективного, від сформованої картини світу, яка визначає колективну стратегію майбутнього, правову цілісність та легітимізує ключові категорії солідарності: справедливості, свободи, рівності, право тощо. Картина світу виконує дуалістичну мету – з одного боку, не дає індивіду втратити свою унікальність і не перетворитися в істоту юрби, і навпаки – обмежує індивіду свободу, якщо та руйнує вже досягнуту соціокультурну і політичну консолідацію.

Ключовими методами дослідження є феноменологічний і герменевтичний, які доповнюються філософськими розвідками еволюції світоглядних понять. Поєднання цих методів надає можливість автору розкрити ґенезу ключових християнських феноменів мислення, тих ціннісних смислів, які легітимізували побудову нових соціокультурних відносин, нового суспільного типу.

РОЗДІЛ ІІ.
РАННЬОХРИСТИЯНСЬКІ ПОШУКИ ЗМІСТІВ СУМІСНОСТІ ІНДИВІДУАЛЬНОГО І КОЛЕКТИВНОГО

2.1. Відправні соціальні концепти і протиріччя християнства

У західній цивілізації християнство було і залишається «ідейним відображенням» і «соціокультурним суб'єктом» процесу знаходження змістів сумісності індивідуального і колективного, підґрунтям легітимації їх суверенності й консолідації одночасно. Соціальні ідеали християнства – братерство, милосердя та альтруїзм, які розкривають свій прихований зміст поступово[167], в ході суперечностей історичного руху затверджуються в діючих суспільно-політичних інституціях та юридичних нормах, а релігійна мета – спасіння душі – стає засадою західного індивідуалізму. Останній ґрунтується на праві удосконалення кожного в колі інших – на ідеї, що самореалізація людини залежить від безкорисливого служіння іншому. Ці дві засади західної цивілізації – прагнення особистого удосконалення і почуття спільності – потребують знайдення змістів їх сумісності. Вони, проголошує Річард Рорті, «…вимагають від нас віри в те, що найважливішим для кожного з нас є щось сумісне, що ми розділяємо з іншими, що джерела приватного самоздійснення і людська солідарність є одні й ті ж»[168]. Проте, щоб знайти християнські змісти сумісності індивідуального і колективного, слід визначити ключові протиріччя цього світогляду і його соціальних інституцій.

На думку Е. Трельча, поряд з суперництвом церкви і держави, права і глибин душі, тривіальним світом і Богом, ключовим протиріччям християнства є «…внутрішня напруженість консервативних й революційних елементів»[169]. Воно, з одного боку є прихованим джерелом трагічних (іноді антилюдських) вчень та масштабних соціально-політичних практик, спрямованих на позбавлення людини (народів) її свободи, гідності та життя, екзальтованих рухів й деспотичних режимів, тривалих війн. А з іншого боку, їх ідейна напруженість являє собою джерело високого духовного піднесення, підґрунтя теорії європейського гуманізму, громадянського суспільства й соціально спрямованої держави.

Суттєвим елементом світоглядного дуалізму християнства є революційна максимілізація сподівань вірянина на вічне життя душі та радикальне нехтування земним існуванням. Адже християнство спонукає вірян до найвищої мети, яка вимагає від людини граничних духовних хистів,

[167] Wach J. Sociology of religion / J. Wach. – Chicago, 1944, p. 341-344.

[168] Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Ричард Рорти ; [пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова]. – М. : Русское феноменологическое общество, 1996. – 282 с. – С. 17.

[169] Трёльч Э. Историзм и его проблемы... – С. 190.

постійного екзистенційного боріння, «жертовного віддання» своїх сил задля досягнення абсолюту. Інакше кажучи, християнський ідеал не сумісний з прийняттям земного світу, і воліє вірянину покласти своє життя на здобуття горних цінностей. Через це, первісно, християнський ідеал пронизаний революційною максималізацією релігійних чеснот, які спрямовані не для полегшення земного життя, а навпаки – на наближення душі до вічного життя, зневажаючи реалістичні обрії світу.

У цьому сенсі Альфред Уайтхед зазначає, що у своїй первісній формі християнство «…було релігією несамовитого ентузіазму і практично нездійсненних моральних вимог». Імперативні норми християнства спираються на переконання, що людство існує в «проміжному часі» (*interim ethics*) – добі очікувані кінця світу – Страшного Суду, який невблаганно наближається. Завдяки цьому, продовжує філософ, виникає та пристрасна щирість ранніх християн, які «…віддавались владі своїх моральних абсолютів, аніскільки не турбуючись про збереження суспільного устрою: адже крах цього укладу був незаперечним і недалеким. Тому для них не мала сенсу «нездійсненність» ідеалів у земному житті; навпаки, здоровий глузд волів цілком зосередитись на вищих ідеалах»[170].

Завдяки максималістичному прагненню християни формували ранні спільноти й змісти сумісного життя та комунікації з реальністю. Віряни відтворювали ідеалістичні цінності в соціальній дійсності, формуючи не відомі раніше ідеалістичні взаємовідносини, що відштовхувались не від земних цінностей та мотивацій, а виходили з трансцендентних істин. У нових спільностях «братів по духу» людина всі свої дії планувала та «міряла» за вищою планкою небесних принципів і тим підіймала себе, соціальні відносини до неіснуючих в реальності зразків, але жаданих у своєму вищому ідеалі. Завдяки цій установці християнські спільності набували ознак революційних одиниць, творців «новітнього світу», що відкидав політичні інституції та принципи соціальної комунікації «старого» світу. Відтак духовні ідеали християн випереджали «видиму» соціальну необхідність і закладали соціокультурні інституції, спираючись лише на визначені ідеалістичні образи.

Разом з тим, на противагу ідеалістичним прагненням революційного перетворення кожної людини християнство висунуло конформістський ідеал смиренного довготерпіння існуючого світу, покірного очікування Другого пришестя. До останнього концепту додавалось дві ідеї. Перша – страху Божого, яку яскраво уособила в собі старозавітна історія мудрого Іова. Друга ідея – первородного гріха, яка позбавляє людину надмірної свободи та творчої

[170] Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии / А. Н. Уайтхед ; [пер. с англ. ; сост. И. Т. Карсавин]. – М. : Прогресс, 1990. – 718 с. – С. 404-406.

ініціативи. Це ідея формувала відчуття провини й направляла вірянина до рефлексійного удосконалення душі. Конформістський чинник прагматично знижував революційну максималізацію християнства і примирював вірян з реальністю. Більш того, консервативний елемент в християнстві став домінуючим. Це сталося внаслідок дії багатьох чинників, однак головним з них є те, що ключовий заповіт християнства – любити ближнього – вимагав соціальної витриманості й толерантності до різноманітних форм соціокультурного життя, до того ж саме існування християнських спільнот на ранньому етапі розвитку вимагало цілісності, структурної прогнозованості, слідування встановленій традиції, яка могла заперечити соціальну динаміку впливу поганської традиції і міці Римської імперії.

Традицію соціальної цілісності й спрямованості до єдиної мети всіх членів спільності, синхронізації революційних та консервативних елементів у християнській догматиці виконує церква. Вона отримала ознаки соціально-політичної інституції, які надали церкві внутрішнього протиріччя. Церква починає виконувати первісно не властиві їй функції – організацію спільного життя й забезпечення індивідуального спасіння. У цьому сенсі Петер Козловський зауважує, що «…як інститут, відмінний і незалежний від держави, церква сама перетворюється на політичну установу через свої релігійні претензії на здійснення божого призначення Христа». Тепер, продовжує німецький філософ, «…політичні проблеми не є одночасно проблемами релігійними і навпаки, але політика і релігія виконують комплементарні (ті що обопільно доповнюють) функції, що дозволяють досягти вищого ступеня «комплексності»»[171].

Через визначені фактори, а також завдяки завданню сформувати нову духовну спільність церква стає бінарною інституцією – водночас спрямованою на горне та земну організацію, яка забезпечує їх сумісність в душі вірянина і злагоду в спільності. Ця обставина, на думку Пауля Тілліха, є її характерною ознакою, яка «…як інтенсивно, так і екстенсивно – унаслідок її природної ознаки актуалізує Духовну Спільноту»[172]. Щоб виконувати свої суспільно-політичні і релігійні функції церква мусила постійно шукати ідеологічні шляхи синхронізації революційно-консервативні елементів в християнському вченні, а поруч з цим гармонізувати індивідуальний та колективний суверенітети, які, первісно, виявлялися не сумісними один до одного. Повсякчас реагувати на партикулярні загрози єдності християнства.

---

[171] Козловски П. Общество и государство: неизбежный дуализм / П. Козловски ; [пер. с нем.]. – М. : Республика, 1998. – 368 с. – С. 55, 56.

[172] Тиллих П. Систематическая теология / Пауль Тиллих. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. – Т. 3. – 415 с. – С. 155.

Унаслідок подвійної бінарності – у вченні та функціях церкви, а також під впливом ідеї існування у Всесвіті двох сфер буття – Божого та земного, християнська догматика виробила пізнавальний принцип еквівокації. На думку С. С. Неретиної, еквівокація – це двозначність змістів: божого та людського. Заповнення змістом цього терміна веде свій початок зі спроб людського тлумачення світу та вищої істини, які осягалися як утілення Божого Слова. Межу людському усвідомленню Божої істини та задуму визначає Святе Письмо, яке водночас поєднує речовий світ з трансцендентним. Завдяки такій вертикальній комунікації виникає двозначність тлумачень змістів існуючого. Богоодкровення «схоплюється» часовим і утворюється новітня «онтотеологічна істота» (М. Гайдеггер) – християнин, який поєднує в собі два світи-змісти: людське буття та його сенс існування прагнення до вічного. Таким чином, виникає еквівокація істин та змістів – розумний зміст, що може визначати поняття часового у межах земного буття та вічний сенс буття, який, хоч і наданий у Його Слові, все ж прихований від недосконалої людини[173].

Дві сфери змісту у своєму логічному обґрунтуванні існували лише в ідеальному уявлені християн і окремих теологічно-філософських доктринах Середньовіччя. У дійсності ж еквівокація започаткувала ефект оксюморонності – поєднання несумісних змістів в єдиному світогляді[174]. Оксюморонність створила арабески уявних систем, де соціальні феномени легітимізувалися незаперечною універсальною істиною, яка для християн була трансцендентним волінням, що панувало над світом[175].

Стан оксюморонної «відкритості до істини» формував підґрунтя панування універсальної домінанти в середньовічному світогляді, де загальна істина існує та переважає в трьох формулах: або «в самих речах» (*in rebus*), або – до речей (*ante res*), або – після речей (*post res*). Перші дві формули *universale* затвердили середньовічний напрям схоластики, відомий як реалізм (відповідно, перша формула – крайній, а друга поміркований реалізм); третя ж формула стала підґрунтям номіналізму.

Втім, мусимо зазначити, що жодна з формул universale або напрямів схоластики не отримали в Середньовіччі домінування. На це є свої гносеологічні та політичні причини. Ключовими з них є наступні чинники. По-перше, церква не могла затвердити жодне із схоластичних вчень як

---

[173] Неретина С. С. Абеляр и особенности средневекового философствования / С. С. Неретина // Абеляр П. Теологические трактаты / П. Абеляр ; [пер. с лат. ; вступ. ст., сост. С. С. Неретиной]. – М. : Прогресс, Гносис, 1995. – С. 12–14.

[174] Баткин Л. М. Письма Элоизы к Абеляру. Личное чувство и его культурное опосредование / Л. М. Баткин // Человек и культура: индивидуальность в истории культуры. – М. : Наука, 1990. – С. 126–161. – С. 133.

[175] Ортега-и-Гассет Х. Разум и вера в сознании европейского Средневековья / Х. Ортега-и-Гассет // Человек. – 1992. – № 2. – С. 81–89. – С. 84.

остаточну істину, адже правомірність його має підтвердитися в час Страшного суду і є справою Бога. По-друге, якщо б церква остаточно визнала одну із формул універсалій істиною, вона б мусила підтримати її імперативними нормами примусу, що в добу варварської мультикультурності Раннього Середньовіччя видавалося маловірогідним і, головне, руйнувало б сакральну функцію церкви. По-третє, відмова церкви від визнання пануючої *universale* залишала непорушним еквівокаційний принцип світосприйняття, що давало можливість понтифіку св. Петра бути третейським суддею в процесі визнання хоч і сакральної, але ж тимчасової істини, яка затверджується для всієї спільності християн.

Останню тезу слід роз'яснити детальніше, адже вона розкриває соціально-політичну позицію та ідеологічні механізми впливу церкви. В еквівакаційному принципі пізнання нижчий рівень Всесвіту існує в «природному світі розуму», що реалізується в соціальному досвіді. Він утверджується як автономний, як такий, що самостійно визначає зміст своїх прикладних дій. Втім, релігійні переконання для вірянина є більш значущими й тому будь-яка пізнавальна практика відбувається як зрівняльна операція нижнього рівня з уже затвердженими постулатами верхнього ступеня. Таким чином, критерії практичного пізнання постійно перевіряються та рухаються з практичного змісту до сакрального і навпаки – від горного поверху до земного. Така дихотомія змістів дозволяла реалії земного життя, які мали постійну соціальну динаміку та коливалися від новітнього та традиційного, вміщувати у «верхній поверх» релігійних переконань й залишати ключові принципи християнства незмінними. Отже, через оновлення та аксіологічну легітимацію еквівокаційної системи пізнання церква активізувала «Духовну Спільноту» до конформісько-масималістичної підпорядкованості, зберігаючи її цілісність в історичній динаміці та затверджуючи непорушність своєї влади.

Поряд із цим слід зазначити, що пізнавальна еквівокація змістів теоретично надавала людині революційне за своєю суттю, право на існування автономної сфери застосування свого розуму та вільної волі, тобто визначеного Богом простору індивідуальної суверенності. У християнстві вірянин набув права прямої дії – вертикальної комунікації з Богом. Таким чином, християнин вплітав себе в надприродне і набував ірраціональних переконань. Втім, визначена суверенність прямо проявилася в ранній історії християнства, в революційному прояві релігійного індивідуалізму – в русі анахоретства, тобто відвернення індивіда від соціального буття і занурення в самоспоглядання. Така практика підточували принципи солідарності Божого народу, ідею загальності Страшного Суду вимагала від церкви спрямувати релігійні прагнення вірян в бік соціальної консолідації та служіння вірянина колективному, мотивувати пошуки збалансованої соціальної системи, де б

загальне не порушувало свободи індивіда, і навпаки – вільна воля людини реалізувалась би в межах аксіологічних цінностей колективного. У випадку руху анахоретства означена мета була досягнута. Церква спрямувала крайній аскетизм (через затвердження статутів Пахомія, Василія та Бенедикта Нурсійського) в соціальне служіння – затверджується норма, згідно з якою чернецтво мусить служити Божому народу не лише молитвою, але й тяжкою працею та релігійно-моральним навчанням вірян.

Покірливе служіння загальному існувало в межах нижчого рівня еквівокаційного світогляду – у відносному ідеалі соціального життя. У цій сфері вірянин осягався як вільна особистість – та істота, що перетворює себе в соціальному просторі одновірців з *homo naturalis* на *homo carnis*. Кожен має рівні можливості рятувати свою душу і рівноправні права по відношенню до іншого члена спільноти. У сфері відносного ідеалу на перше місце виступають взаємовідносини людини з реальним колективом – проблема взаємодії християн всередині спільноти і за її межами – з іновірцями. У колі своєї спільності християнин виступає суверенно рівним іншим і це є відправним пунктом його духовного удосконалення – ключовим принципом сумісності. Адже у вищому рівні еквівокації людським ідеалом є вільне самопізнання безсмертної сутності – душі, що воліє горного світу.

Як соціальна мета досягнення сумісності індивідуального і колективного існувала в нижчому рівні еквівокаційного світогляду і могла здійснитися лише за умови надання духовної свободи вірянину – визнання вільної волі людини найвищою цінністю земного життя, тим елементом світу, що може мати трансцендентальну спрямованість. За цим слідувало затвердження християнами практики вирішення спільних справ раціонально-демократичним, а не примусовим способом. Такий принцип, на думку Отфріда Гьофе, був закладений у європейську традицію прав людини. У цьому сенсі німецький філософ зазначає, що «…звичайні інтереси індивіда, групи та суспільства є настільки різними, що їх неможливо вважати невід'ємними… здійснити цю вимогу можливо тільки на рівні інтересів другого ступеня, інтересів, які, як умови можливостей звичайних інтересів, можна назвати… трансцендентальними інтересами. Такі інтереси мають місце там, де йдеться про права людини у їх суворому сенсі, поза якими людина не може бути дієздатним суб'єктом»[176].

Християнство осягало плинність історії і визнавало динаміку та різноманітність соціальних процесів, а тому вбачало, що змісти відносного ідеалу в межах нижчої еквівокації постійно змінюються. Одночасно з цим християни відстоювали позицію незмінності релігійних ідеалів, які залишали

[176] Гьофе О. Розум і право. Складові інтеркультурного правового дискурсу / Отфрід Гьофе ; [пер. з нім. Л. А. Ситниченко, М. Д. Култаєвої]. – К. : Альтерпрес, 2003. – 264 с. – С. 37.

недоторканними суверенність духовного життя індивіда та рівність вірян перед волею Бога. Ця максима затверджувала в суспільній практиці право людини на приватну сферу – потаємний простір самопізнання та комунікації з Досконалим. Виходячи з цих міркувань, церква проповідувала принцип, згідно якого, якщо спільнота змінювала свої моральні норми, або держава через закони змінювала вимоги до індивіда та суспільного порядку, то вона (держава) повинна «не переступати» межу вимог абсолютного ідеалу і зберігати плюралізм до свободи вибору та суверенності людини, надаючи автономний простір для максималістичних прагнень християн. Відтак християнство поширювало ідею суверенності людини і через цю максиму формувало зміст сумісності індивідуального й колективного.

Максима суверенності затвердилась у європейський правовій традиції як природне право, яке зберігало силу визначеного принципу у суспільно-державних відносинах. Більш того, християнська парадигма поєднання абсолютного та відносного ідеалів формувала підґрунтя сумісності тих принципів суспільного порядку та блага, з яких виводились норми та цінності суспільних відносин – поняття справедливості, свободи, суспільного блага, служіння, щастя тощо.

Втім, така система цінностей уможливлювалась лише за умови переваги ключових християнських принципів, які поєднували оксюморонність абсолютних та відносних істин. До цих ключових принципів належать: теоцентрізм, креаціонізм, ревеляціонізм, символізм та персоналізм. Суттєвими для нашої розвідки є два останніх.

Як зауважує Л. П. Карсавін, християнський символізм виходить від ідеї Бога як Творця та Світоправителя, від концептуальної домінанти поглинання загальним індивідуального. Із цього принципу слідує, що «…символізм може викликати побудову системи світу як необхідної, тільки за умови осмислення його, символізму, загальності, при поширенні його дійсно на увесь світ. Окремі ж випадки символічного тлумачення явищ підходять до цієї думки лише доти, доки вони містять у собі потенцію до загальності, адже вони охоплюють широке коло явищ»[177]. Відтак символізм затверджується в християнстві з ідеї панування єдиного над одиничністю, яка подана як елемент цілого.

Символічне тлумачення Всесвіту в ранньому християнстві і далі в Середньовіччі ґрунтується на концепті безмежної сутності Творця. Внутрішню ознаку символізму розкриває Й. Гейзинга, який вказує, що він «…створював образ світу більш строгий у своїй єдності і внутрішній обумовленості, чим це здатне було зробити природознавче мислення, засноване на причинності. Він охопив своїми міцними обіймами і природу, й

[177] Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках... – С. 154.

історію. Він створив у них непорушний порядок, архітектонічне розчленовування, ієрархічну субординацію. Адже будь-який символічний зв'язок причинно обумовлює наявність низького й вищого: рівноцінні речі не можуть бути символами один одного: узяті разом, вони здатні вказувати на третю, що стоїть на вищому ступені. У символічному мисленні існує простір для численного різноманіття відносин між речами. Адже кожна річ зі своїми різними прикметами може бути символом безлічі інших речей»[178].

Поєднуючи несумісні змісти пізнання в християнстві, символічне мислення формувало універсальну складову тотальності в соціальній реальності. Воно розпочиналась з ірраціонального відчуття особистої причетності християн до вічності – кожен, окрема спільнота «вірних» від сходинки до сходинки умоглядно створювали ієрархічну цілісність Усесвіту. Тепер різноманітні спільноти й особистості були включені у живу, вічну просторо-часову безмежність, яку вінчає люблячий Творець. Таким чином, символічне мислення затверджувало упевненість у причетності вірян до трансцендентального, «вплітало» їх у вічність і детермінувало нову соціальну дійсність, трансформуючи тривіальне в сакральне, а не навпаки, як це робив просвітницький раціоналізм.

Символічне мислення підтримувало трансцендентальне спрямування та натхненну максималізацію життя християн, надавало відчуття піднесеної повноти, наповнювало вищим змістом соціальні події. Воно гармонізувало особисті прагнення з вимогами колективного, роблячи одиничне й загальне умоглядно єдиним. Більш того, символічне мислення закріплювало традиційні норми суспільного життя й спонукало до розділення світських та церковних законів, які все різноманіття світу зводили до простих максим.

Символічна причетність – містичне відчуття єдності земного та небесного, індивіда з християнською спільністю (живими та мертвими) – концентрувалась у церкві, в її традиції, таїнствах, літургіях та ритуалах. Саме в церковних глибинах набувало свого сакрального змісту земне життя людини. Завдяки християнському символізму та церкві у вірян виникає остаточне судження, що існуючий світ, кожна річ у ньому є задумом Бога, які виконують визначену Ним мету. У цьому контексті Л. П. Карсавін констатує, що в середньовічному світогляді «…все у світі пов'язано одне з одним, і одне знаменує інше. Звідси виходить переконання у незмінному, необхідному русі світу»[179]. Відтак символізм ушляхетнює земні справи та прагнення людини –

[178] Хейзинга Й. Осень средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах / Йоахан Хейзинга ; [пер. Д. В. Сильвестрова ; ст. А.В. Михайлова ; отв. ред. С. С. Аверинцев]. – М. : Наука, 1988. – 540 с. – С. 225-226.

[179] Карсавин Л. П. Символизм мышления и идея миропорядка в Средние века (XII–XIII века) // Карсавин Л. П. Монашество в средние века : [учеб. пособие] / Л. П. Карсавин. – М. : Высшая школа, 1992. – С. 158–175. – С. 170.

всі спільності й культурні процеси, рух історії. Будь-яка справа, ремесло, доброчесність, існування будь-якої асоціації або народу, масштабні події мають для середньовічної людини своє відношення до Його задуму. Більш того, земні справи та вчинки дочасово вже визначені й відображені у покликанні душі до горного – тобто, внутрішній та зовнішній світи, минуле, сучасне та майбутнє символічно вінчалися в таємницях душі.

Доповнює цілісність та символізм Всесвіту концепція персоналізму. Вона базується на тлумаченні Бога як живої, вічної та неосяжної для людського розуму персони, яка має трінітарну сутність. Вирішальним для західноєвропейської цивілізації, її соціально-політичної конструкції та усвідомлення індивідуальності (право на вільне самоствердження) стало доповнення до Символу Віри тези Filioque (1014 р.). На цю засадничу обставину звертає увагу Ігор Пасько. Український філософ зазначає, що «…питання про філіоквe носило не тільки теоретично-логічне, догматичне навантаження. Воно… стало символом молодої, нової християнської цивілізації, символом її молодого архетипу колективного несвідомого, архетипом Спасителя, Сина Божого Ісуса Христа»[180].

Через доповнення в Символ Віри в латинському християнстві затвердився індивідуалістичний концепт мислення – персоніфікація трінітарної сутності Бога передбачає пряму й особисту комунікацію людини з Творцем. Людина, яка отримує частку Божої сутності – душу – перетворюється на гідну особу Всесвіту. Вона несе в собі елемент горного світу, який повинен подолати ущербність земного. Тому людина, що створена «за образом та подобою Божою» і поєднана через Святий Дух та Сина з Творцем, займає визначне місце в Провидінні, виконує найвище призначення – досягнення співзвучності душі з Божою сферою.

Концепція персоналізму була сформована поступово. Починаючи з Северіна Боеція (480 – 526), в християнському світогляді людина починає осмислюватися як особа – пряме відображення Божої Персони. Людська персона трактувалося Боецієм як особистість, що наділена «раціональною неподільною сутністю» і яка водночас має богоподібну природу. Щоб затвердити за людиною статус розумної особистості, Боецій розділяє поняття Боже Провидіння та індивідуальна доля. «Провидіння рівною мірою охоплює на загал усе – чи воно різноманітне, чи безконечне. Доля ж розпоряджається окремим – розподіленим щодо місця, форми й часу; об’єднане прозорливістю божественного розуму розгортання часового порядку має назву провидіння, а

[180] Пасько І. Т. Універсалія християнства та Differencia specifica її буття в історії // Пасько І. Т. Історія. Нація. Особистість. Вибране: історіософські етюди та манускрипти / І. Т. Пасько. – Донецьк : ТОВ «Східний видавничий дім», Асоціація філософів і релігієзнавців, Донецьке відділення Центру гуманітарної освіти НАН України, 2013. – С. 328–376. – С. 339.

це ж таки розсіяне й розгорнене в часі об'єднання є долею»[181] – зауважує «останній римлянин». Щоб утілити Провидіння в індивідуальну долю вірянин мусить прагнути осягнути глибину Його задуму й свідомо реалізувати його у власному житті. Спираючись на Його Слово, людина відрізняє вічні цінності від мінливих і робить свій вибір. Завдяки вірному рішенню людина крокує до «простоти провидіння» та віддалаяється від примхів долі. Відтак у Боеція людина одержує статус особистості, яка наділена розумом та волею, і тому вона вільно наближається до духовного самоутвердження.

Подібність людини до Бога, її персоналізація підтверджуються наділенням індивіда вільною волею та совістю (*conscientia*). Бог формує ці два феномена для людини для її ж блага. Оскільки людина – це замкнений в собі світ, всередині якого протиборствують сили добра і зла, Духа й плоті, розуму і пристрастей, то задля їх упорядкування та спрямування людина має внутрішній моральний закон – совість – «глас Божий». В християнстві совість визначає міру відповідальності за результат індивідуального вибору і є, таким чином, наслідком соціальної дії, яка осягається як хибна.

Вимоги совісті передбачають постійну рефлексію моральних цінностей і через це формують унікальну суб'єктивність, яка має декілька рівнів. Наприклад, св. Августин роз'яснює сутність совісті в двох рівнях. Перший рівень це – благий образ думок, який приносить вірянину спокій й насолоду. Другий же рівень – дурний, наповнений усілякими вадам і злочинами. Останній рівень совісті мучить людину через усвідомлення особистої провини. Коментуючи Августинову характеристику двох рівнів совісті, А. А. Столяров помічає, що «…для християнської свідомості внутрішні конфлікти та душевні «бурі» – це «розщеплення суб'єктивності»»[182]. Таке розщеплення формує багатоголосся внутрішнього життя людини – суверенний світ особистості. Персоналізований світ зачинений для будь-кого, крім Бога. Саме Він вирішує за станом рефлексії совісті самої людини, переважає благий або дурний рівень в свідомості вірянина, а отже гріховний він чи ні.

Слід додати, що світоглядна парадигма християнства спирається на євангельський принцип, за яким люблячий Бог ставиться до «свого першорядного творіння» безчасово, не зважаючи на будь-які земні колізії, ніколи не покине його, щоб не трапилось. Пояснюючи цей принцип, Адольф Гарнак зазначає, що «…засновник християнства мав на увазі людину, в

[181] Боецій С. Розрада від філософії / Северин Боецій ; [пер. з лат. А. Содомора ; передм. В. Кондзьолки]. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2002. – 146 с. – С. 115.

[182] Столяров А. А. Феномен совести в античном и средневековом сознании (К постановке проблемы) / А. А. Столяров // Историко-философский ежегодник'86 / [отв. ред. Н. В. Мотрошилова]. – М. : Наука, 1986. – С. 21–35. – С. 32.

якому б зовнішньому положенні вона не знаходилася, – людину, яка в своїй основі завжди залишається тією ж самою, не залежно від того, рухається вона вперед чи йде назад, живе вона у бідності чи в багатстві, сильна вона духом чи слабка. Саме у тому й полягає царственний характер Євангелія, що остаточно воно створює свою піднесеність над усіма цими протилежностями і залишає їх під собою»[183].

Людина довіку знаходиться у центрі Його задумів і водночас привносить до них свій неповторний творчо-вольовий зміст. Людина, за словами апостола Павла, співучасник задумів та творіння Бога (Євр. 1:9). Для Творця людина завжди залишиться «Дещо-значимою», безціннішою у всьому Всесвіті. Через те, що Бог дарував людині безсмертну душу та надію на вічне життя, метафізичні відносини кінцевого, одиничного з надприродним не мають ані виміру, ані не кінця, ані земної вартості та міри. Завдяки цьому ідеальні відносини вірянина й Бога будуються на принципі самовизначеної покірливості, де кожний гідний вірянин є вільним «партнером» здійснення Його Задуму. Останній принцип виразно розкриває Іняс Лепп: «…людська реальність не є ніщо (*neant*) якраз через присутність у ній Бога. Хоч би що людина робила, хоч яким би глибоким не був її розрив з Богом, вона ніколи не стане ніщо, оскільки присутність у ній Бога ніколи не скінчиться. Але щоб людина змогла реалізувати своє призначення, завоювати щастя, якого вона прагне, вона мусить дозволити реалізуватися у ній певній формі Божої присутності, яка, проте, не є обов'язковою й раз і назавжди даною, а вільно обраною»[184].

Таким чином, християнин є персоною Божої любові, одиничним «дещо», унікальним та рівноправним суб'єктом вертикальної комунікації. До цієї умоглядної і одночасно гомогенної комунікації долучаються всі, хто увірував в Христа. Через це в християнстві затверджується концепт горизонтальної рівності всіх християн перед Богом, який проголошує рівність всіх незалежно від їх соціального стану, віку, нації, статі (Галатів 3:28). Принцип рівності дозволив християнам ідентифікувати себе як єдиний Божий народ, який є вибраним для майбутнього життя і, як Respublica Christianorum, є рушійною силою історії.

Отже, слід зазначити, що від часу свого офіційного визнання християнство почало теоретично долати свої догматичні протиріччя й прагне виробити цілісне доктринальне вчення, синхронізувати революційні та консервативні елементи соціального буття вірян, їх індивідуальні та колективні інтереси. Світоглядна єдність християнства формувалась на

[183] Гарнак А. Сущность христианства / Адольф Гарнак. – М. : Intrada, 2001. – 192 с. – С. 19.

[184] Лепп І. Християнська філософія екзистенції / Іняс Лепп ; [пер. з франц.]. – К. : Університетське вид-во «Пульсари», 2004. – 148 с. – С. 73.

принципах символізму і персоналізму, які, з одного боку, надавали відчуття причетності та єдності християн до горного, всіх соціальних інституцій, а з іншого – надавали перевагу духовному самоствердженню людини, свобода якої визначалась принципом рівності. Втім, визначені розбіжності повинні були ще не раз пройти горнило богословських диспутів та соборних затверджень, щоб їх концептуальна цілісність відбулась у світоглядному «каркасі» Середньовіччя.

2.2. Абсолютна суверенність Бога як змістова легітимація автономності світу та його елементів

Світоглядний «каркас» християнства має свої аксіологічні компоненти. Одним з них є старозавітне розуміння Бога. Первісно онтологічна сутність Бога розкривається для вірян у пізнанні Його імені. На запитання Мойсея «як його ім'я?», Він дав відповідь: «Я є сущий» (*ego sum qui sum*) («Я є той, хто я є») (Ісх. 3:14). Сакралізуючи згадану промову, богослови надають певний образ сутності Бога. Він є безначальним довічним життям, не обмеженим жодним чином і жодною дією. Він чисте Слово – смислове, безфеноменальне, він – звучання можливості бути і залишатися в усьому. Його Я абсолютне та співвимірне, те, що може потенційно створити із себе або завдяки собі будь-яке нове «я». Відтак, сутність Бога можна визначити як абсолютну суверенність – нескінченість існування можливості, існування Чогось у Його одиничності та багатосутності одночасно. Ганс Блюменберг визначив абсолютну суверенність Бога, як *potentia absoluta*, що «…імплікує безкінечність можливостей і позбавляє сенсу тлумачення індивідуального як прояву або повторення універсального»[185]. У свою чергу Вільгельм Дильтай підкреслював, що поняття Божої персоналізації визначило схему незалежності Духа від природи, спрямувало суверенність людини до трансцендентного[186].

Potentia absoluta Духу визначається в Його Творінні, в формуванні сумісності Божої волі з наявністю світу і свободою людини. Боже ставлення, підкреслює Р. Гвардіні «…до світу не природне, а особисте. Навіть і сам світ не замкнутий у природному, але поєднаний з особистим, бо він стався з вільного діяння любові Бога живого»[187]. Тому світ, його історія, доля людства і особисте життя виходять із суверенності Духу, який

[185] *Цитовано за*: Баумейстер А. Біля джерел мислення і буття. Вибрані філософські етюди / Андрій Баумейстер. – К. : Дух і літера, 2012. – 480 с. – С. 30.

[186] Дильтей В. Сущность философии / В. Дильтей // Философия в систематическом изложении. – СПб. : Типография Товарищества «Общественная Польза», 1909. – С. 1–70. – С. 59.

[187] Гвардини Р. Господь. Жизнь с Богом [Электронный ресурс] / Романо Гвардини. – Брюссель, 1995. – Режим доступа : credoindeum.ru/load/0-0-0-152-20

персоналізується у кожній особистості й народі. Сумісність Духу з Творінням легітимізує свободу волі людини і визначає необхідність пошуку злагоди з колективним, з його множинністю проявів воль та формуванням універсальних норм співжиття й руху до трансцендентного.

Сутність Бога розповсюджується на всі Його нероздільні частки. Такою ж самою властивістю, але меншою мірою, наділена людина. Бог дав їй Свою безсмертну субстанцію – душу. Через це всі пориви душі до свого Творця є найціннішим в існуючому. Завдяки цьому Дару християнин приречений на постійне споглядання своїх душевних поривів та удосконалення внутрішнього світу. Такий конституційний зміст душі і волі та вимога до споглядання душевних поривів у наступному, затвердилась інституційному – в літургійній традиції. Саме через літургічну молитву (*opus Dei* – «Божа справа») християнство формує внутрішню дисципліну, яка «…допомагає душі набути здатність до виходу за межі звичайного рівня людської природи і надає можливість для досягнення надлюдського досвіду та божого веління»[188].

Отже, Божий дар людству – право бути, існувати в створеному Ним світі, сповненому Його благом, затверджує людину як суверенну особистість, як автономно-вільний елемент Усесвіту. Саме в цьому сенсі С. Л. Франкл проголошує, що «…справжній сенс християнської віри, немовби центр її тяжіння, лежить у тому, що ідея Бога ставиться у безпосередній зв'язок з ідеєю реальності і абсолютної цінності людської особистості. Християнство є релігією людської особистості, релігією персоналістичною і антропологічною»[189]. Поруч з цим визнанням особистості приховується обов'язок, визначена мета – приборкати тваринні бажання й спрямувати душу, розум та волю до трансцендентного.

Згодом, завдяки ідеї прямої комунікації з живим Богом середньовічний світогляд отримав сакрально-вертикальну парадигму мислення, до якої входило чотири елемента: категорія Бога, душа, Божий народ та церква. При цьому горизонтальні категорії реального світу, соціальні зв'язки для християнина набували значення лише тоді, коли одна з чотирьох категорій була включена до чинних соціокультурних відносин. Якщо ж цього не відбувалось, то горизонтальні реалії світу для вірянина не існували – християнин майже не звертав увагу на них – уся його свідомість була спрямована на вертикальну комунікацію.

Суверенність християнина у світі затверджувалась також концептом безмежної волі та потужністю Бога. Ці атрибути проявляються в Його вільному акті Творіння світу з Ніщо (*ex nihilo*). Цей акт потребує безмежної

[188] Доусон К. Г. Религия и культура / К. Г. Доусон ; [пер. с англ., вступ. ст., комент.: К. Я. Кожушин]. – СПб. : Алетейя, 2000. – 281 с. – С. 231.

[189] Франк С. Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С. Л. Духовные основы общества / С. Л. Франк. – М. : Республика, 1992. – С. 217–404. – С. 302.

свободи, що здійснюється за Його сутнісними межами – в просторі ніщойності, яку Він упорядковує своїм задумом та любов'ю. Заповнення безодні Ніщо – надання розумної предметності, можливості бути Чимось свідчить про визнання суверенності Ніщо – її хаотичної та непізнавальної сутності. Суверенність існування Ніщо є обов'язковим компонентом майбутніх динамічних принципів існування тривіального світу – його текучості від буття до небуття, від народження та смерті. Воля ж Бога теж виступає як Його окрема суверенна якість. Вона розкривається в просторі трансцендентальної свободи – в присутності Ніщо, як об'єкта, на який спрямована Божа потужність. Усі компоненти взаємодії між Богом та Ніщо перейняла людина. Вона вічно знаходиться між вибором зла або добра, між ніщойністю та люблячим буттям.

Акт творіння розкриває Його іншу іпостась – Божу благодать – любові та турботи за світ, який тому і є «добрий доволі» (Бут. 1:31). Створений у часі, світ є повноим та гармонійним, але ж він розщеплюється Гріхопадінням і стає текучим та вкрай складним, ущербним. Втім, земний світ з миті утворення до часу Гріхопадіння стоїть з Богом обличчям до обличчя. І хоча й залишається єдиним з Його волею та задумом, все ж наділений самостійністю, яка зберігає його відмінну властивість –автономну іншість до Творця. Відтак тривіальний світ визначається суверенністю – правом на багатоваріантне існування у часі й просторі.

Суверенність одиничного визначається також характером комунікації Бога зі своїм творінням – любов'ю (*αγάπη*), яка у вищому сенсі не сліпа, а розумна та справедлива. Αγάπη поширюється на все людство порівну, не зважаючи на індивідуальні особливості й соціальний стан. Адже «не дивиться Бог на обличчя» (Ді. 10:34). Він жертовно дарує творінню *αγάπη*, яка все пробачає і неупереджена до особи. Водночас Бог надає кожному належне. Як зазначає, в цьому сенсі Теодор Адорно «…любов незмінно зраджує загальному заради окремого, залишаючи загальному саму лише справедливість»[190]. Отже, Бог визнає за людиною право на Вищу любов та правосудність, яка змістовно може відрізнятися від соціальної трактовки справедливого.

Суверенність соціального світу визначається також наявністю в ньому духовного порядку, миру – «Царства Божого», який усвідомлюється християнами подвійно. У вищому розумінні «Царство Боже» – це «…конкретне та повне відновлення суверенної влади Бога у світі людей,

[190] Adorno Theodor W. Minima Moralia: Reflections from Damaged Life / Theodor W. Adorno. – London : Verso, 1974. – P. 164.

порушеної узурпаторським насиллям зла»[191]. Цей світ «несьогосвітній» і є «вищим від усякого розуму» (Філ. 4:7). Він виступає абсолютною категорією біблійної свідомості, бажаним образом Його царювання, що збувається. «Царство Боже» тлумачиться Святим Письмом як повнота, досконаліть, завершеність та гармонія всіх його роз'єднаних одиничних фрагментів в єдине – освячену строго універсальну систему люблячих монад. Встановлення Царства Божого залежить від максимального виконання релігійних принципів вірянина, адже Воно «всередині вас є» (Лука 17:21), але найбільше від загального спрямування Божого народу до Царства Божого.

Інший концепт «Царства Божого» в християнстві – це Його дар тварному світу, який завдяки зусиллям подвижників, строгому слідуванню Заповідям Господа встановлюється на землі як Божий порядок. У давніх євреїв мир (*schalom*) є станом благословення народу, який живе без насилля і зла. Земний мир у Ветхому Заповіті видається не як щось іманентне, а як залежний світ, що існує завдяки миру між людьми й Богом – закріплений Заповітом (*bërit* – союз, договір).

Таким чином, усі ключові елементи християнської «картини світу» (Бог, земний світ, людина та її свобода, Божий народ) мають свою інституційну суверенність. Усі ці елементи взаємопов'язані та поєднані в ієрархічну цілісність, яка визначає їх свободу та не існує без визнання одне одного.

Закріплює єднання соціальних елементів духовна організація – церква. яка, як містичне Тіло Бога (1 Кор. 12:31), уособлює вертикальний взаємозв'язок духовної сутності людської природи – душі – з Божим. Церква вимагала від своїх членів дієвого служіння, яке в ранньому середньовіччі мало ту саму назву, що й державна служба – *militia*. Отже, церква проводила свою уніфікацію канонів віри, структурувала свої організації. Це робилося з метою утвердження в свідомості вірян відчуття приналежності всіх до єдиного цілого, утворення «вселенської» організації. Держава ж та інші соціальні інститути набувають характеристик «справжнього» існування лише тоді, коли отримують благословення церкви на своє буття.

Втім, у ранній період історії християнства вірянин «підпадав» під подвійний обов'язок служіння – церкви та Римського кесаря. Цей розподіл символічно вказував на подвійну сутність людини і одночасно визначав не лише об'єкти впливу, але і їх засоби: в церкві – любов та переконання, а в державі – примус. Через це служіння державі не було абсолютною повинністю. Адже тепер абсолютній владі кесаря протистояла грізна постать Христа. А державі було необхідно практично та ідеологічно доводити правомірність своєї влади над людьми. Більш того, за державою

[191] Аверинцев С. Бог / С. Аверинцев // Софія-Логос. Словник. – [3-е вид.]. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2007. – С. 57–58.

закріплювався обов'язок плекати Заповіти Бога й боронити церкву, духовно підпорядкувуючись Їй. Такий, конфліктний за своєю природою, принцип, затвердившись в IV ст., став пануючим критерієм Середньовіччя.

Цей дуалізм матеріально втілювався у середньовічному соборі. В цьому сенсі Жорж Дюбі зауважує, що собор «…підносився над суєтним збудженням і гріховністю світу міст. Він був гордістю, їх захистом, їх притулком. Собор був відкритий для світу. Це була публічна проповідь, безмовна мова, звернена до всіх віруючих, але перш за все – демонстрація влади. Своїми фасадами, схожими на фортечні, неприступними баштами, що служили їм продовженням, собор говорив про верховну владу, про Христа-царя. І стіни його прикрашали скульптурний ряд царів та єпископів. Собор і справді затверджував, що порятунку досягають, дотримуючись порядку й дисципліни, під контролем влади, або, точніше, двох влад, що співпрацюють, – єпископа і государя»[192].

Світоглядно завершеною системою християнства стала після того, як до нею було включені категорії часу. Час, як природна умова будь-якого Божого акту, перепливав у безкінечність, і усе до останку належало Богу. Час відчувався нескінченним та необмеженим чередою еонів, які не піддавалися точному виміру. Єдиним виміром часу стало явлення Христа – подія, центр текучості часу, що утвердила історію. За Оскаром Кульманом, «…від утворення світу до Христа, вся історія минулого, що відтворена в Старому Заповіті, вже є часткою історії спасіння»[193]. Христос констатував час космічною метою (*telos*) – спасінням. Отже, в історію, як вищий задум та рух до спасіння включені усі: апостоли, духовенство, віряни та грішники. Єдиною умовою есхатології християнства була входження в церкву. Відтак час та соціальний простір були «увібрані» церквою і надалі символічно затверджені ієрархією чинів доктриною Псевдо-Діонісія Ареопагіта (V – VI ст.).

Таким чином, створювалось єдине уявлено космічне тіло, що поєднувало весь Божий народ в історії. Стан сумісності досягався християнами завдяки тому, що будь-який автономний суб'єкт єдиної ієрархії визначався тільки по відношенню до Бога, але не відношенням до об'єктів тривіального світу. Божий порядок зберігається лише за умови, що ієрархічні сходи доведені уявою віруючого до логічної завершеності – вертикально з верху до низу і навпаки, з низу до гори – які вони існували в історії. Коли ж віруючий зосереджується на горизонтальному світі, уявлена єдність зникає. Звернення віруючого до земних цінностей – влади, власності, насолоди життям, родини

---

[192] Дюби Ж. Европа в Средние века / Жорж Дюби ; [пер. с фр. В. Колесникова]. – Смоленск : ПОЛИГРАММА, 1994. – 320 с. – С. 119.

[193] *Цитовано за*: Ле Гофф Ж. Другое Средневековье: Время, труд и культура Запада / Жак Ле Гофф ; [пер. с франц. С. В. Чистяковой, Н. В. Шевченко ; под ред. В. А. Бабищева]. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2000. – 328 с. – С. 38.

тощо руйнують містичну єдність і тому нівелюються християнською догматикою, яка вимагає земного аскетизму. Суб'єкти ієрархії повинні тяжіти один до одного і спільно – до Бога. Як тільки цей солідарний порив згасає, розсипається і строга ієрархічна конструкція.

Через концепцію ієрархічної цілісності автономних елементів середньовічне суспільство усвідомлювалось на зразок людського тіла – частки якого символічно співпадають з Божою ієрархією, і тому повинні бути незмінними. Кожна з частин цього тіла (три стани – молитвеники, землероби та воїни) є самодостатньою, але виконують певну функцію. Визначені християнською доктриною функції для корпорацій були і межами свободи, і одночасно визначеними сакральним обов'язком чеснотами, що спрямовують Respublica Christianorum до нового життя.

2.3. Ідеї договору в Святому Письмі як чинник збереження сумісності індивідуального і колективного

Поняття *schalom* (мир) і *bërit* (договір) у староєврейській традиції тісно переплетені та не існують одне без одного. Від того старозавітний мир це передусім союз між Богом і людиною, угода «вибраного народу», що закріплена Вищою силою, між самими людьми в ім'я Божого Заповіту. Таким чином, закон Бога являє собою запоруку миру. Більш того, Його Заповіт і є ідеальним станом миру. Порушення закону людиною руйнує союз з Богом, а отже нищить договір, а за ним соціальний мир та злагоду. І навпаки – благий вчинок богобоязненого не лише рятує (компенсує цілісність порушеного закону) союз Бога й індивіда, але зміцнює союз Божого народу з Богом. Тобто слідування закону Бога закріплює вертикальну та горизонтальну соціальну солідарність й правову упорядкованість «вірного народу», надає критерій взаємовідносин з іншими народами світу.

Слід додати, що Заповіт Бога і наступна за ним сакралізована практика договору людей «перед Богом» затверджує горизонтальний принцип суверенності особи щодо «іншого». Але такі горизонтальні відносини та священні клятви не порушували вертикальної комунікації, строго спрямовану систему комунікації «вгору» між віруючими та Богом. На сторожі цілісності цієї системи, Заповіту Бога до людей довіку стояв Страх Божий[194].

У біблейській свідомості ідеальний мир осягається праведністю, що є наслідком доброчинності індивіда, через слідування Його Заповітам та знайдення в Святому Письмі норм вірної соціальної дії. Мир передбачав, не лише богобоязнену віру, але й мудрість, певну розумову досконалість людини, яка прагнула побудувати його через чесноти. Однією з ключових

[194] Туренко О. С. Страх: спроба філософського усвідомлення феномена : [монографія] / О. С. Туренко. – К. : Вид-во «ПАРАПАН», 2006. – 216 с. – С. 119.

чеснот є збереження життя, світу в цілому. Досконала людська дія спрямована на подолання ущербності світу, на всіх рівнях Усесвіту: індивідуальному, соціальному та космічному.

Відтак для християнства «Заповіт» з живим Богом та встановлення миру є ключовою темою Святого Письма. Він утверджує рівновагу цінностей, систему гармонійних стосунків Бога з Божим народом. Через освячені норми Заповіту визначаються суверенні права людини і спільноти – досягається сумісність їх буття. Більш того, біблійні концепти Заповіту та миру (*bërit i schalom*) є відправною точкою суверенності реального світу, вершиною можливої гармонізації одиничного і загального в земній реальності. Втілення концепту миру надавало сакральне право віруючим на вищу дієздатність – їх можливість спільними зусиллями Бога і праведників удосконалити тривіальний світ, станом миру подолати відчуженість гріховних людей від Творця і тим досягти небесної і земної злагоди. Праведність вірянина розкривається в суспільній практиці, людину виставляють до ряду співучасників Божого задуму. Іншими словами, праведники, які поширюють дію миру, набувають право бути творцями Його волі та «носіями» Його задуму. Ідею про співпрацю праведників, які об'єднанні церквою та Богом для удосконалення земного світу, подолання зла було розвито Оригеною (185 – 254)[195].

Ветхозавітна ідея договору зберігається і в Новому Заповіті. На відміну від Старого Заповіту, який надає право складати лише колективну угоду з Богом, Новий Заповіт надає таке право індивідам і закріплюється Його любов'ю. В останньому випадку кожен сам складав угоду і особисто відповідав за виконання її змісту. Таким чином, у християнстві складається два види договору – колективно-жахаючий та індивідуально-люблячий, які в середньовічному світогляді існували нерозривно й практично використовувалися церквою та державою. Практичне поєднання двох видів договору обумовило внутрішній конфлікт інтерпретацій публічних і приватних свобод, міри відповідальності індивіда та колективу протягом усього Середньовіччя.

У новозавітній доктрині людина вільно стає співучасником Бога і тому свобода мислилась як неодмінна умова людяності, як приреченість на вчинок: Бог може привести до Себе людину, а втім Йому необхідно, щоб та сама прийшла до Нього. Проте, індивідуальна свобода та особисті вчинки – це постійний ризик, повсякчасна можливість помилитися, порушити священну угоду й тим звеличити сили зла у світі. Для того, щоб вірянин на згубив свою душу й не порушив соціальний порядок, затверджений на основі угоди з Богом, існує вища влада, яка розповсюджується згори до низу за

[195] Жильсон Э. Философия в средние века: от истоков патристики до конца XIV века / Этьен Жильсон ; [пер. с франц., общ. ред. С. С. Неретиной]. – М. : Республика, 2004. – 678 с. – С. 45.

єдиною ієрархією. Влада «вищої меншості» повинна контролювати виконання заповітів Бога окремим елементом ієрархії, та, найголовніше, забезпечувати колективне спасіння, непорушність віри. Ця влада усвідомлювалась як право вищого панувати, домінувати колективному над одиничним, тобто особою, яка знаходиться у строго вертикальній комунікації з Богом і затверджується літургічним ритуалом хрещення – вільного договору людини, церкви та Бога.

Влада цілого затверджується угодою церкви з Богом. Церква затверджує єднання індивіда з Творцем і формує колективну цілісність. Водночас, спираючись на цей вид угоди, церква започатковує багатоманітні соціальні елементи, що входять у склад цієї цілісності – приходи, єпископства, монастирі тощо. Завдяки цій угоді церква отримує правовий статус. На цю ознаку католицької церкви звертав увагу Р. Зом. Він підкреслював, що церква в правовому сенсі є корпорацією, адже вона не проводить відмінності між церквою Духу (внутрішньою), і церквою, як юридичною структурою. Німецький історик зазначає, що «…правовий порядок необхідний церкві, щоб церква і уявлено саме духовним Царством Божим, не може існувати без певного правового порядку»[196].

Відтак церковна влада, а за нею будь-яка світська влада, є владою сакрального договору, яка в католицизмі усвідомлювалась і оформлювалась у правовій формі. Закон надприродно «приходить ззовні» і постає у формі люблячої колективно-індивідуальної згоди – договору, що укладає вся спільнота вірян з Богом. Отже, небесне та сингулярне поєднуються в сакрально визначених законах; тлумачення змісту і виконання їх імперативних норм покладалася на церкву, яка через правовий порядок гармонізує індивідуальне з колективним.

З часом до цієї ієрархії долучається держава, яка поєднує в собі два види договору. Перший вид – індивідуально-люблячий, є формою відносин суверена з Богом. Згідно з дослідженнями Ернста Канторовича, правитель через освячену Церквою церемонію помазання (*onction*), перетворюється на «друге містичне тіло» Месії, безпосередньо уособлюючи Христа[197]. Правитель, як найкращий представник людського роду, нащадок старозаповітних царів отримує право на світську владу. З часу отримання «другого тіла» освячений суверен входить у сферу дії другого виду договору – колективно-жахаючого. На суверена покладається місія збереження Божого порядку та миру. Він силою страху повинен спонукувати маловірних до спасіння та боронити світ від поганців.

---

[196] Зом Р. Церковный строй в первые века христианства / Рудольф Зом ; [пер. А. Петровского, П. Флоренского]. – М. : Книжный магазин Д. П. Ефимова, 1906. – 260 с. – С. 12.

[197] Андреева Л. А. Сакрализация власти в истории христианской цивилизации: Латинский Запад и православный Восток / Л. А. Андреева. – М. : Ладомир, 2007. – 304 с. – С. 90.

2.4. Принципи персоніфікації людини та шляхи її досягнення

На переконання Жоржа Батая «…Євангеліє залишається найпростішим, самим людським «підручником суверенності»»[198]. Адже, Його текст є максималістичним проголошенням того, що «не одним лише хлібом живе людина», що її прагнення остаточно знаходяться за межею земного часу та простору. Християнське прагнення «нового життя» (*nova vita*) повинно реалізуватися через Дух і здійснення заповітів Ісуса Христа.

Щире прагнення трансформуватися в духовну особистість, удосконалити земне життям в громаді одновірців робило християнина, за словами Ігнатія Антиохійського (I ст.) «богоносцем»[199]. Християнська мета передбачає постійне боріння людини зі злим світом гріха. Вірянин мусить постійно знаходитися в процесі «турботи про свою душу»[200], духовної практики удосконалення себе та свого ближнього. Адже «богоносці» – це вільні істоти, ідеальні прототипи, образи, в яких закладена Божа іпостась. Тому, на думку Клімента Олександрійського (II – III ст.) «богоносці» «…створені подібними до Бога; отже працюй, не втрачаючи мужності й тоді будеш таким, яким і не міг би себе уявити»[201].

З визначенням концепту «богоносця» за людиною затверджується право бути центром Усесвіту, істотою, створеною для удосконалення. Відтак на людину Бог покладає високе призначення. Ця тема розкривається в творчості Максима Сповідника (VII ст.), який будує свою доктрину на вченні Григорія Ніського (335 – бл. 394) про «плерому душ» – «певну надособистість, що приховано міститься в душі першолюдини Адама і розкривається у множині людських душ усіх часів, які разом становлять органічне ціле». На думку Максима Сповідника, Христос прийшов, щоб урятувати людство в цілому, всіх грішників – плерому Адама. Відтак завдання віруючого «обожнюватися» – перебороти зумовлену гріхопадінням відчуженість від Бога, здолати розколотість на духовне та тілесне. Тоді весь космос буде врятовано й творіння возз'єднається з Творцем[202]. Саме ж «обожнення», на думку богослова, проходить через боротьбу з пристрастями, дурними діяннями та застосуванням з цією метою чеснот. У цьому сенсі він помічає: «…від духу

---

[198] Батай Ж. Суверенность... – С. 315.

[199] Алєксандрова О. В. Філософія Середніх віків та доби Відродження / О. В. Алєксандрова. – К. : Вид-во ПАРАПАН, 2002. – 172 с. – С. 17.

[200] Фуко М. Этика заботы о себе как практика свободы // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Мишель Фуко ; [пер. с франц. Б. М. Скуратова, под общ. ред. В. П. Большакова]. – М. : Пракис, 2006. – Ч. 3. – С. 241–270. – С. 246.

[201] Цитовано з: Алєксандрова О. В. Філософія Середніх віків та доби Відродження... – С. 32.

[202] Аверинцев С. «Наша філософія» (східна патристика IV–XI ст.) / С. Аверинцев // Софія-Логос. Словник. – [3-е вид.]. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2007. – С. 328–354. – С. 338-339.

за допомогою розумного сплетення чеснот одина з іншою у душі з'являється риза безсмертя, одягаючись у яку вона стає прекрасною»[203].

За Максимом Сповідником, навіть найвірніший «богоносець» не здатен спасти свою душу без спасіння всієї плероми, всього «семені Адама». Слідуючи Ісусу, християнин має свідчити свою віру «мужньою працею», направленою на колективне спасіння – «обожнення» всього Божого народу. Відтак, завдяки вченню Максима Сповідника в християнстві затверджується концепт індивідуальної відповідальності «богоносця», будь-якого вірянина перед колективним спасінням, що має практично сприяти удосконаленню християн. Такий принцип «кругової поруки» створював основи християнської солідарності, де колективне підпорядковувало собі індивідуальну суверенність.

У цьому сенсі цікавою є думка Ю. Габермаса, який зауважує, що в християнстві «…кожна людина знаходиться у подвійному комунікативному відношенні до Бога: як член громади вірян, з якою Бог уклав угоду, і як індивід, який володіє унікальною життєвою історією, який перед лицем Бога не може бути заміщений кимось іншим. Ця комунікативна структура впливає на опосередковане Богом моральне відношення до ближнього з погляду солідарності й справедливості. Будучи універсальною громадою вірян, я пов'язаний солідарністю з іншим як з моїм товаришем, як з «одним із нас»; будучи незамінною одиничною людиною, я однаково зобов'язаний виявляти до іншого повагу як особистості – «однієї з усіх», тих, які, як неповторні індивіди, чекають на справедливе ставлення до себе. Заснована на членстві в громаді «солідарність» подібна до всіх поєднаних соціальних союзів, де кожний стоїть за кожного. Невблаганний егалітаризм «справедливості» вимагає, навпаки, сприйнятливості до розділяючих індивідів відмінностей, коли кожний чекає від іншого на повагу до своєї інаковості»[204].

Утім, відповідальність людини за спасіння своєї душі та спасіння «іншого» реалізується в межах поняття свободи. Свобода усвідомлювалася ранніми християнами як можливість вільній волі людини обирати найкраще (св. Августин)[205], тобто шукати шляхи наближення до Його любові. Для цього Бог дарував людині вільну волю. Шляхів наближення до Його любові, до спасіння християнство виробило два – чернечо-аскетичний та громадсько-церковний.

---

[203] Максим Исповедник. Вопросоответы к Фалассию / Максим Исповедник // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения / [редкол.: И. Т. Фролов и др. ; сост. П. С. Гуревич]. – М. : Политиздат, 1991. – С. 147–148.

[204] Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории / Юрген Хабермас. – СПб. : Наука, 2001. – 417 с. – С. 61-62.

[205] 252. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика) / Г. Г. Майоров. – М. : Мысль, 1979. – 431 с. – С. 322.

На ченців накладався обов’язок молитовно-аскетичного боріння за спасіння людства. Але ж практика чернечого руху була тим способом життя, який підходить далеко не кожному віруючому – ідеал крайнього аскетизму не були спроможні втілити більшість християн. Більш того, розвиток чернечих корпорацій показав, що вони постійно стояли перед загрозою "впадіння в мирське" і мали партикулярні інтереси – спокуси проводити свою релігійну політику, далеку від прагнень Божого народу.

Другий шлях спасіння – громадсько-церковний – вимагав від вірянина постійного самоконтролю над власним моральним вибором та вчинками, самопожертви та люблячої допомоги іншому у всіх його буденних справах. Це створює основи нової форми солідарності, узгодженої колективної поведінки, яка ґрунтувалася на свободі благої волі, рівності та відповідальності кожного за весь добрий у своїй сутності світ. В ідеалі добрі справи вірянина мусять руйнувати прояви зла та хаосу у світі та персоналізувати його перед Його Ликом та церковною громадою. Відтак, гармонійне громадсько-церковне життя по суті ґрунтується на індивідуальних хистах та праві на свободу вибору людини. У цьому сенсі А. Карась помічає, що «…добро у світі розпочинається зі свободи людини. Там, де свобода не здійснюється, простір залишається не олюднений, а зітканий з речей та відносин між ними, які невільник духу лише опосередковує своєю присутністю. Свобода в християнстві здійснюється покаянням, прощенням, милосердям і вдячністю, – діями й словом, що приходять на землю лише завдяки свідомому вибору людини між тим, що вона хоче, і тим, що вона може вчинити»[206].

Для того, щоб індивідуальний вибір був більш досконалим, християнство виробляло віросповідальні доктрини – дидактичні установи. Останні стають вказівниками вільного вибору людини, тими роз’ясненнями, які розкривають всю складність духовних пошуків та мотивацій.

2.5. Доктринальне визначення місця індивіда в ієрархії Всесвіту

Завдяки запозиченням античної філософської думки, церква поступово синхронізувала всі компоненти уявленого Всесвіту в єдину світоглядну систему. Така «картина світу» пропонувала механізми знаходження сумісності індивідуального й колективного, які ґрунтувалися на категоріях: Бог, акт творіння, Боголюдина, мир, душа, вільна воля, Боже царство, Страшний суд тощо. Ці категорії складаються в строгу вертикально-символічну ієрархію, доктринальну систему пояснення Всесвіту. Вироблення

[206] Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях... – С. 30-31.

цілісної системи гармонізації в католицизмі завершилось у XVI ст. домінуванням колективного над індивідуальним. Тридентський собор (1545 – 1563) остаточно визнав церковну ієрархію «військовим ладом»[207] з імперативним обов'язком для вірян строго слідувати її настановам і підпорядковувати своє життя волі церкви. Але західний світ сформував своє майбутнє на інших аксіологічних принципах, а рішення Тридентського собору мало незначний вплив.

Одним із перших у ранньому християнстві розпочав систематизувати світоглядні концепти Ориген Александрійський (II–III ст.). Він, наділяє надприродних духів правом вільного вибору – між добром та злом. Це стає причиною відмінності духів від чистої субстанції. Ця відмінність проявилась в ієрархічному структуруванні Всесвіту і передавалась у людський світ. Людину Ориген теж наділяв свободою волі, яка, втім, мала земний, а отже гріховний зміст. Але завдяки Ісусу Христу кожному відкрилась можливість направити вільну волю до духовних сфер і тим піднятись по ієрархії у Вись[208]. Єднання з вищою сферою для людини не є станом спокою та бездіяльності, навпаки, цей стан потребує великого напруження. Рух до Вищого надає душі людини спасіння, яке стає її земним призначенням. Більш того, завдяки своїй вічній природі душа хоч і піддається різноманітним метаморфозам, вона ніколи не зникає і проходить усі муки пекла. За ними, на думку Оригена, слідує «апокастасіс» – універсальний стан відновлення, коли всі душі, включно з душею диявола, будуть очищені, прощені та повернуться до Бога[209].

Спираючись на ідеї свободи волі та «апокастасіса», Ориген надавав людині право свободи вибору, яка через свої пізнавальні можливості, наполегливе удосконалення душі та активну позицію у земному світі повинна спрямовувати своє життя до духовного – Вищого. Постійне боріння людини, надія на майбутній апокаптасіс мають оптимістично-прогресуюче значення як для земного буття, спасіння її душі, так і сфери Бога. Оригенівська теорія апокастасісу не лише відроджувала втрачену гармонію Творця з творінням – вона надихала надією кожного індивіда, наділяла вищим трансцендентальним змістом його існування. І – найголовніше для нашого дослідження – обдаровувала людину теоретичним правом суверенно вирішувати в межах християнського світу та її соціального життя, обирати власний шлях спасіння. Отже, людина (її душа), у вченні Оригена, є сувереном власного життя, наділеним рівними правами свободи з

[207] Бицилли П. М. Католичество и римская церковь // Бицилли П. М. Избранные труды по средневековой истории: Россия и Запад / П. М. Бицилли ; [сост. Ф. Б. Успенский ; отв. ред. М. А. Юсим]. – М. : Языки славянской культуры, 2006. – С. 563–584. – С. 578.

[208] Соколов В. В. Средневековая философия : [уч. пособие для философских факультетов и отделений университетов] / В. В. Соколов. – М. : Высшая шк., 1979. – 448 с. – С. 45.

[209] Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии... – С. 99.

суб'єктами надприродної сфери – духами. Індивід, хоч і знаходиться у соціально-ієрархічному світі, самостійно вирішує шлях свого очищення від гріховного, і навпаки, можливого падіння.

Декілька положень вчення Оригени були звинувачені в єресі, що було затверджено едиктом Юстиніана 543 р. та рішеннями V Вселенського собору (553 р.). Не зважаючи на це, вчення богослова значно вплинуло на подальшу розробку християнської доктрини, залишаючись джерелом для наступних теологічних розробок Середньовіччя.

Оригенівське ставлення до античної традиції сприйняли й очистили від стоїчних нашарувань, що суперечили суворим церковним канонам, Каппадокійці, або «Каппадокійський гурток» – так нині називають отців Церкви IV століття, які зробили значущий внесок у християнське богослів'я та філософську термінологію, відокремивши поняття «сутності» та «іпостасі» Бога. Найбільш відомі представники – Василій Великий (Кесарійський), Григорій Богослов (Назіанзін) і Григорій Ніський.

Отже, для Григорія Ніського людина не лише мікрокосмос, а значно більша й складніша істота, що поєднує в собі дві природи – космічну та матеріальну. Людина є чином Творіння, концентрацією всіх найкращих сподівань Бога та природних якостей Всесвіту. Людина поєднує в собі два світи – і в цьому її сила і слабкість, і це одночасно є задумом Творця. Далі богослов підкреслює: «Звідки ж бути людині великою, якщо подібна вона до космосу? Чи інша вона, ніж це небо, що обертається, ніж земля, ніж усе, що рухається разом із землею? У чому ж, на думку церкви, велич людини? Не в космоподібності, але в тому, щоб бути чином Творця нашої природи»[210].

Богослов зазначав, що вся велич людини постає в можливості, завдяки розуму та свободі, звільнити безсмертну душу від матеріального тіла. Така можливість осягалася Григорієм як процес самопізнання: «…душа повинна зібратися, зосередитися в собі, прийти до себе»[211] – значить прийти до Бога. Адже Творець створив людину за Своїм образом та подобою, тож подібне пізнається подібним. Рух до Божої досконалості мусить бути строго духовно ієрархічним, бо навіть Його Троїчність має окремі іпостасі. Кожна іпостась Бога має свою унікальність, «вільний саморух начал» та одночасно багатозначність. Відтак Григорій стверджує, що людина повинна пройти три основні іпостасі, які є сходами досконалості, що звеличують її душу.

Надалі вчення про троїсту іпостась та сутність Бога, яку сформував Григорій Ніський, стає основоположною доктриною християнства. Це вчення продовжив Іоанн Дамаскін (VIII ст.), який трактував іпостасі Бога тими, які є

[210] *Цитовано за*: Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. В четырех томах / Дж. Реале, Д. Антисери. – СПб. : ТОО ТК "Петрополис", 1997. – Том 2. Средневековье (От Библейского послания до Макиавелли). – 368 с. – С. 41.

[211] Флоровский Г. Восточные отцы Церкви / Г. Флоровский. – М. : АСТ, 2005. – 633, [7] с. – С. 188.

«…існування саме по собі…. у святої троїстості іпостась є безначальним засобом вічного існування кожного лику»[212]. Відтак у ранньохристиянському богослов'ї кожна Божа іпостась трактувалась як вище трансцендентне право існувати самому по собі, автономно, суверенно. Божа суверенність осягалась богословами в Його троїстій єдності. Із цього слідує, що й віряни, створені за Його подобою, теж можуть пізнавально повторювати Його іпостасі й бути духовно суверенними – існувати заради свого наближення до Найдовершенішого.

Неповторністю пронизане й людське буття. Втім, на думку Григорія, особа не має спасіння сама по собі. Адже будь-яка людина належить заданому «тілу» – людству, яке «…є певна надособова особистість, духовне ціле особливого роду, явлене вже в Адамі»[213]. Від того виразником людини може бути тільки людство, але не як абстрактне поняття, а як реальність всеєдиної людини, що не заперечує власних індивідуальних позначень й цінності індивідуального. Досягнення спасіння може відбутися тільки за певних умов. По-перше, як результат добровільних, свідомих і спрямованих дій індивіда, який приборкав природні пристрасті, перетворивши їх на духовні чесноти і потяг краси та мудрості Його образу. Цей духовний шлях вимірюється довжиною в історію людства, що іманентно охоплює усіх – живих та мертвих[214]. Та друге, людина ніколи не повинна бути «самовладною», відокремленою істотою, яка користується автономною свободою – людина завжди повинна перебувати в молитовній близькості до Бога, знаходитися в Його волі. Це надає їй можливість удосконалюватися в добрі – непреривному русі нескінченності, де немає межі завершенню сутності людини – її душі[215].

Інший отець церкви Василій Великий (330 – 379) визначив основоположний принцип синтезування Вищого та нижчого. Видимий світ, на думку Василія, є певною подобою вищого й найрозумнішого невидимого світу, який є для нього первообразом. Невидимий світ створений строго ієрархічно і має владний характер (грецьк. *Hierarhia*; *hierar* – священний та *arche* – влада). Видимий світ, як образ Вищого, неминуче повинен відбутися в ієрархічності свого первообразу. Таке відбиття має здійснюватися як з гори, так і знизу – усім Божим народом. Але цей рух відбувається тоді, коли «…люди й Ангели приймають від… Бога норму свого спільного буття, реалізувати яку, й отже, піднестися до Бога вони зможуть тільки разом,

[212] Иоанн Дамаскин. Философские главы (Диалектика) / Иоанн Дамаскин // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения / [редкол.: И. Т. Фролов и др. ; сост. П. С. Гуревич]. – М. : Политиздат, 1991. – 464 с. – С. 149.

[213] Аверинцев С. «Наша філософія»... – С. 334.

[214] Алєксандрова О. В. Філософія Середніх віків та доби Відродження... – С. 53-54.

[215] Карфикова Л. Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека / Л. Карфикова ; [пер. с чешского]. – К. : Дух і літера, 2012. – 336 с. – С. 141.

доповнюючи один одного, допомагаючи один одному, передаючи один одному світло за законами ієрархії»[216].

Відтак концепт Василія Великого створив передумови християнського принципу найсуворішого духовного холізму, в якому окремий вірянин повинен долучатися до загального руху довершеності, взаємодопомоги та солідарного піднесення, заради «відбиття», трансформації Вищого з нижчим. Більш того, вища мета та наступна за нею ієрархічна побудова Всесвіту надавала сакральне право церковній громаді визначати місце в ній окремим індивідам, рахуючись не скільки його особистими прагненнями, скільки його відданістю колективному. Індивідуальні прагнення повинні «з середини», щиро бути співзвучними, «зливатися» з колективною метою – індивідуальне життя жертовне має слугувати Божому народу.

Одночасно з цим автор «Шестидніву»[217] надавав людині високі морально-розумові здібності, які необхідні їй як для власної духовної практики, так і для церковно-громадського життя. Співзвучність тілесно-гріховного та духовного починається з розуму – цілісності душі, яка поступово розкриває для себе Творця. Співзвучність вимагає від вірянина постійного удосконалення себе та свого «ближнього», допомоги йому чеснотами. Тому людина, в концепції св. Василія, є істотою динамічною, тією, що самостверджується, завжди знаходиться в дорозі[218], удосконалює суспільний світ та себе в ньому.

Отже, визначена мета представників Каппадокійського гуртка – відбиття образу Бога на творінні – передбачає два можливі принципи. Перший – обов'язкове дієве піднесене боріння всіх та кожного до духовного удосконалення – уособлення в Христі. Другий – визнання визначених рівнів духовної досконалості, меж сакральної влади, ієрархії, де більш досконалі «богоносці» наставляють нижчих, тобто дієвого спасіння. Останній принцип не лишає окремого вірянина свободи волі, а навпаки, визначає, що відбиття образу Бога відбувається на кожному мікрорівні соціального життя, в тому числі й на душі істинно віруючого, який вільно присвятив своє життя удосконаленню своєї громади. Тому така людина має релігійне переконання визначати свій земний шлях спасіння та рівень солідарної допомоги іншому в єдиній меті. Отак, у доктринах каппадокійців вперше спостерігається спроба систематизації прагнень індивіда з колективним – знайти змісти сумісності.

Надалі принцип солідарного удосконалення або індивідуально-колективного уособлення соціально-земної та небесної ієрархії був

---

[216] Аверинцев С. «Наша філософія»... – С. 336.

[217] «Бесіди на Шестиднів» – твір Василія Великого, який складається з 9 «бесід» (про створення світу взагалі, про невидиму й необлаштовану землю, про твердь, про зібрання вод, про прозябання землі, про небесні світила, про плазунів, про птахів та тварин).

[218] Флоровский Г. Восточные отцы Церкви... – С. 119.

розвинутий у вченні Псевдо-Діонісія Ареопагіта (друга пол. V – поч. VI ст.). Отець церкви визначає, що ієрархія – це «…священне улаштування, …що уподібнюється, наскільки це можливо, божественному… Мета ієрархії – по можливості уподоблятися Богу та поєднатися з ним, покладаючи Його наставником як усякого священного знання, так і дії»[219]. Відтак, на його думку, ієрархія є владним відтворенням в людських спільнотах Божої «благодаті», порядку, що має ранжирувані «сходи» Його уподібнення, руху наверх, який веде до загального удосконалення.

Автор «Ареопагітик» поєднав у своєї доктрині два головних прагнення християнства. Перше, створити універсально-символічний, статичний стан буття, який є імперативно заданим, «приреченим волею Бога»[220] порядком (лат. *«res publica Christiana» – taxis, ordo, status*), що занурений у вічність. І по-друге, надати окремому індивіду, християнським громадам (соціальним станам) ранжируване місце «служіння» Богу, визначений колективний статус, згідно з їх морально-духовними заслугами – тією відповідальністю, яка вже покладала на рівні їх статусного буття. Псевдо-Діонісій провадить думку, що бажаної системної гармонії можна досягти завдяки тому, що кожний стан наділяється своїми правами й функціями, а структура ієрархічного суспільства й сутність його компонентів узгоджуються. Гармонія досягається через сакральну систему, де всеосяжна ієрархія забезпечує всілякі форми достатньо суспільного простору, в межах аксіологічних принципів християнства і гарантує причетність кожного індивіда до ідеального світу Бога.

Доктрина Ареопагіта містила строгу ієрархію «небесних рангів». За «небесною ієрархією» поставала ієрархія земна, метою якої було богонаслідувати Його волю. Творцем влади Псевдо-Діонісій іменує Бога, від якого небесні чини беруть та передають наступним за ними не тільки священні знання, але й сакральну владу. Відтак, вищий є керівником нижчих, вони постійно беруть участь в силі Його провидіння і мають сили нижчих, але останні чини не мають того, що належить вищим.

Концепт сакралізації влади, наданий Псевдо-Діонісієм, стає часткою християнської доктрини та політичною практикою всього Середньовіччя. Влада є пануванням того цілого, яке завжди духовно «більше» та «вище» своїх складових частин, хоча б воно – це ціле – мало власні елементи. На вершині земної сфери знаходиться церква, її представники – посвячені

[219] Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии / Дионисий Ареопагит ; [пер. М. Г. Ермаковой]. – СПб. : Глагол – Изд-во РХГИ – Университетская книга, 1997. – LXVI, 188 с. – С. 33.

[220] Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы / С. С. Аверинцев ; [отв. ред. М. Л. Гаспаров]. – М. : Главная редакция восточной лит-ры, изд-во «Наука», 1977. – 320 с. – С. 15-16.

ієрархи – передусім є «особистим станом, а не функцією в спільноті»[221]. Церква поділена на два троїстих кола: священні чини, «чини здійсненних». Вищий чин – єпископський, який для земного буття залишається дієвим, але в силу своєї «чистоти» проваджує свою владу через священиків.

В цілому ж доктрина Псевдо-Діонісія затвердила символічну систему Всесвіту, головним пріоритетом якої визначалася взаємопов'язаність горного та земного світів – їх поєднання у цілісну ранжирувану ієрархію. Ця ієрархія слугувала ключовій меті – богоуспадковуванню та возз'єднанню людських душ з Богом. Ця мета з'єднувала розрізнені соціальні стани та об'єднання земного світу у «суспільне тіло», великий єдиний організм, ступеневу ієрархію покори та служіння. В єдиному тілі кожний ранг не мав права слугувати собі. Кожен виконував визначену йому вище функцію служіння, що умоглядно закріплювалося в земному житті імперативною доктриною Божої волі.

Доктрина Божої любові та волі визначала не лише приреченість побудови ієрархічно сформованої спільності, але і визначила в ньому метафізичне призначення людини, яка повинна постійно відчувати Його Лик перед собою. У системі Псевдо-Діонісія, де панувала тотальна цілісність станів, корпорацій, індивіди були повністю поглинуті універсальним і тому не належали собі, не мали суверенного права розпоряджатися своїм життям. У цій системі індивід не існував сам для себе – єдина цінність індивіда та земний простір його свободи – це служіння, згідно з призначенням, статусом в ієрархії, який визначить церква та рух провіденціальної історії.

2.6. Знайдення смислів сумісності індивідуального та колективного в доктрині св. Августина

Наймасштабнішу концепцію сумісності індивідуального та колективного, універсального й іманентного надав Аврелій Августин (354–430) – «Doctor gratiae» (доктор благодаті) або «Doctor excellentissimus»[222] Середньовіччя. Його насичений талантами образ, за влучною характеристикою Є. М. Трубецького постає «…на межі між стародавністю й середніми віками: збираючи уламки давньої культури, він, разом з тим, закладав основи середньовіччя, частково й новітнього європейського світогляду… Це у всіх відносинах двоїста особистість: у ній втілилася і сконцентрувалася вся протилежність його століття. Більш того, він

[221] Мейендорф И. (протоиерей). Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы / Иоанн Мейендорф (протоиерей) ; [пер. с англ. В. Марутика]. – Мн. : Лучи Софии, 2001. – 336 с. – С. 42.

[222] Титулом *Doctor excellentissimus* (найчудовіший вчитель) наіменував св. Августина П. Абеляр (див. Grabmann M. Die Geschichte der scholastischen Methode. Freiburg i. Br., 1909, Bd. l, S. 125-147).

передвістив й поєднав у собі контрасти нового часу, адже, будучи батьком і, можна сказати, засновником середньовічного католицизму, він, разом з тим, іншими гранями свого вчення був пророком протестантизму»[223].

Від часу своєї появи доктрина Августина була майже єдиним панівним в світогляді середньовічних інтелектуалів вченням. Її концепти з метою захисту своїх корпоративних задач використовували політико-соціальні, релігійні асоціації та впливові особистості. Вченя богослова стало ідеологічним інструментом, який у боротьбі за владу або особисті права застосовували різнобічні групи – папи та імператори, церковні ієрархи та ідеологи єресей, захисники аскетизму та його противники, раціоналісти та містики тощо.

Августинова доктрина відходить від вирішення проблеми *universale* і спирається на принцип існування загального поза і до речей – *«universalia sunt reali ante res»*. Концептуальну позицію богослова М. Суїні визначає як ультрареалізм. На його думку, умоглядна позиція св. Августина базується на переконанні, що «…форма реальна в тому значенні, що вона незалежна від людського пізнання і мови. Людський розум не породжує форму: вона вічна й незмінна. Проте і божественний розум не породжує форму. Бог творить відповідно до форми, але форма нетворна і тотожна людському розуму. Для ультрареалізму форма є якесь «ультра» в тому значенні, що вона не залежить від матеріальних, індивідуальних, чуттєвих речей. Якщо форма тотожна божественному розуму, вона передує всім створеним речам. Крім того, те, що є першим в реальності, є першим у нашому пізнанні. Ми пізнаємо матеріальні речі як недосконалі імітації того, що більш реально – форми»[224].

До домінанти християнського універсалізму св. Августина долучається вже згаданий християнський світоглядний принцип еквівокації, у межах якого розв'язує свою концепцію небесного (вічного до універсалій Града Божого) та тривіального (мінливого до ідеальних форм *telosa* Града земного).

2.6.1. Онтологічні виміри Августинової доктрини

Розгляд будь-якого питання св. Августин розпочинає з онто-теологічних вимірів. На його переконання, Бог як вічна тотальність творить світ за моделлю Своєї премудрості, яка тотожна Його Логосу – Слову. І тому існуючий світ, кожна річ у ньому, земна доля індивіда – історичний рух, первісно споглядаються Богом в ідеях Свого розуму. Ідеї Бога тотожні у богослова з платонівськими формами *(formae)* та видами *(species)*, які він

[223] Трубецкой Е. Н. Мировоззрение Блаженного Августина / Е. Н. Трубецкой // Августин Блаженный. Энхиридион, или о вере, надежде и любви / Августин Блаженный. – К. : «УЦИММ-ПРЕСС» – «ИСА», 1996. – С. 350–411. – С. 358-359.

[224] Суини М. Лекции по средневековой философии. Выпуск 1 ... – С. 42-53.

визначає загальним поняттям *rationes*[225]. Вічна сутність Бога, його rationes поєднуються в єдине та істинне буття. Таке трансцендентне буття *(esse supra rationem)* завдяки сформованій ієрархії форм та видів можна осягнути розумом (De lib. arb. II, 14)[226]. Утворена Богом ієрархія *rationes*, яка передбачає різноманітну множинність, не порушує єдності буття, а навпаки, підтверджує істинність Його задуму і потужність закону співмірності або рівності *(lex aequalitas)*. Своєю упорядкованістю та сумісністю ієрархія *rationes* надає можливість численним формам відрізнятися одна від одної – вона створює умови для існування багатоманітного і багатозначного Всесвіту.

Для будь-якої *rationes* Божа ідея речі виступає як первинний взірець *(exemplar)*, прообраз *(archetypus)*, з якого вона твориться та існує, і тому субстанції (під якими слід розуміти сутність речей та елементів), природа, історія та призначення людини вже визначені у вічності, тобто існують в Божому провидінні *(providentia)*. Божа премудрість завчасно, до акту творіння визначає, Його напередзаданістю *(praedestiatio)*. Завдяки *praedestiatio* в кожному елементі Творіння є внутрішні зародки вищої форми, які повинні відбутися в майбутньому і тим виявити в існуючому Його благу волю.

Як вища абсолютна сутність *(summa essentia)* Бог в акті творіння наклав на Всесвіт відбиток взаєморозуміння та привів усе – міріади приватних світів – до єдиного порядку *(orde Dei)*, який є порядком любові *(ordo amoris)*. Як прекрасна система закономірностей Божий порядок поєднує в собі і вічну сферу буття, і тимчасове буття існуючого. Цей порядок, за проміжним визначенням мислителя, являє собою те, «…за допомогою чого здійснюється усе, що встановив Бог» (De. ord. I, 10.)[227]. Божий порядок відповідає благій сутності Творця. Адже Він є «…Богом добра і краси, в якому, від якого і через якого все добро й прекрасне; Богом розумного світу, в якому, від якого і через якого розумно сяє усе, що сяє розумом; Богом, царство якого – весь надчуттєвий світ; Богом, закони царства якого ширяться і на ці царства» (Sol. I, 1.)[228]. Встановлений порядок визначається Його заповідями та атрибутами: добром, красою, розумністю, миром та співвимірністю.

Божі атрибути обумовлюють існування порядку і архетипово знаходяться в сутності всіх речей Усесвіту. Ієрархія порядку визначається св. Августином не лише розподілом на небесну та земну сфери буття, але й відмінністю земних форм буття: існуванням, життям і розумінням.

---

[225] Там само. – С. 43.

[226] Аврелий Августин. О свободе воли / Аврелий Августин // Антология средневековой мысли: теология и философия европейского Средневековья : в 2-х тт. / [под ред. С. Неретиной ; сост. С. Неретина, Л. Бурлака]. – СПб. : РХГИ ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. – Т. 1. – С. 25–65. – С. 37.

[227] Бл. Августин. О порядке // Августин Блаженный. Энхиридион, или о вере, надежде и любви / Августин Блаженный. – К. : «УЦИММ-ПРЕСС» – «ИСА», 1996. – С. 98–156. – С. 115.

[228] Бл. Августин. Монологи // Августин Блаженный. Энхиридион, или о вере, надежде и любви / Августин Блаженный. – К. : «УЦИММ-ПРЕСС» – «ИСА», 1996. – С. 157–207. – С. 158.

Найціннішим, а отже природно потужнішим, в ієрархії буття є елемент, який поєднує в собі три названі вище форми буття: розумне життя людини. «..Ця трійка, зауважує теолог,… є станом – і камінь існує, а тварина живе, я, втім, не вважаю, що камінь живе або тварина розуміє; з іншого боку, у вищому ступені істинно, що той, хто розуміє, той і існує, і живе. А тому я не маю сумніву вважати, що більш вагомим є те, що властиве всій трійці, ніж те, у якого хоч би одне було відсутнє» (De lib. arb. II, 7)[229].

Стан розумного життя є найвищим виявом дару Бога Творінню. Як прояв Його сутності розумність є ознакою душі *(anima rationalis)*. Саме розумність надає можливість людині вільно та природно слідувати порядку, дотримуватися вищої справедливості – визначати кожному елементу те місце, на яке він заслуговує в ієрархії Усесвіту. Отже, душа людини, як і вся множинність субстанцій та речей, несе в собі цілісність Бога. Міра цілісності та раціональності визначає різноманітність та багатощабельність ієрархії порядку, де кожний елемент хоч і рівний перед Богом, але не рівний з іншим: «…порядок є розташування рівних і нерівних речей, кожній з них надається своє місце» (De civ. Dei. XIX; 13)[230]. Ієрархічне розташування є вищою справедливістю і втіленням Божого образу цілісності – розумності порядку.

Ключовою ознакою Усесвіту є вічність (*aeternitas*). Вона є нерухомий, монолітний образ часу, цілісне «життя в собі», що суперечить будь-якому руху. У ній відсутні часові виміри минулого, теперішнього і майбутнього. У вічності немає розвитку – геть усе зосереджено в одній нерухомій краплі буття. «Сама по собі» вічність статична, незмінна і тому не має спрямованості до чогось. Втім, як атрибут Бога, вічність породжує початок, із неї витікає час. Своїми властивостями – текучістю, протяжністю, тривалістю, дискретністю – час окреслює вічність, її ознаками в свою чергу є цілісність, завершеність, постійність, самодостатність. Таким чином час заперечує вічність. У своїй сутності час виступає як множинність сингулярних можливостей, що протистоїть тотальності вічності. Проте в світогляді теолога час, як частина Божого порядку, не має абсолютних вимірів свободи – час своєю заданою спрямованістю скерований у вічність, адже вона «…перевершує тимчасове життя своєю життєвістю» (De ver. rel. 49)[231]. Час існує в тривіальному світі від початку Творіння до кінця його існування і повернеться у вічність.

Як атрибут Бога, вічність не покидає час. В Августиновій доктрині невелика наявність вічності у часі визначає два види темпоральності.

[229] Аврелий Августин. О свободе воли... – С. 29-30.

[230] Августин Блаженный. О граде Божием / Блаженный Августин. – Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2000. – 1296 с. – С. 1028.

[231] Бл. Августин. Об истиной религии // Августин Блаженный. Энхиридион, или о вере, надежде и любви / Августин Блаженный. – К. : «УЦИММ-ПРЕСС» – «ИСА», 1996. – С. 226–289. – С. 280.

Перший – час нескінченої тривалості існування (*aevum*) субстанцій, що мають високу досконалість і тому в своїй сутності незмінні (ангели). Другий вид часу – «світовий час» (*saeculum*) – людський час, який має ознаки конечності й змінності.

На думку богослова, *saeculum* не є чистою історією людства. Це тимчасовий континуум, у якому здійснюється взаємодія Божого і людського. Історія визначена Його передзаданістю і спрямована (тобто має своє призначення (*telos*)) до есхатологічного завершення існуючого та його руху. Отже, св. Августин ототожнює поняття «світовий час» з поняттям людський світ (*mundus*). Останній має як космічні, так і земні ознаки своєї упорядкованості, адже *mundus* є часткою *orde Dei*. Це надає людству вищу легітимацію єдності, де кожна людина, спільнота є продовженням життя та мети існування Адама – його роду. І тому Божа та людська взаємодія у «світовому часі» отримує зміст удосконалення.

Усі елементи Всесвіту, вважає Августин, наповнені Його Благом (De civ. Dei. XII; 10)[232]. Благий порядок і справедливість майже тотожні: порядок визначає ієрархічне місце та вид часу затвердженої Богом зовнішньої і внутрішньої сутності елементів і речей. Справедливість віддає кожному за те, чим вона є по суті – тобто за істинне (більш досконала та вічна річ) або неістинне (менш досконала і зміннювана в часі річ) розташування в ієрархії. Порушення ієрархії порядку будь-якого елемента неможливе, адже свавільне переміщення елементів в тотальному визначається лише Його волею. І навіть Люциферові «…Благо Боже, яке у нього в сутності, не дало йому уникнути Божого правосуддя» (De civ. Dei. XIX; 13)[233]. Відтак, абсолютно нікому не дано порушити порядок Усесвіту.

Ієрархічне існування Всесвіту гармонізується Його ordo amoris, станом благого миру. Він пронизує всі речі світу, поєднуючи їх в єдине співіснування у любові та злагоді. Роз'яснюючи сутність світу, св. Августин характеризує його як ієрархію з восьми щаблів знизу вгору: «…світ тіла є впорядковане розташування частин. Світ душі безрозсудної – упорядковане заспокоєння потягів. Світ душі розумної – упорядкована згода думки й дії. Світ тіла і душі – упорядковане життя і благодать піднесеної істоти. Світ людини і Бога – упорядкована покора у вірі під вічним законом. Світ людей – упорядкована спільність. Мир в домі – впорядкована щодо управління й смирення згода людей, що живуть поряд. Світ граду – упорядковане щодо управління і смирення згода громадян. Світ небесного граду – упорядкована

[232] Августин Блаженный. О граде Божием... – С. 525.
[233] Там само. – С. 1029.

й душевна єдність спілкування в блаженстві з Богом і спільно в Бозі. Світ всього – спокій порядку» (De civ. Dei. XIX; 13)[234].

Отже, Світ, любов, добра воля та провидіння Творця виступають принципами порядку, який робить Усесвіт «єдиним цілим» – *universitas*. Однією з ознак *universitas* є прагнення до єдності (*unum, unitas*), до цілісності (*totus, in toto*) та злиття з абсолютним Благом. Адже в Ньому, зауважує св. Августин, все створене «…знаходить свою норму, або свою форму, або свій взірець» (De ver. rel. 31)[235]. Прагнення до Єдиного стає рушійною силою всіх елементів Усесвіту. Досягнення цілісності, істинності у вічності, універсальності є станом блаженства, вищою метою та практичним завданням вільних елементів. При цьому, зауважує філософ, цілісність ніколи не залишає Усесвіту. Єдність являє собою один із законів існування, який спрямовує всі елементи і процеси Всесвіту до абсолютного добра – до збереження цілісності світу.

Втім, Єдине має різні кола концентрації в строгому порядку ієрархії існування речей – чим ближче до Творця, тим цілісність елементів та речей стає більш всеохоплюючою, і навпаки. Ієрархія цілісності визначає відносну свободу елементів, які отримують приватну автономію вільної дії, яка може у якійсь мірі не співпадати з гармонією Єдиного, але не порушувати її. Така приватна дія не може порушити загальної цілісності, адже поглинається силою та масштабом Єдиного. В цьому сенсі богослов помічає: «…все вільно чи невільно служить красі цілого, тому те, що вражає нас у своїх приватних проявах, може радувати в цілому» (De ver. rel. 40)[236]. Відтак, будь-яка локальна дія елемента безсила порушити *universitas*, адже вона має неосяжну силу Єдиного. Такий закон уберігає створене Творіння в його благих ознаках та є тим феноменом, який нищить силу Ніщо, скоряючи його Божому порядку.

Єдність тісно пов'язана з іншою ознакою *universitas* – Істинністю. Цей феномен є «…первинно-єдине, не обмежене, ані безмежно щільне, ані безмежно змінне. Вона не має одного тут, а інше там, або одне тепер, а друге після: тому що безумовно один Отець Істини, Отець Премудрості Своєї, котра, не будучи ані в чому з Ним незгодною, називає Його образом і подобою, бо від Нього має своє буття». В розумінні св. Августина Істинність визначає міру порядку. Без неї «…ніяка маса не може бути зібрана воєдино, ніяка протяжність часу не може бути утримана від блукання; без якої ні та, ні інша не можуть бути нічим, ні тілом – тіло, ні рух – рухом» (De ver. rel. 43)[237]. Отже, Істинність визначає сутність буття, бо сама сутність існуючого визначається категоріями загальності, яка вміщує в себе окремі, багатозначні

[234] Там само. – С. 1028.
[235] Бл. Августин. Об истиной религии... – С. 257.
[236] Там само. – С. 268.
[237] Там само. – С. 272.

одиничні істини. Вони можуть існувати лише тому, що причетні до всезагального та абсолютно Істинного.

Завдяки Істинності породжене суще. Як вищий та розумний елемент існуючого людина тому й може споглядати світ, що сама створена «за образом і подобою Бога». Без Істинності ані світ, ані людина не можуть існувати. Унаслідок закладеної Істинності в розумну душу, робить висновок св. Августин, вона «…служить своєму Творцю… нижче життя, яке так близьке їй і служить для неї підтримкою, за допомогою якої вона панує над тілом, і саме тіло, ця зовнішня природа і сутність, – тіло, над яким, у всьому їй слухняним, вона буде панувати довільно, не відчуваючи від нього жодної ваги» (De ver. rel. 44)[238].

Втім, один феномен Усесвіту – зло, первісно при акті Творіння не був вміщений в *universitas*. Адже «…Бог зла не любить, і не любить саме тому, що не в порядку це, щоб Бог любив зло» (De. ord. I, 7)[239]. І лише потім – після його появи, Боже правосуддя не побажало, щоб зло «…залишилось безладним, і обернуло, і привело його до заслуженого ним порядку» (De. ord. II, 7)[240]. Відтак Його абсолютне добро застосовує вимушений примус, який підкорює й вміщує зло у вже існуючий порядок Усесвіту, не порушуючи його благості. Однак, на переконання богослова, в абсолютному сенсі зло не існує. Мислитель зазначає, що «…благий та істинний Посередник показав, що зло є гріх, а не субстанція або природа плоті, тому що її разом з людською душею можна було і прийняти, і носити, і скласти в смерть, і змінити на краще у воскресінні» (De civ. Dei. X; 24)[241]. Цим св. Августин наголошує, що зло як ефемерний феномен, як наслідок порочної природи і дій людини для істинного вірянина може бути подоланим і видозміненим у добро.

Уточнюючи причини й природу зла, св. Августин вказує, що воно з'являється в час відсутності, ущербності, незавершеності або недосконалості існуючого добра. У трактаті «Проти Секундіна» богослов стверджує, що зло є «відхиленням від того, що володіє більшим буттям, у бік того, що володіє меншим буттям»[242]. Зло, таким чином, є позбавленістю (*privatio*), зіпсованістю (*correptio*) й запереченням (*negatio*) повноти буття в речах. Адже не може бути зла, якщо існує, панує абсолютне добро. Зло з'являється внаслідок дії вільних елементів Всесвіту (заблудлих людей), які не роблять або відвертаються від повноти добра, чи звертаються до меншого добра, коли є нагода звернутися до більш досконалого добра.

---

[238] Там само.

[239] Бл. Августин. О порядке... – С. 108.

[240] Там само. – С. 136.

[241] Августин Блаженный О граде Божием... – С. 486.

[242] *Цитовано за*: Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерк о герменевтике / Поль Рикер ; [пер. с франц. и вступ. ст. И. Вдовиной]. – М. : «Канон-пресс-Ц», «Кучково поле», 2002. – 624 с. – С. 343.

На одну із аксіологічних особливостей Августинової концепції зла звертає увагу М. О. Лоський, зауважуючи, що Бог, коли творив людину, надав їй потенційні якості «субстанційного діяча» – здатність втілювати власні прагнення в реальність, право вибирати цінності, відкриті кожному. Ці якості, вільна воля і визначають рівень присутності добра в земному світі. Людські вартості перетворюються на життєві вчинки, що курсують між рівнями добра, між повнотою добра або його ущербністю. У цьому сенсі російський філософ зауважує, що «…будь-яке буття, будь-який процес, усе, що існує в світі, має цінності – позитивну, якщо наближає до повноти буття, та негативну, якщо віддаляє від цієї повноти»[243].

Відтак зло є не заповненням, а збитком і втратою, яка приводить до відвертання вільної субстанції не тільки від абсолютного добра, а до відвернення «субстанціонального діяча» – людини – від будь-якого блага, тому в Августиновій трактовці зло є вільний вибір, позбавлений блага.

Зло є не лише ущербність добра, воно є деякою мірою безмірного жадання та прагнень людини, неупорядкованості. Більш того, зло є ущербністю відсутності любові або її хибного спрямування. У цьому контексті М. Суїні помічає, що «…зло є браком упорядкованості в любові, її нездатності дотримуватися природної ієрархії буття. Зло є любов'ю, що не дотримується справедливості, бо воно не звертає уваги на те, як речі влаштовані. Зло виникає тоді, коли любов до певного предмету, замість того, щоб бути відповідною його положенню в природній ієрархії, стає сліпою, такою, що не помічає місця предмету, встановленого йому природою»[244].

Зло ніколи не може стати абсолютним – воно ніколи остаточно не може панувати у світі, бо воно має нестійку й мінливу природу. Більш того, на думку богослова, від часу свого підкорення, потрапляння в Божий порядок, зло не отримує ознак субстанції, адже «…все, що існує, добре, а зло, джерела якого я шукаю, – це не субстанція, бо коли б воно було субстанцією, то було б добром» (Conf. VII; 12)[245]. Зло лише визначає відносну нерівність створених Богом елементів ієрархічного Всесвіту. Воно вказує на їх недосконалість до абсолютного добра, імперативну необхідність узгоджувати один з одним свій рух до Довершеності. Відтак зло ніяк не порушує утверджену Богом гармонію Всесвіту. Воно є справою вільної дії недосконалих елементів, які, по-перше, спрямовують свою творчість не на верхній щабель ієрархії, а на нижчий ступінь добра, а по-друге, не узгоджують свою дію з іншими вільними елементами *universitas*, не

[243] Лосский Н. О. Бог и мировое зло : [сборник] / Н. О. Лосский. – М. : Республика, 1994. – 432 с. – С. 331.

[244] Суини М. Лекции по средневековой философии... – С. 16.

[245] Святий Августин. Сповідь / Святий Августин ; [пер. з латин. Ю. Мушака ; післям. С. Здіорука]. – К. : Основи, 1999. – 319 с. – С. 118.

націлюють свою дію до консолідації добра, до злиття всіх елементів в Єдиному. У цьому сенсі автор «Сповіді» зауважує: «…І для тебе немає взагалі зла, і не лише для тебе, а й для всього, що Ти створив, тому що поза тим створенням не існує нічого, що могло б напасти на нього й зруйнувати встановлений Тобою порядок. І лише в його окремих частинах неузгодженість деяких елементів між собою наштовхує нас на думку, що вони погані; однак кожен з них сам по собі добрий. І всі елементи, що не узгоджуються між собою, узгоджуються з тією нижчою частиною Всесвіту, яку називаємо землею» (Conf. VII; 13)[246].

Завжди залишаючись підкореним правосудності Бога, зло має ознаки амбівалентного феномену – воно не спрямоване до Його абсолютної любові та добра, і тому зло, в кінцевому сенсі, націлене в Ніщо. В уявленні св. Августина Ніщо є фундаментальне зло (*malum generale*), від якого походять інші його різновиди: фізичне (порок) й моральне (гріх). Але найпотужнішим породженням Ніщо для маловірної, духовно та розумово недосконалої людини є смерть. Смерть Августином наповнюється подвійним змістом. По-перше, вона є природною завершеністю речей, які існували у визначений Богом час. У цьому сенсі тілесна смерть є часткою передзаданності і не підточує гармонії *universitas*. В іншому сенсі, насильницька смерть (або самогубство) є втратою існуючого творіння, збитком душі, який, замість здійснення Його задуму, згасає і тому отримує ознаки ніщойності. Духовна смерть, що чиниться завдяки порушенню Божих законів, спрямовує душу в Ніщо.

Через зло і смерть Ніщо присутнє у Всесвіті – воно довіку приречене звільнитися від волі Божого порядку й призупинити вічність добра в Творінні. Тобто, на думку св. Августина, Ніщо є протилежністю життя, існування світу, а значить людини. Зворотна спрямованість людини – воління до смерті, відвертання від життя – відкриває браму Ніщо. У цьому сенсі мислитель стверджує, що «...немає життя, яке не було б від Бога, тому що Бог – і найвище життя, і джерело життя, і немає життя, яке б, як життя, було злом; злом буває життя, яке прагне смерті. Смертю ж життя буває тільки непотребство (*neqitia*), яке таке назване тому, що є ніщо; звідси найнепотрібніші люди називаються людьми нікчемними. Таким чином, нікчемності прагне життя, яке добровільною зрадою відступає від Того, Хто його створив і сутністю Кого воно насолоджується, життя, яке всупереч закону Божому хоче насолоджуватися тілом, над яким його поставив Бог» (De ver. rel. 11)[247].

[246] Там само.
[247] Бл. Августин. Об истиной религии... – С. 236.

Від часу з'явлення зла Всесвіт для людини втрачає абсолютну красу, гармонійну єдність і поринає у бінарне існування, де немає миру, любові, згоди й сумісності між небом та землею, між розумом та жаданнями, між індивідом і колективом. Земний світ опинився у стані *privation* – відсутність повноти буття, миру та Божого блага. Втрачену єдність, на думку св. Августина, можна повернути шляхом особистого самовіддання вищому, адже духовна, «внутрішня людина може стати вище самої себе» (De ver. rel. 39)[248], де душа людини, через удосконалення, звільниться від бінарності, досягне стану цілісності, миру і любові. Такий внутрішній стан відроджує первісний Божий порядок і на індивідуальному рівні втрачена єдність Всесвіту долається. Щоб остаточно творіння повернулося до гармонії *universitas*, весь людський рід мусить досягти рівня досконалої цілісності душі і об'єднатися, як це велить Божа сутність – Єдність та Істинність, – у всесвітню спільноту, що й відродить на землі Його красу.

Завершуючи, мусимо констатувати, що справа спасіння Всесвіту (як і акт гріхопадіння), у св. Августина, покладена на людину, яка з цією метою вільно й розумно удосконалюється. Визначена мета людства – спасіння Всесвіту – має практичний характер і пов'язана із загальнолюдським існуванням та небесним світом. Адже, на думку богослова, кожний через свою віру, комунікацію душі з Богом пов'язаний з серцями всіх живих та мертвих – з усією ієрархією Всесвіту. «Всі ми разом і кожний з нас окремо, – проголошує отець церкви, – складаємо Його храм, так як Він удостоїв нас честі перебувати у згоді всіх, і в кожному окремо, розширюючись у масі і не зменшуючись в одиницях» (De civ. Dei. X; 3)[249]. Особиста мета є одночасно загальнолюдським призначенням. І водночас вона співзвучна з колективним спасінням, і через свободу дію людини вкладена Богом у всесвітній рух історії. У цьому сенсі св. Августин проголошує: «…цей шлях не є шляхом одного народу, а всіх народів. Закон і слова Господа не залишаться на Сіоні і в Єрусалимі, а вийшли звідти, щоб розповсюдитися у всій Вселеній… загальний шлях до спасіння душі, який святі ангели і святі пророки свідчили й передрікали спершу не багатьом людям, що отримали, де це було для них можливо, благодать Божу, а потім і єврейському народу, сама священна республіка якого була, так би мовити, пророцтвом і передзаданістю граду Божого, який повинен був скластися зі всіх народів» (De civ. Dei. X; 32)[250].

2.6.2. Пелагій і Августин – два змісти сумісності індивідуального та універсально-колективного

[248] Там само. – С. 266.
[249] Августин Блаженный. О граде Божием... – С. 450.
[250] Там само. – С. 507-508.

Різноманітні єретичні рухи Середньовіччя усвідомлювалися їх сучасниками як ті вчення, які своїми доктринами свідомо порушують консолідуючу єдність християнської спільності, відвертають *Respublica Christiana* від істиної мети людства, і тим сіють непомірне зло. Але осуд і демонізація єретичних рухів були переважно запізнілою реакцією інтелектуалів церкви на інноваційну інтерпретацію Святого Письма, що робилася у відповідь на соціальні та історичні «виклики» часу. Пізня традиція церкви затьмарила той факт, що єретичні вчення були результатом раціонального осмислення гострих світоглядних питань, які до часу свого виникнення ще не знайшли свого офіційного означення в догматиці церкви. Первісно інтелектуальні рефлексії формувалися у складні вчення, що ставали доволі популярними, і тому потребували свого офіційного осуду або затвердження в «картині світу» християнства. Отже, єретичні вчення, в історії формування християнського світоглядного каркасу виконували позитивну роль і лише потім, після того, як було оцінено їх значення на формування офіційного вчення церкви, її традиції, новаційні вчення могли бути оголошені єретичними. На позитивну роль єретичних рухів в утвердженні традиції церкви звертали увагу П. Бергер і Т. Лукман, зазначаючи, що «…необхідність в точних христологічних формулюваннях на перших церковних соборах диктувалася не самою традицією, а наявністю єресі. По мірі розробки цих формулювань одночасно відбувалося зміцнення й поширення традиції… символічний універсалізм не лише легітимізується, але й видозмінюється за допомогою концептуальних механізмів, які створюються для того, щоб відобразити виклик, кинутий єретичними групами суспільства»[251].

Одним з мислителів раннього християнства, вчення якого надалі було засуджене як єретичне, був Пелагій (бл. 360 – бл. 422). Англійський чернець відстоював ідею моральної суверенності людини, розвиваючи думку, що людська природа здатна власними силами позбутися гріха. Він був сповнений світоглядного оптимізму і вважав, що людина наділена Богом нескінченною можливістю бути – тобто має внутрішню можливість і сили удосконалювати себе, адже Бог надав їй безцінний дар: досягати бажаного. Тож, на його думку, ніхто не може засуджувати людину за недосяжне. оскільки «…ніхто ні знає міри наших сил, ніж Той, Хто дав нам ці сили. Ніхто не розуміє краще, скільки ми можемо, аніж Той, Хто дарував нам здатність могти. Праведний, Він не міг нам наказати робити нездійсненне, і,

[251] Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М. : Academia-Центр, МЕДИУМ, 1995. – 334 с. – С. 175-176.

Милостивий, Він не може засуджувати людину за те, чого та не в силах уникнути»[252].

Пелагій стверджував, що спасіння може бути досягнуто людиною особистими зусиллями, бо кожна людина від народження в достатній мірі має мужність й прагнення до доброчинності, адже людська сутність є доброю. Ці здатності надані їй з однією метою – приборкати особисті злі потяги та вади і лише зусиллями волі удосконалити саму себе і досягти стану довершеності. Більш того, навіть найгріховніша людина може сподіватися і духовно трансформувати свою душу до спасіння[253].

Далі чернець проголошував, що індивідуальне удосконалення є більш довершеним, якщо вірянин допомагає іншим грішникам на їх шляху до спасіння. У цьому сенсі Пелагій зауважує, що «…особливо люб'язні Богу люди, коли їх любов і доброта, яким належить бути в християнина, проливаються також і на злих. Це подібно тій милості Божій, коли Він спонукує своє сонце рівно світити доброчинним і злим, і дощ посилає однаково праведникам і грішникам»[254].

Єріссарх засуджував безнадійну позицію св. Августина стосовно подолання гріховності людини. Він пропагував активний спосіб життя і вважав, що людина в абсолютному сенсі є (і повинна бути) дієвою істотою, що прагне прогресу в справі удосконалення, бо якщо вона зупиниться в своїй духовній трансформації, то гріховність остаточно опанує її душу. Пелагій підкреслює, що «…нічого немає в твоїй справі гірше неробства; саме воно не шукає нового, але задоволене тим, що є. Рух уперед радує і прославляє сутність праведного життя, зупинка шкідлива для неї і згубна. Розум слід укріплювати, знов і знов щодня умножаючи свої чесноти; шлях нашого життя слідує нам виміряти не тим, скільки пройдено, а тим, скільки залишилося пройти. І доки ми перебуваємо в цьому тілі, ми ніколи не повинні думати, що досягли досконалості, бо так краще досягти його. Доти, доки ми прагнемо вперед, ми не озираємося назад. Коли надумаємо зупинитися, то ухиляємося від шляху. Ми вважаємо, що не йти вперед – означає повертатися назад»[255].

Таким чином, британський чернець вважав, що морально-релігійна досконалість, доброчинне життя людини, бездоганне дотримання Божого закону повинно бути активно практичним, соціально-публічним проявом істинної віри християнина. Саме доброчинна діяльність, що спрямована на

[252] Пелагий. Послание к Деметриаде / Пелагий // Эразм Роттердамский. Философские произведения / Эразм Роттердамский ; [отв. ред. В. В. Соколов ; пер. Ю. М. Каган]. – М. : Наука, 1986. – С. 594–635. – С. 616.

[253] Там само. – С. 617.

[254] Там само. – С. 620.

[255] Там само. – С. 632.

удосконалення християнської спільності, є запорукою наближення вірян до стану безгрішності.

Пелагій відстоював також думку «нульової» гріховності людини. На переконання ченця, народжений індивід не має аніякої провини перед Богом, адже Гріхопадіння Адама в сучасному часі не існує, а тому не існує його спадковості. Адам пробуджує гріх лише своїм прикладом і не є неминучою сутністю своїх нащадків. Гріх Адама не сковує вільну волю людини. Гріх може бути лише особистим рішенням кожного, і тому неособистий гріх не переноситься на нащадків[256]. Також не сковує вільну волю індивіда Боже Провидіння – людина не має потреби в Божій участі задля щогодинного вибору між добром та злом. Пелагій визнавав участь Бога в моральному удосконаленні людини, яке «…виявляється в чотирьох благостях – творінні, законодавстві, повчанні та прощенні гріхів: Бог створив людину і наділив її можливістю добровільно слідувати добру; одночасно Він дав людині закон, норми праведного життя; в особі Ісуса Христа Бог продемонстрував приклад високоморальної діяльності; нарешті, через прощення гріхів Він заохочує в людині прагнення до вдосконалення, тим самим вказуючи, що первісно закладена в людині можливість добра є непорушною»[257]. Відтак людина, що потенційно сповнена добром, спираючись на Божий закон, повчання та прощення, самотужки, своїм активним доброчинним життям, вирішує справу свого спасіння. Бог лише після смерті індивіда встановлює провину людини за невірний вибір між добром та злом, вчинками-нехтуваннями Його благодаті. Тож соціальна доброчесність, слідування законам Бога, без будь-якої надприродної дії Бога на людину є тією мірою, яка в майбутньому буде використана для осуду людської душі.

Таким чином, вчення Пелагія на межі двох епох формувало підґрунтя нового усвідомлення суверенності людини, в своїй сутності розумної, доброї та наділеної вільною волею, яка втілює ці здібності в активне, доброчинне життя з рівноправним статусом суверенності людини по відношенню до колективного. Оптимізм єрісеарха затверджує ідею великих можливостей тварної людини. Завдяки моральній досконалості, розумній майстерності вірянін відроджує античний героїзм і може «…самостійними зусиллями сходити до Бога»[258].

---

[256] Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. Очерки истории: от Гомера до Лютера / А. А. Столяров. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1999. – 208 с. – С. 155.

[257] Гусейнов А. А. Краткая история этики / А. А. Гусейнов, Г. Иррлитц. – М. : Мысль, 1987. – 589, [3] с., ил. – С. 229-230.

[258] Аверинцев С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от Античности к Средневековью / С. Аверинцев // Из истории культуры Средних веков и Возрождения. – М. : Наука, 1976. – С. 17–64. – С. 42.

Щоправда, пелагіянська доктрина майже зовсім не ставила на меті спасіння загального, всього людського роду. У нього благо спасіння було аскетично-індивідуалістичним і не вимагало обов'язковості загального блага, самопожертви індивіда заради спасіння іншого. Іншими словами, індивідуалістична доброчесність на була спрямована на сумісність і благо колективного, вона була зовнішнім проявом істинної віри окремого вірянина і спрямована до ідеалу, минуючи християнську спільність.

Моральний дуалізм – протиріччя між необов'язковостю служіння християнській спільноті і активному руху до спасіння (точка зору Пелагія) і обов'язкове служіння спільноті й фатальним очікуванням милості Бога (точка зору св. Августина) в подальшому не був подоланий. У цьому сенсі Л. П. Карсавін зауважує: «…ідея гріховності в XII столітті підсилилась ще більше, і чистому пелагіянству місця не було: в свідомості жили і пелагеянські, і августиніанські мотиви. Принципово ніхто на відкидав заслуг, навіть ті, хто спасається благодаттю. Ніхто не робив замаху на благодать, навіть ті, хто спасається добрими справами. Один сподівався на допомогу Божу, інший не думав про неї, третій впадав у відчай, відчуваючи свою приналежність до ряду засуджених. Проте августиніанство не веде незмінно до відчаю. Сильна комунікацією з Богом, людина августиніанського типу може просто не бачити жахливих наслідків свого переконання, тому що застосовує їх до себе»[259].

Слід зазначити, що церковні інституції та церковні таїнства усвідомлювалися Пелагієм як зовнішньо-юридичні норми, до яких вірянин мусить належати і норми яких повинен виконувати. Проте, церковна організація усвідомлювалась єрісеархом як дещо зовнішній інститут людської душі. церква, на його думку, повинна бути соціальною інституцією, яка, втім, не повинна порушувати індивідуальну свободу і не впливати на особистий вибір людини. Цей концепт пелагіанства знесилював консолідуючу задачу ранньої церкви, відбирав у неї догматичну основу, яка дозволяла б Їй поєднати розрізнені етнокультурні та державні спільноти Європи в єдину всесвітню організацію, затвердити новий світ та мир.

У цьому сенсі, надаючи характеристику історичним джерелам та сутності пелагіянства Є. М. Трубецькой зазначає, що це вчення «…є типовим уособленням тієї римської діловитої релігійності, для якої важливі перш за все практичні задачі, умогляд же володіє лише другорядним значенням, для якого панування зовнішнього закону є абсолютною метою, а все інше володіє лише умовним значенням засобів». Російський філософ продовжує: «…пелагіянство бачить в релігійному спілкуванні людей збір атомів-особистостей, лише зовнішнім чином об'єднаних законом і штучним

[259] Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках... – С. 262-263.

механізмом установ громад. Воно поєднує римський юридичний універсалізм з римським релігійним індивідуалізмом, які перетворюють релігію на приватноправове відношення». На переконання Є. М. Трубецького, римський релігійний індивідуалізм в пелагіянстві був пробуджений індивідуалізмом германців. Поєднання індивідуалістичних начал обох поганських культур, визнання того факту, що спасіння є не соціальним, а особистим актом, в практичному сенсі являло собою велику загрозу для церкви, яка втрачала б організуючі та об'єднавчі функції. Цього не відбулось, і церква визнала Августинову доктрину. Це рішення, на думку російського філософа, «…врятувало всесвітню цивілізацію від краху й загибелі, приборкало варварів і вибороло нову ниву для поширення християнської й античної культури»[260]. Більш того, Августинова доктрина стає критерієм нової моралі, найвищим критерієм істинності, і якщо хтось переступав цю межу, то ставав утіленням зла, яке вилучається зі сфери застосування кожної моралі, одразу ж ставав невіруючим, проти якого дозволено і навіть слід оголосити «священну війну».

Відтак можна вважати, що пелагіанство було для епохи переходу від античності до середньовіччя надто індивідуалістичною теорією. Вона не враховувала пануючої імперативності норми нового християнського суспільства, росту корпоративних інтересів та задач церкви, яка все більше й більше набувала соціального авторитету. Та головне, вчення Пелагія виходило за межі християнського провіденціалізму – ідеї, що Бог перманентно править створеним Ним Усесвітом, людською історією та долею кожної окремої людини – Він є Богом, який містично присутній всюди. Найшвидше, пелагіянство у прихованій формі відмовлялась від ідей присутності Бога у створеному Ним земному світі, активної дії Бога в ньому, у праві скеровувати Провидіння. Ця відмова робила людину абсолютно вільною, але самотньою істотою. Таким чином, пелагіянство розривало концепт єдності Всесвіту, його змісту й порядку з ідеєю ієрархічної цілісності земного та небесного світів – відокремлюючи їх один від одного, відокремлювало індивідуальне від колективного, підточуючи тим основи консолідації людських спільностей, атомізуючи індивіда від загального.

Певно, вищеподані міркування, дали підґрунтя для сумніву в християнській істинності вчення Пелагія. Тому, не зважаючи на величезну популярність вчення (на яку вказує той факт, що 18 єпископів Італії та Сицилії, які, щоб не голосувати проти пелагіанства, відмовились від своїх престолів, а також активний захист ідей Пелагія «отцем західного

[260] Трубецкой Е. Н. Мировоззрение Блаженного Августина... – С. 397, 398-399.

пустинництва» Іоанном Кассіаном (бл. 360–435)[261]), хоч і не в повній мірі (воно залишилось в католицькому концепті накопичення благих заслуг («*merita de congruo*»), а значить і теорії Чистилища), було офіційно засуджено церквою. Слід також зазначити, що протягом усього середньовіччя католицька догматика балансувала між пелагіянським індивідуалізмом та августиніанським провіденціалізмом, між прагненням здобути спасіння в особистому житті і необхідності пошуку сумісності в поступі до колективного спасіння.

Свою доктрину св. Августин вибудовував, не лише відштовхуючись від критики поглядів Пелагія, таку ж оцінку у теолога отримав один з концептів неоплатонізму. Неоплатонізм затверджував протилежну пелагіянству ідею про прерогативу універсального над індивідуальним. На думку Є. М. Трубецького, отець церкви не сприйняв ідеї неоплатоніків про відсутність особистості в трансцендентальному Єдиному. Роз'яснюючи Августинову позицію, філософ зазначає, що «…«Єдине неоплатоніків» абстрактне; все індивідуальне, особисте в ньому заперечується; людська особистість може прийти до його споглядання лише через самознищення в екстатичному стані. У цьому безособовому божому космосі особистість не знаходить собі місця і спокою. Безособисте божество байдуже і не причетне до людини: воно її не зберігає і не спасає. Предмет шукань Августина є Бог, зацікавлений в спасінні людини, в якій елемент людський, особистий не знищується, а зберігається, одержуючи вищий зміст і осереддя»[262].

З позиції незгоди з пелагіянством з одного боку і з концептом безособистого та не причетного до божественного космосу неоплатонізму з іншого Гіппонський єпископ виводить своє антропологічне вчення.

2.6.3. Августинова концепція людини та її взаємозв'язок з соціальним

Отець церкви виводив свою антропологію, спираючись на вчення Платона, яке відмовляє людині в субстанціональній єдності душі й тіла. Для давньогрецького філософа людина – розумна і вічна субстанція, яка, незважаючи на те, що вона в реальному світі вимушена поєднатися з тілом, завжди існувала до нього й приречена пережити тіло. Як зазначав Е. Жильсон, «…визнаючи таку дефініцію людини, св. Августин поставив себе у вкрай складну філософську позицію. У вченні Платона і тим більше у вченні Плотіна бути розумно осягнутою, живою і безсмертною субстанцією

[261] Добиаш-Рождественская О. А. Духовная культура Западной Европы (V–XI вв.) / О. А. Добиаш-Рождественская // Культура западноевропейского Средневековья / [отв. ред. В. И. Рутенбург]. – М. : Наука, 1987. – С. 156–214. – С. 159.

[262] Трубецкой Е. Н. Мировоззрение Блаженного Августина... – С. 375.

означає бути богом. Відтак душа людини – це множинність богів. Коли людина вдається до філософування і забуває про тіло, зосереджує розум на умоглядній істині, вона веде себе просто як бог, як така, що згадала про своє боже походження»[263]. Щоб підкорити «вічну субстанцію» реально існуючому Провидінню Бога і вийти з визначеного протиріччя, св. Августин увів у свій богословський дискурс поняття вільної волі людини та концепт її гріховності.

В Августиновій концепції людина є найдивовижнішим явищем світу (De civ. Dei. X; 12)[264] і вільною лише в земному існуванні. Цю концепцію роз'яснює Х. Арендт, яка помічає, що свобода у богослова осягається «…не як якась внутрішня людська схильність, а як характер людського існування на землі. Людина не володіє свободою настільки, щоб вона, або, радше, її поява в світі, могла бути прирівняна до появи свободи у Всесвіті; людина вільна тому, що вона є початком і була створена такою після того, як був створений Всесвіт… З народженням кожної людини цей первісний початок знов підтверджується, оскільки в кожному такому випадку у світ, який вже існує, приходить щось нове, що існуватиме й по смерті кожного індивіда. Оскільки вона є початком, людина може розпочинати; бути людиною і бути вільною – це одне й те ж»[265].

Свою новітню форму буття людина проявляє через вільну волю (*liberum arbitrium voluntatis*). За св. Августином воля є природним феноменом, що являє собою «дух життя». Як «дух життя» вона знаменує собою прагнення бути, знайти «сферу реалізації», встановити взаємовідносини з «іншими духами», в яких вона відкриє свою добру, унікальну сутність. Люблячий Творець довіку знаходиться у відносинах з тим і до того, кого Він створив, і це є Його блага воля, що у відповідь знаходить волю творіння. Взаємодія воль є найпотужнішою силою Всесвіту. Вона стає підґрунтям людської гідності, реципієнтом вічного «духу життя», який слід повернути Йому в тій же якості – бажаної любові.

Бог дарував людині вільну волю навмисно, адже «...найкращими своїми служителями Бог вирішив вважати тих, хто служить Йому вільно» (De ver. rel. 14)[266]. Тому сутність людини визначається свободою. Цієї ознаки людину, як і властивості суспільного життя, не може позбавити, ніхто ані за яких умов, навіть Сам Творець. Вільна воля є «…деяким благом, адже вона

---

[263] Жильсон Э. Бог и философия // Жильсон Э. Избранное: Христианская философия / Этьен Жильсон ; [пер. с франц. и англ.]. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2004. – С. 583–654. – С. 612.

[264] Августин Блаженный. О граде Божием... – С. 469.

[265] Арендт Х. Що таке свобода? / Ханна Арендт // Між минулим і майбутнім. – К. : Дух і літера, 2002. – С. 151–180. – С. 176.

[266] Бл. Августин. Об истиной религии... – С. 239.

[людина] може жити праведно, коли забажає» (De lib. arb. II, 2)[267], і виявляється в служінні Його заповітам. Однією з заповідей Творця, на переконання мислителя, є узгодження одиничного з множинністю (De civ. Dei. XII; 27)[268], оскільки «…Бог створив рід людський від однієї людини, аби показати людям, як приємна Йому єдність у колі множинності» (De civ. Dei. XII; 22)[269].

Для св. Августина воля хоча і є вільною в контексті індивідуального життя людини, все ж є космічним елементом комунікації душі та Бога, частиною суверенної волі Бога й творінням Його передзаданості. Людина вільно виявляє свою волю, але те, чого вона бажає, по великому рахунку має регулюватися вищою універсальною необхідністю – справедливістю, яка пов'язує всі елементи Всесвіту в Єдине. Тому особисте рішення і наступна за ним подія не є випадковістю – вона є проявом Божого провидіння, яке мотивує окрему волю ще до акту її вільного вибору. Адже, як зазначає С. С. Неретіна, «…знаходження людини в лоні Бога вже передбачає двозначність її стану: «за» будь-яким вільним людським вчинком стоять заповіді, що обумовлюють її існування»[270]. Відтак будь-яка індивідуальна воля і вчинок в абсолютному сенсі, є все ж дочасова заданість універсального, яка визначена його законами та вищою метою, до якої все існуюче спрямоване.

Втім, для збереження *ordo amoris* вільна воля людини повинна існувати в просторі свободи. Саме право на свободу метафізично загострює значимість індивіда, вказує, що в земному житті існує рівнозначність між індивідуальним і колективним. Адже в земному житті одночасно діє спрямовуюча сила Бога – його передзаданість, неповторність індивідуальної волі та колективні прагнення, які кожен мусить гармонізувати. У мить індивідуального рішення Божа благодать і вільна воля людини, в ідеальному сенсі, пронизують одна одну і утворюють валентність сингулярного й універсального, спонукаючи колективні прагнення до злагоди з ідеальним.

На мотивуючу колективне спасіння валентність індивідуального та універсального звертає увагу Е. Жильсон, який зазначає, що в отця церкви «…щоб творити добро, потрібні дві умови: дар Бога, тобто благодать, і свобода волі. Без вільної волі не було б і проблеми; без благодаті вільна воля не побажала б блага, а якби побажала, то не змогла б його вчинити. Тому

[267] Аврелий Августин. О свободе воли... – С. 26.
[268] Августин Блаженный. О граде Божием... – С. 611.
[269] Там само. – С. 605.
[270] Неретина С. С. Аврелий Августин: исповедь как философствование. Онтология личности, знания, свободы / С. С. Неретина // АВГУСТИН: PRO ET CONTRA. Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей / [сост.: Р. В. Светлов, В. Л. Селиверстов]. – СПб. : Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2002. – С. 758–799. – С. 790.

наслідком благодаті є не придушення волі, а перетворення її із злої, якої вона стала, на добру. Можливість використовувати на благо вільну волю (*liberum orbitrium*) і є свобода. Здатність робити зло невідривне від вільної волі, але здатність його не робити є ознакою свободи; бути затвердженим в благодаті до такого ступеня, щоб виявитися не спроможним робити зло, є вищий ступінь свободи. Людина, в якій в якнайповнішій мірі панує благодать Христа, – найвільніша людина; істинна свобода – це служіння Христу»[271].

Служіння Христу як вищий прояв валентності вільної волі і воління універсального не лише вказує на значення людини у світі, але й сутнісно розкриває її зіпсованість після гріхопадіння. Первісна ознака людини – добра праведність – природне прагнення (*appetitus*) душі до добра, тобто прагнення до блага – була зіпсована Адамом. До гріхопадіння першолюдина у вічному віці (*aevum*) мала гармонійну природу, розумно й вільно існуючи в Істинності та Єдності. Але, хибно використавши дар вільної волі – побажавши робити те, що заборонено вищою Істиною, –людина здобуло зло. З цього приводу св. Августин зауважує: «…людина із Рая була вигнана в існуючу епоху, тобто від вічного до тимчасового, від достатку до незначності, від твердині до немочі, отже, не від суттєвого добра до визначального зла, адже жодна істота сама по собі не є зло, а від блага вічного до блага тимчасового, від блага духовного до блага тілесного, від блага розумного до блага чуттєвого, від блага вищого до блага низького» (De ver. rel. 20)[272]. Таким чином, потрапивши в історичний час, людина вже не може бути остаточно вільною, як зіпсована субстанція вона вже не здатна бути самостійним джерелом добра. Єдине, що зберігає первинну природу людини, це її безсмертна душа та добра воля Бога.

Через гріхопадіння Адама людський рід утратив свою здатність спастись власними зусиллями, адже душа від цього часу стає «злом волі» (*voluntarium malum*). Богослов нагадує, що Адам отримав вільну волю не для безмежного творчого життя, а для імперативного слідування заповітам Бога. Однак, Адам порушив Їх і поринув у суверенне свавілля – він розсудив, що сам власноруч може творити своє життя. Отже, гріхопадіння Адама псує весь людський рід – кожен новонароджений з'являється в цей світ вже зіпсованим. Адамова непокора заповітам Бога – перша історична подія, яка розкрила Богу приречену Ним же потенцію спасти людство, почати подальший рух історії до боговтілення в людину і місію Христа.

Перша історична подія виявилась діянням погорди – прагненням стати єдиною причиною своїх вчинків і оволодіти вічною мотивацію творити. Гріхопадіння Адама розриває цілісність єдиного *universitas* з метою отримати

[271] Жильсон Э. Философия в средние века: от истоков патристики до конца XIV века... – С. 103.
[272] Бл. Августин. Об истиной религии... – С. 244-245.

за собою «одну частку» Єдиного, поставивши свою свободу та уособлений простір її реалізації вище цілісного порядку. Відтак людина, на думку св. Августина, несе в собі зло, яке звеличує силу Ніщо і псує колективну сумісність до спасіння. Гріхопадіння спрямовує колективні прагнення нащадків Адама до хибного і тим поширює ніщойність світу, поглиблює ущербну прірву між волею Творця і творінням.

На думку отця церкви, спасти душу, а отже і весь рід людський, здатна лише Божа благодать. Унаслідок втрати доброго змісту вільної волі людина приречена на пасивне очікування Божої благодаті. Втім, життєва пасивність людини для св. Августина все ж не є остаточною формою життя. Адже людина може споглядати Вище Благо (*summum bonum*), прекрасні ідеї Бога. Тому вірянин мусить сприйняти волею та осягнути розумом Його Задум та дари і активно прагнути стати блаженно-мудрим.

Завдяки комунікації з Богом в душі людини відроджується бажання досягнути стану блаженства. Природним прагненням людини, на думку богослова, є потяг до щастя, який спирається на суверенне право людини бути. У цьому сенсі М. Суїні зазначає, що у Августиновому вченні «…кожна людина отримує від Бога незмінний орієнтир щастя: властиве їй бажання бути. Якщо кожний прагне бути і якщо Бог є буття, і наше щастя – це прагнення, властиве кожному, воно вказує йому шлях до істинного щастя. На шляху до Бога, тобто до щастя, ми ніколи не зможемо заблукати, адже ми ніколи не втратимо нашого прагнення бути. Шлях до щастя і до Бога повинен починатися з нашого прагнення бути. Любов до Бога розпочинається з любові до нашого власного прагнення бути, і якщо ми будемо неухильно просуватися цим шляхом, це прагнення виведе нас за власні межі і приведе до Єдиного»[273].

Існувати в щасливому шляху до Бога, у стані спрямованості до блаженства (*beatitas*), на переконання богослова, відрізняє істинного християнина (людину, яка прагне позбавитися хвороби гріха – духовного рабства) від грішника (людина яка спрямована своїм бажанням в егоїстичну насолоду пристрастями – до рабства). Досягнення блаженства, повноти буття, на думку св. Августина, відбудеться «…в тому житті, де ніхто вже не буде рабом» (De civ. Dei. IV; 33)[274] – рабом утилітарно-емоційних задоволень. Мислитель проголошує, що слід насолоджуватися (*frui*) пізнанням вищих абсолютних істин, тобто речами духовної сфери. І роз'яснює, що «із всіх речей взагалі лише тими слід насолоджуватися, які ми

[273] Суини М. Лекции по средневековой философии... – С. 40-41.
[274] Августин Блаженный. О граде Божием... – С. 132.

назвали вічними й незмінними: рештою слід [лише] користуватися щоб досягти насолоди першими» (De doctr. Chc. I 22. 20)[275].

Блаженство вічними речами надає можливість людському «я», душі досягти своєї первинної єдності, повернути стан цілісності й співзвучності з Творцем. Адже, як помічає Л. М. Баткін, «…єдність Августинового «я» розуміється як спочатку задана Господом, але котра перебуває в розсіянні. І що вона досягає зосередженості й справжнього здійснення – лише по ту сторону самої себе, в солодкому передчутті іншого, вічного життя, у «рідкісному відчутті» злиття з Ти»[276].

Щоб досягти блаженства вірянин мусить досягти стану мудрості (*sapientia*) – познати вічні Божі дії й духовні об'єкти (De Trin. XII, 12, 15)[277]. Саме прагнення блаженства та пошук мудрості, і є вже, на думку богослова, мудрістю. Із цього приводу він проголошує, що «…вже тільки тому, що він шукає, він мудрий, а чим він мудріший, тім блаженіший, адже…, зосереджуючись в самому собі, не дозволяє терзати себе різноманітним жаданням, але завжди в незворушному споглядані обертає себе до Бога» (Contr. Acad. I, 8)[278]. Мудрість є не лише практичним прагненням духовної насолоди, але «мірою Духа» (De beat. vit. 4. 32), тобто тим, що тримає дух у співмірності. Таким чином, стан мудрості є особистою мірою блаженства християнина – мірою наближення до сфери Бога[279], станом поступового наближення до трансцендентного.

Мудрість повертає душі духовні уявлення про доброчинність, відроджує ті архетипові образи небесної красоти та порядку, які існували до гріхопадіння. «…Оновлена самою собою таким чином душа осягає, з чого складається краса Вселеної (*universitatis*)» (De. ord. I, 2)[280], – помічає св. Августин. Досягнення оновлення душі вимагає від людини вольового напруження, душевної самовіддачі та самопожертви заради утвердження в земному житті порядку *universitas*. Відтак мета досягнення мудрості передбачає благочестя «істинного образу життя» (Ench. 2)[281], в якому після шанування Бога на черзі стоїть обов'язок служіння менш досконалому.

---

[275] Бычков В. Раннее христианство. Византия // Бычков В. 2000 лет христианской культуре sub specie aesthetica : в 2-х тт. / В. Бычков. – М.-СПб. : Университетская книга, 1999. – Т. 1. – 575 с.– С. 144.

[276] Баткин Л. М. Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания / Л. М. Баткин. – М. : РГГУ, 2000. – 1005 с. – С. 80.

[277] *Цитовано за*: Соколов В. В. Средневековая философия... – С. 71.

[278] Бл. Августин. Против академиков // Августин Блаженный. Энхиридион, или о вере, надежде и любви / Августин Блаженный. – К. : «УЦИММ-ПРЕСС» – «ИСА», 1996. – С. 5–73. – С. 20.

[279] Бычков В. Раннее христианство. Византия... – С. 146.

[280] Бл. Августин. О порядке... – С. 99.

[281] Бл. Августин. Энхиридион Лаврентию, или о вере, надежде и любви // Августин Блаженный. Энхиридион, или о вере, надежде и любви / Августин Блаженный. – К. : «УЦИММ-ПРЕСС» – «ИСА», 1996. – С. 290–349. – С. 290.

Шлях до блаженства передбачає сім ступенів досконалості: страх Божий (*timor Dei*), благочестя (*pietas*), знання біблійних текстів (*scientia*), сила праведності (*fortitudo*), поради милосердя (*consilium miserocordiae*), чисте серце (*purgatio cordis*) і упокорення в мудрості – досягнення стану *amator Dei* – вірянина, який абсолютно присвятив себе Богу. Вірянин мусить «померти для світу сього» і у всіх думках і справах наслідувати Бога – перетворитися на *imitatio Dei*, вести споглядальне життя – споглядати вічні речі (*contemplatio aeternorum*). Таким чином, на думку В. В. Бичкова, отець церкви переносить поняття мудрість «…із філософської сфери в релігійну, де ключовими її атрибутами стають етико-естетичні принципи – шанування, любов, повторювання, споглядання»[282].

Мудрість, хоч і роз'яснюється мислителем як панування віри над розумом і пізнанням, все ж передбачає автономію розуму. Людський розум св. Августин трактує як «…саму душу, або ж він перебуває в душі». Розум є незмінний «…погляд душі, яким вона самостійно, без посередництва тіла споглядає істинне» (De im. an. 6)[283]. Він може споглядати вічну істину, як у зовнішніх речах, так і у внутрішньому світі людини. Осягнення зовнішніх речей надає людині можливість бути та існувати, а отже наповнювати душу буттєвим змістом, відчувати дароване їй життя. З іншого боку, через розум душа звертається до споглядання самої себе і бачить себе саму як образ Божий – в триєдності буття, пізнання, жадання[284]. Пізнання істин внутрішнього світу та зовнішніх речей, на думку богослова, необхідно гармонізувати, досягти стану злагоди. Досягнення внутрішньої гармонії знаходить свою опору у внутрішньому світлі – тому «…просторі, в якому я існую для самого себе»[285].

В Августиновій доктрині розум виступає модусом душі, який сутнісно протилежний Ніщо. Розум має здатність і силу покривати змістом Ніщо, «…поєднуючись з будь-чим, викладає буття, і це протилежно знищенню» (De im. an. 6)[286]. Розум у дії освітлення непізнанного, того, що «…не мало ніякого вигляду… панування темряви» розкриває ознаки Ніщо – ту безформність, що не має будь-якого вигляду, забарвлень, контурів, тіл, гомону та духу (Conf. XII; 3)[287]. Завдяки дії розуму Ніщо набуває ознак Чогось і ніщойність

---

[282] Бычков В. В. Апологеты. Блаженный Августин // Бычков В. В. AESTHETICA PATRUM. Эстетика Отцов Церкви / В. В. Бычков. – М. : Ладомир, 1995. – Том 1. – 593 с. – С. 349-350.

[283] Бл. Августин. О бессмертии души // Августин Блаженный. Энхиридион, или о вере, надежде и любви / Августин Блаженный. – К. : «УЦИММ-ПРЕСС» – «ИСА», 1996. – С. 208–225. – С. 214.

[284] Философия западноевропейского Средневековья / [отв. ред. Д. В. Шмонин]. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. – 299 с. – С. 41.

[285] Тейлор Ч. Джерела себе / Чарльз Тейлор ; [пер. з англ.]. – К. : Дух і літера, 2005. – 696 с. – С. 181.

[286] Бл. Августин. О бессмертии души... – С. 215.

[287] Святий Августин. Сповідь... – С. 238.

переходить у стан пізнаних, упорядкованих елементів Усесвіту. Завдяки такій здатності розум є найпотужнішою ознакою буття людини, феноменом, який, поєднуючись з волею та духом, може осягнути Його Слово. Відтак розум має здатність осягати всі земні та потойбічні елементи *universitas*, пізнати ніщойність й осягнути зміст Божого Слова, і головне, через розум людина може пізнати душу – адже, «…душа відчуває себе, маючи лише те, що спадає їй на розум» (De im. an. 4)[288].

Ба більше, у вченні отця церкви розум потенційно вільний від тілесного і в земному вимірі передує душі. Він визначає її земний шлях, позаприродну й природну мету. Душа ж без розуму не отримує можливості визначати дією свою волю і тому може «горіти» в мінливому світі лише в межах розумно-упорядкованого існування (De im. an. 6)[289].

Божа істинність розкривається душі через активну дію розуму. Вона ототожнюється богословом з інтелігібельним світом – завершеним світом упорядкованості та цілісності, який одночасно поєднує в собі як ідеальні образи та ідеї, так і абсолютну реальність. Завдяки сповненню істиною розум може певною мірою позбавитися впливу чуттєвого, і це є шлях до благочестивого життя. Він дозволяє розуму досягнути стану споглядання Божого Сяйва (*lumen Dei*). При тому споглядання Божого сяйва у св. Августина досягається «…не шляхом екстазу – виходу розуму за свої особисті межі, але через максимальне, найвище напруження розумових здібностей»[290]. Отже, шлях розуму до осягнення істини полягає в напруженому акті пізнання та утримання доброчесного життя – соціального життя, що розумно гармонізує зовнішній світ з внутрішнім покликом душі.

По великому рахунку, вища істинність, на думку св. Августина, досягається лише за допомогою Божого вчення, бо людський розум недосконалий. Пізнана завдяки Божому вченню істинність визначає надійність суджень, вибір та дію людини і навпаки – непізнанність Божого закону та істини породжує злу дію, невірно вибудоване життя як індивіда, так і будь-якої спільноти, всього людського руху в його історії.

Праведність індивіда полягає у вірному спрямуванні свого розуму, а значить і душі. Адже «…розум є поглядом душі, яким вона самостійно, без допомоги тіла споглядає істинне» (De im. an. 6)[291]. Вільний від гріха розум відрізняється тим, що він «…чистий від будь-яких тілесних уродств, вільний від бажання володіти тлінними речами» (Sol. I, 6)[292]. Такий «чистий розум», св. Августин називає досконалим. Вишкіл досконалості розум може

[288] Бл. Августин. О бессмертии души... – С. 212.
[289] Там само. – С. 215.
[290] Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии... – С. 279-280.
[291] Бл. Августин. О бессмертии души... – С. 214.
[292] Бл. Августин. Монологи... – С. 166.

отримати в умовах добровільної відмови від земних цінностей, чуттєвих пристрастей і концентрації «всього себе» на духовних феноменах. Досконалий розум стає вищою духовною чеснотою – станом повернення, згадування душі, споглядання розумом прекрасних та вічних форм та видів – їх істинним упорядкуванням задуму Бога.

Відтак пізнання трансцендентального рівня істини не може відбутися, на думку св. Августина, без залучення волі та трьох вищих дарів-чеснот християнства – віри, надії та любові. Ці феномени наближують розум до ілюмінації (*illuminatio*) – просвітлення Божої істини. Під цим терміном Гіппонській єпископ розуміє осяяння людського розуму Божими ідеями, які надають змогу розуму бачити людськими очами істину. Таке пізнання має інтуїтивний характер, у ньому розум осягає істину без її усвідомлення. Ілюмінація осяює розум та душу, робить їх прозорими для самих себе, тотожними істинності й відкритими для здолання залишків гріхопадіння. Осяйний ілюмінацією розум споглядає істину в існуючому світі, бачить пізнавальні недоліки тлумачення Його Слова, гріховні судження та дії індивідів, рухи людських спільностей й силою своїх знань та віри може корегувати деякі недоліки земного життя, направляючи суб'єктів до Божої істинності – тобто людина, осяяна ілюмінацією, стає керманичем людської спільності, володарем, що націлює її до вищої мети. Втім, дар ілюмінації, на думку богослова, надається Богообраним – пророкам та праведникам.

З іншого боку, св. Августин звертає увагу, що розум існує в колі мінливих відчуттів. Після гріхопадіння відчуття панують розумом і спонукають його до зла. Надзвичайна чуттєвість позбавляє розум здатності пізнати Божу істинність і зациклює його увагу на хаотичному русі своїх почуттів, це позбавляє душу та розум цілісності, роз'єднуючи їх. У цьому контексті богослов пише: «…розум – це рух думки, який має здатність розрізняти й пояснювати те, що належить вивченню. Проте ж, користатися його керівництвом для розуміння Бога, рівно як і самої душі... рід людський вміє надзвичайно рідко. І це тому, що будь-кому, хто вступив в коло відчуттів, важко повернутися до самого себе» (De. ord. II, 11)[293]. Або в іншому місці: «…хто знає лише свої відчуття, не існує не тільки для Бога, але, напевно, і для самого себе» (De. ord. II, 1)[294].

Щоб позбавитися надмірної чуттєвості, мислитель пропонує вірянину досягти рівня доброчесного розуму. Такий стан є шляхом удосконалення ветхої людини, сповненої плотським мудрствуванням (*carnis prudentia*), що веде розум до тьми непроглядної (De ver. rel. 54)[295]. Ветха «людина гріха»

[293] Бл. Августин. О порядке... – С. 141.
[294] Там само. – С. 122.
[295] Бл. Августин. Об истинной религии... – С. 284.

мусить померти для тілесного життя, перервати свою «…прив'язаність бажанням тимчасових предметів… хоч вона й користується, як виражається натовп, щастям у благоустрої держави чи під владою царів, чи під охороною законів». Людина, що прагне спасіння, «…укріпляючись духом, зростаючи мудрістю та прикріплюючись до небесних законів» (De ver. rel. 26)[296] стає новою і праведною.

Такий шлях людина може проходити лише завдяки вольовій спрямованості розуму до споглядання Його сутності. Св. Августин нараховує сім «віків» або етапів духовного зростання людини. В перший вік людина орієнтується на взірці видатних людей; на другому етапі – залишає ці авторитетні взірці і спирається на «вищий і незмінний закон»; на третьому етапі вона живе доброчесно без будь-якого зовнішнього примусу, уникаючи навіть незначних гріхів; на четвертому досконала людина готова до будь-яких лих, бур й потрясінь земного світу; п'ятий – спокійний та мирний, коли людина живе в достатку безсловесної мудрості; шостий – мить повного переходу з тимчасового життя у вічність, в «досконалу форму, що створена за образом та подобою Божомою»; нарешті, сьомий етап – вічний спокій й блаженство, який «…нерозрізнений ніякими віками. Кінцем ветхої людини є смерть, а кінцем нової людини служить вічне життя; тому що перша – людина гріха, а друга – праведності» (De ver. rel. 26)[297].

Таким чином, антропологічне вчення св. Августина пронизане конструктивною впевненістю в майбутній трансформації індивіда і людства в духовну спільноту, бо «…християни, є небесним родом, мандрівниками на землі, шукачами Вітчизни на небі, що прагнуть стати співгромадянами святим ангелам»[298]. В душі людині, в людських спільностях та у всьому ході історії мислитель бачить присутність Божої волі, і тому людина сповнена універсальною спрямованістю до блага та любові, а всі її здібності, передусім розум і воля, повинні удосконалити душу заради визначеної Ним мети. Вільна воля індивіда мусить підкоритися загальному прагненню до гармонії і досягти мудрого стану сумісності втраченої єдності. Така мета стає бажаним ідеалом Середньовіччя – весь час свого існування середньовічні асоціації, інтелектуальна еліта постійно шукали практичних шляхів до його реалізації.

2.6.4. Августинова версія закону – пошук легітимації індивідуального служіння колективному та універсальному

[296] Там само. – С. 251-252.

[297] Там само.

[298] Св. Августин. Проповедь 81 / Св. Аврелий Августин, епископ Гиппонский ; [предисл., пер. и комм. С. А. Степанцова] // Вестник древней истории. – 2009. – № 1. – С. 260–267. – С. 266.

Ключовими чинниками досягнення духовного удосконалення та існування Всесвіту в його строгості, красі та благості є слідування Божій справедливості. Справедливість визначається св. Августином як вічний закон (*lex aeterna*) – кожний елемент у якому займає те місце, на яке заслуговує. Як Божа правосудність, справедливість визначає місце всім численним *rationes*, матеріальним речам й соціальному порядку і одночасно визначає міру гріховності вільної діяльності людини в часі за її заслугами. На переконання мислителя, Бог «…завжди був правосудним, і коли з'явилось зло, котре належало відокремити від добра, Він відразу ж віддав кожному по заслугам» (De. ord. II, 7)[299]. Отже Його справедливість довіку визначає строгу непорушність складеної ієрархії *rationes* і не лише спрямовує вільну волю людини, а й соціальні рухи, і включає в себе покарання за невірно використане право вільної волі.

Надаючи характеристику ієрархічній цілісності та сутності існування законів в Августиновій доктрині, варто звернутися до розвідки Дж. Стоуна. Він виділяє у св. Августина три види закону: тимчасовий (*lex temporalis*), природний (*lex naturalis*) і закон вічності (*lex aeterna*)[300]. Усі три закони, зауважує Д. І. Кирюхін «…ієрархічно супідрядні один одному: природний закон – це копія вічного закону (останній тлумачиться як розум або воля Бога) в людській душі, але і, у свою чергу, є підґрунтям закону тимчасового. Коли вони злагоджені між собою, ці три види законів утворюють єдину систему права, що дозволяє здійснитися принципу справедливості в політичній сфері»[301], закладають підґрунтя існування в мирі та злагоді будь-який людської спільності. Таким чином, концепт закону в уявленні св. Августина є пронизливою універсальною силою, імперативно-люблячою нормою, що надає право і вберігає Всесвіт від розпаду строгої упорядкованості.

Як премудрість Бога, *lex aeterna* несе в собі причинність і завершеність кожної речі – всього Всесвіту. Вічний закон утримує Всесвіт в єдності та злагоді і є універсальною засадою, в межах якої всі елементи Всесвіту отримують форму і особливий сенс існування. Надходить *lex aeterna* від бездоганної дефініції любові, і поступово, до низу ієрархії Всесвіту, все більше та більше ускладнюється, набуваючи мінливої природи. До того ж, сходячи униз, вічний закон не втрачає своєї сутності – він зберігає силу Його любові та мудрості. *Lex aeterna* має не лише мегавимір, але й мікрорівень – він відбитий в душі кожного «внутрішньою правдою», з образами якої людина «звіряє» свої земні прагнення та вчинки. На переконання

[299] Бл. Августин. О порядке... – С. 135.

[300] Stone J. Human law and human justice / J. Stone. – Stanford University Press, 1965. – 415 p. – p. 44.

[301] Кирюхин Д. И. Ordo amoris и проблема справедливости в философии Августина / Д. И. Кирюхин // Вісник СевНТУ. – Севастополь : Вид-во СевНТУ, 2010. – С. 100–104. – (Вип. 103: Філософія).

Гіппонського єпископа, яскравим прикладом впливу *lex aeterna* на земне буття є діяння пророків й апостолів, в серцях яких вже перебував вічний закон – до Його написання на скрижалях[302].

Як першоджерело всього *lex aeterna* зумовлює законне місце одиничності й визначає міру правосудності. Божа справедливість є осягнутою імперативною істиною, якій повинен слідувати кожен. М. Суїні в зв'язку із цим зазначає, що «…як тільки ми приходимо до осягнення того, що порядок існує, ми усвідомлюємо, що мусимо дотримуватися його. Вічним законом є веління розуму дотримуватися справедливості. Порядок Усесвіту є тим критерієм, з яким всі повинні звірятися. Згода більшості людей з тим, що справедливість полягає в отриманні кожним того, що йому уважається, свідчить про загальне для всіх нас знання вічного закону»[303]. Відтак богослов усвідомлював справедливість як вивірену розумом і вірою міру взаємовідносин множинності елементів, що розташовані на різних рівнях багатощабельної ієрархії Всесвіту стосовно універсальної Істини.

В Августиновому вченні *lex aeterna* проходить чотири історичні періоди – від стану благодаті до другого та третього періодів: стану існування «до закону», Старозавітна епоха, та стану життя «в умовах закону» – Новозавітна епоха (Ench. 118)[304]. Епоха законів закінчується Страшним судом, що завершує контингентність речей і повертає гармонію Всесвіту. Таким чином, вічний закон реалізується через рух людської історії та відкривається в пізнавальних можливостях індивідів. Осягнення *lex aeterna* визначається мірою індивідуальної віри, яку надає Бог. Хто ж цього дару не отримав, на переконання св. Августина, може сподіватися лише на споглядання істини в душі та в Його Слові – Бог не залишив людей без надії і надав людству свою премудрість у Святому Письмі.

Відтак однією з іпостасей *lex aeterna* є Божий закон, що в Августиновій трактовці є Його люблячими розпорядженнями, що містяться «у священних канонічних книгах» (De civ. Dei. I; 20)[305]. Ключовими нормами Божого закону є два найвідоміші заповіти Ісуса Христа: «Полюби Господа Бога твого всім серцем твоїм, і всією душею твоєю, і всім розумом твоїм. Полюби ближнього твого як самого себе» (Мф. 22: 37, 39). Вони імперативно велять вірянину любити Творця, а вже потім «свого ближнього». Реалізація заповітів Христа у межах вільної волі людини наближує її до первинних форм, які вірно спрямовують людину до Істини і підштовхують її до практичного втілення любові до ближнього, знаходження постійно існуючого стану мирного життя і взаємодопомоги в соціальній реальності.

---

[302] Св. Августин. Проповедь 81... – С. 263.
[303] Суини М. Лекции по средневековой философии... – С. 14-15.
[304] Бл. Августин. Энхиридион Лаврентию... – С. 348.
[305] Августин Блаженный. О граде Божием... – С. 36.

У межах анонсованої розвідки слід звернути увагу на два соціальні наслідки реалізації Божого закону. По-перше, два ключові заповіти Христа в практичній площині теоретично стали підґрунтям пізнання людиною своїх недоліків та хиб іншого, адже через закон «відбудеться пізнання гріха» (Ench. 118)[306]. Тобто закони надають ідеальний образ мислення, критерій справедливого та чеснотливого. Більш того, в ході історичного існування заповітів Христа відбулися легалізація індивідуальних принципів права й розподіл права на окремі сфери застосовування – індивідуального та права спільнот. Августинове тлумачення Божих законів поклало початок церковної традиції захисту прав людини. Така традиція, на думку О. Гьофе, реалізувалася у визнанні та практичному виконанні християнськими громадами права на свободу і гідність, права на участь в суспільному житті та права на спільну власність[307].

По-друге, св. Августин звертає увагу (De civ. Dei. X; 13)[308] на ту обставину, що прийняття Божого закону є дією публічною: народ через Мойсея отримує право на рівну участь у створенні ідеальної спільності. Присутність численного народу є неухильною процедурою «вступу в дію» Божого закону і утвердження принципів норм сумісного життя досконалої спільноти. У межах новозавітної традиції акт публічного прийняття закону теж є «ритуалом одностайності». Він стверджує принцип солідарності вірян і формує стихійне право вирішувати загальні справи разом. Ця традиція легітимізує право індивіда оскаржувати будь-яке рішення спільноти публічно і затверджує лібертарний принцип права.

Тлумачення св. Августином другого за ієрархією виду закону – *lex naturalis* – відбувається під впливом поглядів Цицерона, римських стоїків та юристів. *Lex naturalis* виходить з вічного закону і є синтезом ідеальної норми людських відносин та загальних законів природи. Його ключовими нормами є безпека і продовження життя людського роду – «плодитися і розмножуватися», захист людського життя і прагнення жити в злагоді, щасті та мирі. Притому св. Августин розподіляє дію природного закону на приватний і публічний рівні, підкреслюючи їх спрямованість до універсального цілого та щасливого життя. Відтак приписом природного закону є прагнення до щасливого життя, що вільно реалізується людиною на двох взаємозалежних рівнях буття. Одночасно з цим природним є прагнення людей бути єдиним цілим, досягти стану загального порозуміння (*concordia*)

[306] Бл. Августин. Энхиридион Лаврентию... – С. 347.
[307] Гьофе О. Розум і право... – С. 78-82.
[308] Августин Блаженный. О граде Божием... – С. 470.

– порядку однодумності в любові з усіма соціальними елементами Всесвіту, адже Бог надав Усесвіту «належну гармонію» (De civ. Dei. V; 11)[309].

Першою умовою досягнення стану *concordia* є порозуміння в мові, яка є передумовою формування усякого об'єднання та формою його самобутності. Із цього виходить непохитне природне право народу визначати внутрішній порядок мови і право захищати мовну цілісність, адже вона є історичним набутком пращурів, без якої є неможливими його єдність та вільний розвиток. Пояснюючи консолідуюче значення мови, богослов зауважує: «…адже, коли сходяться двоє людей, і яка-небудь нагальна справа змушує їх не розминутися, а скласти товариство, тоді, якщо жоден з них не знає мови іншого, легше поспілкуватися німим тваринам, хай і рівних видів, аніж цим двом людям, хоча обоє вони – люди. Бо якщо люди не можуть висловити одне одному своїх думок, і то через просту відмінність мов, усяка подібність їхньої спільної людської природи виявиться нездатною зробити їх товаришами» (De civ. Dei. XIX; 7)[310].

Відтак мовне порозуміння надає можливість кожному виявити своє природне єство, в ході комунікації з іншим з'ясувати «внутрішню правду», звірити її із загальним критерієм справедливого і тільки через таку процедуру досягти спільного *concordia*. До цього ж мова передбачає активну герменевтичну практику, комунікацію з іншими культурами та народами, толерантність до їх самобутності. Св. Августин підкреслює, що мова не може бути нав'язаною іншим народам насильницьким чином, адже це не лише породжує зло, але й порушує внутрішню злагоду народного союзу, руйнує вільну волю людини та суперечить природному праву. Мова виступає у нього чинником природного права, що консолідує людську спільність, приватну і публічну царини. Її вільне існування є простором певного рівня люблячо-розумного порозуміння, історичним досягненням синхронізації індивідуального та універсального. Вона має вищу духовну мету – знайти шлях до порозуміння, бути засобом згуртованого зв'язку з небесним.

Втім, для св. Августина критерієм належності будь-якої мови до *concordia* є наближення її до Слова. Для отця церкви сповідальна Буква Святого Письма «…влаштовує хаос свідомості, провидить в ній порядок і системність, лад і гармонію культури… – в цілому помічає В. Л. Рабинович, – середньовічної і всієї європейської культури»[311]. Тому розвиток мови, як і особистості, повинен відбуватися в межах тієї мети і тих приписів, що визначені в Святому Письмі. Ключовою задачею Слова є надання людині віри задля пізнання себе та іншого, легітимізувати природне право людини

[309] Там само. – С. 234.

[310] Там само. – С. 1017.

[311] Рабинович В. Л. Исповедь книгочея, который учил букве, а укреплял дух / В. Л. Рабинович. – М. : Книга, 1991. – 496 с. – С. 264.

«турбуватися про себе», віднайти опору боронити людяність (душу) на тривіальному рівні Всесвіту. Це завдання може втілитися, на думку св. Августина, передусім особистою рефлексією, індивідуальним боріннням за удосконалення себе й зовнішнього світу.

Таке боріння передбачає застосування вільної волі, дія якої повинна бути в *concordia* закону, тобто будь-яка думка і вибір людини мусить знаходитися в самому законі, а не «під ним». Такий постулат св. Августин виводить з коментаря першого Псалма: «Одне – бути в законі; інше – під законом. Той, хто в законі, відповідно до закону діє; той, хто під законом, підпадає під дію закону. Тому перший вільний, другий же – раб».. Роз'яснюючи Августиновий постулат, Л. М. Баткін помічає, що свобода людини полягає в добровільному проходженні до Божих повелінь зсередини своєї свідомості»[312].

Останній вид закону – *lex temporalis* у вузькому сенсі є тотожним сучасному розумінню позитивного закону. В широкому, частково поєднуючись з природними законами, – соціальному регулятиву, що історично діє в бутті народу, в його традиціях, нормах та політичних інституціях. Він формує неповторність соціально-політичного порядку окремого народу і детермінує його розвиток – мету земного буття. Більш того, для св. Августина *lex temporalis* є нормою, межею соціальної стихії, кордоном множинності індивідуальних прагнень, що можуть руйнувати досягнуту народом *concordia*. Отже, тимчасовий закон утримує в цілісності соціальний порядок (будь він хоч і поганським) і своєю плинністю традиції та силою примусу створює інституційні основи, що відповідають поняттям справедливість, рівність та гідність. У їх межах людина для спільноти персоналізується – її діяльність стає вірною або невірною.

Водночас богослов звертає увагу на те, що для людини *lex temporalis* є мінливим, а іноді, за вищим рахунком, злим. Це проявляється у тому факті, що людина за час свого життя може перебувати під владою декількох державних законів і соціально-політичних традицій, що змінюють одна одну. Більш того, *lex temporalis* має амбівалентну сутність – він як у добрі, так і в злі. Вони хоч і забезпечують порядок і справедливість, але несуть в собі примус, і тому у вищому сенсі не істинні, бо обмежують вільну волю людини.

Якщо в Августиновій доктрині держава є «зграєю розбійників», то й позитивні закони за своєю сутністю будуть хибними, тому що вони переслідують злу мету і затверджують хибну справедливість. Історичним прикладом хибної державної мети і порочності *lex temporalis* є, розмірковує філософ, римські закони, котрі не виправдали ані розумних, ані релігійних сподівань християн. Вони не затвердили у світі злагоди й любові. Римське

[312] Баткин Л. М. Европейский человек наедине с собой... – С. 85.

право, на його думку, ніяк не пов'язане з вічним або природним законами, вищою справедливістю і спирається на страх.

Незважаючи на це, отець церкви стверджує, що праведний християнин мусить коритися *lex temporalis*. Бо «…хоча люди і судять про них, коли їх встановлюють, однак раз закони встановлені і введені в дію, судді дозволяється судити вже не про них, а згідно з ними» (De ver. rel. 31)[313]. Це аргументовано трьома тезами. По-перше, мета мудрого вірянина в спасінні душі, а не покращенні тривіального світу – тому зовнішньо-тимчасовий закон є формальним для виконання – Вищий суддя буде судити за засадами вічного закону. По-друге, існування людства є історичним явищем, тим рухом, що поєднує в собі множинність індивідуальних вчинків та соціально-політичну впорядкованість. Через цей темпоральний рух Бог реалізує Свій задум. Тому в тимчасових законах богослов вбачає шлях Його провидіння, якому вірянам слід коритися.

По-третє, мудрі християнські законодавці, утворюючи *lex temporalis*, співвідносять його з вічним законом (De ver. rel. 31). Через це занокодавці спрямовують спільноти до вищої мети, а вірні християнству державні керманичі для всіляких спільнот та нерозумних індивідів примусово впроваджують більш досконалий *lex temporalis* у соціальну реальність. Відтак св. Августин усвідомлював, що життя Божого народу «під законом» вимагало постійної координації індивідуальних вчинків, певного осуду індивідуальних тлумачень заповітів Творця, тому пропонував прийнятні принципи визначення осіб, які могли б судити і авторитетно направляли християн до удосконалення. Спираючись на вислів Апостола Павла: «…духовний судить про все, а про нього судити ніхто не може» (1 Кор. 2:15), богослов стверджує, що досконалий вірянин «…судить про все тому, що коли перебуває з Богом, то перебуває, мислячи з чистим серцем і всією любов'ю люблячи те, про що мислить. Таким чином, наскільки можливо, він навіть і сам стає тим самим законом, згідно з яким він судить про все, але судити про яке ніхто не може» (De ver. rel. 31)[314]. Через це занокодавці спрямовують спільності до вищої мети, а вірні християнству державні керманичі для всіляких спільнот та нерозумних індивідів примусово впроваджують більш досконалий *lex temporalis* в соціальному.

Враховуючи всі три тези, *lex temporalis* в августиніанстві набуває сакральної легітимності і навіть виправдовує застосування державного примусу. Більш того, св. Августин пропонує надати тимчасовому закону і християнській державі істинної мети, розвернути їх порочно-абстрактну людяність до Бога, хибну задачу – до формування простору миру та злагоди,

[313] Бл. Августин. Об истиной религии... – С. 258.
[314] Там само. – С. 258.

де людина, народи, Respublica Christiana, керуючись нормами законів, точніше реалізують Його задум.

Для св. Августина *lex temporalis* не скасовує зверхності поклику вічного закону в душі людині – її совісті та принципу дії згідно з вільним рішенням. Індивідуальний вчинок ставиться отцем церкви на вищий щабель Всесвітньої ієрархії. Через комунікацію душі з Богом, набуття «вищої правди» в душі людина отримує статус суб'єкта права – автономного виконавця норм вічного та природного законів. Якщо вірянину вдається жити за їх заповітами, то в тривіальному світі йому вже не потрібно враховувати норми тимчасового закону – його внутрішній стан і соціальна поведінка значно вище за вимоги *lex temporalis*. Відтак богослов легітимізує вільний вибір людини, підіймаючи її гідність до космічної відповідальності за спасіння всього Всесвіту. Тому людина, яка несе в собі весь світ, не має права нехай на незначне порушення Його законів, адже це може спричинити як розлад *concordia* Respublica Christiana, народу, так і порушення внутрішньої гармонії совісті та розуму.

Така універсально-ідеалістична максима ставить перед вірянином ще одну соціальну вимогу. Вона полягає не тільки в загальній відповідальності за існуючий Всесвіт, але в необхідності спонукати до такої самої позиції іншого. Ідеалістична позиція справжнього вірянина передбачає визнання певної дії, що виконується за умови дії у відповідь. Праведна позиція вірянина жодним чином не є для іншого подарунком. Кожен віросповідальний вчинок або соціальна дія вірянина сповнені прагненням реалізувати вічний та природний закони, вони відбуваються на засадах взаємності – за умови дії у відповідь, обміну діяннями. Такий обмін затверджується як на позаприродному рівні між душею та Богом, так і між елементами тривіального світу – людьми, спільнотами, народами. На земному рівні вірянин покладає на себе певну відповідальність, якщо зробить крок назустріч, прийме певні прохання або милості іншого. Завдяки цьому формується комунікативне коло загальної справедливості і імперативності виконання визнаних заповітів та законів. Загальна справедливість в соціумі в Августиновій доктрині не лише обумовлена волею Творця, але й детермінована соціальною необхідністю, прагненням надати люблячу відповідь на дію іншого. Саме така детермінація закладається в християнську парадигму закону і легітимізує людину як суб'єкта вільної дії, що виправдовує її своїм внутрішнім переконанням.

В ідеалі духовна людина повинна ототожнювати себе, все своє життя з Божим законом – вона стає його земним носієм. І саме доброчинне життя такого вірянина є підставою вважати його судієм-володарем інших. Така людина повинна жити законами любові. Пояснюючи цю тезу, богослов

оголошує: «…закон любові складається з того, щоб людина бажала ближньому того ж, що бажає для самої себе… любить навіть ворогів своїх. Завдяки цьому незмінному закону, якому хто служить, той тільки і буває вільним: у цьому випадку у людини не може бути відібрано те, що вона любить, а ця обставина й робить нас мужами непереможними і досконалими» (De ver. rel. 46)[315].

У цьому ж ключі св. Августин надає духовній людині реалістичні критерії оцінки способу життя, прояву вільної волі та боріння проти зла інших християн. Автор «Сповіді» зокрема пише: «…«духовний» судить також, визнаючи те, що добре, ані визнаючи того поганого, яке він знайде в творах, у звичаях вірних, в їх милостинях, що наче є овочами землі; він судить «про живу душу», пристрасті якої приборкані чистотою, постом, побожними роздумами про ті всі речі, які він сприймає тілесними чуттями. Врешті він може судити там, де він має змогу поправити» (Conf. XIII; 23)[316]. Останнє зауваження – судити те, що може бути виправленим, вказує на реалістичну, соціально-моральну площину дії суді – ту сферу, яка може бути не тільки раціонально оціненою людиною, але й самостійно виправленою нею ж, через свою колективну дію та духовне керівництво осіб, які являють живе уособлення Божого закону в земному житті.

Певно, для Августина не мало значення, яке місце займає духовна людина в існуючій ієрархії суспільства та держави. Він чітко не визначає, чи є духовна людина ієрархом церкви, або державним керманичем. Соціальне становище духовної людини для мислителя не мало значення, адже вона, сповнена благодаті, постає перед «життям вічним» і тому є прикладом праведності для інших.

Одночасно з визначенням ознак духовної людини та її права судити інших св. Августин звертає увагу, що державна діяльність теж підлягає контролю цих осіб. Державі богослов надає право видавати тимчасові закони і судити по справедливості, за умови слідування Новозавітним ідеалам, а значить спрямовувати соціальне життя в коло уявлень про Божу справедливість. Богослов, міркуючи про право Ісуса Христа бути судією на Страшному Суді, надає практичну пораду світському суду і помічає, що Христос «…судить про все тому, що коли перебуває з Богом, то перебуває, мислячи з чистісіньким серцем і всією любов'ю люблячи те, про що мислить. Таким чином, наскільки можливо, він навіть і сам стає тим самим законом, згідно з яким він судить про все, але судити про яке ніхто не може. Те ж саме ми бачимо і в міркуванні про справжні тимчасові закони… законодавець при складанні тимчасових законів, якщо він людина добра і мудра, вторує тим

[315] Там само. – С. 274-275.
[316] Святий Августин. Сповідь... – С. 286.

вічним законам, про які судити не дано жодній душі, щоб згідно з їх незмінними правилами визначити те, що повинне бути дозволено або заборонено» (De ver. rel. 31)[317].

Не важко помітити, що для отця церкви функції судді й законодавця (держави взагалі) є деякою формою служіння добру і справедливості, загальному упорядкуванню суспільства. Форми і сутності суспільно-політичного упорядкування, на думку мислителя, можливо досягнути, якщо строго слідувати затвердженим законам – тимчасовим законам, які мусять бути сформовані мудрими. Більш того, отець церкви розглядає діяльність судів як внутрішній потяг, обов'язок більш досконалої людини служити своєї спільноті, державі. Обов'язок судейського служіння полягає не лише в тому, щоб слідувати визначеному закону і нормам вищої справедливості, але і щоб була збережена гідність людини при виконуванні процедури дізнання. Ідеальний суддя має гуманістичні якості, і, узявши на себе обов'язок збереження миру і доброго порядку, береже інших (менш досконалих, юрбу) від гріховних дій, поширення зла у владно-державних інституціях суспільства. Усі державні дії, кожен крок і рішення судді повинні бути спрямовані на формування *ordo amoris* – утвердження гуманізму. Саме цей Августиновий концепт, на думку Юзефа Майка, став ідеальною доктриною середньовіччя[318].

Відтак доктрина богослова легітимізує право людини на самоутвердження перед універсальною істиною завдяки розумній волі індивіда. Людина самостійно повинна визначти та співвіднести декілька рівнів істини і втілити їх в єдино справедливу, вірну для соціального та універсального дію. Дію, яка є детермінованою покликами совісті та Його Словом, очікуваннями іншого, сподіваннями церкви та традиціями спільностей і волею держави і, що найголовніше для отця церкви, передзаданістю Його задуму. Ці сфери Всесвіту повинні бути гармонізовані розумом, доброю волею, чеснотами та гуманізмом вірянина. Християнин мусить здобути любляче *concordia* на всіх рівнях тривіального буття від індивідуальної до тривалої громадянської позиції, що прагне покращення загального блага спільності – спрямованості її до вищої мети.

Додамо, що св. Августин визначає закони як єдиний комплекс універсального, який упорядковує плюральності життя людей, уніфікує його сингулярне розмаїття. Природний і часовий закони знаходяться в стані валентного обміну – спрямовують соціальну дію назустріч. Вони започатковують підґрунтя європейської традиції розподілу влади на світську

[317] Бл. Августин. Об истиной религии... – С. 258.

[318] Majka Jozef ks. Katolicka nauka spoleczna. (Studium historyczno doctrynalne) / ks. Jozef Majka. – Rzyn, 1987. – P. 248.

й духовну. Більш того, Августинова версія закону легітимізує такі поняття як формальна рівність, свобода, невідчуженність права людини на суверенність, які уможливлюють становлення західного індивідуалізму.

2.6.5. Страх у справі досягнення індивідуальної та колективної сумісності й удосконалення

Отець церкви був упевнений, що кожен, хто прагне наблизитися до мудрості, мусить приборкати свою гріховно-афективну природу і синхронізувати свої прагнення з ідеалами християнства. Утім, завдяки дуалізму свого єства, людина не здатна абсолютно реалізувати універсалії. Тому Бог надав людству дари благодаті, яких, за пророком Ісаєю, є сім (Іс., 11:2-3). Вони з'являються послідовно, і першим постає страх.

В інтерпретації страху «Doctor excellentissimus» виходив з бінарності світу – протистояння граду земного (спільноти нікчем і «руйнівників» (*eversores*) (Conf. II; 3)[319] та граду Божого (спільності праведників – *congregatio sanctorum*). Страх, залежно від його об'єкта й характеру, заповнювався різними змістами. Мислитель розрізняв три види страху. Перший – «*timor castus*» (благочинний) належав праведникам граду Божого або вірянам, які прямують до нього. Другий – «*timor servilis*» (рабський) є ознакою граде земного. Але вихідним видом страху, що панує в земному бутті, є тривіальний страх – «*timor trivialis*».

Timor trivialis має суто земні виміри – його привиди, на думку богослова, є для християнина мінливими й другорядними. До них переважно належать: «…страх утрати тих, кого любиш, страх хвороб та страх [тілесної] смерті» (Sol. I; 8)[320]. Об'єкти такого страху існують на рівні земних цінностей і не пов'язані з трансцендентним.

Цей вид страху з'являється від часу гріхопадіння й утвердження у світобудові зла. Він, на думку отця церкви, і є страх, який «…даремно жалить і змучує наше серце» (Conf. VII; 5)[321]. Унаслідок відлучення від Бога страх, зло і смерть поєднуються і стають неподільними, і якщо з'являється одне з них, то за ним йдуть інші. *Timor trivialis* уперше з'являється у Адама в мить початку історичного часу – самотньої мандрівки людства в земному житті, і розчиниться в абсолютній любові після свого наймогутнішого, але останнього злету – у мить Страшного суду.

Timor trivialis є наслідком хибного застосування вільної волі. Свобода огортається страхом – жахаючим осягненням вищої відповідальності за своє

[319] Святий Августин. Сповідь... – С. 34.
[320] Бл. Августин. Монологи... – С. 169.
[321] Святий Августин. Сповідь... – С. 109.

вільне рішення. Водночас тривіальний страх є нагадуванням тієї іншої, абсолютно гармонійної форми життя – в Едемі, образ якого зберігся в пам'яті душі. Невиразне нагадування вказує на недосконалість земної форми життя, його кардинальну протилежність життю в *aevumi*. Нагадування про відчуженість від сфери любові та усвідомлення втрати ідеальної форми життя підштовхує (страхом) людину до потягу повернути втрачене. Отже, страх мотивує людину до повернення до Бога, що здійснюється лише за допомогою релігії, яка «відроджує зв'язок» з вічністю. *Timor trivialis* спрямовує людину до єдності з Богом, відроджує потяг до повернення втраченого й прив'язує (*religantes*) душі людей до Творця, і саме з цього, на думку богослова, виходить слово релігія (*religio*) (De ver. rel. 55)[322].

З метою визначення шляхів до мудрості св. Августин досліджує природу і методи подолання людиною тривіального страху. У цьому мислитель виходить з переконання, що в граді земному перебувають себелюбні нікчеми, сповнені пристрастями. Спираючись на античних авторів, богослов називає головні чотири рухи душі – хвилювання або пристрасті: жадання, страх, радість і скорбота (De civ. Dei. XIV; 3)[323]. Усіма пристрастями керує вільна воля людини, якщо «…вона хибна, то будуть хибними й ці рухи, якщо ж вона добра, то й рух буде не лише не ганебним, але й похвальним. Адже воля властива всім їм; більш того, всі вони є нічим іншим, як волею» (De civ. Dei. XIV; 6)[324]. Отже, людські пристрасті несамостійні й можуть мати бінарну спрямованість. Через свою спрямованість до зла або добра пристрасті й отримують свої сутнісні властивості. Вони можуть бути реакціями схильності (*dilectio*) волі до себелюбства – гордого зла, і тому набувають ознак хибного. І навпаки, можуть бути реакціями руху волі, що спрямований до *caritas* – такі хвилювання трансформуються в добрий нахил душі та добродійні вчинки, що наближають спільноту вірян до вдосконалення.

Спрямованість пристрастей залежить від схильностей волі, усвідомлення людиною мінливості земної любові й вічності духовних об'єктів. Завдяки ідеальному усвідомленню людиною спрямування своєї волі та практичній зміні її напрямку, св. Августин переконує, що *timor trivialis* може бути опанованим. У межах розгляду такої перспективи мислитель звертає увагу на те, що спроби підкорити пристрасті не є новацією християнства. Свою невдалу спробу в цій царині здійснили стоїки, які для досягнення мудрості пропонували людині здобути стан *constaniae* – незрушного спокою. У пошуках такого стану людина мусить трансформувати три свої пристрасті в три благі стани замість трьох душевних хвилювань: «замість пристрасного бажання – волю, замість

[322] Бл. Августин. Об истиной религии... – С. 288.
[323] Августин Блаженный. О граде Божием... – С. 657.
[324] Там само. – С. 661.

веселощів – радість, замість страху – обережність». У результаті «…воліти, радіти, остерігатися може тільки мудрий; дурний же може тільки бажати, веселитися, страшитися, сумувати» (De civ. Dei. XIV; 8)[325].

Зробивши аналіз змісту хвилювання й зіставивши його із сенсом Святого Письма, св. Августин робить висновок, що бажати й воліти, страхатися і остерігатися в земному житті можуть як нікчеми, так і мудреці. Відтак виникає невизначений стан, де мудрість поєднується з дурістю, і це триватиме до того часу, доки не будуть встановлені абсолютні цінності, згідно з нормами яких і слід визначати критерії людських пристрастей: спрямовані вони до удосконалення душі чи до стану гріховності. Стоїки ж розглядали світ без абсолютної істини, без визначеної Його Словом мети. Вони утверджували свій ідеал, стан незворушного спокою в одній царині – граді земному – і тому не мали рації щодо істинної мети та шляхів досягнення мудрості. Тому страх не мав у стоїків благої спрямованості, його привід залишався земним, змінювалась лише назва пристрасті.

Отже, на думку св. Августина, *timor trivialis* є пристрасним та розсіяним критерієм оцінки людського буття. Це реакція на ниці бажання тварної людини, яка відмовилася від будь-якого трансцендентного спрямування та існує на самоті, сподіваючись на свій гордівливий розум і солідарність людської спільноти. Усе ж отець церкви вважав, що тривіальний страх має позитивні ознаки – він нагадує про втрачений Едем і спонукає людину до релігійного пошуку, знайдення істинної побожності та розумності. Через знайдення трансцендентного об’єкта страх фокусується й знаходить своє метафізичне місце у світобудові. Завдяки люблячо-благому об’єкту він може виконувати позитивну роль в удосконаленні душі християнина, усього Божого народу. Утім, трансцендентний об’єкт страху може осягатися з двох позицій і трансформувати страх у два види: *«timor castus»* і *«timor servilis»*.

Timor castus є першим з семи щаблів духовного удосконалення вірянина – тієї людини, що вільно визначила трансцендентний ідеал. Ідучи сходами трансформації, неофіт приборкує своє гріховне єство й гармонізує бажання з вищим ідеалом – колективним спасінням Божого народу. У своїй вищій іпостасі *timor castus* звеличується та осяюється страхом Божим – трансцендентним жахом, що є першим проявом Його люблячої сутності. Силу Божого страху випробував на собі автор «Сповіді» (Conf. VIII; 11)[326]. Така мить, за його описом, є станом нумінозного засліплення, втрати гордого «я», де душа «…з любові та побожного переляку» (Conf. VII; 10)[327] тремтить.

[325] Там само. – С. 666-667.
[326] Святий Августин. Сповідь... – С. 144.
[327] Там само. – С. 117.

Timor castus також постає в мить відмови людини від визначеного шляху спасіння, від трансцендентного об'єкта любові – Бога та Його заповітів. Отець церкви розкриває зміст цього виду страху на прикладі двох євангелічних висловів. Перший: «…слово «страх» у доброму значенні зустрічається в апостола [Павла], коли він говорить: «Із страхом і трепетом чиніть своє спасіння» (Філіп. 2:12). Та другий вислів – не «…пишайся, що як змій хитрістю своєю спокусив Єву, так і ваші уми не ушкодилися, якщо відхилилися від простоти в Христі» (II Кор. 11:3)» (De civ. Dei. XIV; 7)[328]. Із цих двох висловів св. Августин робить висновок, що одним з об'єктів страху для християнина може бути гріховна спокуса та покарання за відступництво від Творця та Його заповітів. Відступництво від Бога, «відхилення від простоти в Христі» є ускладненням Його законів, створенні самою людиною кількох істин, які руйнують Його абсолютну істинність і формують двозначність людської мети, заплутуючи тим шляхи до спасіння. Підтверджує свою думку богослов висловом апостола Якова: «…людина, що має подвійні міркування, нетверда у всіх шляхах своїх» (I Як. 1:8). Акцентуючи увагу на останньому уривку, св. Августин формулює постулат – страх уберігає від ущербних спокус світу і спрямовує вірянина до простоти Христа. Тобто, говорячи сучасною мовою, страх створює «тунельний ефект», цілеспрямовує всі прагнення й думки до єдиного критерію – здобуття Його милості. Усі інші життєві цінності та страхи повинні потьмяніти, адже вони мають мінливу тривіальну природу. В цьому сенсі богослов, інтерпретуючи моторошне падіння Риму, проголошує, що «…тепер ми не боїмося ані варварів, ані диявола, не боїмося голоду на землі, не боїмося граду, не боїмося ворога, не боїмося ліктора, не боїмося гнобителя, але, померши на землі, ми не помремо у тебе, Боже»[329].

Цим постулатом не завершується розгляд сутності *timor castus*. Ключовою проблемою, яку св. Августин не міг оминути, було питання відношення страху як феномена, який спричиняє страждання та біль душі, до абсолютної любові. Іншими словами, розгляд питання взаємовідношення Божої любові та Божого страху Богослов починає з нагадування, що «…той страх, про який говорить апостол Іоанн: «У любові немає страху, але досконала любов виводить страх, тому що в страху є мука; той, що боїться, недосконалий в любові» (I Іоан., 4:18), не є страхом однорідним з тим, яким боявся апостол Павел, щоб коринфяни не спокусилися зміїної хитрості» (De civ. Dei. XIV; 9)[330]. Спираючись на цей вислів, мислитель виводить наступний постулат, що найдосконалішою формою *timor castus* є «…чистий

[328] Августин Блаженный. О граде Божием... – С. 666.

[329] Святой Аврелий Августин. Слово о разорении города Рима / Святой Аврелий Августин ; [пред. и пер. с латин. С. А. Степанцова] // Вестник древней истории. – 2001. – № 2. – С. 245–250. – С. 249.

[330] Блаженный. О граде Божием... – С. 675.

Страх Господень, що перебуває довіку» (Пс. XVIII, 15). Одна лише любов має цей страх, який «…утримує в добрі, і тому не може бути покинутою» [людиною]. Адже він вільний – без будь-якої, навіть потенційної, загрози зла. Чистий страх Господа є тією частиною душі, яка через вільну волю вже пізнала й перебороло земні пороки та гріх. Оглядаючись на гріховне, на свою слабкість з позиції чистої любові до всього існуючого, людський розум, який «пройшов перевірку» страхом Божим, наближається до шляхетної постаті Христа, який умістив усі спокуси та страждання тривіального світу, залишаючись при цьому люблячим та милосердним Богом. Відтак найвищий рівень *timor castus* не суперечить любові й не несе страждання. Навпаки він очищує душу від іманентного й створює засади реалізації універсальних форм у створених речах.

Timor servilis св. Августин характеризує як відсутність любові. Якщо людина остаточно не прийняла Духа Святого – Він не веде їх, а якщо вона все одно сподівається на себе, на свою кмітливість, то вона залишається під владою гріховних пристрастей та бажань. У розгляді другого виду страху отець церкви, знов-таки, спирається на вислів апостола Павла, що ті спільноти, які «…не прийняли духу рабства, щоб знову жити в страху» (Рим. 8:15), залишаються двозначними у вірі й не можуть спрямувати себе до спасіння, адже двозначність у вірі – це деяка форма двоєдушного лукавства. Цей середній стан, де людина, яка увірувала, але не остаточно, і тому страхається Господа, відчужується душею від Його любові. Недосконалий вірянин, хоч і пізнав Духа Святого, залишається під владою тривіальних пристрастей і мандрує в Граді земному, з острахом очікуючи на Страшний суд (De civ. Dei. XIV; 9)[331].

В іншому творі «Про Град Божий» св. Августин роз'яснює свою думку так: двоєдушні, недосконалі «…сподіваються на себе, а не на Бога, і багато Божої благодаті для них закрито, тому що вони хоча й боятимуться Бога, але тим рабським страхом, якого немає в любові… Блага свої Бог готує тим, хто сподівається на Нього через навіювання їм любові до Себе, щоб славили з відчуття чистого страху… – вони славили про Господа» (De civ. Dei. XXI, 24)[332]. Двоєдушні лише гордовито підкорювалися Його волі, а значить страху перед Ним і перед тілесною смертю. Цей рабський стан необхідної слухняності та покори, а не визнання Його любові, зберігає відчуженість людини від Бога, створює хибну форму любові, якою живуть нікчеми граду земного й використовує держава. І головне, він є хибним шляхом реалізації універсальних форм вільною волею людини.

[331] Там само.
[332] Августин Блаженный О граде Божием... – С. 1191.

У модерній філософії думку св. Августина розвинув у своїй теорії Макс Шелер. Філософ стверджує, щоб людина стала особистістю, вона повинна досягти зрілості (нім. *Mundigkeit*) – стану певної одиничності. Людина не стане зрілою, допоки «…вона вимушено співвиконує інтенції переживання, запозичені в межах свого соціального оточення, первісно не розуміючи їх; допоки єдиною формою залучення, співучасті, традиції, в широкому розумінні є перенесення; допоки людина хоче того, чого бажають батьки й вихователь або хтось інший з її оточення, й не здатна розпізнавати у волінні волю як таку, що належить іншому, особистості, яка відрізняється від неї самої»[333]. Стан незрілості людини у М. Шелера тотожний стану рабського страху, де суб'єкт спроможний розрізняти своє і чуже воління – особисте воління є волінням іншого. Та гірше в Августинової трактовці, коли суб'єкт сам відмовляється від дару Бога – вільної волі, не бере відповідальність за свій життєвий вибір.

Незрілий або занурений у рабський страх індивід в трактовці М. Шелера зосереджується на утриманні свого тіла, а не на можливості через тіло діяти, реалізувати свої духовні потенції. Для зануреної в рабський страх людини тіло не стає «справою». Тіло, хоч і належить суб'єкту, але керується волею іншого, його метою. Таким чином, людина стає річчю, рабом, який не може ні обіцяти, ні присягатися та «діяти назустріч». Раб не належить самому собі. «Саме тому, – зауважує німецький філософ, – «раб» на відміну від «Володаря» – не може бути власником, але є власністю. Проте найважливішим для нас тут є те, що особистість дана нам тільки там і тільки тоді, де і коли спроможність діяння наявна як суто феноменальна, як можливість діяти «через» тіло (дана в самому собі й у інших)… Отже, не лише саме воління, але й безпосередня здатність бути свідомим сили своєї волі належить до феномена особистості»[334].

Варто також згадати, що в Августиновій доктрині *timor servilis* має не лише суб'єктивно-релігійне забарвлення. Цей феномен виступає як дидактично-історична домінанта, як атрибут відносин Бога зі старозаповітними й поганськими спільнотами. Прикладом визначених функцій *timor servilis* для богослова є покарання Риму (захоплення «вічного міста» поганами). У цьому проявляється задум Бога, який прагне «…застрахавши виправити, застрашивши звернути, страхаючи очистити»[335] маловірних рабів своїх.

---

[333] Шелер М. Сутність моральної особистості / М. Шелер // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія : навч. посібник / [упоряд. В. В. Лях, В. С. Пазенок]. – К. : Ваклер, 1996. – 428 с. – С. 13.

[334] Так само. – С. 14-15.

[335] Святой Аврелий Августин. Слово о разорении города Рима... – С. 249.

Іншим прикладом, на думку отця церкви, є дидактичне управління Богом єврейського народу в епоху дії Старого Заповіту, накази якого сприймалися у вигляді рабського страху. В ту епоху людство не мало свободи й існувало в тілесному рабстві. І лише завдяки пришестю Ісуса Христа, явленню Божої благодаті та мудрості людство потенційно отримало змогу позбавитись від *timor servilis*. Від часу пришестя месії єврейський народ «…не рабськи поєднується, але сприймається духом як вільний». Відтак Божа благодать позбавила нову спільноту – «християнський народ» від рабського страху й закликала людей «вільних під владу єдиного Бога» (De ver. rel. 17)[336], здобути істинність і свободу в ній. Таким чином, *timor servilis* в Августиновій доктрині, у стані відсутності чеснот та віри, стає тривіальним страхом, який живиться відчуттям відсутності трансцендентної любові, браком внутрішньої свободи та гідності. Він призупиняє можливість людині або народу стати суверенним та рівним суб'єктом взаємовідносин людини з трансцендентним, здобути через своє вдосконалення й спасіння.

Мислитель усвідомлював той історичний факт, що єврейський народ спирався на волю старозавітного Бога, на Його жахливі накази в будівництві суспільно-політичних інституцій. Тому в Августиній доктрині *timor servilis* епохально виступає підґрунтям публічної сфери – простору політико-правових відносин і має своє конструктивне значення й місце в Провидінні Бога. Завдяки «історичному застосуванню» рабський страх може залишитися одним із засобів примусу гріховних людей, які знаходяться в лоні християнської держави або недовершеній спільноті, і в нову епоху – аіоні Христа.

Св. Августин аналізує *timor servilis* як елемент державного механізму. Цей вид страху може у сприятливих суспільних умовах стати гарантом визначення критеріїв справедливості, і навпаки – інструментом, який стримує окремі політичні кола від радикального реформування суспільства, порушення утверджених часом порядків. Спираючись на праці римського історика Гая Саллюстія (86–35 до н.е.), мислитель стверджує, що в добу війни з етрусками та переходу Риму від монархічної форми правління до республіки (VI ст. до н.е.), римське державне управління дотримувалось справедливості й неупередженості завдяки страху, а не внутрішньому відчуттю справедливості (De civ. Dei. III; 16)[337]. Страх був гарантом справедливих суспільних відносин серед римлян, між народом і патриціями. Як тільки страх затих, римські патриції почали підкорювати свій же народ, «…лишати їх ділянок і, управляючи державою, відстороняти від участі в цьому інших» (De civ. Dei. III; 17)[338]. І хоч реформування патриціїв не

[336] Бл. Августин. Об истинной религии... – С. 242.
[337] Августин Блаженный. О граде Божием... – С. 130.
[338] Там само. – С. 132.

вдалось і в Римі був затверджений республіканський устрій, який забезпечував, на думку Саллюстія, свободу й щасливе існування його громадян, св. Августин вважає, що патріархальний страх епохи царів і вдосконалений механізм народовладдя є ніщо інше як суєтна втіха. Адже ані страхітлива влада царів та традицій, ані республіканський устрій не відповідає істинним сподіванням віруючої людини, а тим більше Його провидінню, і вся подальша історія Римської імперії та її крах є підтвердженням мінливості віри в керівні можливості *timor servilis*. Страхом може керувати Бог або визнаний Ним володар християнської держави.

Продовжуючи історичні візії страху, мислитель впроваджує думку, що страх поган ніколи не повинен опановувати розум та душу праведного християнина, навіть тоді, коли вся спільнота вірян підпорядкована владі деспота або завойовників, адже стан рабства (св. Августин, як Павло та Єремія, так і багато його сучасників не засуджував стан рабства) по праву провидіння належить грішникам. Віряни мусять виходити зі стану рабства як люблячі істоти й виконувати майже всі накази своїх господарів, виходячи з обов'язку служіння. Своєю смиренністю на благо пануючому, вони здобудуть спасіння. У цьому сенсі отець церкви повчає: «…апостол застерігає і рабів підкорятися панам і служити їм від душі, з бажанням» (Ефес. 6:7), тобто, якщо вони не можуть отримати від панів своїх свободу, то самі вони можуть зробити служіння своє деяким чином вільним, служачи не з напускного страху, а за щирим покликанням, доки мине неправда, скасується усіляке керівництво й влада людська, і буде Бог все у всіх» (De civ. Dei. XIX; 15)[339].

У своїй трактовці *timor servilis* св. Августин звертає увагу, що кожне завоювання та війни супроводжуються страхом повстання підкорених народів проти римського панування. Страх, за яким стоїть усвідомлення неправедності душі, несправедливої дії, порушення миру інших народів, римляни, на думку мислителя, приховували за прагненням слави, виправдовували людським честолюбством. Відтак римляни частково трансформували *timor servilis* у прагнення абсолютної свободи й людської слави і тим скоювали дивні справи (De civ. Dei. V; 18)[340]. Їхнє бажання слави перетворюється на прагнення абсолютного панування і з часом стає сильнішим за страх та любов Божу.

Старозаповітна людина, давньоєврейська історія з її жахливим ставленням до Бога і навпаки – Бога до свого народу, у цілому збігається зі станом Римської імперії, народ якої хоч і не мав єдиного Бога, але ж постійно перебував у стані страху, в оманливому відчутті щастя та безпеки,

[339] Там само. – С. 1034-1035.
[340] Там само. – С. 249.

ілюзорному виправданні своєї праведності та істинності своїх дій. Цей стан, або панування страху, у минулому, на думку св. Августина, поєднав два народи, адже вони знаходилися в стані рабського страху, який лише мав різні соціальні форми та історичні особливості його сприйняття двома народами. Ці два народи є прикладом хибного втілення універсальних форм, що привело їх до небуття.

У той же час св. Августин застерігав, що ера *timor servilis* не минула. Не зважаючи на те, що Заступник в епоху «під законом» (Ench. 118)[341] наказував людству не боятися, а сподіватися й вірити, у цей єон затверджується рабство гріха. Щоб здолати рабську гріховність, богослов пропонує вірянину обернутися Божим страхом. Він як атрибут Бога знизить гординю людини і дасть змогу пізнати Його добру волю. «Страхом перед Тобою Ти приборкав гордість мою і призвичаїв шию мою до Твого ярма» (Conf. X; 36)[342] – визнає автор «Сповіді». Відтак Страх Божий є підґрунтям смиренного благочестя перед Словом Божим. Він змушує гордий розум та волю людини відмовитися від хибного шляху «…стати мудрим лише завдяки самому собі» (De doctr. chr. II, 9)[343] й, цілком довірившись Його волі, змісту Святого Писання, спрямувати людину – до споглядання законів Його Істини, і цим вірно реалізувати універсальні архетипи в реальності.

Отже, в Августиновій доктрині страх є феноменом людської свідомості, душі й рухливим елементом світобудови та всього людства. Його потужний потенціал трансформувати світоглядну уяву первісно залежить від індивідуального вибору – вільної волі, мужньої та майстерної орієнтації вірянина на вищі взірці трансцендентного, переборення двозначності й тривіальності світоглядних змістів.

Символізм та ієрархічність страху в світобудові завершується його амбівалентним змістом – сферою Страху Божого, який тримає все суще в порядку любові (*ordo amoris*) і волить реалізувати універсальні форми. Для маловірного або руйнівника Страх Божий затверджується як зворотний феномен чистоти (*castitas*) серця й душі, милосердя, любові й благочестя (De doctr. Christ. 11 7,9; cf. 1 10, 10; De Gen. ad 1itt. XH 3, 6)[344]. Саме під впливом Августинової доктрини страху Середньовіччя виробило теократичний взірець люблячо-страхітливого володаря, який своєю волею тримав цілісність соціально-політичного порядку. А церква залучила цю доктрину до справи колективного спасіння – залучення поган, грішників, маловірних у її

[341] Бл. Августин. Энхиридион Лаврентию... – С. 348.

[342] Святий Августин. Сповідь... – С. 204.

[343] Аврелий Августин. О христианском учении / Аврелий Августин // Антология средневековой мысли: теология и философия европейского Средневековья : в 2-х тт. / [под ред. С. Неретиной ; сост. С. Неретина, Л. Бурлака]. – СПб. : РХГИ ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. – Т. 1. – С. 66–112. – С. 70.

[344] Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания... – С. 150.

лоно. Водночас, страх, через інститут покаяння, стає знаряддям контролю внутрішнього світу вірянина, тим інструментом, який «наглядає» за всім, що може становити небезпеку колективному спасінню – хибній реалізації універсальних форм.

Страх Божий здатен до метаморфози – перетворити тварну істоту на мудреця, що крокує до сумісності з Богом, Його творінням та іншими. В Августиновій доктрині страх, як і закон, мають ієрархічну природу і «сходять» з горного вниз, повертаючи душі вірних Богу. Втім, навіть нумінозність Божого страху, сила його впливу залежить від вільної волі людини, її майстерності визначати об'єкт страху. Божий страх має абсолютно вертикальну спрямованість і дещо тривіальне, ані земна влада ані принада життя не повинні бути ключовими цінностями людини. Визначений вільною волею людини Божий страх все ж тримає своєю силою цілісність соціального порядку, і тому його втілення в земних володарях виправдане.

2.6.6. Шляхи здобуття християнської мудрості – універсальне визначення значення чеснот

На думку св. Августина, пошук спасіння і мудрості в часовому вимірі робить християнина носієм окремої пробудженої благодаті. Адже життя, що присвячується служінню Божій істині, «…є лише благодаттю, яка дана як нагорода, вона є благодать за благодать (*gratia est pro gratia*), як нагорода за відданість, щоб істина набула, що віддасть Бог кожному по справам його»[345]. Цими словами богослов підкреслює, що надання дару Божої благодаті прямо залежить він індивідуальної мети до порядку любові й гармонії души, знаходження сумісності з іншим й Богом. Людське прагнення повинна бути співзвучним з Божою благодаттю – у щирому прагненні творити милосердя, у смиренній та люблячій жертві іншому. Певно, Августинове уявлення про благодать співпадає з інтерпретацією цього поняття Р. Гвардіні. Він зазначав, що «…«благодать» («Gnade»)… вказує на щось одухотворююче, виявляючи себе одночасно як «милість» і як «притягувальний дар». У німецькій мові це слово (*Gnade*) означає те, чого не можна вимагати ні за яким правом, що не може бути видобуто ніякою людською силою, але дається з чистої милості; по-грецьки в ньому укладено щось більше: «харіс» – це те, що дарується з милості, але разом з тим і чарує, і приваблює – ніжна вільна краса»[346].

Щоб слідувати шляхом «ніжної вільної краси» вірянин мусить розумно визначитися із земним родом життя. Св. Августин вказує на три роди життя,

[345] Августин. О благодати и свободном произволении DE GRATIA ET LIBERO ARBITRIO / Августин // Гусейнов А. А. Краткая история этики / А. А. Гусейнов, Г. Иррлитц. – М. : Мысль, 1987. – С. 532–557. – С. 542.

[346] Гвардини Р. Господь...

кожен з яких може бути підвалиною руху до мудрості: «…одного не бездіяльного в строгому значенні (слова), а присвяченого спогляданню або вишукуванню істини; іншого діяльного, присвяченого веденню людських справ; і третього, утвореного з того чи іншого родів». Роди життя рівноцінні. Вони можуть привести людину до блага, адже і «…у вченому дозвіллі, рівно як і в публічній діяльності або в суміші того та іншого, ніхто відразу не стає блаженним» (De civ. Dei. XIX; 2)[347].

Кожен обирає рід життя. Втім, остаточно ніхто не знає, куди веде обраний рід життя – до блаженства, або навпаки – до гріховності. Тому, на думку богослова, вірянин мусить мати вищий життєвий орієнтир – Його Слово. По великому рахунку здобуття блаженства не залежить від роду життя. Головне – слідувати заповітам любові, розумної міри між інтересами спасіння та вимогами товариства, що є запорукою знаходження сумісності індивідуальної мети з колективним приреченням людства. У цьому сенсі мислитель пише, що «…кожен може без шкоди для віри проводити життя у будь-якому згаданому роді й досягти вічних відзнак, важливо, проте ж те, якого з них дотримується він з любові до істини, якому присвячує себе обов'язку любові. І кожен не настільки повинен цуратися буденних справ, щоб у цьому своєму спокої не думати про користь ближнього; і не настільки бути діяльним, щоб не вдаватися до роздуму про Бога. У спокої від справ не бездіяльне неробство повинне приносити задоволення, а розвідка або відкриття істини; щоб кожний досягав успіху в ній, щоб зберіг, що відкрив, та іншому не заздрив. При діяльності ж предметом любові повинні бути не вшанування в теперішньому житті або владі, а сама справа, яка робиться часом за допомогою вшанування і влади, якщо робиться правильно і з користю» (De civ. Dei. XIX; 19)[348].

Отже, всі роди життя здатні трансформувати як внутрішній світ людини, так і соціальний простір буття до ідеалу. Ефективність вибраного роду життя залежить від раціонального спрямування до вічного, а ні від її форми. Втім, у своїх міркуваннях мислитель приходить до висновку, що ідеальним родом життя є гармонійне поєднання споглядання душі та активне життя в спільності єдиновірців – в стані сумісності внутрішнього і зовнішнього.

При визначенні трьох родів життя св. Августин співвідносить їх з трьома типами земної благодаті. Він класифікує останні як міру насолоди, мистецтво реалізації людиною християнських чеснот. Найменшим типом благодаті є те «…життя, котре насолоджується чеснотою та іншими душевними й тілесними благами, без яких сама чеснота не існує». Середній тип благодаті визначається богословом насолодою «…іншими декількома або ж багатьма»

[347] Августин Блаженный. О граде Божием... – С. 1000.
[348] Там само. – С. 1040.

(De civ. Dei. XIX; 5)[349] чеснотами. Перші два типа благодаті вільна воля може направляти як у бік гріха, так і в напрямку добра. Воля, стверджує богослов, «…прихильна загальному й незмінному благу, домагатися перших і великих людських благ, хоча сама є благом середнім» (De lib. arb. II, 19, 53)[350].

Нарешті, вищий тип є мудре упокоєння «…абсолютно всіма чеснотами, так що немає недоліку ані в одному з благ як душевних, так і тілесних» (De civ. Dei. XIX; 5)[351]. Найвищий тип благодаті визначається богословом восьми чеснотами, які допомагають душі не відхилятися від істинного шляху. Це чотири низькі чесноти: розсудливість (*prudentia*), стриманість (*temperantia*), твердість (*fortitude*), справедливість (*justitia*) і ще чотири вищі й досконаліші: впорядкованість (*ordinatio*), безпристрасність (*impassibilitas*), освяченість (*sanctificatio*) і споглядання (*contemplatio*). За їх допомогою душа долає пристрасть до скороминущих речей і спрямовує себе до вічності.

До трьох типів блаженства богослов долучає дві обов'язкові умови, без яких благодать не одержує своєї повноти реалізації. Благодать (1) не реалізується, якщо вона не удосконалює душу віряннна, і (2) не відбувається без практичної реалізації імперативної вимоги Божого закону – любити ближнього, що зумовлює активне служіння товариству.

Перша умова передбачає вимогу до себе, де кожен вільно слідував би шляхом удосконалення душі. «Проводить людина щасливе життя – і саме це щасливе життя… є власне і первинне благо людини. У тому також полягають всі чесноти, адже ними ніхто не може користуватися погано. Бо хоча це в людині є великим і першорядним, проте для кожної окремої людини власним і не загальним. Адже все мудре і блаженне стає таким шляхом поєднанням з істинною і мудрістю, які є загальними для всіх. Але один не стає щасливим завдяки блаженству іншого, тому що й коли він наслідує тому, щоб бути [щасливим], він звідти бажає стати щасливим, звідки бачить, що той став, тобто завдяки цій незмінній і загальній істині. І ніхто не стає поміркованим завдяки розсудливості будь-кого… але приводить душу до відповідності з тими незмінними правилами чеснот» (De lib. arb. II, 19, 52)[352].

Другою умовою є універсальна, милосердна норма служіння індивіда творінню Бога. У цьому сенсі богослов зазначає, що «…блаженне життя є також і громадським, тому що блага друзів заради самих же цих благ люди люблять так само, як і власні, а друзям заради них бажають того ж, що й собі, чи знаходяться вони в його ж домі, як дружина, діти або хтось із домашніх; або в тому місці, де оселя, наприклад, в місті, які всі так звані співгромадяни;

[349] Там само. – С. 1004.
[350] Аврелий Августин. О свободе воли... – С. 64.
[351] Августин Блаженный. О граде Божием... – С. 1004.
[352] Там само. – С. 63-64.

або у всій імперії, як різні племена, сполучені з ним людським союзом; або в світі взагалі, під яким розуміють небо і землю» (De civ. Dei. XIX; 5)[353].

Відтак св. Августин категорично не закликає вірянина до аскетизму. Адже кожний отримує благодать, мудрість залежно від своєї твердості й різними шляхами (Sol. I, 13)[354]. Для початку достатньо, щоб душа «споглядала» світ у мирі та любові, розсудливо відмовляючись від пристрастей, непомірних бажань – особливо тих, що ведуть до гордині.

При цьому вибір роду життя й боріння за благодать повинен спиратися ще на античну аксіому – «нічого понад міру» (De vit. deat. IV)[355]. Міра мудрості здобувається постійною, вертикально-горизонтальною комунікацією, яка й визначає рівень удосконалення людини та її свободу в часі. Тому однією з ключових умов в Августиновій доктрині досягнення мудрості, а відтак, блаженства, є обов'язок кожного жити в колі людей, яких любиш. Ця умова існує для того «…щоб разом з ними досліджувати наші душі й Бога. Адже тоді перший з нас, кому пощастить що-небудь пізнати, без зусилля проведе до того ж інших» (Sol. I, 12)[356]. Втім, якщо ж коло близьких людей буде заважати пізнанню вищої мудрості, удосконаленню душі, то в цьому випадку вірянин має право покинути їх, а якщо обставини самого життя заважатимуть спасінню душі, то слід знехтувати і самим життям.

Таким чином, у доктрині богослова людина не позбавлена соціальних обов'язків. Земний клопіт є тлом тривіального життя, що проходить через шлях удосконалення душі. Важливим є для вірянина не спокуситися принадами світу. Щоб допомогти людині в боротьбі з тривіальним світом, Бог надав людині «показник» вірності думок та прагнень – совість, з якою людина звіряє свою трансформацію. Отже, моральні переконання, що реалізуються в доброчинному житті християнина тісно пов'язуються мислителем з Божим законом. У цьому сенсі отець церкви стверджує, що мудра людина «…бажає беззаперечного, тобто, коли робить щось, робить не інакше, як за деяким повелінням добродійності й Божим законом мудрості, яких він не може бути позбавлений нічим» (De vit. beat. IV)[357].

Св. Августин доходить висновку, що всі соціальні потенції й дії в абсолютному сенсі є велінням Божого закону, який закладений у совість. Це внутрішнє веління несе в собі вимогу дотримуватися чеснот, якими мусить майстерно оволодіти кожен. Адже земне життя Ісуса було моральним

[353] Августин Блаженный. О граде Божием... – С. 1004-1005.

[354] Бл. Августин. Монологи... – С. 174.

[355] Бл. Августин. О блаженной жизни // Августин Блаженный. Энхиридион, или о вере, надежде и любви / Августин Блаженный. – К. : «УЦИММ-ПРЕСС» – «ИСА», 1996. – С. 74–97. – С. 95, 96.

[356] Бл. Августин. Монологи... – С. 172.

[357] Бл. Августин. О блаженной жизни... – С. 91.

вченням[358] – проповіддю дієвої любові та самопожертви проти гріха та зла. Відтак богослов надає чеснотам сакрально-практичного змісту. Втілюючи їх в соціальне буття, християнин слідує повелінню совісті, і тим не лише уберігає себе від гріха, а й наближує до удосконалення душі. Певно, до Августинового визначення місця чеснот, виправдання їх головної мети цілком підходить характеристика середньовічного усвідомлення цього феномена, яку надає Елесдеа Макінтайр. Чесноти «…це ті якості, які надають змогу [вірянам] перемогти зло, виконати завдання,… під час їхньої історичної подорожі»[359].

Відтак чесноти є обов'язковим компонентом шляху християнина до удосконалення себе та здобуття сумісності з іншим. Для більш глибинного осмислення сутності чеснот в Августиновій доктрині варто згадати їх характеристику Г. Майоровим. Він зазначає, що «…давнє поняття чесноти означало насамперед «доблесть», здатність робити добро, вчиняти соціально значущі благодіяння. Чеснота більше торкалася самої справи, ніж відносин до справи, вона повинна була будь-що виявлятися зримою для оточуючих, сяяти, випромінюватися, еманувати… У розумінні ж християн чеснота не виряджається в багрові тоги, а носить плащ жебрачки, не сяє і не блищить, але залишається непримітною і навіть зовсім невидимою для людей. Вона локалізується в найпотаємнішій, найінтимнішій, а тому і в найсправжнішій частині людської особи: там, де в таємниці від сторонніх очей, а іноді й від людського розуму зароджуються і зріють внутрішні спонуки та імпульси, симпатії й антипатії, які слугують останньою підставою людських вчинків, – в рухах серця, цілком прозорих лише для одного Бога»[360].

З часу св. Августина опанування чеснотами стає для християн соціальною практикою, що легітимізується жертвою Христа. Адже чесноти підтримують індивідуальний шлях удосконалення і водночас несуть загальнолюдський зміст – вони, поряд із часовими законами формували умови життя в любові, мирі та порядку спільнот і держав. Августинова теза затверджує в європейській культурі практичне право людини розкрити свої найкращі потенції в корисній для іншого дії саме через чесноти і завдяки цьому стати індивідуальністю[361].

Чесноти гармонізують індивідуальні уявлення про щастя та свободу з загальним, виробляють єдині критерії соціальної дії, які примушують іншого «діяти на зустріч». Богослов усвідомлює різнобічність індивідуальних і суспільних прагнень та необхідність їх гармонізації на користь колективного.

---

[358] Бл. Августин. Об истинной религии... – С. 241.

[359] Макінтайр Е. Після чесноти: Дослідження з теорії моралі / Елесдеа Макінтайр ; [пер. з англ.]. – К. : Дух і літера, 2002. – 436 с. – С. 262.

[360] Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии... – С. 326-327.

[361] Фромм Э. Человек для себя / Эрих Фромм. – М. : АСТ, Мн. : Харвест, 2006. – 352 с. – С. 25.

У цьому сенсі він зауважує, що «…перш за все слід дбати про чесноти, які можуть зробити щасливим і громадянську спільність. Адже одним щаслива спільнота, і зовсім іншим – людина: тому що спільність є ніщо інше, як об'єднання безлічі людей» (De civ. Dei. I; 15)[362].

Своє обґрунтування цінностей чеснот св. Августин виводить з нагадування, що «…за визначенням древніх, чеснота є мистецтво жити добре і справедливо» (De civ. Dei. IV; 21)[363]. Певно, під «древніми» богослов мав на увазі не староєврейське осягнення цього феномена, а античну традицію усвідомлення чеснот. Із наданого уривку виходить, що богослов погоджувався з тим, що чеснота – це мистецтво, якому навчаються і яке має чітко визначену спрямованість – досконалу дію, що слугуватиме як суб'єкту, так і всій спільності жити в добрі й справедливості. Таке усвідомлення чеснот виводиться з етики Аристотеля, який вважав, що вона «…доводить до досконалості те, чеснотою чого вона є, надає доброї завершеності цьому, та її дії» (EN. II; 5)[364]. Отже, Августинове тлумачення чеснот має на меті удосконалення людини, і суспільства та є тією якістю загального життя, яке руйнує гріховність.

Втім, суспільна та індивідуальна досконаліть, до якої спрямовані чесноти, визначається суспільними уявленнями про добро та справедливість. Осягаючи цю закономірність, св. Августин відмовляється від ще існуючого в той період римського уявлення про доброчинне життя. Римську традицію тлумачення чеснот роз'яснює Г. С. Кнабе. Останнє уявлення базується, на думку вченого, на чотирьох аксіологічних стовпах: «*Libertas* – самостійність особистості та її свобода відстоювати свої інтереси в межах закону; *iustitia* – сукупність правових норм, що захищають гідність людини відповідно до її суспільного становища; *fides* – вірність обов'язку, який складає моральну гарантію виконання законів; *pietas* – благоговійний обов'язок перед богами, батьківщиною і співгромадянами, який завжди вимагає віддавати перевагу їх інтересам, а не своїм»[365]. У межах визначених громадянських цінностей і реалізуються римлянами чесноти мужності, вірності, підкорення закону, громадянської доблесті тощо. Але добродійне життя римлян, на думку св. Августина, було спрямоване на створення потужної імперії, на завоювання і опанування іншими народами. І це є гріхом погорди, проявом зла, що перетворювала чесноти на вади. Тому зміст і направленість римських

[362] Августин Блаженный. О граде Божием... – С. 28.

[363] Там само. – С. 188.

[364] Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения : в 4-х тт. / Аристотель ; [пер. с древнегреч. ; общ. ред. А. И. Доватура]. – М. : Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 53–294. – С. 85.

[365] Кнабе Г. С. Древний Рим – история и повседневность: очерки / Г. С. Кнабе. – М. : Искусство, 1986. – 208 с. – С. 20-21.

цінностей богослов пропонував змінити в бік християнських цінностей, при тому не заперечуючи необхідності громадянських чеснот.

Для отця церкви чесноти - це розумне вміння людини жити в *orde amoris*, яке визначається мірою любові по відношенню до об'єкта любові – до кожного. Тобто добродійник – це людина, котра упорядкувала свою любов залежно від ієрархії цінностей християнина. Такий вірянин заради збереження благої упорядкованості єдиного і заради любові до ближнього не порушує складений суспільством або державою моральний порядок підкорятися його законам й нормам. У цьому сенсі мислитель повчає: «…Щодо ганебних вчинків, скерованих проти звичаїв, то їх треба оминати, беручи до уваги різноманітність звичаїв, і не можна допускати, щоб угоду, яку склали між собою звичаї або права якоїсь держави чи якогось народу, порушувала примха якого громадянина або чужинця. Бо кожна частина, яка не узгоджується з цілістю, гидка. Але коли Бог накаже щось, що порушувало б звичаї чи угоду якихось людей, то хоча б цього ніколи не робили в тому місці, треба це виконувати, а якщо занедбали – поновити (Conf. III; 8)[366].

Чесноти, завдяки яким «людина праведно живе» (De lib. arb. II, 19, 50)[367], долучають індивіда до вищого блага (*summum bonum*). Втім, наближення до *summum bonum*, на його думку, залежить від праведності розуму, який повинен керуватися визначеними критеріями віри. Через визнання цих двох цінностей та спрямованість вільної волі через них до блага і визначається три типа блаженства-чеснот – найблаженніший, наближений до вищого блаженства та блаженний. Адже такі чесноти як справедливість, розсудливість, твердість, стриманість мають як абсолютний вищий рівень існування, так і відносно тимчасовий рівень, який поділяється на середній та нижчий. У цьому сенсі богослов стверджує, що «…вигляд же яких завгодно тіл, без яких праведно жити можна, суть менші блага; потенції душі, без яких праведно жити не можна, суть блага звичайні. Чесноти ніхто не застосовує погано; але іншими благами, тобто середніми й меншими, не тільки добре, але так само погано будь-хто користуватися може» (De lib. arb. II, 19, 50)[368].

Упорядкованість земного життя, таким чином, стає подвійним небесно-земним обов'язком мудрого і доброчесного християнина. Практика чеснот розглядається св. Августином не як ставлення до справи, а як зримий для оточення добрий і люблячий вчинок, який подібний до сяяння або еманації. Така доброчесна справа не повинна бути показником соціальної переваги або духовної доблесті, а навпаки – будь-який добродійний вчинок мусить бути «укритим жебрацьким плащем» акту любові, служіння загальному благу.

[366] Святий Августин. Сповідь... – С. 41.
[367] Аврелий Августин. О свободе воли... – С. 63.
[368] Там само.

Однак, благій та люблячій волі та доброчесним вчинкам мудрих добродійників можуть протистояти «руїнники». Вони нищать моральні основи християнської спільності, «перевертають» гармонію суспільних відносин. Розгульність *eversores* зумовлює аморальні соціальні цінності – скупість, марнотратство, гордість, сварливість, гнівливість, марновірність, надзвичайну допитливість. Ці якості визначаються св. Августином основою гріховності, яка повинна буди засудженою, й зупинена як соціально-політична практика. Тобто богослов відстоював думку про необхідність покращення моральних устоїв суспільства і покладав цю справу на мудрих та благодійних вірян.

Підсумовуючи, мусимо зазначити, що в Августиновій доктрині людина на власний розсуд може обрати один з трьох родів життя. Втім, по великому рахунку здобуття мудрості не залежить від роду життя. Головне - слідувати заповітам любові, розумної міри між інтересами індивідуального спасіння та вимогами соціального оточення. Ідеальним родом життя є гармонійне поєднання споглядання душі та активним життям. Отець церкви вказує на вищий тип благодатного життя вірян в Respublica Christiana, яке є мудре упокоєння чеснотами. Відтак доктрина чеснот у св. Августина є практичним ученням, вільним соціально-активним станом християнина. Чесноти, поряд із законом, є практичним підґрунтям сумісності індивідуального й колективного. Вони через щиру, жертвенну доброчинність мудрих, які своїм прикладом проявляють присутність та міць *orde amoris*, формують основи єдиного критерію соціальної дії, підштовхуючи іншого до «дії назустріч». Богослов не абсолютизував раціональні здібності та доброчесну практику людей і віддано повторював, що здолати гріховність людству допоможе лише благодать Бога, церква та інтроспективне самоспоглядання. Тим самим він ніби підточував революційний оптимізм християн щодо людської здатності удосконалити себе та існуючий світ.

2.6.7 Августинове обґрунтування права церкви на примус

Августинова доктрина церкви переважно було вироблена в ході безкомпромісної боротьби з рухом донатистів. Останні мали величезний вплив в IV–V ст. і вважали, що всі євангельські пророцтва торкалися християн Північної Африки. В їх уявленні саме африканська спільнота вірян є народом-богонесцем. За велике мучеництво їй наданий дар створити істинну церкву – ту церкву, яка не повинна бути всесвітньою, універсальною спільністю християн, а є громадою одного народу. Більш того, церква зобов’язана бути спільністю святих праведників та вибраних мучеників, і не вміщувати в своє святе тіло маловірних нікчем. Такий же принцип поділу на

«святі» й занепалі народи під владу диявола використовували донатисти стосовно історії. Розглядаючи культурно-історичні чинники виникнення донатистського світогляду Є. М. Трубецькой звертав увагу, що представники цього руху ставляться «…однаково вороже до вселенської церкви, як і римської державної церкви, і до імперії, як католицької держави. В донатизмі виявилось повстання африканського націоналізму проти римської ідеї універсальної єдності взагалі»[369].

В умовах фанатичної опозиції донатистів проти державної церкви – підпалів, пограбувань і навіть убивств[370] Doctor excellentissimus обґрунтував ідею використання церковною люблячого примусу в питаннях віри. Більш того, отець церкви не лише проголосив, що «істина повинна примусити їх (єретиків) мовчати», але, після рішення Карфагенського собору (411 р.), став організатором масових гонінь, каральних акцій, які застосувала церква в союзі з державою проти донатистів[371]. Відтак св. Августин поклав підґрунтя теорії та практики застосування церковного примусу, клерикальних амбіцій духовенства, легітимізував право церкви на власний розсуд розпоряджатися владою й керувати політикою християнських держав.

Теорія примусу та права розпорядження владою поєднувалась мислителем з ідеєю, що церква є *Respublica Christiana*, яка мусить існувати в стані люблячої згоди (*consensus gentium*). Ця ідея обґрунтовувалась св. Августином як обов'язковий трансцендентний принцип втілення істинних форм у реальність, як принцип сповнення єдності – сумісності всіх елементів Усесвіту в цілісність. Таким чином, церква виступає певною точкою реалізації Його задуму, того порядку, який повинен здолати ущербність буття. Саме в сенсі прагнення реалізації провидіння в ідеї церкви поєдналися небесний та тривіальний світи. У цьому сенсі св. Августин розкриває зміст люблячої *concordia* «…щоб до Тройці приєдналася церква, немовби до мешканця – його дім, і до Бога – Його храм, і до фундатора – його місто» (Ench. 56)[372]. Отже, приєднання церкви до Іпостасей Бога надає їй вищу духовну силу – піднесене верховенство над усіма іншими елементами земного життя, пророцьку мудрість і нездоланну силу управляти тривіальним світом. В уявлені богослова в межах *ordo amoris* та *consensus gentium* Respublica Christiana здобуває духовну єдність суверенних вірян, які не залежно від земних факторів належать до трансцендентного, того простору

[369] Трубецкой Е. Н. Мировоззрение Блаженного Августина... – С. 390.

[370] East John P. The political relevance of St. Augustine [Електронний ресурс] / John P. East // Modern Age. – Spring 1972. – Num. 2. – Vol. 16. – Pp. 167–181. – Режим доступу : www.firstprinciplesjournal.com/journal/issue.aspx?

[371] Уколова В. И. Философия истории Аврелия Августина / В. И. Уколова // Религии мира. История и современность. Ежегодник. 1985. – М. : Наука, 1986. – С. 127–145. – С. 138-139.

[372] Бл. Августин. Энхиридион Лаврентию... – С. 318.

духу де існуючі реалії, множинність форм та видів з'єднуються в тіло Христа.

Втім, місія церкви відбувається в тривіальних чинниках земного буття, які заважають виконанню її вищої мети. Головною ж загрозою церковного будівництва є розбіжність уявлень про її структурну сутність та функції, які з'являються внаслідок недосконалості розуму людей, не сповнених істиною вірою, – вважає богослов. Він визначає ключові принципи, на яких повинна ґрунтуватися церква. Відходячи від принципу рівності душ та відповідальності перед Богом, він пропонує вмістити всіх християн у церкву. Вона повинна охоплювати як істинних, сповнених Його провидінням та вибраних праведників (невидима церква), так і маловірних грішників, що «живуть по людському» (видима церква). Визначені ознаки знаходяться у церкві, але в різних духовних колах її ієрархії.

У контексті розгляду Августинових засад церкви П. Козловскі зауважує, що в уявленні мислителя «…реальна католицька церква і є істина й свята церква Бога, …яка володіє святістю, що немислима поза межами церкви. Але святість не розповсюджується на всі реалії церковного буття, швидше, це його сутність, переважно невидима. Реальне існування церкви, сама громада – це праведники. *Ecclesia sancta* (свята церква) дана в *ecclesia catholica* (вселенська церква), але ці поняття не слід ототожнювати. «Святі є домом (*domus*) церкви, неправедники ж присутні в ній (*in domo Dei*)». Громада праведників не може скластися з тих, хто іменує себе католиком, хрещеним членом церковної громади. Проте, вона не може складатися й виключно зі святих і мучеників, як вважали донатисти. Спільність святих у церкві – це прихована, хоч і реально існуюча центральна ланка. Ідея католицтва як народної, масової церкви не суперечить ідеї католицтва як спільності праведників. Церква є зримою представницею народу Божого в цьому світі»[373].

Отже, богослов тлумачить церкву як універсальну упорядкованість, що надана вище – це розгортання в речах тих форм та видів, які існують вічно. Церква виступає модуляцією духовних взірців (тому музика повинна звучати лише у храмі, а не за його святим порогом), відбитком істинності та єдності *universitas* у земному світі. Вона ушляхетнює вірян – спонукає Божий народ до духовного життя в єдності. Втім, церковна цілісність складається з внутрішньої ієрархії духовних станів, які, на думку св. Августина, поділяються на два великі ступені: праведників та маловірних, та навіть нечестивців (*mali*). Августинова ідея відселення із загального малої групи людей, що володіють істиною і ведуть менш досконалих до кращого світу, поклало традицію поділу середньовічного суспільства на закриті корпорації – братерства, ордени, цехи, гільдії, що бачили свою місію удосконалити себе –

[373] Козловски П. Общество и государство: неизбежный дуализм... – С. 76.

стати мудрими та доброчинними і цим покращити видимий стан людських спільнот – наближувати їх до трансцендентного.

Наявна внутрішня бінарність церкви не вічна, адже морально-релігійні норми християнства, жертовний приклад Христа спонукають кожного духовно удосконалюватися й допомагати іншому здобути мудрість. Тому досягнення абсолютної цілісності, остаточне очищення церкви від нечестивців св. Августин бачить в майбутньому – в граді небесному. Поки ж церква ще «мандрує» в земному світі та «шкутильгає», адже в ній кількість праведників менша від кількості «хибних» християн. У той же час богослов був сповнений надії, що церква все ж незримо очиститься від гріхів нечестивців. Цей процес відбувається, упевнений він, завдяки доброчесним та солідарним справам святих та праведників (*congregatio sanctorum*). Більш того, мудрість праведників не лише виправдовує внутрішню ієрархію церкви, але й санкціонує право досконалих на панування вищих над нижчими. Стан володарювання духовних над нечестивцями оцінювався богословом, як тимчасовий стан. До Останнього часу весь Божий народ мусить смиренно коритися волі *Ecclesia sancta*, адже її любляче панування обумовлене присутністю в її лоні досконалої форми та Його провидінням. Концепт люблячого панування праведників, як частка трансцендентної упорядкованості, виступає запорукою істинного спрямування, сходження душ до Граду небесного.

На переконання св. Августина, в межах концепту люблячого панування церква володіє різноманітними дидактичними методами виховання вірян. Виховні та управлінські інструменти церкви вміщуються в два її ключові методи. З одного боку, для подолання гріховності окремих християн, долучення їх до істинної любові церква може використовувати вимушений примус, метод силового панування, який зводиться до обмеження індивідуальної свободи та підкорення їх вільної волі рішенням *Ecclesia sancta*. Цей метод застосовується на благо спасіння всього Божого народу і вступає в дію, якщо соціальна практика індивіда, його релігійні й моральні переконання загрожують загальній цілості *Respublica Christiana*. Більш того, метод вимушеного примусу може застосовуватися як окремим праведником, так і християнськими асоціаціями та державою для благої справи долучення поганських народів до тіла Христа.

У своїх обґрунтуваннях права застосування примусу св. Августин спирається на євангельський вислів: «Господар сказав рабу: піди шляхами та мурами і переконай прийти, щоб сповнилась оселя моя» (Лк. 14:23). У цьому сенсі в «Листі до Доната», отець церкви стверджує, що церква «…не лише

запрошує до добра, але й примушує до нього»[374]. «Запрошення до добра», як це помітив В. І. Гєрьє, мотивується любов'ю церкви до грішників, до всього людського роду. В трактаті «Про виправлення донатистів» богослов стверджує, що «…церква переслідує люблячи»[375]. Ця Августинова доктрина, на думку Е. Жильсона, стає одним з ідеологічних аргументів панування церкви в Середньовіччі[376].

Із принципу «люблячого примусу» виходить другий метод виховання та управління. Це метод долучення грішників до накопичених *Ecclesia sancta* благодаті і дарів Бога. Накопичені дари знижують ущербну гріховність окремої людини – повертають її душу з обійм смерті (Ench. 64)[377], і спрямовують її до істинного служіння Божому народу. Втім, накопичені церквою Божі дари вірянину слід сприймати зі смиренним каяттям та страхом, бо – «…дару Божому втішався зі страхом» (De civ. Dei. I; 18)[378]. Відтак церква в Августиновій доктрині несе в собі амбівалентні ознаки Божого дару жахливої любові, яка направлена на маловірних і є сакрально-таємничим знаряддям *Ecclesia sancta*, що змушує Respublica Christiana прямувати до духовного удосконалення кожного.

Поруч з цим, визначено право церкви бути імперативним велінням любові. Церква, як наречена Христа, що невинна й сповідує абсолютну любов, не має необхідності вдаватися до прямого насильницького панування. Як земне втілення *civitas Dei* церква «…мусить виправдовувати себе і доводити людям корисність її службової та допоміжної функції»[379] може втілювати в тривіальне життя ідеальні форми та методи управління трансцендентного.

Хоча св. Августин у своїх творах прямо не надавав санкції державі використовувати примус, вважаючи, що духовне життя вірянина в церкві є достатнім для його удосконалення, реалії часу життя богослова свідчили про його мовчазну згоду на це за умови, що це право держава отримує від церкви. Певною мірою, саме так усвідомили теорію «люблячого примусу» середньовічні інтелектуали. Тобто, неоднозначні міркування богослова про метод люблячого примусу отримали в латинському світі позитивний відгук, що втілився в суспільно-політичну практику в тому ж V ст. Це проявилося в утверджені доктрини «двох влад» папи Гелазія I (492–496), яка

[374] Герье В. И. Блаженный Августин / В. И. Герье. – М. : Творчество «Печатня С. П. Яковлева», Петровка,1910. – 682 с. – С. 605.

[375] Там само. – С. 581.

[376] Жильсон Э. Философия в средние века... – С. 102.

[377] Бл. Августин. Энхиридион Лаврентию... – С. 322.

[378] Августин Блаженный О граде Божием... – С. 48.

[379] Маєр Г. Августин / Г. Маєр // Класики політичної думки від Платона до Макса Вебера / [за ред. Є. Причепія ; пер. з нім.]. – К. : Тандем, 2002. – С. 73–101. – С. 83.

проголошувала про пануюче положення (*gravius pondus*) церкви, папи та єпископів над державою та її керманичами[380].

Гелазієвська інтерпретація вчення св. Августина про церкву та «люблячий примус» покладає вищий обов'язок наглядати за духовною досконалістю вірянина, координувати протистояння «служіння» праведників та «свавілля» маловірних, асоціацій, окремих народів на християнську державу. Концепт Гелазія, поєднуючись з Августиновими доктринами провідестінації та Всесвітньої ієрархії, поклав основи права духовних та світських суверенів на практичне застосування методу «люблячого примусу», легітимізував право бути поводирем «страху Божого». Більш того, доктрина «двох мечів» стає в Середні віки підґрунтям теорії та практики імперського патерналізму, який трактував церкву та державу єдино можливими інституціями удосконалення Божого народу. Вищеподана доктрина, на думку П. Козловскі, «…примирює уявлення про церкву як спільність праведників та ідею державної, імперської церкви»[381] і водночас ставить світських суверенів державні інституції, феодальні верстви на вищий шабель ієрархії Усесвіту, аніж увесь Божий народ. Цей концепт наділяє державних керманичів пануючим положенням, адже вони завдяки отриманому дару – мечу Господа – здобувають благодать, яка робить їх мудрішими, такими, що цілком співпадають з Його заданістю.

Останнє положення співзвучне з Августиновою доктриною про право панування вищих, більш досконалих чинів, над нижчими по чину. Цей природний закон, на думку св. Августина, пронизує всі щаблі Всесвіту від сфери Бога Отця до земного життя окремої родини, а значить повинен імперативно діяти як у духовній, так і в світській системі управління. Закон панування старшого над молодшим є практичною реалізацією «люблячого примусу», де перші вимушені впроваджувати насилля задля блага нерозумно-молодшого, для мирної згоди множинного світу, синхронізації окремих родин, асоціацій, досягнення спільності з усім Божим народом.

При тому св. Августин, звертає увагу, що старшим, духовно досконалим виховувати й направляти молодших є справою складною і відповідальною. Вона виходить за межі церкви й охоплює всю людську спільність, створюючи стан миру, громадську спільність, що базується на принципах сімейного підпорядкування, де молодші слухняно виконують вказівки батька. У цьому сенсі мислитель помічає: «…панування вимагає від батьків більшого терпіння, аніж служіння – від рабів. Якщо ж хтось в домі опирається домашньому миру

[380] Св. Гелазий I. Апологетическая книга против сенатора Андромаха / Св. Гелазий I. // Задворный В. Л. История Римских пап. Том II. От св. Феликса II до св. Пелагия II (История Апостольского Престола в IV веке) / В. Л. Задворный. – М. : Колледж католической теологии им. св. Фомы Аквинского, 1997. – С. 22–25. – С. 23.

[381] Козловски П. Общество и государство: неизбежный дуализм... – С. 76.

своєю непокорою, такий приборкується або словом, або штагом, або іншим справедливим і дозволеним видом покарання, наскільки це допускає людська спільнота, заради користі самого покараного, щоб приєднати його до світу, від якого той відхилився… дім людини повинен бути початком або частинкою граду, а всякий початок має відоме відношення до свого кінця і всяка частина – до цілого, якого вона складає частину, тож звідси очевидно слідує, що домашній світ має відношення до світу громадянського, тобто, що впорядкована згода щодо наказів і покори між тими, що живуть разом, служить до встановлення впорядкованої згоди щодо веління й покори між громадянами. Батько родини повинен тому брати правила з цивільного закону і управляти згідно з ним своїм домом так, щоб він служив до зміцнення миру громадянської спільноти» (De civ. Dei. XIX; 16)[382].

Отже, обґрунтований св. Августином універсальний концепт церкви та її права на впровадження «люблячого примусу», стає одним з теоретичних чинників утвердження в Середні віки патерналіської політики – патріархальної форми володарювання. У своїй тривалій історії західна церква та держава, їх суверени, усвідомлювали себе як носії Божої благодаті. Додамо, що в доктрині богослова церква та держава існували й діяли рамках провідестінації, тому в межах цього принципу вірянин у абсолютному сенсі не мав підстав бути соціально-політичною креативною істотою. Головне завдання людини полягало в підкоренні своєї волі вищому суверену та удосконалювати душу в релігійному напрямі. Таким чином, всі судження, події вірянин мусить звіряти з волею праведників, ієрархів церкви, які опановували та контролювали його волю та розум. Через це вчення св. Августина формує апатичну позицію людини до соціуму й визначає пануючу позицію колективного над одиничним.

В абсолютному значенні св. Августин пропонував вірянину замість активного життя в земному Граді рефлексивно шукати Бога в духовних основах душі. Такий процес є раціонально не визначеним і має містичні ознаки. Для богослова душевна рефлексія видавалась найціннішою реалізацією плотонівської здатності людини споглядати, згадувати ідеї Вищого, які очищують душу і наближають її до Бога. Відлюднене споглядання, хоч і позбавляє людину соціальності, комунікації з існуючим світом, втім, замість життя в земному Граді утворює автономний простір, де людина пов’язується з Богом. Окреме споглядання велить душі вірянина нехтувати тимчасовістю земного світу й спрямувати свій погляд у вічність.

Відтак, спираючись не вже укорінену традицію чернецтва та вкрай негативне ставлення ранніх християн до земного життя, св. Августин пропонує вірянам спрямувати себе у вічність і тим провокує християнський

[382] Августин Блаженный. О граде Божием... – С. 1035-1036.

світ до відмови від публічних соціально-значимих вчинків, хай навіть і благих. Адже вчинок – це дійство, яке повинне відбутися у часі. Тому вчинок сутнісно суперечить вічності – він уможливлює відродження та повторення гріховності. В Августиновому ідеалі вчинок обмежується сферою внутрішнього удосконалення і лише потім, через вивірення мотивів дії та визначення його змісту з невидимою церквою, він може отримати статус зовнішнього вчинку – чесноти.

Найдосконалішим шляхом досягнення стану праведності та мудрості, на думку св. Августина, є обітниця мовчання, яка надає можливість ченцю призупинити час. Мовчання як символ вічності та гріховного стану безмовності в мить призиву Бога до Адама повертає час зворотно, пробуджуючи тим потенції душі до спасіння. Мовчання поєднує індивіда з трансцендентним, надає істинне знання про духовне буття, яке не розкривається вербально в тривіальному вимірі існування. На значення обітниці мовчання в августиніанстві звертав увагу О. Ф. Лосєв. Російський філософ підкреслював думку отця церкви про те, що «…найкраще, що може сказати людина про Бога, – це вміти мовчати від повноти премудрості внутрішнього багатства. Тому мовчи і не базікай про Бога. Бо коли ти розголошуєш про Нього, то ти брешеш, грішник. Якщо хочеш бути без гріха й досконалим, не базікай про Бога»[383].

Відтак вчення Августина про церкву концентрувало в собі декілька концептів – універсальної спільності, що має містико-символічну єдність з Всевишнім. Це ієрархічно вибудована духовна спільність вірян (невидима та видима церква), яка несе в собі найвищу здатність «люблячого примусу» недосконалих. Цей гнучкий принцип створював підґрунтя синхронізації індивідуального і колективного й визнавав його головні інструменти: християнську державу, що отримує вищу санкцію носія меча Господа, й чернечий спосіб життя. Вчення богослова мало подвійний наслідок. По-перше, воно стало основою сакрально-утилітаристської концепції держави Середньовіччя. По-друге, затверджувало ідеальний спосіб життя: кожен мусить перебувати в церкві, в її невидимому колі – відлюдненному та мовчазному стані споглядання вічних сутностей душі. У цьому духовному стані, де відсутній вплив соціального оточення, де зникають тривіальні турботи і де людина не має потреби в державній опіці та управлінні й відбувається «хода Бога на землі»[384].

Додамо, що вчення богослова про споглядальне життя стало в подальшому стрижневою ідеєю середньовічного світогляду, доктриною, яка

[383] Лосев А. Ф. Самое само // Лосев А. Ф. Миф – Число – Сущность / А. Ф. Лосев ; [сост. А. А. Тахо-Годи]. – М. : Мысль, 1994. – С. 299–526. – С. 370.

[384] Себайн Джордж Г. Історія політичної думки / Джордж Г. Себайн, Томас Л. Торсон ; [пер. з англ.]. – К. : Основи, 1997. – 838 с. – С. 190.

мала визначальний вплив на європейську свідомість аж до епохи Просвітництва. Августинова доктрина трактувала, що людина не може спастись самостійно, це може відбутися лише за допомогою живого, присутнього в земному житті Бога, який через внутрішній та зовнішні маршрути спонукає людину до удосконалення. Визначальним шляхом спасіння в Ранньому Середньовіччі стало скорботливе та смиренне споглядання ченця в аскезі. Сам св. Августин написав один з перших чернечих статутів, принципів життя, якого суворо дотримувався до кінця життя. Відповідно до статуту августианців спільнота аскетів повинна прагнути «духовної краси». Згодом проголошувалась додаткова мета: «Ви зібралися разом, щоб жити у нашому домі єдиною родиною, любити Бога і дотримуватися Його заповітів. Головною метою спільноти є однодушність ваша, щоб ви єдиним серцем і єдиною душею перебували в Бозі». Бажаний гомогенний стан, на думку богослова, повинен досягатися завдяки відреченності від світу, споглядальній практиці та трьом апостольським радам – життя в бідності, безшлюбності, спільності майна[385]. Це стало ідеальним взірцем життя істинного християнина в Середньовіччі.

Втім, слід звернути увагу, що ключовий Августиновий принцип – споглядальне удосконалення душі, що реалізувався аскетичними практиками ченців – стає вузькою індивідуалістично-корпоративістською практикою. Це поглиблювало сингулярну тенденцію, порушувало ранньохристиянську сумісність індивідуального й колективного. Чернеча практика виявилась для решти християнської спільноти неефективною, адже вона не могла забезпечити уявленого спасіння всім її членам – розривала єдине тіло церкви – відокремлювала *Ecclesia sancta* від *ecclesia catholica*. Тому, як тільки історичні умови змінилися (на межі XI–XII ст.) одночасно постало завдання вироблення нового концепту, який би стверджував ідею спасіння всього Respublica Christiana, а не обраних благодаттю ченців. У цих умовах споглядальний метод спасіння потребував свого доповнення, а головне – потребувала нової інтерпретації концепція пасивної позиції публічного життя Божого народу.

2.6.8. Августинові принципи соціально-політичної *concordia*

Повною мірою свої соціально-політичні переконання св. Августин розкрив у доктрині двох Градів. Ця доктрина пронизана наступними тенденціями. По-перше, вона виходить з позиції, що всі соціальні явища слід розглядати як всесвітній процес. Гіппонський єпископ осягав світові процеси

[385] Офм Л. Х. История христианского монашества / Леонард Хольц Офм. – СПб. : Изд-во Святого Креста, 1993. – 424 с. – С. 64-65.

як ставлення індивіда та церковної громади до Бога. Цю позицію розкриває Л. Дюмон, помічаючи, що «…на перший погляд кінцева мета живить амбівалентне відношення до життя в світі, оскільки світ, через який християнин здійснює паломництво в цьому житті, є і перешкодою спасінню, і умовою його. Втім, краще було осягнути всю картину в ієрархічних термінах, адже життя у світі не просто відкидається або заперечується – воно лише релятивізується по відношенню до долі єднання людини з Богом та всесвітньої благодаті. Орієнтація на позасвітню мету як на центр тяжіння вводить своєрідну ієрархічну шкалу, на яку,… вміщується все мирське»[386].

Друга особливість виходить з першої. На думку богослова, Всесвіт поділяється на Град Божий (*civitas Dei, coelestis)* та град земний (*civitas terrene* чи *diaboli*). Град Божий – то царство Христа, яке мало своє тимчасове віддзеркалення на землі в давньоєврейської історії, а за пізніших часів відображено у церкві. Град Божий – це ідеальна сумісність братів по вірі. Град земний, навпаки, є спільнотою грішників – місцем, де панує зло, яке має згинути. Град земний є царство себелюбства та надії на себе, Град Божий – царство істинної любові до Бога, певний ідеальний спосіб спільного життя, який остаточно опанує світ після Страшного суду. Одна із відмінностей Градів полягає у вмінні вибору людини, в осмисленні можливостей використовувати (*uti*) земними речами задля потойбічної мети або насолоджуватися (*frui*) ними, і тим впадати в гріховний полон чуттєвості. Остання світоглядна позиція формує *civitas terrestris*, мешканці якого живуть в звичайному часі – стані *saeculum*. І навпаки, мудре використання мирських речей заради життя вічного, дотримання принципів безкорисливої любові формує «небесну спільність» (*civitas coelestis*).

Обидва царства мають свої прообрази до-часово і не обмежені історією. Їх майбутнє вже передзадане. Роз'яснюючи природу двох Градів, Г. Маєр зауважує, що як *civitas Dei*, так і *civitas terrene* «…починаються з космічного розмежування ангелів і демонів: обидві ангельські держави є вихідними і цільовим пунктом земної драми обох громад, адже *civitas Dei*, оскільки її справжнє місце на небі, на землі лише чужинка й мандрівниця, тому перебування в очікуванні швидкого повернення на батьківщину, проте *civitas terrene*... – залишається прикутою з усією своєю владою до землі, доки в останній день Страшного суду не буде вкинута до суспільства демонів»[387].

Передзаданість двох Градів вплетена в два стани Всесвіту – вічності й тимчасовості, та має свою визначення в душі, яка постійно знаходиться між

[386] Дюмон Л. Модифицированный взгляд на наши истоки: христианские начала современного индивидуализма / Л. Дюмон // Ретроспективная и сравнительная политология. Публикации и исследования. – М. : Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. – Вып. I. – С. 76–104. – С. 86.

[387] Маєр Г. Августин... – С. 82.

актуальністю вічності й тимчасовим прагненням існувати. Такий суб'єктивний вимір двох Градів пов'язується св. Августином двома видами свободи – доброю та злою, які пронизують історію і направляють людство до двох просторів – вічності й тимчасовості. Звертаючи увагу на цю особливість Августинової концепції, І. А. Конопльов помічає, що Град земний «…пов'язаний с поняттям потенції (потенціального буття) (*potentia, dynamis*) і з поняттям існування (*existentia*): потенціальність «земного граду» є причиною його розміщення у часі, тобто існування. У свою чергу. «Град Божий» як поняття заміщає категорії актуальності і сутності (*esse, ousia*): Град Божий, на відміну від «Града земного», існує феноменально, існує абсолютно; таким чином, він є актуальна сутність»[388].

Доктрина Двох Градів тісно пов'язана з концепцією історії. Світ та історія співмірні й існують в *ordinatio Dei*, який був порушений гріхопадінням. Через це історія стає ущербною взаємодією Божого та людського, яка, втім, хоч і визначена Провидінням, реалізується через людську волю і має вищий сенс, який розкривається через трансцендентний досвід. У цьому сенсі Райнгарт Козеллек вважає, що св. Августин «…озвучив внутрішній досвід часу, пропустивши його крізь призму теології, досвід, який дав йому можливість поставити під сумнів усе, що пов'язано із земними подіями. Хоч би що відбувалося на цій землі, у структурному відношенні може повторюватися, і само по собі не є важливим, натомість, якщо спрямувати свій погляд у потойбічний світ і в напрямку Страшного суду, стає неповторним і набуває найвищої ваги. Саме з того положення, що сенс історії перебуває поза її межами, Августин черпає свободу трактування сфери людських дій і страждань, і з особливої висоти, якої він набуває завдяки цьому, з особливою гостротою сприймає земні події»[389].

Інтерпретуючи реалізацію в історії задуму Бога, св. Августин поділяє земний час на сім віків, або «днів» творіння: перший – від Адама до всесвітнього потопу; другий – від цього потопу до Авраама; третій – від Авраама до Давида; четвертий – від Давида до Вавилонського полону; п'ятий – від Вавилонського полону до народження Христа; шостий – від народження Христа до його розп'яття з наступним воскресінням; сьомий, коли Бог відпочиває, – від сходження Христа на небо до Страшного суду[390]. Усі сім «днів» відмінні своїм змістом і це спонукає до думки, що Августинова теорія історії має характер земної еволюції. У ній покладена

[388] Коноплев И. А. «Два Града» Блаженного Августина (онтологическое основание философии истории) / И. А. Коноплев // Человек. – 1998. – № 1. – С. 67–81. – С. 74-75.

[389] Козеллек Р. Минуле майбутнє. Про семантику історичного часу / Райнгарт Козеллек ; [пер. з нім.]. – К. : Дух і літера, 2005. – 380 с. – С. 143.

[390] Бойченко І. В. Філософія історії / І. В. Бойченко. – К. : Т-во «Знання», КОО, 2000. – 723 с. – С. 171.

ідея поступового удосконалення людської сутності. Мислителем сформована надія, що історія все ж залежить від соціального удосконалення, від здобуття нового мислення і мудрого осягнення сумісності людини й Бога.

Відтак історія й земне життя є переплетенням двох Градів, які мають свої елементи і вишиковані до Божої благодаті в строгому ієрархічному порядку. Кожен елемент земного життя має свою належність до одного із Градів, або знаходитися у стані змішаного Граду (*civitas permixta*). До елементів св. Августин включив реальні суспільно-політичні інституції: сім'я, родина, асоціації, міста, народи та державу.

Спираючись і полемізуючи з Цицероном, Гіппонський єпископ дотримується думки, що будь-яке суспільство внутрішньо має багатошарову природу. Під впливом злих та добрих вчинків множинності людей, суспільні прошарки знаходяться в постійній динаміці. Добробут і безпека спільності залежить від її чисельності. У цьому сенсі мислитель помічає, що «…за громадянською спільнотою або містом слідує державний союз, в якому бачать третій ступінь людського спілкування, починаючи від сім'ї, переходячи до міста і завершуючи державою; останнє, як зібрання вод, чим обширніше, тим більшу небезпеку воно являє» (De civ. Dei. XIX; 14)[391]. Таким чином, мислитель визнає, що людина є істотою не тільки духовною, але й соціальною, а земні спільноти є природними твореннями, які мають динамічні ознаки – їх численність впливає на рівень досягнення вищої мети і утвердження міжлюдської, корпоративної, народної сумісності.

При тому св. Августин не роз'єднує індивіда, його сподівання та діяльність від перелічених суспільних інституцій та їх історичної динаміки. Навпаки, він вказує, що людина є нероздільним елементом соціально-політичного, всіх його заплутаних й динамічних процесів. В цьому сенсі богослов засвідчує, що «…кожна окрема людина, як буква в реченні, є свого роду елемент держави, якою б велетенською вона не була» (De civ. Dei. IV; 3)[392]. Отже, життя людини зажди є соціальним співбуттям, яке має як суб'єктивну забарвленість, так і об'єктивну причинність – адже, життя в духовному товаристві уможливлює прагнення досягнення злагоди між індивідуальним й колективним спасінням[393].

За оцінкою Х. Арендт, цю думку богослову допомогла розкрити латина, в якій: «…значення слова «жити» завжди збігалося зі значенням виразу *enter homines esse*, «перебувати в людському товаристві», отже вічне життя в римському витлумаченні могло означати тільки те, що жодна людина ніколи не може відокремитися від людського товариства, навіть коли після смерті їй

[391] Августин Блаженный. О граде Божием... – С. 1017.

[392] Там само. – С. 164.

[393] Dawson Chr. A Monument to St. Augustine / Chr. Dawson. – London : Sheed and Ward, 1930/ – P. 105.

доведеться покинути землю. Отже, множинність людей, одна з фундаментальних передумов політичного життя, обмежує людську «природу» навіть за умов індивідуального безсмертя і не належить до тих характеристик, яких ця «природа» набула вже після гріхопадіння Адама і які зробили політику в суто секулярному розумінні необхідністю гріховного земного життя»[394].

Співжиття в товаристві, в єднанні всіх соціальних елементів видавалось св. Августину складним процесом. Мислитель визначав задачу розкрити ключові механізми консолідації секулярної спільноти і надати рецепти здобутку ідеальної солідарності її елементів. Іншими словами, мислитель вважав, що слід навчити індивідів і спільноти пристрасно не насолоджуватися (*frui*) земними речами, як це відбувається в Граді земному, а виробити розумну майстерність використовувати (*uti*) земні речі в колективній справі спасіння, як це роблять добродійники Граду Божого. Відправним елементом досягнення соціальної консолідації, сумісності індивідуального і колективного, пристрасного й розумного, небесного і земного у виробленні майстерності використовувати речі є *concordia* – злагода (однодумність, порозуміння, єдинодушшя), римське поняття, яке отримує у отця церкви новий аксіологічний зміст.

Слід згадати, що в латині й римській міфології *Concordia* уособлювала богиню згоди, культ якої, на переконання Цицерона, був рівнозначний богам Честі, Достатку, Перемоги і Свободи (De nature deorum II. XXIII; 61)[395]. Згода й співробітництво (*concordia ordinum*) забезпечували однодумність різним соціальним щаблям суспільства, починаючи з єдинодушшя родинного кола до утвердження політичного консенсусу між окремими громадянами, народом і сенатом (в добу республіки), досягнення гармонії влади між імператором та його співправителем (в добу імперії) – тобто були основою римської державності. *Concordia* була епітетом імператорської влади і втілення згоди у війні, між провінціями і Римом[396]. Відтак культ *Concordia* був утіленням античного ідеалу про гармонію космосу з римським народом, метою досягнення його консолідації, яку постійно треба було підтримувати громадянськими доброчесностями (*Pietas, Virtus, Honos*). Ця риса римської культури – поєднання культів *Concordia* і доброчесності є, на думку

[394] Арендт Х. Поняття історії: давнє і сучасне / Ханна Арендт // Між минулим і майбутнім. – К. : Дух і літера, 2002. – С. 46–97. – С. 80.

[395] Ціцерон Марк Тулій. Про державу; Про закони; Про природу богів / Марк Тулій Ціцерон ; [пер. з латин. В. Литвинов]. – К. : Основи, 1998. – 476 с. – С. 318.

[396] Мифы народов мира. Энциклопедия : в 2-х тт. / [гл. ред. С. А. Токарев]. – М. : НИ «Большая Российская энциклопедия», 1997. – Т. 1. 671 с. – С. 665.

Є. М. Штаєрмана, унікальною ознакою, котра не зустрічається в інших народів давнього світу[397].

На думку П'єра Розанвалона, світоглядна концепція *Concordia* є взірцем і потягом до ідеалу – досягнення консолідації різних верств суспільства, здобутку сумісності їх уявлень та інтересів. Цей концепт сформував римську політичну традицію досягнення певного рівня одностайності – здобуття через механізм акламації солідарності народу і влади. У цьому сенсі французький філософ зауважує, що «…брати активну участь у житті цих різних світів означало насамперед утвердитися як член певної спільноти, а також виявити певну приналежність й висловити єднання з певними інститутами. Це – смисл знаменитої римської формули SPQR – *Senatua populusque romanus*. Вона означає, що народ і Сенат єдині, й не передбачає існування нічого, подібного на мандат делегування. Якщо і є «представництво», то тільки в розумінні допущення певної ідентичності. Через це можна бути частиною тільки якогось цілого, якоїсь сукупності»[398].

Досягнення суспільної згоди розпочинається, на думку св. Августина, з сім'ї (*domus*). Вона є найвагомішою цінністю – соціальним інститутом, в якому розпочинається релігійне і моральне становлення людини. У ній сконцентровані значущі соціально-культурні й релігійні цінності, на основі яких відбувається жива комунікація та формується спадковість між живими та мертвими. Основою християнської сім'ї є не лише природний та божественний закон розмножуватися й продовжувати рід людський і прагнення щасливого життя, але й концепт позачасової єдності родичів, який повинен відбутися після Страшного суду. Від того сім'я для отця церкви є живою часткою тіла Христа. Вона, що має початок в любові, спрямована на мир, на здобуття духовної довершеності та соціальної злагоди. Відтак істинна сім'я є початком люблячого цілого, – тієї малої частки *civitas Dei,* який можна бачити людським оком.

Отже, досягнення християнського ідеалу починається з утворення *domusu*, який для віруючого виступає первісним соціальним простором удосконалення себе та своїх близьких – колом найулюбленіших. Повніше розкриває Августиновий зміст та мету сім'ї І. О. Ільїн, зазначаючи, що «…у шлюбі й у сім'ї людина навчається від природи – любить, із любові і від любові страждати, терпіти й жертвувати, забувати про себе й служити тим, хто йому ближче до всього та миліше за все. Тому сім'я виявляється

[397] 433. Штаерман Е. М. От религии общины к мировой религии / Е. М. Штаерман // Культура Древнего Рима : в 2-х тт. / [отв. ред. Е. С. Голубцова]. – М. : Наука, 1985. – Т. 1. – С. 106–209. – С. 135.

[398] 319. Розанвалон П. Демократична легітимність. Безсторонність, рефлективність, наближеність / П'єр Розанвалон ; [пер. з франц. Є. Марічева]. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2009. – 287 с. – С. 31.

немовбито природною школою християнської любові, школою творчої самопожертви, соціальних відчуттів і альтруїстичного способу мислення»[399].

На переконання св. Августина, будь-яка *domus* (а тим більш християнська сім'я) – це деякий часовий стан упорядкованості в любові, миру й сумісності серед близьких, що знайшли і розумно зберігають *concordia* між собою. При тому головну роль у сім'ї мислитель покладає на батька-християнина. Голова родини перебуває в двох соціальних площинах – в приватному та публічному світах – у своїх справах та житті батько поєднує дві сфери соціального співбуття. На нього покладається обов'язок збереження миру й злагоди, утримання упорядкованості між двома різнорівневими соціальними царинами. А також обов'язок стежити за виконанням та вихованням своїх дітей у суворій традиції дотримання громадянських та Божих законів. Отже, голова родини стає практичним виконавцем Божої волі. Він мусить бути доброчесним християнином – моральною людиною, яка опікується своїми домашніми та близькими, а через них турбується і впливає на все громадянське суспільство, дбаючи таким чином про суспільну упорядкованість, формування та збереження *concordia* в більших масштабах.

Відтак св. Августин визначає подвійний обов'язок батька перед родиною та громадянським суспільством, який перетворюється на стан смиренного примирення з товариством і земним світом загалом. Практичне досягнення стану упорядкованого порозуміння включає в себе, на думку мислителя, дві моральні поради: по-перше, вимогу нікому не шкодити, по-друге, приносити користь тим, кому це потрібно. Ці два моральні приписи стають імперативною нормою істинного вірянина. Проте, його найголовнішим обов'язком є любляча турбота про родину. В цьому сенсі мислитель зазначає, що «…перш за все йому належить дбати про своїх домашніх: вони ближчі й доступніші за інших до його порад і піклування через порядок природи, через порядок самого людського спілкування. Чому апостол і говорить: «Якщо ж хто про своїх і особливо про домашніх не дбає, той зрікся від віри й гірше невірного» (I Тім, 5:8). Звідси виникає домашній мир, тобто впорядкована *concordia* щодо управління й розуміння тих, хто живе разом. В оселі праведного, який знаходиться ще в мандрівному віддаленні від небесного граду, і керманичі служать тим, ким управляють. Адже управляють вони не з бажання панувати, а з обов'язку піклуватися, і не з гордості свого владного становища, а зі співчуваючої передбачливості» (De civ. Dei. XIX; 14)[400].

---

[399] Ильин И. А. Путь духовного обновления // Ильин И. А. Сочинения в двух томах. Том 2: Религиозная философия / И. А. Ильин. – М. : Московский философский фонд. Изд-во «Медиум», 1994. – 576 с. – С. 180.

[400] Августин Блаженный. О граде Божием... – С. 1032-1033.

Батько-християнин імперативно мусить дотримуватися новозавітних заповідей. Останні принципи роблять батька не лише досконалим керманичем сім'ї, але гідним і доброчинним громадянином – вільною особою, що впроваджує доброчинний спосіб життя. Своїм благим життям батько (вся його родина) стає повноцінним елементом секулярного товариства, яке крок за кроком наближається до спасіння. Відтак св. Августин надає взірець ідеального громадянина, який близький до образу добродійника Respublica Christiana. Вірянин, по великому рохунку, не розділяє приватну й публічну царини форми життя. Навпаки, ці дві царини існують у взаємозалежності, в природній цілісності. А якщо згадати, що св. Августин «…висловлює думку про те, що родина, сімейні стосунки (приватність) є початком, у якому зароджується частина соціального цілого, в тому числі й громадянського суспільства»[401], то певно саме з родини богослов передбачає трансформацію земного Града на *civitas Dei*.

Роз'яснюючи Августинову теорію взаємовідносин приватного та публічного, Джін Елштайн зауважує, що в цій теорії «…усякий початок несе в собі якусь частину природи цілого, у цьому випадку – громадянського суспільства (…це робить співвідношення домівки [*domus*] і громадянського суспільства [*civitas*] неминуче асиметричним.). І, що найважливіше для Августина, на відміну від Аристотеля, родина й місто, громадське й приватне не розходяться врізнобіч, як типи чи «різновиди», а радше аспекти цілого вносяться в частини, й цілість і значення частини розвиваються, аби стати невід'ємною частиною цілого»[402].

На відміну від християнської сім'ї, поганська сім'я виступає атомізованим елементом публічного життя, відчуженою часткою цілого. Адже, в ній не має ключового принципу благого упорядкування – любові до Бога, моральних і розумних методів взаємовідносин у родині, і тому вона спрямована лише на саму себе, на своє самолюбство і сподівається лише на саму себе. Таким чином, поганська родина має інші принципи злагоди, які не відповідають принципам і меті християнської *concordia*. Поганська або маловірна сім'я, як відвернута частка, є недосконалим упорядкуванням любові, вона потребує свого цілеспрямованого перетворення – долучення (можливо й примусового) до євангелічних принципів.

Св. Августин бачить в родині початок міста або громадянського союзу. За визначенням мислителя, кожне місто «…є нічим іншим, як множинністю людей, які поєднанні відомим союзом співжиття» (De civ. Dei. XV; 8)[403].

---

[401] Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях... – С. 32.

[402] Елштайн Дж. Б. Громадський чоловік, приватна жінка. Жінка у соціальній і політичній думці / Дж. Б. Елштайн. – К. : Видавничий дім «Альтернативи», 2002. – 344 с. – С. 79.

[403] Августин Блаженный. О граде Божием... – С. 720.

Такий договірний союз, як і будь-який початок, має своєрідну колективну мету. Перше – біблійне, виникнення міста (Єнох – Бут. 4:17), на думку мислителя, первісно не було пов'язане з духовним спасінням, а мало на меті полегшення земного життя і, найголовніше, затвердження суспільного миру серед людей. У цьому сенсі місто в Августиновій доктрині виступає як позитивний феномен земного життя та історії людства. Воно виправдовує мету свого земного виникнення – забезпечує відносною безпекою, миром та злагодою. Більш того, образ міста – епіцентру людської злагоди, сумісності індивідів та корпорацій, стає символом вічного існування *civitas Dei* – епіцентру сумісності людської спільності з небесним. Тобто, засадничими принципами ідеального для християн міста – «...союзу для [колективного] співжиття», є зміна ракурсу мети – замість людської злагоди спільноти вірян-городян повинна виникнути спільність відданих служінню горному, щоб досягнути такого колективного рівня сумісності з духовним, що до цього простору може повернутися Божественне. Іншими словами, на переконання св. Августина, земне місто провіденційно мусить трансформуватися в Град Божий – простір панування любові до Бога, «місце дому Бога», приклад якого являє собою Єрусалим (De civ. Dei. XVII; 3)[404].

Слід зазначити, що Августинова доктрина міста – ідея відродження «міста Бога» стає в ранньому Середньовіччі певним *exemplarom,* який спонукає християн до соціально-політичного боріння, спрямованого до удосконалення, до створення ідеальної спільності, яка мусить прийняти форму держави-міста, що в релігійному сенсі досягла рівня Єрусалиму.

Продовжує розгляд ієрархії елементів секулярного світу св. Августин з характеристики народу, який поєднує в собі чимало родів та міст. Він визначає народ, як «…не якийсь натовп, а сукупність людей, з'єднаних взаєморозумінням у значенні визначення прав і взаємної користі» (De civ. Dei. II; 21)[405]. У своєму визначені Гіппонський єпископ майже дослівно повторює дефініцію Ціцерона[406] і затверджує думку, що множинність людей в певний історичний час консолідувалася в єдине ціле – народ. Це відбулось під впливом земної необхідності здобуття миру, безпеки, добробуту, завоювання або панування над іншими народами. Тобто, кожен народ має в своїй основі історично здобуту згоду індивідуального і колективного, яка перетворюється на консолідацію. Але ж найкращий принцип консолідації народу є духовна мета, – зауважує мислитель.

---

[404] Там само. – С. 847.

[405] Там само. – С. 87.

[406] «…народ не будь-яке зібрання людей, що якимось чином згромадилися, а зібрання багатьох людей, пов'язаних між собою згодою в питаннях права та спільністю інтересів» (De rep. I, XXV, 39). Ціцерон Марк Тулій. Про державу... – С. 48.

Відтак багато людей розумно знаходять *concordia* для свого об'єднання (*cuneus*), принципи якого зберігають в традиціях та мові народу. При тому, як деякий принцип порядку, однодумність є не лише ключовою ознакою народу, але одночасно в прихованій формі є природним потягом людей буди єдиним цілим, об'єднатися з тим, кого ти любиш. Тобто, *concordia* для св. Августина, є деякою, хоч і недосконалою, формою любові, вищим потягом до об'єднання, який архетипово закладений Творцем у душу кожної людини. У цьому сенсі богослов зазначає, що «…народ складає одну державу, для якої різнодумство надзвичайно небезпечне. А що таке різнодумство, як не відсутність однодумності? З багатьох воїнів складається одне військо, і чи не всяка армія тим непереможна, чим більше об'єднується в одне? Звідси й саме об'єднання в одне назване *cuneus*, схоже на *couneus* (з'єднання). Що таке любов, як не бажання бути єдиним з тим, кого любиш?» (De. ord. II, 18)[407].

Таким чином, св. Августин обґрунтовує договірний концепт формування соціальних інституцій – родини, міст, народів, держав. Цей концепт, по-перше, враховував позицію окремої людини, яка вільно робить вибір і особисто відповідає за нього. По-друге, кожна людина і спільність повинні постійно стверджувати атмосферу дружнього або люблячого *concordia* – толерантного порозуміння у вирішенні колективних питань. Трете, будь-яка здобута злагода народу ґрунтується на визначених і прийнятих усіма змістах, світоглядних значеннях ключових понять світогляду, які мають традицію спадковості й загальну практику. І четверте, колективні змісти злагоди повинні бути сумісними з індивідуальними взірцями ідеального, що мали б соціальний простір для своєї реалізації. Більш того, обидва рівні змістів – індивідуальний і колективний, мусять бути об'єднані сумісністю з горним, що вінчає зміст існування будь-якого народу.

Прагнення до ідеального способу життя народу, на думку св. Августина, визначає його стійкість та цілісність в складних перипетіях історії. Пояснюючи цю думку, мислитель міркує, що «…якщо сказати, наприклад: народ є поєднання розумної юрби, об'єднаної деякою вищою спільністю, яке вона любить, у такому разі, щоб бачити, який той або інший народ, потрібно звернути увагу на те, що він любить. Чого, утім, він не любить, якщо це поєднання не тваринний натовп, а істот розумних, і якщо вони поєднані спільністю улюблених ними речей, вони небезпідставно носять назву народ. Певно, народ буде настільки кращим, наскільки він одностайний в кращому, і настільки гірший, наскільки одностайний в гіршому. Римський народ,… дійшовши до жорстоких обурень, а від них до союзницьких і громадянських воєн, похитнув і розладнав цю одностайність, що становить деяким чином

[407] Бл. Августин. О порядке... – С. 152.

здоров'я народу, про те свідчить історія» (De civ. Dei. XIX; 24)[408]. Відтак св. Августин затверджує думку, що зникнення будь-якого народу з історичної мапи обумовлено його нездатністю зберегти внутрішню *concordia* і сумісність з трансцендентним.

Встановлюючи мету свого з'єднання, народ зумовлює свою праведність до ідеальної сфери існування – Граду Божого. І якщо мета, любов народу спрямована не до Бога, а на тривіальні речі та буденні завдання, то цей народ не Божий. Такий народ сам відвернувся від Його благодаті, і тому його майбутнє вже передвизначене – він втратить свою *concordia*, внутрішню цілісність. Його горизонтальна спрямованість на земне, намагання, як це було у римлян, горделиво панувати над усіма або інша себелюбна примха завершиться новим вавілонським крахом – перетворенням народу на юрбу.

Слід додати, що однією з умов досягнення стану *concordia* й об'єднання множинності людей в ціле, є їхнє порозуміння в мові. Будь-яка спільнота не повинна повторювати сумнозвісний біблійний символ людської погорди і невдалий «проект» досягнення небес – вавілонське змішання мов. Навпаки, св. Августин виступає за одномовність народу, адже мова є його самобутньою ознакою. Будь-яка мова є досягненням певного порозуміння окремого народу, яке відбулося в Його волі та історії. Руйнація ж Вавилонської вежі і наступна за цим багатомовність є покаранням за погорду, ознакою земного Граду, а не запереченням багатомовності.

Гіппонський єпископ проголошував, що як *lex naturalis*, мова не може бути нав'язана іншим народам насильницьким способом. Більш того, мислитель усвідомлював здатність мови підкорювати собі інші мови і волю народу, але засуджував створення одномовного простору в імперії, що побудований на насиллі. Він вбачав у цьому прояв погорди та повернення до Вавилону і попереджав, що «…мова для того, хто повеліває, – знаряддя панування; в ньому й отримує засудження погорда» (De civ. Dei. XVI; 4)[409].

Таким чином, в Августиновій доктрині мова виступає консолідуючим фактором народу, наближенням його до злагоди з Його законом. Її вільне існування є простором певного рівня люблячого, розумного порозуміння багатьох, певним рівнем сумісності індивідуального та колективного змістів про ідеальне співжиття. Як утілення природного закону вона має вищу духовну мету – знайти колективну віру та шлях наближення до сакральної комунікації з горним, можливістю колективного звернення до Бога, спільним покликом живих та мертвих до Його милосердя.

Поєднання людей з визначеною метою, на думку св. Августина, є головною ознакою і принципом історичного руху народу. Саме реалізація

[408] Августин Блаженный. О граде Божием... – С. 1053.
[409] Там само. – С. 780.

загальнозначимої мети та її змісту дозволяє народу знайти *concordia* й створити державу, визначити форму правління, сформулювати міру участі в загальній справі громадян. Тому в аналізі суспільно-політичних елементів Граду земного не останню роль мислитель відводить характеристиці держави, її занепаду в час краху Римської імперії і встановленні варварських королівств.

У цій справі богослов виходить з тієї ж позиції, що й Платон. Він теж шукає причини політичного регресу, – зауважує Курт Хюбнер. «…але їх погляди збігаються також і в тому, що з подібної укоріненості в трансцендентному не може бути виведено жодного рецепту для державного ладу, а мова йде про позицію, про глибинну орієнтацію – на Бога у Августина, на ідею у Платона, – які повинні допомогти політику в пошуках Права»[410] – права на вищу легітимацію мудрої та праведної влади, що надавала можливість панувати над своїм народом, більш того, право керувати рівними у вірі братами по духу. Відтак Августинові візії спрямовані на пошук нового концепту політичної влади, на виправдання державного примусу, знайдення ідеальних механізмів її використання (*uti*), з метою розповсюдження християнських цінностей, удосконалення співжиття вірян.

Через це концепт спасіння отримав у св. Августина політичний відтінок. Богослов мусив окреслити можливі земні шляхи досягнення християнським товариством істинного стану (*uti)* й визначити ідеальні взірці (*exemplar*) громадянського порядку та іманентні завдання держави, плідні методи її використання для трансцендентної мети. Втім, це завдання виявилось доволі складним, адже воно зіштовхнулося з бінарністю ключових християнських догм. Ключовим протиріччям була євангельська інтерпретація політичного. З одного боку, державна влада осмислювалась як знецінений елемент Усесвіту, втілення гріховності, вияв зла, що спрямований до утвердження хаосу й війни – до «нового Вавилону» (Одкр. 18). А з іншого, обов'язком християнина ставав громадянський послух – служіння державній владі, обов'язок шанувати царя (1 Петро, 2: 13-17), вважати властителя слугою Бога, «месником у гніві злочинців» (Рим. 13: 1-7). Цей дуалізм, на думку І. Мейєндорфа, був подоланий християнськими мислителями завдяки визнанню, що держава існує в динаміці або діалектично, залежно від обставин[411].

Певно, з цієї позиції виходив св. Августин. Для нього державна влада є даністю, людським витвором, часткою «суспільного тіла» (Е. Жильсон), що мусить «…виправдовувати себе і доводити людям корисність її службової та

[410] Хюбнер К. Нация: от забвения к возрождению... – С. 38.

[411] Мейендорф И. История Церкви и восточнохристианская мистика / Иоанн Мейендорф ; [сост. и общ. ред. И. В. Мамаладзе]. – М. : ДИ-ДИК, Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2000. – 576 с...– С. 33.

допоміжної функції… він ніколи не бачить у земній державі вищий ступінь буттєвого ладу, натомість її, як і все земне, знецінює»[412], – помічає Г. Маєр.

Знецінення держави пов'язано з переконанням св. Августина, що її підвалиною є себелюбство, прагнення панування й жага підкорення. Держава та її керманичі постійно прагнуть свого обожнення, а це, на його думку, є проявом погорди та індивідуалізації, найтяжчого людського гріха – зарозумілісті (*superbia*)[413]. Ця людська прикмета з'являється після гріхопадіння і автоматично стає головною ознакою держави. Вона є втіленням Каїнової хиби – результату вбивства та завоювання гріховною людиною своїх близьких. Це наслідок злої волі, яка порушує Божий порядок і людську злагоду та Божу справедливість. Втім, моральна непридатність держави, її гріховна сутність та хибна ідея не скасовували існування держав – вони будуть існувати і насаджувати народам та спільнотам свою волю, доки не запанує *civitas Dei*.

Ключовою ознакою хибної ідеї держави, на думку св. Августина, є відсутність справедливості та відкрите насильство над усіма щаблями суспільства. «…Що таке держава, як не велика зграя розбійників; адже і розбійницькі зграї є нічим іншим, як держави в мініатюрі. І вони також являють собою спільність людей, які управляються владою вождя, пов'язані обопільною угодою та розподіляють здобич за власним бажанням, яке стає встановленим законом. Коли якась така мерзенна зграя завдяки приєднанню ізгоїв стає численною настільки, що підкорює собі місцевість, засновує поселення, здобуває міста, тоді цілком відкрито дає собі назву держави» (De civ. Dei. IV; 4)[414]. Отже, сутність держави окреслюється мислителем у межах зла, аморальних ознак, які визначають хибну спрямованість (земну упорядкованість спільнот) – до себелюбства і гордої надії лише на себе, а головне до прагнення до панування. Панування, «для себе», помічає П. Козловскі, «…перетворюється в необхідний момент життя людини, стає складовою її «другої», гріховної природи»[415].

Втім, значна увага на першій частині Августинового вислову («…Що таке держава, як не велика зграя розбійників…») є певним зміщенням акцентів – звуженням онтологічного рівня поняття держави в його доктрині. Ця частина вислову розкриває лише одну із сутнісних ознак держави, але не надає їй глибинного визначення. Цей недолік частково компенсує друга частина наведеного вислову (« … спільність людей, які управляються владою вождя, пов'язані обопільною угодою та розподіляють здобич за власним бажанням, яке стає встановленим законом»). Спираючись на нього, можна

[412] Маєр Г. Августин... – С. 83.
[413] Козловски П. Общество и государство ... – С. 82.
[414] Августин Блаженный. О граде Божием... – С. 165-166.
[415] Козловски П. Общество и государство ... – С. 67.

припустити, що в Августиновому розумінні держава виступає двосторонньою асоціацією, союзом спроможного до влади і управління вождя й договірним товариством, які спільно визначають головну мету та поточні завдання союзу, що набувають форми законів. Відтак держава первинно виступає соціальною дворівневою ієрархічною асоціацією, союзом розумних і автономних індивідів, що мають єдину мету й визначені функції: властитель – керувати, асоційована спільнота –виробляти закони й підкорятися їм. Якщо до первинного ядра асоціації примусово долучались ізгої, захоплювалися міста й території, то, на думку мислителя, держава в політичному сенсі відбувалася. Св. Августин легітимізує певну мету вільних індивідів, яка затверджується законами і являє собою здатність асоціації підкоряти населення. Держава – це найвищий рівень секулярної *concordia*, здобута сумісність індивідуального й колективного в межах усвідомленої мети, гармонізація всіляких інтересів та політичної майстерності в єдину цілісність і водночас, це асоціація, що має наснагу до примусу й управління.

З іншого боку, мислитель оцінює державу як деяку політичну цілісність, асоціацію соціальних інституцій – родин, міст, народу, назва якої співпадає у античним терміном – *civitas*. Принагідно зауважимо, що у визначенні міста й держави св. Августин використовує античні терміни, що мають широкий зміст. Так, термін «*regnum*» він розглядає в двох значеннях: як історичне явище – варварське царство, злостива деспотія – та в платонівському сенсі – як феномен чуттєвого сприйняття дійсності. Наближається до «*regnum*» термін «*res publica*». Останній застосовується мислителем у визначенні римської, хибної державності. Термін «*civitas*» в історичному сенсі – це громадянська спільнота, що має істинну спрямованість до ідеалу і справедливе правління, а з позицій платонізму – це умоглядний ідеал, втрачений унаслідок гріхопадіння. *Civitas*, як більш-менш однодушне *couneus*, наближається до Божої упорядкованості[416], до встановленого Ним *orde*. Відтак в доктрині св. Августина термін «*civitas*» поєднує в собі поняття держава, місто, громадянська спільність – народ з високим ступенем однодумності, який керується в мирському житті трансцендентною метою і реалізує її в політичній царині. Отже, «*civitas*» є громадянською цілісністю, що має тенденцію прогресивно розростатися до всесвітньої спільності. На цю обставину вказує М. А. Барг, який зазначає, що у св. Августина: «…civitas є деяка багаторівнева асоціація родин, що формує поліс-місто, держави-міста, що утворюють всесвітню державу[417].

[416] Чанышев А. А. «Град земной» в эсхатологической перспективе: переосмысление опыта античной истории и гражданской культуры в историософии Августина / А. А. Чанышев // Вопросы философии. – 1999. – № 1. – С. 124–135. – С. 130.

[417] Барг М. А. Эпохи и идеи. Становление историзма / А. М. Барг. – М. : Мысль, 1987. – 348 с. – С. 81.

Отець церкви вважав, що вчення Христа надало можливість людству змінити весь суспільно-політичний устрій народів і проголошував, що доки всі народи не трансформуються у Respublica Christiana, зло та погорда, сила *civitas terrene* не спаде, й мить спасіння всіх не настане. Відтак перед християнами постає завдання: щоб не трапилось і які б скрути не довелось переборювати, слід обернути представників *civitas terrene* у віру Христа. У цьому сенсі мислитель навчає: «…серед ворогів приховуються майбутні громадяни, і не слід вважати даремним для них того, до чого вони, поки не стали праведниками, ставляться вороже; так само точно й град Божий: доки він мандрує в цьому світі, має ворогів, поєднаних з ним спілкуванням таїнств, але вони не мають нагоди успадковувати долю святих; серед них є вороги таємні, а є і явні; останні не коливаються навіть нарікати на Бога, якому присягалися, наповнюючи разом з іншими ворогами театри, а з нами – церкви. Але у виправленні і деяких з них зовсім не слід зневірятися, коли скоро і серед найзапекліших ворогів приховується часом приречені друзі, ще невідомі навіть для себе самих. Бо ці два Гради переплетено і взаємно перемішано в справжньому столітті, поки не буде розділено на останньому суді» (De civ. Dei. I; 35)[418].

Таким чином мусимо зазначити, що сутність держави осягається св. Августином як секулярна форма *concordia* всіх соціальних суб'єктів: індивідів, родин, міст, народу. Держава для богослова завершує соціальну ієрархію і поглинає всі попередні елементи соціальності. В ідеальному сенсі держава розкривається поняттям *civitas* – багатоманітної і динамічної соціальної цілісності, що існує у взаємодії всіх суспільних інституцій з метою утвердження законного порядку та вищої мети. У сподіваннях мислителя *civitas* як форма громадянської спільності мусить перерости у всесвітню політичну упорядкованість християн.

З іншого боку, держава осмислюється богословом як онтологічна цілісність і упорядкованість. Як високий людський витвір вона уособлює в собі *orde Dei* з його атрибутами: добром, красою, розумністю, миром та співмірністю, і виконує певну функцію безпосереднього зв'язку (*intentio recta*) з трансцендентним. Вона виступає інституцією, котра упорядковує інші соціальні інституції і надає можливість індивідам та асоціаціям реалізувати закладену в них архетипну форму в реальність.

Більш того, держава є тим знаряддям, яке встановлює розумне (а отже більш-менш справедливе) розташування рівних і нерівних соціальних інституцій та осіб, забезпечує співмірне поле соціальної реалізації вільної волі індивідів в залежності від їх якісних ознак – існування, життя і розуміння. Тому в ідеальному сенсі держава може отримати вищість в

[418] Августин Блаженный. О граде Божием... – С. 55-56.

ієрархії земного буття людства і позитивно реалізувати розумність людських душ в історії. Втім, на прогресивну розумність держави св. Августин не сподівався, бо відома йому історія не свідчила про перевагу розумно-добродійного начала в людстві. Тому богослов у справі колективного прогресу надавав прерогативу дару іллюмінації та культурі особистості.

Також слід зазначити, що в Августиновій доктрині державний порядок тотожний закону. Як розумна інституція держава формує та спрямовує силу нижчого по ієрархії виду законів – *lex temporalis*.

А якщо згадати, що в римському світовідчутті термін «*lex*» включає в себе поняття «*pax*», то виявляється, що ключовою функцією держави, влади (*leges*) взагалі є збереження стану мирної угоди з вічністю, мирного стану всіх соціальних інституцій, які входять у державу. В своїх творах св. Августин звертав увагу, що держава є соціальним інститутом, що прагне миру, навіть тоді, коли вона воює. Державна влада поєднує в собі два універсальних типи миру: вічний мир (*pax aeterna*) й довготривалий соціально-політичний стан (*pax sempiterna*). Ці дві типу миру проявляються в діяльності держави, в двох її формах. Перша, це *pax ordinate* – запропонований владою стан спокою та порядку. Мир, що встановлюється «зверху» волею Бога і являє себе в формі імперського світу, впроваджуваного королями, князями або єпископами. Друга форма – *pax jurata* – форма порядку і стабільності, що здобувається завдяки угоді й злагоді індивідів та асоціацій. Дві форми миру трансцендентно пов'язуються мислителем в єдине політичне тіло, де вони формують упорядкованість, динамічну соціальну практику повелінь та виконань. Упорядкованість визначається богословом як сумісність повелінь і виконань між *domus, civitas* та космосом. Відтак держава є високим рівнем двостороннього миру, злагоди між тими, хто наказує і тими, хто підкоряється (*concordia imperandi et oboediedi*)[419]. Отже, держава за Августином – це інституція, котра, завдяки затвердженому *lex temporalis* потенційно може досягти стану сумісності й миру між первісним заповітом Бога і людською спільністю, між вічною владою Творця і тимчасовим правлінням царів, між суб'єктами асоціацій мирського світу і Його законом – ієрархічної упорядкованості цих компонентів Усесвіту.

Мусимо також зазначити, що в Августиновій доктрині держава – це індивідуально-колективна реалізація архетипу земного порядку – того Божого образу, який закладений в кожну душу. В ідеальному сенсі сутність держави максимально наближається до *orde Dei* і являє секулярну форму або річ (*res*)

[419] Эксле О. Г. Действительность и знание: очерки социальной истории Средневековья / О. Г. Эксле ; [пер. с нем. и предисловие Ю. Арнаутовой]. – М. : Новое литературное обозрение, 2007. – 360 с. – С. 159-160.

часового закону – який є *intentio recta* держави з вічним. Втім, співвимірність смиренного підкорення підданих законам держави та її мета затверджують форму та земний зміст держави, які з часу гріхопадіння не співпадають з її первісним єством. Тому в інтерпретації мислителя держава залишається бінарною інституцією: з одного боку, це втілення трансцендентного образу порядку, мирський елемент, що законно синхронізує одиничність політичної влади і колективний хаос, людський витвір, що може максимально наблизитися до потойбічного, з іншого боку, держава, через гріховну природу свого суб'єкта (людини), тварну мету не виправдовує свого єства і тому не здатна самостійно подолати свою злу природу.

Також держава характеризується отцем церкви як інструмент (*res*) примусу «руїнників», засобом перетворення вільних людей на рабів. Цей історичний факт та реальність, на думку богослова, хоч і суперечить заповіту Бога, «…хотів, щоб розумне за образом Його творіння панувало тільки над нерозумним: ані людина над людиною, а людина над твариною» (De civ. Dei. XIX; 15)[420], але справедливо вказує, що якщо людина у своїх прагненнях та пристрастях стає гріховною, то вона сама наближається до стану нерозумності, тварності, і тоді заслуговує бути рабом – «…стан рабства по праву призначений грішнику» (De civ. Dei. XIX; 15)[421].

Виходячи з цієї тези, богослов формує право держави на жорсткий контроль і примус підлеглих. Він продовжує староєврейський та римсько-імперський концепт пастирської влади. Тієї влади, яка не тільки карає грішників, але й забезпечує для них певний рівень порядку. На думку Р. Дагхєрті, головною метою Августинової держави є перешкоджання виявам низьких людських пристрастей і афектів[422]. Саме нерозумні піддані держави стають суб'єктами прямого контролю й примусу державної влади. Злу природу держави богослов виправдовує її можливістю силою примусу забезпечувати низький рівень людського співжиття, зберігати стабільними соціальні відносини для підданих, що роблять хибний вибір. Іншими словами, держава повинна зменшувати індивідуальну й колективну конвенгертність і тим наближувати здійснення провіденціального задуму.

Богослов характеризує пастирський тип держави в бінарних ознаках. Такий тип державної влади не лише є знаряддям примусу і втіленням погорди володарів, але й наочним прикладом смиренного служіння боговизначених «пастирів» Його волі. Життя й політична діяльність властителів підкорена вищим законам, які можуть бути і не зрозумілими, та навіть, не співпадати з традицією народу, а все ж повинні бути виконані, бо

[420] Августин Блаженный. О граде Божием... – С. 1033.

[421] Там само.

[422] Dougherty R. J. Christian and Citizen: The tension in St. Augustine's De Civitate Dei / R. J. Dougherty // Coll. Aug. – N. Y., 1990. – P. 205. – P. 205.

це імперативна норма трансцендентного – виконання волі Божої через владу володаря. Християнські володарі є щаблем Його волі. Роз'яснюючи завдання пастирської держави, богослов пише, що: «…цар має право в тій державі, у якій панує, видати якесь розпорядження. Якого ніхто перед ним ані він сам ще не видавав, і підкорення тому розпорядженню не суперечить суспільним засадам цієї держави, ба, більше, сам непослух був би порушенням прав, бо послух своїм володарям – це загальна умова людського суспільства. А наскільки ж більше в усіх розпорядженнях треба без сумніву й вагання підкорятися Богові, Володареві всього Всесвіту! Бо як у ієрархії людської суспільності вища влада поставлена над нижчою, то та їй корилася, так само Бог стоїть над усім» (Conf. III; 8)[423].

Таким чином, під впливом біблійних уявлень про царя, образ вождя первинного союзу трактується богословом, як богоданого властителя. Він отримує вище право на примус і легітимізує його в асоціації індивідів. Завдяки цьому до єства Августинового концепту держави долучається теізована ознака – це певний консенсус горного й тварного, знайденого в ілюмінації царської влади – пастиря грішників – нерозумних і невільних індивідів. Воля й прагнення властителя осмислюються як знаряддя Божої справедливості і водночас є певним рівнем згоди з колективною метою, *concordia*, що затверджується в просторі цілісного соціального тіла.

Боговизначеність царя, його право на владу в св. Августина не були абсолютними. Противагою суверенітету царя був суверенітет народу – *concordia* всіх соціальних асоціацій. Для богослова народ, як і цар, є знаряддям Божої волі. Але в темпоральному сенсі народ є більшим носієм верховної влади, ніж сингулярний властитель. Саме такий концепт затвердився в середньовічному уявленні – народ має вище право на участь в управлінні державою і право ініціативи зміни правителя[424]. Таким чином, дві форми ілюмінації – індивідуальна і колективна – доповнюють одна одну в політичному просторі й служать противагами гріховному началу людства, направляють свідомість і державу до вищої мети. Doctor excellentissimus звертає увагу, що історія не раз вказує, що народ змінював свого хибного правителя і встановлював республіку, так само як цар встановлював тиранічне владарювання над народом, якщо той втратив своє порозуміння. І народ, і властитель можуть втратити свою трансцендентну спрямованість, здатність до *concordia*. У цьому сенсі св. Августин зауважує, що якщо не здобута злагода «…то немає, звичайно, і народу, якщо подібне визначення народу вірне. Отже, немає і республіки; немає народної справи там, де немає

[423] Святий Августин. Сповідь... – С. 41.

[424] Медведев И. П. Правовая культура Византийской империи / И. П. Медведев. – СПб. : Алетейя, 2001. – 576 с. – С. 48.

самого народу» (De civ. Dei. XIX; 23)[425]. Відтак Божа ілюмінація, що має дуалістичну спрямованість, реалізується в соціальному тілі, в просторі дії державної влади та історії. Цей дуалізм є противагою секулярної хибності держав, царів і народів, сакральним засобом сумісності індивідуального й колективного, що спрямовує до вічного.

Отже, зла природа держави не тільки виправдовується мислителем, але по-новому обґрунтовується новозавітна теза про те, що будь-яка політична влада має своє підґрунтя в Божій волі, що прихована від свідомості дидактичної задачі – примусити спільноту до Боговизначеного упорядковування.

Одну із загроз доброчесності державної влади мислитель вбачав у наявності брехливих істин або оманливих релігійних критеріїв, які нав'язує підданим властитель. Це створює примарну мету колективної однодумності і перетворює державу на об'єкт насолоди (*frui*) владою одним індивідом. У цьому сенсі він пише, що: «…люди-правителі не справедливі, подібні демонам, – те, що знали як помилкове, видавали народу від імені релігії за істинне, пов'язуючи його цим немовби більш тісним громадянським союзом, щоб подібно демонам керувати покірними. А яка слабка й неписьменна людина може встояти проти сумісно діючих брехунів – правителів держави й демонів?» (De civ. Dei. IV; 32)[426].

Наступною загрозою є узурпація влади властителем і відсторонення від формування законів асоціації розумних товаришів. Хто «…прагне прославитися своїм пануванням, панує тим менше, чим з меншим числом співучасників розділяє свою владу» (De civ. Dei. XV; 5)[427], – виводить аксіому тиранії отець церкви. Чим більше усамітнюється від асоціації однодумців тиран, тим більше нищиться колись винайдена розумна упорядкованість соціальних інституцій, руйнується *concordia* асоціацій і народу. Відтак, робить висновок мислитель, тиранія може змінити мету держави, ввергнути народ в тварний стан юрби, яка не прагне удосконалення.

Щоб держава не впала у своє зле єство, богослов пропонує виховувати властителя на прикладах християнської доброчесності. Цей взірець правителя, що «женеться за доброчесністю» (De civ. Dei. V; 12)[428] і цим забезпечує встановлення політичного простору християнського закону, затвердився в Середньовіччі як ідеальний[429].

---

[425] Августин Блаженный. О граде Божием... – С. 1053.

[426] Там само. – С. 207.

[427] Там само. – С. 712.

[428] Там само. – С. 238-239.

[429] Бойцов М. А. Власть правителя / М. А. Бойцов // Словарь Средневековой культуры / [под ред. А. Я. Гуревича]. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2003. – С. 78–91. – С. 81.

Отже, св. Августин осягав проблему знайдення змісту сумісності індивідуального й колективного в соціально-політичному житті і надав свої інтенції стосовного розв'язання цього питання. Не зважаючи на слабку аргументацію і несистематичність, коментарі отця церкви стали основою політичної теорії Середньовіччя, з критики якої розпочали свої філософські візії ренесансні та модерні мислителі.

Ключовою метою політичної доктрини отця церкви була задача направити індивідів і людські асоціації на шлях спасіння, навчити робити істинний вибір до удосконалення й використовувати всі людські витвори для досягнення вищої мети. Для гармонізації протиріч індивідуального і колективного та наближення до доброчесного удосконалення богослов пропонував ряд соціально-політичних концептів. Він радив, не зважаючи на гріховну природу політичної влади, активно використовувати її в спільній справі спасіння. При цьому враховувати той факт, що держава є складним онто-соціальним феноменом, який існує в динаміці, що змінює свою сутність залежно від історичних процесів та зміни мети всіх її соціальних складових, передусім, її властителів. Св. Августин розглядав сутність держави з різних боків – вона може бути зграєю розбійників, договірною асоціацією соціальних інституцій, що забезпечує мир та удосконалення громадянам; виступає як ієрархічна й упорядкована цілісність, що примусово забезпечує стабільний рівень співжиття нерозумних підлеглих; і нарешті, є політичним простором знаходження задуму та реалізації Божої волі між вибраним царем і народом. Втім, означені ознаки держави для богослова є різноманітними проявами гармонізації трансцендентних й іманентних прагнень окремих індивідів та колективного, які історично затвердилися в земному бутті.

Також слід зазначити, що удосконалення політичної царини для св. Августина є справою індивідуальною – тих доброчесних властителів, які отримали дар ілюмінації. Саме цей концепт став підґрунтям розвитку в Середньовіччі теорії пастирської держави, ідеї єдиного «соціального тіла», де цар виступав ключовим комунікатором волі Творця й церкви. Поруч з цим, отець церкви не відмовляв у можливості багатоманітним асоціаціям, доброчесному народу активно втручатися в справи держав і координувати її істинну мету. Більш того, в ідеальному сенсі богослов прагнув до створення всесвітньої асоційованої держави християн.

Звернення св. Августина до аналогії управління душею тілом (De civ. Dei. XIV; 23)[430], та її перевагою над матеріальним видається підтвердженням того, що богослов розглядав принципи існування окремої особи, суспільних асоціацій, держави (їх керманичів) в універсальному цілому. Всі елементи Всесвіту керуються одними й тими ж законами, які повинні мати єдину благу

[430] Августин Блаженный. О граде Божием... – С. 696.

мету. І лише за умови гармонії вільних воль всіх елементів задум Творця може відбутися. Тому, як держава може впливати на вільну волю індивіда – допомагати йому вести доброчесне життя спрямованого на спасіння, або навпаки – перешкоджати його шляху до мудрості і блаженства, так і зворотно – індивід (різноманітні асоціації, народ) може впливати на сутність і спрямованість держави на ту чи іншу мету. Від часу утвердження християнства у світі єство і держави й індивіда залежить передусім від міри віросповідальності, доброчесного життя й знаходження всіх перерахованих елементів в лоні церкви. У земному світі повинна панувати не державна влада чи окрема вільна воля, а спільність віруючих душ, які прагнуть любові й шукають шляхів взаємного порозуміння, смиренної покірності в історичної ході до *civitas Dei*.

2.6.9. Мир як елемент земного здобуття сумісності

Отець церкви категорично стверджує, що в державі не знайти Бога. Втім, держава може забезпечити вірянам мир, який, в ідеальному сенсі, є внутрішньою ознакою держави. Адже держава завжди прагне миру, навіть тоді коли веде завойовну війну (De civ. Dei. XV; 4)[431]. Досягнення миру в державі й поширення цього стану між народами і державами, на кшталт «будинків у місті», є для св. Августина найбажанішим станом *civitas terrene* (De civ. Dei. IV; 15)[432]. Більш того, здобуття загального стану миру являє собою часове явище того вічного світу, до якого прагнуть християни. Мирний стан земного Граду є неминучим сьомим щаблем ієрархії Всесвіту – він передує Граду небесному. Так само як «…упорядкована щодо управління й смирення згода громадян» (De civ. Dei. XIX; 13)[433].

Досліджуючи Августинове тлумачення миру, О. Гьофе визнає, що у отця церкви було три погляди на це явище. Перші два стисло визначаються тезою, що *pax aeterna* (вічний мир) є трансцендентним феноменом, який цілком залежить від волі Бога. Тому, хоч мир є віковічним прагненням людства, він, в абсолютному сенсі, є недосяжним у земному житті. Адже, мир (як універсальна категорія, що охоплює індивідуальну душу і все людство) має вічну сутність – цей стан абсолютної любові та блаженства настане лише після Страшного суду в спільності праведників – *civitas Dei*. *Pax aeterna* відбудеться через акт есхатологічного очищення від тимчасовості, ущербності та гріховності людства. Він завершує провіденціальність Творіння – повернення до первинного стану гармонії всіх елементів Усесвіту.

[431] Там само. – С. 710.
[432] Там само. – С. 181.
[433] Там само. – С. 1028.

Друга Августинова теза затверджує думку, що Божа воля й задум присутні в *rationes seminalis* (сім'яних логосах) – універсаліях Творіння, які іманентно спрямовують світові процеси й формують *ordination Dei*. Божий порядок поширює любов і визначає космічний лад – стан справедливості й злагоди між усіма існуючими елементами тривіального світу і забезпечує, хоча й ущербне, але існування гріховному людству. Таким чином, в Августиновій доктрині *pax aeterna* в абсолютному сенсі є трансцендентним рівнем Усесвіту (1) – недосяжне вічне блаженство і пануюче воління Бога (2), що іманентно існує в кожній живій істоті й усіх земних процесах – прагнення жити за нормами природного закону (*lex naturalis*) – у безпеці, упорядкованій злагоді. Поєднує зміст двох Августинових тез такий його вислів: «Мир усього – спокій в порядку» (*pax omnium rerum tranquillitas ordinis*). М. де Вульф роз'яснює цей вислів наступним чином: це стан, коли все [всі речі, форми й процеси] знаходиться на своїх місцях, і благородатний спокій панує над усім. Саме такого стану мусить досягти людська спільність, держава та її закон[434].

Третє Августинове тлумачення миру визначається О. Гьофе як «…відносність миру як правового та державного завдання»[435], того тимчасового стану договору держав, який існує між війнами. Ця теза мислителя наповнює середньовічний світогляд, з одного боку, «…ні з чим не зрівняною значущістю та поняттєвою повнотою…і веде до притаманної позитивному поняттю миру надії на повну його актуалізацію замість завчасної зупинки в ім'я позірного реалізму». З іншого боку, здобуття миру як державно-правова мета виступає як осягнена загроза перетворення земного світу на дещо остаточно хибне, що не потребує значної уваги вірян, їх практичного старання удосконалити існуючий світ. Адже, роз'яснює Августинові судження німецький філософ, «…тимчасовий, створений самою людиною мир знецінюється до рівня недосконалого відображення обіцяної релігією вічної милості Божої. Його можуть навіть проголошувати поганим»[436]. Щоб цього не сталося і мир залишився практичною метою людства, християнська держава мусить досягати універсального стану злагоди з усіма народами, мирного порозуміння у часі, що повинно стати довготривалим станом (*pax sempiterna*) сумісності всіх соціальних елементів.

Завершуючи свої міркування, О. Гьофе підсумовує, що, не зважаючи на провокаційну концепцію есхатологічного миру, доктрина отця церкви все ж визнає за людством, християнською спільнотою, державою право і, головне,

---

[434] Вульф М. Средневековая философия и цивилизация / Морис де Вульф ; [пер. с англ. О. Д. Сидоровой]. – М. : ЗАО Центрполиграф, 2014. – 253 с. – С. 108.

[435] Гьофе О. Демократія в епоху глобалізації / Отфрід Гьофе. – К. : ППС–2002, 2007. – 436 с. – С. 226.

[436] Там само. – С. 225.

казуально-історичну можливість реального встановлення миру. В цьому сенсі німецький філософ зауважує, що «…у будь-якому разі місце теологічного поняття вічного миру, звільнення назавжди релігійно-морального *pax aeterna* у державно-правовій етиці, мусив заступити вічний у соціальному і політичному сенсі мир *pax sempiterna*, що панує серед людей і в цілому світі, а отже універсальний. Він поширюється на всіх, а не тільки на обдарованих та обраних людей»[437].

За визначенням відправних позицій трактування св. Августином поняття миру, нам слід виявити його принципи сумісності земного й небесного, індивідуального і колективного в доктрині богослова.

У своїх сподіваннях на здобуток гармонії між *pax aeterna* й *pax sempiterna* Doctor excellentissimus спирався на два концепти. Перший вказує, що у тривіальному світі існує протиріччя між любов'ю до Бога (*amor Dei*) і любов'ю до себе (*amor sui*). Розбіжність між двома видами любові не була первинним явищем. Це було наслідком Адамового гріха, який роз'єднав мету, спрямованість людського життя, індивідуальне й загальне, розділив єдиний порядок любові (*orde amoris*). Гріх порушив *orde amoris*, місце *amor Dei* зайняло *amor sui* і це порушило гармонію між індивідуальними прагненнями й колективними інтересами. Наслідком протиріччя двох ґатунків любові стало виникнення двох спільнот – *civitas terrene* та *civitas Dei*. Між цими ґатунками любові, типами людини й спільностями простяглась безодня, яку можливо подолати лише станом миру. В цьому сенсі Г. Маєр зауважує, що «…навіть у *civitas terrena* може запанувати «свій мир». Це, вочевидь, мир за обставин гріхопадіння. Любов не може керувати земною державою, яка виникла саме внаслідок відвернення від справжньої любові. Але оскільки громадянство Боже через свою мандрованість пов'язане із земною державою, воно також діє й творить у земній державі свою любов на зразок гірчичного насіння в заквасці. Й однієї миті наприкінці твору про громадянство Боже відкривається можливість поєднання згаданих держав завдяки умиротворенню, яке буде немовби міст між ними»[438]. Відтак гармонія двох ґатунків любові, залежить не лише від волі Бога, але й від практичних зусиль громадян двох Градів, що спрямовані на пошук *pax sempiterna*.

Другий концепт богослова доповнює перший. Для отця церкви Всесвіт існує в строгій ієрархічній упорядкованості, елементи якої поєднуються *ordo amoris* й станом миру. Роз'яснюючи єство миру, мислитель описує його знизу уверх у вигляді восьми соціально-антропологічних щаблів (De civ. Dei. XIX;

[437] Там само. – С. 226.
[438] Маєр Г. Августин... – С. 84.

13)[439] (с. 29). Кумуляція всіх сфер миру формує *ordo amoris* в душі та розумі індивіда й створює сприятливі умови затвердження *pax sempiterna* в тривіальному світі, прискорюючи мандрівний *civitas terrene* до вищої мети і, головне, спрямовує вільну волю людей до істинної свободи – реалізації ключового заповіту Ісуса: «Любіть Бога і свого ближнього» і цим наближує людство до Божої ласки.

Ґрунтуючись на визначених концептах, св. Августин сакрально легітимізує будь-який стан земного миру. Як надприродне і надсоціокультурне поняття, мир стає універсальною категорією, що надає позитивну свободу спільноті та якийсь час поєднує *pax aeterna* й *pax sempiterna* в цілісну ієрархічну спрямованість до трансцендентного порядку. Він стає імперативною нормою християнина, в якому кожен може не лише очікувати Страшного суду, але практично здобути мир в злагоді з іншими. Саме практика здобуття миру своєю упорядкованістю та досягненням загальновизначеної справедливості потенційно може зменшити вплив людської гріховності на історичний час, утворити соціальний стан *concordia* й простір реалізації загального блага. В цьому сенсі богослов проголошує, що *civitas terrene* «…прагне земного миру і до нього надсилає згоду в управлінні q покорі громадян, щоб щодо речей, що стосуються смертного життя, у них був до певної міри однаковий образ думок і бажань. Град же небесний, або, вірніше, та його частина, яка мандрує в цій смертності й живе вірою, поставлений у необхідність задовольнятися і таким миром, поки мине сама смертність, для якої він потрібен» (De civ. Dei XIX; 17)[440].

Слід враховувати інтерпретацію концепції миру, яку надав сам св. Августин. Т. Б. Еріксен зауважує, що у богослова «…мир є «найвищим добром»: *finis bonorum*. Мета всіх форм єдності – це мир у вічному житті або вічне життя у мирі (De civ. Dei XIX). У Аристотеля «щастя в блаженстві» було першою метою: *eudaimonia*. У Августина це «благодать» у відродженні світового порядку: *beata vita*. *Beatitudo*, або «благодать» може виходити лише від Бога. У цьому питанні платоніки й християни висловлювались однаково (De civ. Dei X, 1). Тому «стан миру всіх речей» – *pax omnium rerum* – Августин назвав також «порядком спокою» – *tranquillitas ordinis*»[441].

Таким чином, у доктрині отця церкви досягнення миру є універсальною справою – індивідуально-колективною згодою, яка пронизує всі соціально-антропологічні щаблі земного буття і який забезпечує спрямованість вільної волі людини до трансцендентного. Ця справа починається з миру в душі та розумі людини, миру в сім'ї, асоціаціях, народові, і нарешті в державі.

[439] Августин Блаженный. О граде Божием... – С. 1028.

[440] Там само. – С. 1037.

[441] Эриксен Т. Б. Августин. Беспокойное сердце / Т. Б. Эриксен ; пер. с норв. Л. Горлиной. – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – 384 с. – С. 274.

Гармонія всіх перелічених елементів видається можливістю змінити вектор руху людської історії – в стані миру та соціальної справедливості історія немовби спрямовується від загальнолюдського гріха до стану *concordia*. Втім, визначивши превентивну надію, св. Августин остаточно не затверджує її теологічно. Оперуючи тим, що зовнішній мир між народами і державами, справедливе існування багатьох соціальних елементів ще не гарантує мир в душі людини, злагоду між окремими індивідами, миром між індивідом і колективним, і головне, тим, що мир не може панувати вічно й стати підґрунтям людського щастя; якщо не знайдено миру між людиною і Богом, досягти вічного миру в *civitas terrena* неможливо.

Одночасно визначаючи стан миру мінливим в абсолютному значенні, св. Августин зауважує, що мир є поняттям індивідуальним – як вільний і плідний час, необхідний для удосконалення вірянина, для самопізнання та каяття у своїх гріхах. На цю обставину Августинової доктрини миру звертає увагу Г. Вільз, вказуючи, що «…земна політична спільнота має зосередити свої зусилля, аби відпрацювати угоду обмеженого типу, що мала б на меті забезпечення спокою, стану перемир'я, завдяки чому громадяни обох вічних Міст могли б розгадати загадку своєї подальшої долі: спасіння чи пекельні муки»[442].

Отець церкви впевнений, що людство як деяка позаприродна єдність, існуюча в Його задумі, отримало своє призначення - з'єднатися в реальному житті й утвердити універсальний стан миру для всіх народів та держав. До цієї мети повинні практично прагнути всі християни, а особливо керманичі держав та подвижники церкви. Мета універсального миру воліє над усіма звичаями, законами, державно-суспільними установами й спрямована до порядку Божої любові. У цьому сенсі богослов проголошує, що *civitas Dei* «…не приділяючи значення тому, що є різного у звичках, законах й установах, якими мир земний встановлюється або підтримується; нічого з останнього не відміняючи і не руйнуючи, а навпаки, зберігаючи і дотримуючись усього, що хоча у різних народів і є різним, але прямує до однієї і тієї ж мети земного миру, якщо тільки не шкодить релігії» (De civ. Dei. XIX; 17)[443].

Ключова роль у справі збереження миру покладається св. Августином на мудрих, досконалих у вірі християн, які усвідомлюють мету досягнення миру як вище церковне служіння, як утвердження нового виду республіки – Respublica Christiana. «Нехай не допускається до управління республікою ніхто, окрім досконалих, – повчає мислитель, – …все життя, у будь-якому

[442] Вільз Г. Зручна держава / Гарі Вільз // КОНСЕРВАТИЗМ: Антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : ВД «Простір», «Смолоскип», 2008. – С. 694–716. – С. 699.

[443] Августин Блаженный. О граде Божием... – С. 1038.

місці, повсякчас нехай мають або прагнуть здобути спільність. Людям гідним хай роблять послугу, хоча б вони того й не чекали. На гордих нехай мало звертають уваги й самі гордими хай не будуть… Нехай прагнуть спокою і твердого порядку, здорового розуму і мирного життя» (De. ord. II, 8)[444]. Відтак досягнення земного миру, а значить злагоди й сумісності всіх соціальних елементів, є для істинних вірян імперативною нормою – святим обов'язком, адже кожен християнин живе в двох «градах». Спираючись на цю думку, Д. Ладнер стверджує, що св. Августин не терпів духовних осіб у церкві, які б повноцінно не займалися «суспільним життям» (*vitam nostram socialem*)[445].

Ідеальною формою *civitas permixta,* здатною до вдосконалення, св. Августин вважає Respublica Christiana, громадяни якої спрямовують своє життя до реалізації новозавітних ідеалів сумісного життя. У цьому сенсі мислитель зазначає: «…істинної справедливості немає ніде, окрім тієї республіки, Засновник і Правитель якої – Христос, якщо цю останню бажано називати республікою, через те, що не можна заперечувати, що вона – народна справа» (De civ. Dei. II; 21)[446].

Таким чином, поняття мир в Августиновій доктрині отримало християнський універсальний зміст завдяки своїй комплексності й кумулятивності в справі наближення до *ordo amoris* й спасіння – практичного руху тварного до небесного і навпаки. Мир трактувався отцем церкви як первинна, індивідуальна й колективна передумова виконання ключового заповіту Ісуса любити Бога і ближнього, що передбачає багатощабельну *concordia* людини з усім світом. Завдяки індивідуальному здобутку миру на всіх рівнях соціально-політичного і релігійного буття *pax aeterna* й *pax sempiterna* максимально наближує людство до сумісності з Божою волею, а значить зі своїм внутрішнім «я». Справа поширення миру стала як індивідуальним, так і колективним обов'язком, релігійно-моральною чеснотою істинних вірян – всієї *Respublica Christiana*.

Завершальні міркування другого розділу

Проблема пошуків змістів сумісності між горним і земним, індивідуальним і колективним, трансцендентним та іманентним осмислювалася ранньохристиянськими інтелектуалами. Вона трактувалася ними в межах протиріччя революційного і консервативного векторів розвитку християнського світогляду й еквікаційного методу інтерпретації

[444] Бл. Августин. О порядке... – С. 138.
[445] Нисбет Р. Прогресс: история идеи... – С. 113.
[446] Августин Блаженный. О граде Божием... – С. 89.

вищої істини. Революційність легалізувала креативність вірян, їх спрямованість на утворення «нового світу» і затвердила в західному світогляді право на трансформацію соціальної реальності на іншу – більш довершену. Це ставило під загрозу соціокультурну плинність соціуму, утворювало підґрунтя радикального індивідуалізму й певно тому не була підтримана церквою, яка почала дотримувалась консервативної тенденції, конформістської практики.

Користуючись правом тлумачити віровчення згідно в обставинами, церква збалансовувала індивідуальні й колективні прагнення в необхідне для неї русло. Одночасно з цим, еквівокаційне тлумачення істини заклало основи формування приватного простору – суверенного простору самопізнання. Такий простір надалі уможливив масовий релігійний рух і надав право людині бути соціально значимим суб'єктом публічної сфери. Більш того, еквівокаційний характер істини створив підстави для розділення публічного простору на державно-політичну і релігійну сфери. Згідно з цим принципом, всі соціальні зміни, державні реформації тепер враховували релігійність суб'єкта і обмежували втручання світських корпорацій в царину іманентного.

Затвердження публічного й приватного в «стилі мислення» християн було здійснене завдяки світоглядним принципам символізму і персоналізму. Символізм надавав вірянам відчуття колективної причетності до загального – соціального світу й трансцендентного, водночас він легітимізував право вірянина на індивідуальну комунікацію з сакральним. Він визначав непорушність існуючого порядку і неповторну значимість кожного в ієрархії Всесвіту. Виправдовував соціальну нерівність поділу на вищі й нижчі щаблі та консолідував динаміку соціальних відносин в уявлену цілісність. Персоналізм західного християнства через концепт *Filioque* став підґрунтям ідеї безпосереднього зв'язку душі з Його задумом і сформував практику раціональної оцінки індивідом своїх соціальних дій згідно з Його Словом і совістю.

Концепт абсолютної суверенності Бога надає право затвердити бінарну суверенність – свободу й гідність людини та право на існування народів, всіх соціально-політичних інституцій земного світу. А концепт *Agape* затверджував принцип рівності вірян, а за нею – визначення критеріїв справедливості. До доктрини «богоподібності» людини, патристи долучили ідею людини як співучасника Божого задуму, що стала підґрунтям теорії удосконалення через Іншого й розвитку антропоцентризму європейської культури.

Християнство сформувало концепт сакрального договору з Богом, і народу в ім'я Бога. Такий концепт легітимізує існуючий соціально-політичний лад і право влади на впровадження закону. Концепт договору

затвердив право на суверенність особи, спільнот, які мусять знайти змісти сумісності, точки злагоди й миру між індивідуальним і колективним, визначити загальновідомі норми справедливого життя разом. Додамо, що під впливом особливостей двох частин Святого Письма характер сакрального договору в соціально-політичній теорії і практиці Середньовіччя отримав дві риси: колективно-жахаюча (давньозаповітна) й індивідуально-любляча (новозаповітна). Вони мали валентні теократичні змісти й практику.

Завдяки договірному принципу з епохи Раннього Середньовіччя реалізується ієрархічний принцип підпорядкування нижчих вищим, підкорення індивідуального колективному. Спираючись на цей концепт та обітницю служіння, церква розпочинає будувати клерикальну організацію правового порядку, за якою долучається феодальна традиція.

Символічна побудова Всесвіту сформувала уявлення про «суспільне тіло», великий єдиний організм, де панувала ступенева ієрархія покори та служіння. В єдиному тілі кожний ранг не мав права слугувати собі – кожен виконував функцію служіння єдиному. Ця ідея умоглядно була закріплена трьохстанним розшаруванням тривіального світу. Становий лад окреслював певний плюралізм трьох автономних просторів свободи, а за ними сфери свободи спільнот та індивідів у них. Умоглядна система «ієрархічного тіла» обумовила імперативну норму, яка вимагала не лише індивідуальної відповідальності за спасіння душі, але й формувала колективну відповідальність – відповідальність за нижчу ланку Всесвіту, обов'язок підкорятися вищій, більш довершеній ланці.

Доктрина св. Августина стала конституційним підґрунтям західного християнства, яка пропонувала раціональну парадигму вільного розвитку людини й спільності, знаходження змістів злагоди між ними. Для отця церкви людська воля і розум завжди коливається між порядком *ordo amoris,* колективними й індивідуальними прагненнями. В ідеальному сенсі ці елементи Всесвіту повинні, люблячи, пронизувати одна одну й утворити валентність індивідуального і колективного в трансцендентному. Трансцендентне визначило свою волю і тому залишилося лише знайти розумну сумісність між елементами. Втім, ця мета, на думку богослова, майже не досяжна. Здебільшого людина спрямована на гріховність, яка руйнує гармонію восьмищаблевої ієрархії Всесвіту. Тому для св. Августина індивідуальне є тією силою, що десинхронізує основи універсального й здобутого Ісусом і праведниками рівня побожності. Щоб змінити спрямованість вільної волі, він пропонує вірянам почати з інтроспекційного самоконтролю.

У ході гострих дискусій про місце та завдання елементів Усесвіту церква вибрала Августинову доктрину і частково відторгнула пелагіянство і

неоплатонізм. Останні вчення відрізнялися крайніми позиціями. Пелагіянство розривало концепт єдності Усесвіту, ідею ієрархічної цілісності земного та небесного світів – відокремлюючи їх один від одного, так само відокремлювала індивідуальне від колективного й тим підточувала основи консолідації людських спільнот, атомізуючи індивіда від загального. А неоплатонізм, навпаки, заперечував особистість, яка поглиналася тотальним Єдиним.

Сприяє формуванню досконалих спільнот і мудрого християнина у візіях св. Августина три види закону. Їх виконання на особистому і публічному рівні, усвідомлення залежності позитивного закону від більш вагомих законів вічності та Божих заповітів надає істинне спрямування до знайдення єдиних консолідуючих сенсів сумісності індивідуального з загальним і загального з універсальним, утворюючи єдиний простір підкорення люблячої волі Бога. Саме в просторі виконання Божих законів може існувати земна інституція влади – держава. Закони Бога визначають обрії свободи як для соціальних інституцій, так і для індивідуальних дій – спрямовують їх до істинної мети людства. Більш того, закони надають ідеальний образ мислення, критерій справедливого та чеснотливого громадянина Respublica Christiana.

Отець церкви стверджує принцип солідарності вірян і формує стихійне право вирішувати загальні справи разом. Ця традиція легітимізує право індивіда оскаржувати будь-яке рішення спільноти публічно, затверджує лібертарний принцип права й одночасно розподіляє дію природного закону на приватний і публічний рівні. Ключовими приписами природного закону є прагнення до щасливого життя, що вільно реалізується людиною на двох взаємозалежних сферах буття і прагненням людей бути єдиним цілим, досягти стану *concordia*. Часовий закон у вузькому сенсі тотожний сучасному розумінню позитивного закону. В широкому, частково поєднуючись з природними законами, він є соціальним регулятивом, що історично діє в бутті народу, в його традиціях, нормах та політичних інституціях. Він формує неповторність соціально-політичного порядку окремого народу і детермінує його розвиток. Більш того, *lex temporalis* є усвідомленою нормою, межею множинності індивідуальних прагнень. Відтак часовий закон утримує в цілісності соціальний порядок і своєю силою примусу створює інституційні основи для панування загального поняття справедливості, рівності та гідності. В їх межах людина персоналізується – її діяльність стає соціально вірною або невірною.

Підтримує прихильність вірян до закону і спонукає їх до удосконалення в Августиновій доктрині концепт страху. Цей феномен поділяється мислителем на три рівні: тривіальний страх обставин; рабський страх – страх нікчем, які не можуть відректися від тварних цінностей і прийняти

трансцендентні вимір, та благочестивий страх, який нумінозно підіймає вірянина до стану мудрості. Завершує піраміду страху Страх Божий, який консолідує індивідуальне і колективне в єдиному і трансцендентному і надає розуму можливість піднятися над своїми земними пристрастями та афектами, бо якщо вірянин боїться Бога, то це йому загрожує в земному бутті.

У питанні знайдення індивідом ідеального роду життя св. Августин вказував, що таких родів є три, один з яких людина мусить вибрати на свій розсуд. Втім, по великому рахунку здобуття мудрості не залежить від роду життя. Головне – слідувати заповітам любові, розумної міри між інтересами спасіння та вимогами соціального оточення. Ідеальним родом життя, на думку мислителя, є гармонійне поєднання споглядання душі та активного життя. Вищим типом благодатного життя вірян в спільності є мудре упокоєння чеснотами. Цей концепт стає для християн соціальною практикою, адже вони підтримують індивідуальний шлях удосконалення і водночас несуть загальнолюдський зміст – вони, поряд з законами, формували умови життя в любові, миру та порядку спільнот та держав. Водночас чесноти гармонізують індивідуальні уявлення про щастя та свободу із загальним, виробляють єдині критерії соціальної дії, які примушують іншого до «дії назустріч». Наближення до вищого блага залежить від праведності розуму, який повинен керуватися, визначеними критеріями віри. Упорядкованість земного життя, стає подвійним небесно-земним обов'язком мудрого і доброчесного вірянина. Отже, стан мудрості в доктрині св. Августина не був соціально пасивним станом. Він обумовлював активну позицію індивіда, яка спрямована на покращення суспільних відносин, знаходження *concordia*.

Богослов боронив ідею універсальності церкви, яка консолідує тривіальний світ і прагне поєднати всі народи в злагоджену спільність. Сформована теорія примусу та права розпорядження владою поєднувалось ним з ідеєю, що церква є організацією Respublica Christiana. Відходячи від новозавітного принципу рівності душ та відповідальності перед Богом, він пропонує вмістити всіх без виключення християн у церкву, адже, церква, на його думку, вміщує в собі як істинних праведників (невидима Церква), так і маловірних грішників, що «живуть по людському» (видима Церква).

Мудрість праведників санкціонує сакральне право досконалих на панування вищих над нижчими. Стан володарювання духовних над нечестивцями оцінювався отцем церкви як тимчасовий стан. До Останнього часу Божий народ мусить смиренно коритися волі Церкви. Вона володіє двома методами виховання вірян. Перший – вимушений примус, який зводиться до обмеження індивідуальної свободи і вступає в дію, якщо соціальна практика вірянина, його релігійні переконання загрожують загальній меті. Більш того, метод вимушеного примусу може застосовуватися

як праведниками, так і християнською державою для справи поширення віри, долучення поганців та грішників до тіла Христа. Другий метод долучення грішників до накопичених церквою благодаті й дарів Бога – «люблячий примус», метод дидактичних переконань і долучення до таїнств церкви. Обґрунтований св. Августином концепт церкви та її права на впровадження «люблячого примусу» стає одним з теоретичних чинників утвердження в Середні віки патерналістської політики.

Концепт вимушеного примусу повинна впроваджувати в життя християнська держава. Ієрархія влади надалі легітимізується в Гелазіївський доктрині «двох мечів» і стане підґрунтям політичного розмежування на духовну й світську владу.

Інтерпретуючи реалізацію в історії задуму Бога, богослов поділяє земний час на сім віків. Вони відмінні за своїм змістом і це наводить на думку, що Августинова теорія історії має характер еволюції, удосконалення людства, формування надії, що історія залежить від соціально-релігійного і політичного удосконалення.

Св. Августин характеризує суспільство як багатошарову систему. Під впливом різноманітних вчинків суспільні прошарки знаходяться в постійній динаміці. Мислитель не відокремлює індивіда, його земні сподівання та діяльне життя від суспільних інституцій та історичного руху народу. Навпаки, він вважає, що людина є нероздільним елементом соціального, всіх його процесів.

Найвагомішим соціальним інститутом св. Августина є родина. У ній, на його думку, сконцентровані значущі соціокультурні й релігійні цінності, на основі яких формується спадковість між приватним і публічним. Родина – це певний розумний стан упорядкованості серед людей, що знайшли *concordia* між собою. Головну роль в родині мислитель покладає на батька. Той мусить бути доброчесним – моральною людиною, яка опікується своїми домашніми, а через них впливає на спільність – дбає про її злагоду.

Початком соціальних утворень і буття, на думку мислителя, є договір, який може мати або тривіальну, або трансцендентну мету. Так, виникнення міста первісно несло в собі тривіальну мету – полегшення земного життя й утвердження миру. У цьому сенсі місто виступає як позитивний феномен земного світу й виправдовує мету свого існування – забезпечує безпекою.

Народ є множинністю людей, яка в певний історичний час консолідувалися в ціле. Це відбулось під впливом земної мети: здобуття миру, безпеки, добробуту, завоювання або панування над іншими народами. Але ж найкращим принципом консолідації народу є трансцендентна мета. Множинність людей розумно знаходять *concordia* свого об’єднання, принципи якого зберігають в традиціях та мові народу. При тому, як певний

принцип порядку, однодумність є не лише ключовою ознакою народу, але і в прихованій формі є природним потягом людей буди єдиним цілим.

Реалізація загальнозначимої мети дозволяє народу створити державу й визначити форму правління, сформулювати міру участі в загальній справі великої або меншої частки громадян в управлінні спільністю. Мислитель зауважує, що рівень порозуміння народу визначає ознаки державного правління і навпаки.

Встановлюючи мету свого поєднання, народ зумовлює свою праведність до трансцендентного. І якщо мета народу спрямована не до Бога, а на інші тривіальні речі, цей народ не Божий. Такий народ сам відвернувся від Творця, і тому його майбутнє вже передвизначене – він втратить свою *concordia*, внутрішню цілісність і згине в русі історії.

Державу мислитель тісно поєднує з поняттями народ і місто. Держава, як наймаштабніша ланка союзу людей, завершує соціальну ієрархію і поглинає всі попередні соціальні елементи. Вона може виступати в певну історичну добу сакральним феноменом – інститутом безмежного панування над усім світом (Римська імперія).

Св. Августин знецінює державу. Вона та її керманичі прагнуть свого обожнення, а це є проявом індивідуалізації, найтяжчого гріха – зарозумілості. Ключовою ознакою хибної ідеї держави, на думку богослова, є відсутність справедливості та відкрите насильство над усіма щаблями суспільства. Більш того, держава характеризується отцем церкви як інструмент примусу гріховної групи, засобом перетворення вільних людей на рабів. Відтак держава є не лише результатом злої волі «зграї розбійників», але й справедливим станом неспроможності бездуховного людства вийти зі своєї тварності, перебування в стані рабського страху. Отець церкви в християнізації держав вбачає позитивне значення. Адже з часу прийняття заповідей Христа будь-яка політична спільнота може змінити вектор свого застосування влади із гріховного на духовний, і тим хоч трохи змінити сутність *civitas terrena*.

Спираючись на концепт упорядкованості Всесвіту, св. Августин вважає державу проявом Божої передзаданості. Державний лад слугує навчанням смирення земної нерівності й підкорення суспільства вищим законам, які можуть бути і не зрозумілими, та, навіть, не співпадають з традицією народу, а все ж повинні бути виконані, бо це імперативна норма вищого нижчому. Християнські володарі, які виконують місію церкви, є щаблем Його волі.

За всіх обставин, держава є певною злагодою суспільних інституцій та народу. Втім, богослов застерігав про насильницький та суб'єктивний характер держави – її спрямованість залежить від пристрасних керманичів.

Тому він стверджував, що найкращим об'єднанням є громада християн – Respublica Christiana.

Для досягнення вищої мети і знайдення істинних змістів сумісності горного і земного, індивідуальних і колективних, трансцендентного і іманентного земним спільнотам, асоціаціям і родинам необхідний стан миру, який передує *civitas Dei*. Здобуття миру своєю упорядкованістю потенційно може зменшити вплив людської гріховності на часовість та прискорити досягнення мети християнства. Досягнення миру є універсальною справою – індивідуально-колективною *concordia* всіх соціальних щаблів. Втім, як висловлював превентивну надію св. Августин, остаточно не затверджує її теологічно.

РОЗДІЛ ІІІ.
СОЦІАЛЬНІ ДОСВІДИ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ – ПРАКТИКА ЗНАЙДЕНИХ ЗМІСТІВ СУМІСНОСТІ ІНДИВІДУАЛЬНОГО Й КОЛЕКТИВНОГО

3.1. Історичне затвердження середньовічного міста та його онтологічні засади

Відправною точкою для формування західної цивілізації стало знайдення змістів сумісності між індивідуальним і колективним, приватним і публічним, трансцендентним та іманентним у просторі середньовічного міста. Іншими словами, тією конструкцією, яка реалізувала ідеали сумісності багатьох соціальних елементів, тією зв'язкою змістів, що надали можливість утілити християнський ідеал суверенності індивіда й світу.

У просторі середньовічного міста був реалізований концепт *concordia*, консолідації та співпраці кліру і лицарства, переломлений селянсько-патріархальний світ з його «рослинно-дрімотною апатією»[447]. І головне, був вироблений «новий» соціальний взірець розумно-моральної людини, енергійно-ділової та відносно вільної форми громадянського життя. Саме в середньовічному місті закладалися індивідуалістичні основи західного світогляду. В його просторі блискучі індивідуальності – генії міста, на думку Макса Горкгаймера, змогли трансформувати страх протиріч між індивідуальними прагненнями й соціально-економічними вимогами загального в позитивну рефлексію[448].

Знайдення ідеального змісту міста в Середньовіччі ґрунтувалося на протистоянні двох євангельських образів міста. Перший – Єрусалим, образ

[447] Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас // Ортега-і-Гасет Х. Вибрані твори / Х. Ортега-і-Гасет ; [пер. з ісп. В. Бурггардта, В. Сахно, О. Товстенко]. – К. : Основи, 1994. – С. 15–139. – С. 111.

[448] Горкгаймер М. Критика інструментального розуму... – С. 118.

якого почав формуватися під впливом текстів Ветхого заповіту, зокрема фрагменту, в якому Господь обіцяє Соломону освятити й перебувати в храмі Єрусалиму (3 кн. Цар 9:3-5). Це ж місто стає осередком присутності Бога ще раз – під час перебування в ньому Ісуса Христа. Остаточно освячує це місто Одкровення Іоана Богослова. Пророк надає образ Нового Єрусалиму – міста, що після падіння «великої блудниці» Вавилону буде спущене з небес. За словами Іоана, це «…місто не має потреби ані в сонці, ані в місяці, щоб вони світили йому; бо слава Божа освітлює його і світильник його – Агнець. Ходитимуть народи в світлі його, і царі землі принесуть славу і честь свою до нього. Брами його не замикатимуться вдень, ночі ж там не буде. І принесуть славу і честь народів до нього. Не ввійде до нього ніщо нечисте, ніхто з тих, хто чинить мерзоту й брехню; але тільки ті, що записані в книзі життя Агнця (Од. 21:12-27).

Другий образ міста має багато форм. Це знищені Богом Содом і Гоморра, скупчення проклятих грішників, взірець порочності всього людського роду Вавилон. Жахлива історія цих міст була живим прикладом справедливого Божого гніву.

Між цими полярними образами міст стоїть образ «змішаного граду» (*civitas permixta*), за своєю сутністю грішного міста, але в лоні якого перебувають кілька праведників. Заради їх святості й здатності розповсюджувати Божий закон такі міста як Вірсавія і Капернаум не знищив вогонь небесний. До старозаповітного образу *civitas permixta* в Ранньому Середньовіччі долучається Рим. Це «велике місто» (зруйноване Аларіхом у 410 р.), на переконання св. Августина, «…було наказане (Богом), аніж загублене, подібно до того як раб, що знає волю господаря свого, битий буде батогом (Лк. 18:47)»[449].

Більш того, обіцянка Бога Аврааму, що Він не знищить місто, якщо в ньому знайдеться десять праведників (Бут. 18:32), давала городянам надію, що в лоні існуючих міст все ж знайдеться необхідна кількість істинних вірян – адже небесний вогонь ще не торкався їхніх мурів. Ця екзегеза упевнювала городян, що Творець легітимізує існування міст і що Він надає певний час для їх індивідуального й колективного удосконалення – зменшення природного стану (*status naturae*) і звеличення стану благодаті (*status gratiae*). Надає час, аби міська спільнота (християн, які ще Ігнатієм Антіохійським (I-II ст.) інтерпретувалися як «згода заради блага»[450]) звеличила кількість праведників і наблизила *civitas permixta* до спільноти духовно «відроджених»

[449] Св. Августин. Слово о разорении города Рима... – С. 250.

[450] Бальтазар Г. У. Принципы христианской этики / Г. У. Бальтазар, фон Ратунгер Й. (Бенедикт XVI), Х. Шюрман ; [пер. с нем.]. – М. : Библейно-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 83 с. – С. 50.

(*regeneratione opus*)[451]. Таке переконання, наприклад, простежується у Томістській доктрині про благий додаток до вже існуючого (*superaddi*). Тобто в середньовічному явленні індивідуальна святість (немовби німб над святим) трохи змінює реальний світ, по новому структурує порядок Усесвіту і це є достатнім, щоб удосконалити весь рід – людську спільність, до якої належав святий[452].

Удосконалення християнської спільноти осмислювалося городянами в амбівалентних соціокультурних формах – від аскетичної побожності, жебрацтва до імперативних вимог бути доброчесними, прагнення зробити своє місто епіцентром теологічно-філософської вченості (створити університет або богословську школу). Остання ознака могла служити прямим ототожненням будь-якого міста з Єрусалимом. Так, схоласти XII ст. Іоанн Солсберійський й Филип Арвенський порівнюють Париж із його витонченою теологічною вченістю з «містом Бога». У їх уявленні в Парижі знайшов своє місце дім Давида й Соломона. Це місто, де «завдяки милості Святого Духу розкриваються всі тайни»[453]. Втім, образ *civitas permixta*, знайдений зміст ідеальної сумісності горного й мирського, індивідуального і колективного в потенційному майбутньому, не знімав з тогочасного міста клейма порочності.

Свого апогею оцінка міста як осередку порока досягла у всесвітньо відомій «Божественній комедії» Данте (1265–1321). Поет описує одно із «відкинутих міст» (*citta dolente*) Пекла – «палаюче місто» Діте (XI, 70–90)[454], яке є хибним прикладом земних міст, сповнених тваринної хітті злостивих городян. Гіпертрофований образ Діте пронизаний великою кількістю збочених винаходів, продуманих до дрібниць гидот, співзвучно з Августиновою концепцією земного Граду. Втім, Дантове бачення міста значно категоричніше, ніж у св. Августина. Отець церкви хоч і вказував на гріховний стан міста, але при тому мав надію, що шляхом кардинальної переоцінки свого земного буття городяни здатні перетворитися на *Respublica Christiana*. У своїх щирих сподіваннях св. Августин спрямовував себе й людство до трансцендентних ідеалів.

Данте, навпаки, був «поетом земного світу» (Е. Ауербах) і лякав городян небесною карою заради мирського життя. Він констатував незворотну нікчемність городян, які не лише нехтують християнськими заповідями, але, маючи моральні настанови Аристотеля, не удосконалюються та не здатні перебороти свої пороки. Нігілізм Данте стосовно міста свідчить, на нашу

[451] Барг М.А. Эпохи и идеи... – С. 89.

[452] Агамбен Дж. Грядущее сообщество... – С. 52-55.

[453] Ле Гофф Ж. Интеллектуалы в Средние века / Жак Ле Гофф ; [пер. с франц. А. М. Руткевича]. – 2-е изд. – СПб. : Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2003. – 160 с. – С. 22.

[454] Данте А. Божественна комедія: Поема / Данте Аліг'єрі ; [пер. з італ. і коментарі Є. А. Дроб'язко; передмова О. Б. Алексєенко ; ілюстрації В. В. Петрова]. – Х. : Фоліо, 2001. – 607 с. – С. 71.

думку, про початок кризи середньовічної картини світу і є виявом політизованого суб'єктивізму, певним історичним підсумком громадянського розвитку міста. Тому в порівняльному сенсі оцінки міста св. Августином і Данте не рівноправні. Августинова версія пронизана хоч і малою надією, але вірою в спасіння християн – громадян *civitas*, вірою в майбутню місію міста – республіки християн. Сама ця ідея стала плідним взірцем, яку втілювали в життя перші мешканці бургів Раннього Середньовіччя.

Додамо, що розділяє оцінку св. Августина і Данте майже тисячоліття, у межах якого місто пробудилося й затвердило себе як суспільно-політичний інститут, як реалізація Августинової доктрини «справедливого миру»[455]. За цей час відбулась перша метаморфоза європейського міста. Якщо під час формування його творці щиро прагнули однієї мети – утворити ідеальне братерство вірян, то в результаті, спонтанно, під впливом реалій земного життя сформували комерційний простір процвітання відносно вільних людей, які відстояли своє право на самоуправління будь-якими засобами, навіть попри загрозу Страшного суду. Така позиція виправдовувалась одним – правом трактувати Божу істину колективною згодою – рішення городян повинно слугувати вищому благу (*summus bonum*) міської громади.

Вищим благом виступали віросповідальні потяги спасіння душі, які й стали підґрунтям історичного процесу європейської урбанізації. Колективізм цих прагнень пронизує рух ранньоєвропейської урбанізації від перших жалюгідних бургів епохи Карла Великого до показово помпезної Генуї. При тому слід звернути увагу, що генуезці визначали свою велич не з огляду на факт фінансової потуги (лише прибуток морської торгівлі Генуї в кінці XIII ст. перевищував в 3,5 раза всі королівські доходи французької корони[456]), а ставили на перше місце переконання, що вони є громадянами освяченої республіки – братерством святого Георгія, тобто спільноти християн, що своєю праведністю наближаються до *status gratiae*.

Слід додати, що християнський ідеал найкращого життя та образ ідеального міста для спасіння мав давні міфо-архаїчні засади[457] і був певною мірою (в межах соціально-економічної детермінації) практикою відродження античного архетипу місто-*civitas* в його республіканській формі, адже, як зауважує С. С. Авєрінцев, ранньохристиянська система єпископств відроджувала принципи античних полісів[458]. Християнське уявлення про ідеальний соціальний простір життя трансформувався в новий політичний концепт *Respublica Christianorum*, яка має спиратися на відданість вірян християнським чеснотам та принципам спільного «братерського» життя.

[455] Эриксен Т. Б. Августин. Беспокойное сердце... – С. 275.

[456] Lopez R. The Birth of Europe / R. Lopez. – New York, 1966. – 448 p. – P. 260-261.

[457] Туренко О. С. Міфо-архаїчні засади міста – первині поступи синхронізації універсального та сингулярного / О. С. Туренко // Гілея : наук. вісник / [гол. ред. В. М. Вашкевич]. – К. : ВІР УАН, 2013. – Вип. 71 (№ 4). – С. 550–554.

[458] Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы... – С. 13.

Взірець ідеального міста став підґрунтям відродження та поєднання двох його історичних форм – античного *civitas* і ранньосередньовічного бурга. Далі слід роз'яснити онтологічну особливість міста.

Античне уявлення про ідеальний простір – поліс або римське місто періоду республіки надає Г. С. Кнабе. Це «…«civitas» «громадська спільність» – те єдине місце на землі, де ти – людина, адже тільки тут ти відчуваєш своє єднання з іншими людьми на основі права, тільки тут, укритий від ворогів муром і від непередбаченої долі богами-творцями, родоначальниками й покровителями міста, тільки тут ти включений у рід – не припинений ланцюг смертей і народжень, яке визначає твоє особисте місце в нескінченному потоці буття й тільки тут реалізуються цінності, без яких життя втрачає сенс»[459].

У античних авторів поліс трактувався як «організована спільність людей». Аристотель визначав поліс як вищу за формою людську спільність, відмінну від інших історичних форм об'єднання людей – домогосподарства, села, племені, – які створюють передумови виникнення міста. Мета полісу значно вища, ніж у первісних форм соціальної консолідації. Вона полягає не в забезпеченні безпеки, а в наданні «найвищого блага» – створенні умов для розкриття внутрішніх потенцій людини, які уможливлюються для неї лише в стані свободи. Заради цієї вищої мети і відбувається об'єднання людей в «громадянську спільність», яка зберігає простір свободи та самоутвердження, поширюючи свої цінності на всю ойкумену. Римська *res publica* з деякими особливостями мала близьку до давньогрецького полісу мету й характер. Обидві інституції, на зауваження Х. Арендт «…передусім захищали від марності та вислизання життя одиночки, а саме простором, який захищав від усього мінливого й відносно довготривалого, а отже прямо призначеного для того, щоб забезпечити безсмертя для смертної людини»[460].

Досягнення загальної мети, на переконання Аристотеля, втілюється завдяки особливому способу життя городян, який має назву βίος πολιτιχός. Досліджуючи це поняття, Ханна Арендт зазначає, що в давньогрецькому розумінні βίος не досягається працею, або творінням чогось – це спосіб життя, достойний вільної людини, який доводить її свободу. В аристотелівському розумінні *βίος* включає в себе три форми життя з єдиними принципами. Вибір особистої форми життя відбувається людиною, вільною від життєвих потреб і не обтяженою життєвими турботами. Така людина в будь-який момент життя є господарем свого часу і свого місцеперебування. Усі три форми життя спрямовані до насолоди «прекрасними» речами, які не мають прямого утилітарного значення. До них давньогрецький філософ

[459] Кнабе Г. С. Древний Рим – история и повседневность... – С. 20.

[460] Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни / Ханна Арендт ; [пер. с нем. и англ. В. В. Бибихина ; под ред. Д. М. Носова]. – СПб. : Алетея, 2000. – 437 с. – С. 73-74.

долучав наступне: «…життя, що проводиться в насолоді тілесною красою та марнування його; життя, що присвячується прекрасним діянням у полісі; життя філософа, який через дослідження та споглядання вічного перебуває в сфері нетлінної краси». Під другою формою – *βίος πολιτιχός* – Аристотель мав на увазі тільки область політичного – політичне діяння у власному сенсі[461].

У Середньовіччі вираз *βίος πολιτιχός* отримав свій латинський аналог – *vita activa*. Цей вираз, на переконання німецької дослідниці, охоплює три основоположні види людської діяльності: праця (робота), творчість (виготовлення) та дія (вчинок). Усі три види діяльності представлені в середньовічному місті – праця забезпечує збереження життя індивіда й продовження роду; творчість – творення штучного світу, який є незалежним від смертності його мешканців і надає їм постійність та тривалість, і, нарешті, дія, яка «…готує умови для спадкоємності поколінь, для пам'яті й тим самим для історії»[462]. Особливість середньовічної *vita activa*, зауважує Х. Арендт, полягає в тому, що цей вираз охоплює всі види людської діяльності, оскільки всі вони усвідомлюються з точки зору «абсолютного покою споглядання»[463]. Відтак середньовічне місто, як і античний поліс, є «організованою спільністю людей», яке покликане захистити від мінливості часу й забезпечити безсмертя душі, яке досягається колективною спрямованістю громадян до небесних образів, що мають бути втілені у всі речі (шедеври ремісників), вчинки (політична діяльність, досконале самоуправління, доброчесність) та духовне життя городян (будівництво храмів, спільна молитовна практика, утримання університетів та госпіталів) і в цьому городянин вільно реалізовував себе, самоутверджувався в його просторі. Найвищі прагнення городян були спрямовані до трансцендентної мети – загального входження в умоглядну цілісність Усесвіту, отримання ієрархічного чину, яке реалізується лише через доброчесне життя кожного.

Таким чином, ідеальний спосіб життя для християн своєю практикою відроджував архетип античного міста-civitas, модифікував його в новий соціокультурний концепт – *Respublica Christianorum*, в лоні якої спільність вірян отримувала колективну можливість удосконалюватися, реалізовувати надану Богом свободу, зберігати душу від зла й мандрувати до *status gratiae*.

Відтак середньовічне відродження міста було більшою мірою парадигмальним – це є історичним прикладом, коли ідея сформувала соціальну реальність. Парадигма, як поняття, що розкриває відношення духовного до реального, мислилась у Середньовіччі як духовна, імперативна справа. Християнська спільність завдяки наданим зверху ідеальним взірцям

[461] Там само. – С. 20-21.
[462] Там само. – С. 16, 23-24.
[463] Там само.

трансформула реальний світ речей – місто зокрема[464]. При цьому парадигмальна урбанізація Середньовіччя постійно зіштовхувалась з іншим, вкрай потужним архетипом міста – його імперською формою – Римом. Не звертаючи уваги на те, що цей взірець – деградованого у своєї сутності міста епохи пізньої Римської імперії, видавався ранньосередньовічній еліті «породженням диявола», він утілювався в життя у формі імперії. Це відбувалось завдяки сформованому в античності змісту Вічного міста (*urbs aeterna*), Граду, який організує і надає зміст всьому соціокультурному простору, який є епіцентром світу й влади. Цей ідеал античності, як зауважує В. І. Уколова, став заповітом «…християнському світу, що марив про єдність влади і єдність буття»[465].

У цілому ж для *Respublica Christianorum* римський взірець міста був не прийнятним. Для формування середньовічного міста більше підходила парадигма міста як громадянської спільності (*civitas*). На це були свої підстави. Не акцентуючи уваги на релігійно-політичній і моральній складових римського міста періоду імперії, слід звернути увагу на його ідеальний образ. Імперські міста Риму були «…позбавлені особистого функціонального стрижня» і являли собою переважно адміністративно-військові центри імперії[466]. Тобто міста перебудовувалися на військові табори, казарми і не були просторами, спрямованими на трансцендентне, на духовне удосконалення людини, а були суто унітарними інституціями, що виконували волю Риму.

Прагнення народів, мешканців уже існуючих у римській імперії міст, на самоуправління не враховувалися. Римська імперія «…будувала сотні міст навіть на краю пустелі, не задаючись питанням, чи зможуть ці міста розвиватися як природні органи здорового народного життя»[467]. З епохи Траяна римськими містами керували «*curatores civitatus*», які повністю контролювали їх фінанси. Цей інститут не прижився. І згодом при Діоклетіані уряд доручає нагляд над містами начальникам (*praesides*) провінцій. Пізніше, з цією ж метою створюється особлива посада «захисників» міського плебсу (*defensores*) – яку можна вважати прототипом посади градоначальника. Відтак, право на самоуправління міст в період

[464] Уколова В. И. Город как парадигма средневековой культуры / В. И. Уколова // Средние века. – М. : Наука, 2000. – Вып. 61. – С. 154–168. – С. 154.

[465] Там само. – С. 157.

[466] Осборн Р. Цивилизация. Новая история Западного мира / Роджер Осборн ; [пер. с англ. М. Колопотина]. – М. : АСТ ХРАНИТЕЛЬ, 2008. – 764 с. – С. 249.

[467] Хейзинга Й. Homo ludens // Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня / Йоахан Хейзинга ; [пер. с нидерл., общ. ред. и послесл. Г. М. Тавризян]. – М. : Изд. группа «Прогресс», «Прогресс-Академия», 1992. – С. 5–240. – С. 199.

імперії, майже не існувало[468], – всі створені міста отримували *Lex coloniae,* який регулював майже всі сфери життя їх мешканців[469].

Римська імперія, як і всі імперії світової історії, мала лише одне справжнє місто – свою столицю. Міста імперії ставали заручниками своєї столиці, поступово переймаючи традиції її панування, її життєвий та культурний уклад та методи управління. Більшість міст імперії ставали тінями своєї столиці й у своєму онтологічному, соціокультурному та економічному розвитку придушувалися державою. Імперія робила їх однофункціональними містечками, що не мали аніякої вищої трансцендентної мети, окрім служити її волі. У цих містах індивід не був громадянином, а був слугою, який під впливом страху виконує накази захмарного імператора.

Майже ідентичну політику прагнули провадити стосовно ранньо-середньовічних бургів більшість світських і духовних керманичів, а тим більше, імператори Священної Германської імперії германської нації. Але ж ідеал *Respublica Christianorum – civitas,* переміг і втілився в реальність у формі вільних міст-комун, які постійно виборювали своє право на самоуправління – життя в автономному просторі «справедливого миру», що спрямований до горного. Таке осмислення міста, його місця в соціальній доктрині церкви остаточно затвердилось в XIII ст., коли великі схоласти епохи Гільом Овернський, Тома Аквінський, його учні Жиль Римський, Петро Овернський, поєднуючи доктрини св. Августина і Аристотеля, ідентифікували середньовічне місто (*civitas*) з античним полісом. Згідно з їх поглядами, місто є цілісним організмом, покликаним забезпечити благоденство всім його громадянам[470], тобто кожному індивіду окремо і колективному в цілому.

Санкцію на реалізацію свободи та початок практичного втілення нового життя надавала церква, яка освячувала або не освячувала будь-які політичні акції, працю або створення чогось новітнього, предметного чи соціально значимого. У Ранньому Середньовіччі активне спрямування на земне життя не заперечувалось церквою, адже тоді відбувалась християнізація Європи. Навпаки, церква мотивувала активне земне життя християн, підтримувала опанування нових територій та формування «островів» істинної віри в

---

[468] Бицилли П. М. Падение Римской империи // Бицилли П. М. Избранные труды по средневековой истории: Россия и Запад / П. М. Бицилли ; [сост. Ф. Б. Успенский ; отв. ред. М. А. Юсим]. – М. : Языки славянской культуры, 2006. – С. 9–79. – С. 35.

[469] Колосовская Ю. К. Римский провинциальный город, его идеология и культура / Ю. К. Колосовская // Культура Древнего Рима : в 2-х тт. / [отв. ред. Е. С. Голубцова]. – М. : Наука, 1985. – Т. II. – С. 167–257. – С. 171.

[470] Ястребицкая А. Л. Город / А. Л. Ястребицкая // Словарь средневековой культуры / [под ред. А. Я. Гуревича]. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2003. – С. 113–120. – С. 116.

поганському морі. І головне, в політичному хаосі раннього Середньовіччя церква санкціонувала прагнення християн до створення нової організації – *Respublica Christianorum*, яка повинна стати основою затвердження нового виду земного життя християн. Таким чином, формування *Respublica Christianorum* мало як духовні, так і прагматично-мирські задачі, які втілювалися «земними засобами»[471]. Найефективнішою формою визначеної задачі – хрещення Європи і формування ідеального простору спільного життя християн – був не монастир і не лицарський замок, а гнучкий соціокультурний простір міста, який вмістив в себе трансцендентні прагнення християнства і мирські, корпоративно-родові бажання людей жити разом, поєднуючись у духовно-виробничі асоціації.

У контексті останньої тези мусимо згадати погляди Фердінанда Тенніса (1855–1936). На думку німецького мислителя, середньовічне місто є найвищим (але для європейської цивілізації останнім) виявом органічної спільноти (*Gemeinschaft*) – способом співіснування, що досягає максимуму особистого взаємопроникнення, дуже великої інтенсивності «ми»[472]. *Gemeinschaft* поєднала в собі всі здобутки духовного та соціального життя Середньовіччя, яке «…згуртовується не так завдяки спільним природним об'єктам, як завдяки спільному духові… всередині міста з'являються утворення, властиві лише йому: трудове товариство (гільдія або цех) і культове товариство, братство – релігійна громада, яка водночас є останнім і найвищим виявом ідеї спільності»[473]. В Теннісовому розумінні місто є поєднанням економічного та релігійного сенсу життя його мешканців, а міська спільнота є строгим порядком цих двох сенсів. Цей порядок є, по суті, священним і має пряме моральне значення, – зауважує соціолог. Виробнича інституція міста «…цех є релігійною громадою, як і саме місто. Тому неможливо збагнути сукупне господарське існування досконалого міста…, якщо не брати до уваги мистецтво разом із релігією як найвищу і найважливішу справу всього міста, а отже, його уряду, його станів і гільдій; як дієвий зміст його повсякденного життя, як мірило та правило всіх його дум і сподівань, всіх його порядків і норм»[474].

Ф. Тенніс доповнює, що середньовічне місто є однією з форм об'єднання більш давніх корпорацій та товариств (*Genossenschaft*). Об'єднання «…слугує своїм засновникам для того, щоб у тих чи інших аспектах виражати їх спільну виборчу волю». Саме акт об'єднання свідчить про вільну

[471] Жильсон Э. Философия в средние века: от истоков патристики до конца XIV века... – С. 194.

[472] Сарторі Дж. Основи теорії демократії: народ і врядування / Дж. Сарторі // ДЕМОКРАТІЯ: Антологія / [упоряд. О. Проценко]. – К. : Смолоскип, 2005. – С. 25–40. – С. 30.

[473] Тьоніс Ф. Спільнота та суспільство / Фердинанд Тьоніс ; [пер. з нім.]. – К. : Дух і літера, 2005. – 262 с. – С. 35-36.

[474] Там само. – С. 50.

волю індивідів, які легітимізують створену спільність. Вона є органічно-динамічною та ієрархічною системою, яка зберігає свободу індивідів, корпорацій та товариств у межах публічної (традиційно-юридичної) угоди, всередині себе – в тілі міста та формує республіканські по суті принципи самоуправління. У цьому сенсі Ф. Тенніс зауважує, що «…усяке об'єднання ґрунтується на певній сукупності контактів, які кожен суб'єкт укладає з іншим, і ця сукупність у вигляді домовленості, що немовби викликає до життя вигадану особу, називається статусом. Статус надає об'єднанню свободи, призначаючи йому певне представництво; він вказує йому мету, але мета ця може бути лише такою, стосовно якої всі контрагенти усвідомлюють свою єдність, дає йому засоби для того, щоб досягати цієї мети чи прагнути її досягти, засоби, які мусять бути запозичені і складатися з їхніх власних засобів. Засоби ці почасти являють собою права щодо певних дій окремих осіб, якими об'єднання (юридично) може або має право розпоряджатися таким же чином, яким кожен індивід розпоряджається своїми у сфері своєї виборчої волі. Завдяки цьому вони суть фрагменти свободи»[475].

Таким чином, Теннісові тези підтверджують гіпотезу про те, що місто в період Раннього й Високого Середньовіччя є духовно-виробничою спільністю, одночасно вільною та ієрархічною асоціацією. Як штучний соціальний простір місто концентрує в собі змісти спільного життя і затверджує республікансько-правові, колективні взірці самоуправління та механізми захисту гідності індивіда – його право на вільне самоутвердження в межах трансцендентних ідеалів християнства.

Слід також акцентувати увагу на тому факті, що середньовічне місто є простором свободи, межі якої надали місту феодальний спосіб виробництва (натуральне господарство), парцекулярна політична система, багатоетнічність, багатомовність того часу та пануючі аксіологічні установки. У ньому знайшли втілення всі сподівання свобідного життя, які радикальним чином не співпадали із зовнішнім оточенням міста – варварськими навалами та, головне, феодально-патріархальним світом, який розглядав місто як щось аномальне і вороже йому. Втім, місто вистояло і згодом підкорило собі селянське, а потім і феодальне середовище. У визначену нами епоху воно, за зауваженням М. Постана, залишалося «нефеодальним островом у феодальних морях»[476]. У своєму внутрішньому

[475] Там само. – С. 227-228.

[476] Postan M. M. The Medieval Economy and Society: An Economic History of Britain, 1100–1500 / M. M. Postan. – University of California Press, 1972. – 261 p. – P. 212.

порядку середньовічне місто відмовилось від сеньоріальної системи взаємозалежності й сформувала нові товарні відносини[477].

Самі ж городяни в час ранньої урбанізації усвідомлювали місто як сакральний феномен, «заданий» доброю волею Бога, тим освяченим церквою простором, який «мандрує» до благодаті. Спираючись на християнський ідеал «вільної волі» й рівності, міська спільнота відправною точкою своєї консолідації вважає вільного, розсудливого та добродійного індивіда, який, усвідомлюючи свою гріховність та відповідальність за себе і всі покоління людей, формує штучний простір ідеальної комунікації. Кожен городянин мусить активно відстоювати християнські цінності й тим пролонгувати інтереси міської громади в світі. Завдяки товарно-грошовим відносинам, демократичному механізму комунікації городян у просторі міста були вироблені взірці розумного, світоглядно гнучкого та ділового індивіда, який став прологом великих титанів Відродження.

Вперше місто вийшло на історичну арену, виразно заявило про своє вільне право бути соціально-політичним інститутом, рівноправним елементом в ієрархічній конструкції Всесвіту в кінці XII ст. В той час, коли амбіційні городяни північноіталійських міст повернули собі, на їх думку, суверенне право бути громадянами незалежних комун. Процес здобуття свободи міст пов'язаний з відновленням боротьби Папського престолу зі Священною Германською імперією за верховенство влади. Цей конфлікт розколов мешканців міст Італії на «партію Папи» (гвельфи) та «партію Імперії» (гібелліни).

Боротьба північноіталійських міст за суверенітет мала доволі драматичний характер – імператор Фрідріх I Барбароса вторгся в Італію і силою нав'язав на Ронкальському сеймі (1158 р.) своє рішення – про повне скасування самостійності північноіталійських міст, які належали до партії гвельфів. У кожне місто[478] відсилався імператорський подеста, який концентрував міську владу в своїх руках. По суті, це означало повне підкорення міст владі імператора. Обґрунтовувалося рішення Ронкальського сейму відомим висловом «Кодексу Юстиніана»: «Що бажає государ, те має силу закону». Проте, ані міць імператорської армії, ані авторитет римського права не зупинили рух городян до визнання комун вільними. Руйнування Мілану лише консолідувало городян навколо їхньої мети. До того ж на захист повсталих міст став папа Олександр III, виступ якого надав боротьбі комун за незалежність сакральних ознак.

---

[477] Стам С. М. Средневековый город и проблема возникновения нефеодальных форм собственности / С. М. Стам // Средневековый город. Межвузовский науч. сб. – Саратов : Изд-во Саратовского ун-та, 1974. – Вып. 2. – С. 3–45. – С. 34, 45.

[478] Доволі мале державницьке об'єднання, розмір якого по радіусу складав 15–20 км – так зване контадо (італ.) – міста з населенням від 3 до 10 тис. мешканців.

Протистояння сторін завершилося поразкою імператорських військ від військ союзу північноіталійських міст та папи. Імператор був змушений у Венеції (1177 р.) укласти мир з Олександром III, визнавши його «католицьким і вселенським Папою». Втім, головною новацією Венеціанського конгресу була присутність на ньому представників вільних міст, які визнавались рівноправними учасниками переговорів. В подальшому останні підписали окрему угоду в Констанці (1183 р.), відповідно до якої північноіталійські міста-комуни отримали право самоуправління, видання законів (за старими звичаями) й обрання консулів, які затверджувались уповноваженими імператора або місцевим єпископом. Консули складали присягу вірності (*fidelitates*) своєму сеньйору кожні десять років[479]. Визнання незалежності існування міст найвищими представниками світської та духовної влади підносило статус міст-комун з «невизнанців» християнського світу, роблячи їх рівнозначною частиною уявленого ієрархічного порядку Всесвіту. З означених подій кінця XII ст. в Європі починається доба утвердження міської цивілізації.

Зрозуміло, що системне соціально-економічне «відродження» середньовічного міста відбувалось значно раніше XII ст. Дослідження медієвістів вказують, що європейська урбанізація розпочалась у VIII ст. локально на всій території Західної Європи[480]. Європейська урбанізація уможливилась завдяки ряду чинників: розподілу праці, розповсюдженню ринку та товарних відносин, концентрації влади над сільською місцевістю і перетворенню міста на різноманітні центри розвитку (релігійного, адміністративного, фінансового, військового, освітнього тощо), а головне – завдяки формуванню політико-правової цілісності, яка надавала бюргерам більший рівень свободи, аніж селянам. Тобто ключовою відмінністю середньовічного міста є його відокремленість від феодально-патріархального світу селянства та шляхти, яка характеризується вищим рівнем свободи. На цю обставину звертав увагу О. Шпенглер, зауважуючи, що «…варто з'явитися міському життю, а з ним постати духу загальності серед мешканців цих невеликих поселень, духу, що осягає особисте життя в якості чогось особливого, не схожого на життя зовні, як починають діяти чари особистої свободи, долучаючи усередину міських мурів нові потоки існування. Буття городянина й розповсюдження міського життя включають у себе певну пристрасть… Цей творчий ентузіазм міської людини… підкорює все нові

[479] Егер О. Средние века // Егер О. Всемирная история / О. Егер. – СПб. : Специальная лит-ра, 1997. – Т. 2.– 824 с.: ил. – С. 322.

[480] Стоклицкая-Терешкович В. В. Основные проблемы истории средневекового города X–XV вв. / В. В. Стоклицкая-Терешкович. – М. : Изд-во социально-экономической лит-ры, 1960. – 350 с. – С. 14.

послідовності поколінь чарами нового життя, в якому вперше посеред людської історії з'являється ідея свободи»[481].

Усвідомлення своєї унікальності та необхідності протистояти феодально-селянському світу, зовнішній несвободі підштовхнуло ворогуючі міські асоціації, гільдії та роди до зниження своїх особистих амбіцій, свідомої консолідації та формування особистого міського патріотизму. В цьому сенсі Фернан Бродель підкреслював, що місто «…це розділена всередині спільність, що виступала єдиним фронтом проти ворогів зовнішніх, проти світу сеньйорів, государів, селян – всіх, хто не був його громадянами. Такі міста були на Заході першими «батьківщинами», і патріотизм їх був напевно більш органічним, набагато більш усвідомленим, аніж був і довго ще буде патріотизм територіальний, що поступово виявлявся в перших державах»[482].

Переважна більшість медієвістів роз'яснює формування відчуття солідарності городян здебільшого виникненням ранньобуржуазних відносин. Така теорія спирається на матеріально-економічний вектор дослідження міста і починає свої розвідки з проблеми його виникнення[483]. Так, Рудольф Зом (1841–1917) пов'язував виникнення міста з ринковими відносинами, наявністю вільної від феодальних традицій ринкової площі (*Weichbild*). Близька до поглядів Р. Зома радянська медієвістика. Саме спираючись на такий підхід, В. Зомбарт стверджує, що в замкнутих межах середньовічного міста сформувалась самобутня міська ментальність, яка пронизана «буржуазним духом»[484]. Цей вираз нині став аксіомою, що розкриває сутність процесу виникнення середньовічного міста та ключовою ознакою світогляду городян. «Буржуазний дух» міста має в своїй основі три онтологічні чинники[485] – новаційну багатофункціональність, позитивну конфліктність і самовпорядкованість.

Новаційна багатофункціональність включає в себе, на думку Г. Лаппо, інтеграційну якість та можливість продукувати нове, соціально

---

[481] Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 2. Всемирно-исторические перспективы / Освальд Шпенглер ; [пер. с нем. и примеч. И. И. Маханькова]. – М. : Мысль, 1998. – 606 [1] с., 1 л. порт. – С. 371-372.

[482] Бродель Ф. Структуры повседневности: возможное и невозможное // Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV–XVIII вв. / Ф. Бродель. – М. : Прогресс, 1986. – Т. 1. – 624 с.– С. 476.

[483] *Визначенню проблем виникнення та вивчення середньовічного міста присвячені наступні праці:* Стам С.М. Некоторые актуальные проблемы изучения истории средневекового города / С. М. Стам // Средневековый город. Межвузовский науч. сб. – Саратов : Изд-во Саратовского ун-та, 1981. – Вып. 6. – С. 3–19; Ястребицкая А. Л. Основные проблемы ранней истории средневекового города в освещении современной западной медиевистики / А. Л. Ястребицкая // Средние века. – М. : Наука, 1980. – Вып. 43. – С. 248–274.

[484] Зомбарт В. Буржуа: этюды по истории духовного развития современного экономического человека. Евреи и хозяйственная жизнь / Вернер Зомбарт ; [пер. с нем.]. – М. : Айрис-пресс, 2004. – 624 с. – С. 27.

[485] *Більш детально про онтологічні засади міста див.*: Туренко О. С. Морфологія міста: філософська редукція питання / О. С. Туренко // Практична філософія. – 2010 – № 3 – С. 110–116.

привабливе[486]. Від часу свого виникнення середньовічне місто виконує не лише сакрально-символічні, але й адміністративно-економічні, військові, релігійні функції. Місто зосереджує в собі ремісницьке виробництво та, що найвагоміше, товарообмін, право бути зоною вільного функціонування грошових потоків. Перефразовуючи Ф. Броделя, можна сказати, що місто – це гроші. Вони, як еквівалент вартості, є основою комерційної багатофункціональності та його запорукою бути новаційним феноменом суспільства. Адже обмін і гроші не лише створюють прецедент приватної власності, але шукають «розумно-інформаційну» зону свого вкладання, створюючи в місті динамічну, напружену атмосферу руху комунікаційних вартостей і одночасно, звільняють городян від виснажливої праці – надаючи вільний час для духовного боріння. Більш того, комерційна діяльність городянина, персонально купця, формувала дуалістичну особистість, що швидше сподівалась на свою розумність, розумність іншого, а потім на Бога. І недарма більшість торговельних книг XIII ст. починались словами: «В ім'я Бога й прибутку»[487]. Середньовічний городянин, у великій мірі *homo economicus*, шукав особисту свободу в розумних економічно-фінансових справах[488]

Саме багатофункціональність міста надає можливість городянину жити більш-менш автономно, вільно робити свій суверенний вибір між різноманітними способами життя. Вибір між активною позицією громадянина, який є вагомою часткою суспільно-політичних процесів міста, та позицією пасивної міської одиниці Отже, наявна багатофункціональність міста надає право людині вільно реалізувати свої можливості, адже життя городянина все більше залежить від особистого вибору, аніж від волі колективу. Середньовічний городянин крок за кроком стає «мірою всіх речей».

Оскільки місто знаходилося на високому рівні соціально-економічної та соціокультурної динаміки, воно породжувало внутрішню конфліктність своїх інституцій (функцій), які хоч і конкурували між собою, але не були зацікавлені в повній руйнації своїх опонентів, а навпаки, прагнули їх більшого розвитку. Більш того, торговельна діяльність та виробнича багатофункціональність породжує виникнення кількох світоглядних позицій, ідейну боротьбу між ними та між новими та старими соціокультурними змістами й цінностями. Відтак місто завжди уособлює велику безліч конкуруючих реальностей – уявлень, змістів, ідей. Воно являє собою синтез

[486] Лаппо Г. М. Города на пути в будущее / Г. М. Лаппо. – М. : Мысль, 1987. – 236 с. – С. 29.

[487] Ролова А. Д. Итальянский купец и его торгово-банковская деятельность в XIII – XIV вв. / А. Д. Ролова // Средние Века. – 1994. – Вып. 57. – С. 62–74. – С. 72.

[488] Шнаппер Д. Спільнота громадян. Про модерну концепцію нації / Домінік Шнаппер ; [пер. з франц. Р. В. Мардера]. – Харків : Фоліо, 2007. – 223 с. – С. 95.

фундаментальної інституційної активності, поле ціннісної сепарації між виробничими спільнотами, між традиційними і новаторськими змістами.

Позитивна конфліктність міста є умовою для креативної діяльності городян, здатністю продукувати нове, соціально привабливе. Втім, креативність міста має своїм підґрунтям постійний процес культурного перетікання ресурсів (товарів, грошей, послуг, знань, ідей тощо) від одного роду професійної діяльності до іншої, від людини до людини. Таким чином, місто виділяється позитивним конфліктом багатофункціональних можливостей для створення нових технологічних, культурних та мистецьких новацій, які надають місту право панувати над прилеглою територією – селами та містечками. Для цього в місті формується особлива атмосфера творчої свободи, що реалізується в стані конфлікту з внутрішніми та зовнішніми конкурентами.

Ключовою онтологічною засадою міста є його автономна, судово-правова самовпорядкованість. Застосовуючи інтерпретацію П. Рікером веберівської ідеї *Ordnung – Vorstellung*, місто можна визначити як *Ordnung*. Це «…впорядкування, що задає форму, образ, зразок групи», що поєднується станом згоди (*Vorstellung*), де «…кожен індивід поводиться у відповідності до поведінки інших». Точніше Ordnung – Vorstellung – це «…уявлення кожного індивіда про порядок. Порядок існує більше як інтелектуальне уявлення»[489]. Часткою такого уявлення про порядок є закон, який ще з ціцероновського визначення осмислюється як розумна, а отже гармонійна комунікація, зв'язок між небесним і колективним, між правами і зобов'язаннями індивіда. У цьому сенсі римський філософ стверджував, що «…оскільки розум є законом, то ми, люди, повинні вважатися зв'язаними з богами також і законом… між ким існує спільність у вигляді закону – існує спільність і у вигляді права. А ті, в кого закон та право спільні, повинні вважатися приналежними до однієї громади (міста)» (De Leg. I, VII, 23)[490].

Відтак онтологічне місто може існувати за наявності розумно визначеної і сакрально освяченої законної або традиційної форми людських взаємовідносин, правового уявлення про порядок. Ця деяка затверджена часом «звична дія» (П. Бергер, Т. Лукман) або «життєва постійність» (Р. Лопес) – стан безперервної багатоманітності, що вимагає постійної зміни дій та мислення городян, які вони самі свідомо затверджують[491]. *Ordnung* легітимно встановлюється міською традицією і правом, історичною пам'яттю міста – він стає підґрунтям життя під законом, в упорядкованому, злагодженому й освяченому просторі, який базується на знайдених смислах

[489] Рікер П. Ідеологія та утопія... – С. 244.

[490] Ціцерон Марк Тулій Про державу; Про закони... – С. 165.

[491] Рутенбург В. И. Итальянский город от раннего Средневековья до Возрождения. Очерки / В. И. Рутенбург. – Ленинград : Наука, 1987. – 176 с. – С. 6.

сумісності між правами й зобов'язаннями індивіда та спільноти. Закладала *Ordnung – Vorstellung* в середньовічному місті практика промессивного договору, «братерська клятва», яка в уявленні городян оновлювала *concordia* і тим створювала сакральну спільність, що постає перед Богом колективно.

Підсумовуючи, мусимо зазначити, що середньовічне місто затвердилося у світогляді Середньовіччя як ідеальний простір реалізації *Respublica Christianorum*, як утілення трансцендентних і земних змістів сумісності християн, вільний простір здійснення індивідуальних і колективних сподівань на удосконалене життя, яке осягалась в межах Августинової доктрини *civitas permixta*.

3.2. Середньовічна екзегеза гармонії двох влад у просторі міста

В Августиновій інтерпретації перше в історії людства місто не мало сакральних ознак, а навпаки. Каїн убив свого брата і побудував місто, назвавши його на честь свого сина Єноха. Коментуючи цей біблійний сюжет, св. Августин звертає увагу на практичну сторону питання. На його думку, місто могло бути створене за умови розмноження людей доти, допоки Адамів рід не перетворився б на численний народ. «Водночас, одна людина не може упорядкувати із себе цілого міста, котре є ніщо інше, як множина людей, поєднаних відомим союзом співжиття» (De civ. Dei. XV; 8)[492]. Отже, Єнохове місто, за Августином, є наслідком дії вільної волі братовбивці Каїна і одночасно результатом договору рівних у своєму рішенні людей. Як первісна соціальна асоціація місто створюється множинністю з метою спільного життя, продовження Адамового роду, реалізації *lex naturalis*, захисту життя і прагнення жити у злагоді та мирі.

Первісно, місто не визначається прямою благодаттю Бога, воно є лише прототипом двох своїх історичних видів – гріховного Вавилону й святого Єрусалиму. Енохове місто для гріховних людей (наприклад, для Ромула) стає архетипом для наслідування. Головною мотивацією створення нових міст, на думку отця церкви, є прагнення до влади, необмеженого панування над народом, який живе в мирному союзі. Якщо ж змінити гріховну мотивацію й утвердити співжиття людей в межах Його заповітів, то городяни трансформуються в істинну спільноту й таке місто може наблизитися до Єрусалиму. Того міста, за висловом Е. Надточія, яке «…захищає себе силою любові, а не силою стін. Місто – як місце зустрічі з Іншим, як торжество іншого в собі, торжество сингулярності – воно топологічно маркується як абсолютний розрив, складка на місці зустрічі двох несумісних простягань –

[492] Августин Блаженный О граде Божием... – С. 720.

людського й божественного, земного й небесного, іманентного й трансцендентного»[493].

Відтак перевтілення виду міста – від хибного до святого простору – залежить від багатьох чинників: від характеру влади, волі городян і їх доброчинного способу життя, характеру союзу городян і загальної благої мети. Якщо ці чинники відповідатимуть Божим законам, то будь-яка міська громада, на Августинове переконання, може сподіватися на духовне оновлення. Але це може відбутися завдяки максимальному напруженню, борінню всіх городян, поєднаних нових духовним союзом, з метою свого удосконалення.

Інтерпретував і надав практичності Августиновій доктрині міста, як символічному центру духовної упорядкованості, папа Римський Григорій I Великий (590–604). Керманич святого Петра, у минулому префект Риму, без сумніву, практично стикався з внутрішніми проблемами організації міського співжиття і тому його судження спирались не лише на релігійні переконання, а були думками освіченої та прагматичної людини. Все ж, «слуга прислужників Божих» писав та діяв як духовна особа, на яку покладений духовний обов'язок спонукати вірян до досягнення ідеалу. Свою творчість й діяльність папа вважав місіонерською, бо був переконаний у швидкому кінці світу. Як поборник августиніанства, Григорій був схильний до ідеї, яка повинна консолідувати вірян навколо церкви, і все робив для того, щоб ця ідея втілилася в життя[494].

Саме під впливом таких переконань Григорій I став активним організатором затвердження влади церкви в середземноморських містах – відродження та відбудови мирного життя їх мешканців, яке повинно бути цілеспрямоване до *civitas Dei*. Втім, посилити свою владу на Середземномор'ї та відновити міста за християнським прообразом папі не давали ряд факторів: навали найпримітивніших і найвойовничіших із германських племен – лангобардів, завоювання яких відрізнялось від остготського значно більшим насиллям жителів Італії[495] та посилення аріанства, яке охопило більшу частину королівства лангобардів[496].

У своїх творах понтифік наближав до існуючих реалій Августинову концепцію двох Градів, поєднуючи її з проблемою протистояння християнсько-міського, упорядкованого, безпечного та благого світу зі злою та небезпечною погансько-селянською (*paganus*) стихією (лангобардів). Він був прихильником

---

[493] Надточий Э. Путями Авеля [Електронний ресурс] / Эдуард Надточий // Логос. – 2002. – № 3/4. – Режим доступу : ttp://www.ruthenia.ru/logos/number/2002_03-04_34.htm

[494] Уколова В. И. Античное наследие и культура раннего средневековья (конец V – начало VII века) / В. И. Уколова. – М. : Наука, 1989. – 320 с. – С. 181.

[495] История Италии. В трех томах / [редколлегия: С. Д. Сказкин, К. Ф. Мизиано, С. И. Дорофеева]. – М. : Наука, 1970. – Том. 1. – 428 с. – С. 35.

[496] Егер О. Средние века... – С. 50.

сакральної зверхності міста стосовно безкрайнього та хаотичного простору села і вважав, що надійні мури міста, його безпека та добробут городян складались не стільки з каміння, скільки з істинної віри. Процес урбанізації осягався Григорієм І як містично-духовне піднесення міста, яке ставало осередком *orde Dei*, яке повинне за визначених умов наблизитися до *civitas Dei*. Втім, у той час, коли під натиском племен поган міста Середземномор'я починають втрачати свою свободу та відроджену потугу, це трактувалася мислителем як космічна небезпека – загроза всьому християнському світові. На його переконання, єдиною нагодою вистояти перед злою стихією поган була консолідація християн-городян й повне ототожнення міської громади, її внутрішнього життя з найвищою владою церкви.

Відтак, для Григорія І тогочасне місто, яке тотожне церковній організації або в ідеальному випадку повинно, імовірно, нагадувати монастир (недарма саме цей папа вперше розпочав практику призначення на місце голови міських єпархій ченців ордену св. Бенедикта), є оплотом Божого порядку, строгої дисципліни – духовним муром спасіння. Воно, праобраз civitas Dei, піднесено стоїть посеред поганської стихії і як більш досконала духовно-соціальна інституція надає сподівання на спасіння невірним.

Втім, на думку Григорія І, щоб наблизитися до *civitas Dei*, городяни потребують морально-релігійного удосконалення. Досягнення ідеальної громади віруючих потребує розумної та витриманої поведінки городян, тобто розповсюдження чеснот, які, як стіни символічного міста, захистять християнську душу від хаосу та зла варварського світу. Більш того, чесноти поєднуються з розсудливістю, що мусить боронити людину від будь-якого проникнення в її душу скверни, морального пороку. Найвагоміше завдання розуму – відтворювати себе в ідеальному образі – «будова розуму нашого», тобто самоаналізувати себе завдяки чотирьом рівновеликим сторонам своєї розумної поведінки – алегоричним кутам міської стіни: розсудливості, справедливості, мужності та помірності. До цього суспільно-горизонтального удосконалення мислитель пропонував долучити вертикально-індивідуальне удосконалення, що складалося з семи ступенів – від страху Божого до мудрості. Поєднання двох царин морально-релігійного удосконалення, на переконання громадського діяча, мусить поєднатися в практиці чеснот[497]. Отже, аристотелівська концепція чеснот, яка була запозичена св. Августином та запроваджена Григорієм І, повинна була реалізовуватися в активному, подвійному іманентно-суспільному житті християн та символічно в просторі «освіченого» міста. Іншими словами, реалізація чеснот, їх духовно-громадська

[497] Бликштейн Л. С. Материалы к изучению педагогического наследия выдающихся мыслителей раннего и развитого Средневековья / Л. С. Бликштейн // Западноевропейская средневековая школа и педагогика (Исследование и материалы) : сб. науч. тр. – М., 1989. – С. 25–57. – С. 35-36.

корисність, поєднана з вірою, для Григорія I «зведені ради бажання вищого світу» та цілеспрямовані до «вірної кам'яної кладки *civitas Dei*»[498].

Так Григорій I трансформував Августинів концепт міста в практичну площину. Місто в нього стає найвищим простором християнського удосконалення, який повинен схилити поганські народи до істинної віри, простором розумно-моральних практик та методів самоуправління, що мають не лише трансцендентну спрямованість, але й земні задачі, що реалізують універсальні принципи в земному житті. Використовуючи вислів С. С. Авєрінцева, можна сказати, що Григорій I призупинив «бездомність» земного граду, його безпорадність і надав йому політично-релігійної реалізації – легітимізуючи право церкви керувати суспільно-політичним життям і організацією спільного життя городян[499] і тим сформував ідею, що влада й місто тісно пов'язані, що міське управління є проекцією небесного граду, де ангели мають назву «консулів»[500].

Окресливши концепцію ідеального міста Григорія Великого, слід зробити три зауваження. По-перше, рецепція античних образів ідеального міського життя дійсно мала місце в ранньохристиянському дискурсі, ці образи переосмислювалися та перероблялися богословами на аксіологічних основах християнства, заповнювалися месіанськими змістами й лише потім пропагувались як образи для втілення. Це були раціонально-релігійні прототипи майбутніх міських спільнот, які, втім, не торкались економічної складової цих утворень, але токались моральної складової, удосконалення соціального простору міста, заклику до людини пізнати саму себе – під впливом античного ідеалу пізнати свій Усесвіт (мікрокосм), в якому сконцентрований великий Всесвіт (макрокосм)[501], до поширення доброчесності, яких радив досягати Ісідор Севільський[502].

По-друге, в ідеальному осягненні Григорія I місто є духовним та більш безпечним для душі простором, який протистоїть нелюдській жорстокості недосконалої поганської анархії – «табору диявола» (Тертуліан). У межах августиніанства простір міста трактується папою як *civitas permixta*, який ґрунтується на горизонтальному об'єднанні та самоорганізації, добровільній співпраці християн, які розумно прийняли обітницю удосконалювати свої

---

[498] Мажуга В. И. Культурные идеалы античности в средневековой Европе. Город как их символ / В. И. Мажуга // Городская культура. Средневековье и начало нового времени / [под ред. В. И. Рутенбурга]. – Ленинград : Наука, 1986. – 278 с. – С. 257-259.

[499] Аверинцев С. Судьбы европейской культурной традиции... – С. 45.

[500] Уколова В. И. Город как парадигма средневековой культуры... – С. 162.

[501] Уколова В. И. Исидор Севильский и античная философия / В. И. Уколова // Средние века. – М. : Наука, 1985. – Вып. 48. – С. 27–37.

[502] Исидор Севильский. Из «Синонимов, [или] о стенании грешной души / Исидор Севильский // Памятники средневековой латинской литературы IV–IX веков / [отв. ред. М. Е. Гробарь-Гассен, М. Л. Гаспаров]. – М. : Наука, 1970. – С. 201–204.

морально-релігійні якості і тим міцно консолідувати міську громаду, трансформувати її в «табір Бога». Відтак, космічна бінарність протистояння гріховної анархії, поганського хаосу духовно-моральній упорядкованості знаходила в григоріанській концепції своє граничне місце на межі міських мурів, які повинні забезпечувати віруючих порядком і захистом у їх вищому сенсі – збереженні недоторканності гріхом їхніх душ, а не тіла. Отже, місто в ранньосередньовічному уявлені стає бургом, що оберігає душі й розповсюджує світ віри, істинний образ доброчесного життя. Такий взірець «земного Єрусалиму» затвердився в середньовічній богословській думці. Він став відправною пjхкою трактату Оттона Фрейзінгенського (нар. бл. 1114 р.) «Хроніка, або історія про два царства», де автор проголошує, що кожен з вірян мусить прагнути знайти його в земному житті[503].

До цього слід додати, що центром міста віддавна вважався храм. Його спрямованість до неба є символом віри городян, їх найпотаємнішого сподівання – повернення в Храм Його благої сутності. Але релігійні прагнення «повернення сакральності Єрусалиму» можуть відбутися лише тоді, коли в кожній душі буде збудований внутрішній храм, матеріалом якого слугує доброчинне життя та служіння своєї громаді, переборення хаосу поганства. Відтак ключова мета християнства може відбутися за умови символічного поєднання душі й центру міста в єдине ціле. Таке поєднання реалізує вічне прагнення людства – перетворити «своє приватне життя на зразок для всього Всесвіту»[504], але за рахунок тотального підкорення вільної волі й розуму людини єдиній меті.

Трете зауваження : концепція Григорія I розповсюдила й легітимізувала Августиновий концепт ідеального прототипу городянина. Він мусить бути розумним та доброчинним, контролювати та аналізувати як свої міркування, так і підтримувати належний рівень Ordnung – Vorstellung. Таким чином, мислитель надає право існування окремому індивіду – розумній, моральній, вільній особистості й водночас створює ідеальний образ взаємовідносин у межах міської громади, яка поєднана єдиною метою удосконалення душі та розуму заради спасіння всіх. Разом із проповіддю принципу індивідуального самоконтролю, деякого рівня суверенної свободи, богослов обмежує її межами міста, вищою месіанською відповідальністю та інтересами церкви, що боронить і розповсюджує світ Його слова. І недарма в одному зі своїх міркувань понтифік, спираючись на Августинову доктрину, проголошує небесний ідеал: мешканці раю мають у нього назву «громадяни», й вони

[503] Оттон Фрейзингенский. Хроника, или история о двух царствах / Оттон Фрейзенгенский ; [пер. с лат.: Т. И. Кузнецова] // Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв. – М. : Наука, 1972. – С. 402–411. – С. 407.

[504] Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке / Эрнст Кассирер. – М. : Гардарика, 1998. – С. 440–723. – С. 458.

утворюють «духовну республіку»[505]. Звісно, цей образ залишався у Григорія І абстрактним, але він створював і легітимізував ідеал християнського міста – активну, як внутрішньо так і зовнішньо, духовну спільність, образ, який ставав взірцем для земного втілення середньовічних городян.

Слід також звернути увагу на ту обставину, що григоріанське вчення спиралось на вже існуючу доктрину «гармонії двох мечів». Задля перемоги християнства духовна та світська влади повинні здобути *concordia*, співмірність у реальності, й поєднуватися в одному соціальному просторі. Таким простором стає місто. У нього і цар (імператор), і Римський первосвященик (єпископ) урочисто в'їжджали (по чоловічому опанували жіночу сутність міста[506], трансформуючи пасивну «градохранительну» і «целомудрену» (грецьк. *Σωφροσύνη*)[507] сутність *urbus*, в активну соціально-політичну інституцію *civitas*) як Ісус Христос в Єрусалим, у визначене Творцем місце єднання Божого народу з Його обранцем.

Від часу створення (поруч з замком або монастирем) і опанування міста (надання йому диплому на самоуправління і посадника) розпочинається велика місія двох влад. У міському просторі три складові Всесвіту – Божий народ, церква й світська влада знаходять єдність – вищу *concordia* для визначеної мети християн. У просторі міста, в умовах феодально-територіальної розмитості й «безмовності селянського світу», кожен з трьох елементів Усесвіту отримує концентрований сенс свого існування. У цьому контексті Ігор Пасько зауважує, що актуалізація християнської ідеї розгортається у трьох іпостасях міста, де «…народ надає зміст справжнього буття церкві й державі; держава має можливість надати адекватну форму буття церкві і народу; церква покликана надати дух народові й запобігти бездуховності держави»[508].

Гармонія двох влад з простором міста створює нову символіку соціальної реальності, сувору систему структурованої ієрархічної комунікації, соціальної підпорядкованості, яка формує штучні принципи консолідації городян – від окремого дому, вулиці, кварталу, району – до сакральних будівель – храм, фортеця-палац і ратуша. Така символічна система, на думку П'єр Бурдьє, дозволяє «…здійснювати свою владу лише тому, що вони структуровані. Символічна влада є влада, яка конструює реальність, встановлюючи гносеологічний порядок: безпосереднє світовідчуття (й особливо – відчуття соціального миру) передбачає те, що

[505] Голенищев-Кутузов И. Н. Средневековая латинская литература Италии / И. Н. Голенищев-Кутузов. – М. : Наука, 1972. – 308 с. – С. 143.

[506] Фрейденберг О. М. Миф и литература древности / О. М. Фрейденберг. – [3-е изд., испр., доп.]. – Екатеринбург : У-Фактория, 2008. – 896 с. – С. 771-772.

[507] Аверинцев С. До з'ясування смислу напису над конхою центральної апсиди Софії Київської / С. Аверинцев // Софія-Логос. Словник. – [3-е вид.]. – К. : Дух і літера, 2007. – С. 280–317. – С. 284, 291.

[508] Пасько І. Універсалія християнства та Differencia specifica її буття в історії... – С. 331.

Е. Дюркгейм називав логічним конформізмом, тобто «гомогенним сприйняттям часу, простору, числа, причини, що уможливлює згоду між розумними людьми»»[509]. Таким чином, символічно-концентроване поєднання найкращих представників Божого народу – доброчесних городян, кліру й світської влади окреслювало територію можливого спасіння – місто стає епіцентром християнського шляху до спасіння.

Щоправда, в період Раннього Середньовіччя, коли взаємовідносини між двома владами були напруженими, а державна влада мала мінливий характер, на перше місце виходить влада представників Риму та Божого народу – єпископів. Як правило, єпископальна резиденція знаходилась в місті, в якому єпископ був офіційним керманичем і, ще з часів пізньої Римської імперії, «захисником» (*defensor civitatis*)[510]. З метою консолідації громад і утвердження легалізованої влади городяни надавали спільну клятву рівності – обітницю «буди заодно» (*jurer li comun*), яку скріплював єпископ. Ця клятва в уявленні ранніх городян долучала членів міської комуни до *universitas*[511] і одночасно ставала відправним часом сакральної дії влади єпископа в просторі міста.

Відтак місто ставало соціальною точкою, концентровано-сакральним простором упровадження в життя теорії «двох мечів». Одночасно з цим місто утверджувалось як колективна єдність лише за опікування Церкви, але одночасно з цим, без дієвого самоуправління міської громади Церква не могла впровадити в земне життя християнську мету – наблизитися до стану *civitas Dei*. Адже, саме для цього Бог провінденціально створює образ ідеального міста. Тому церква підтримувала урбанізаційний рух християн і освячувала клятву городян перед Богом, спрямовуючи вірян до доброчесного способу життя й затверджуючи в Божому народі істинний дух, що уособлюється в колективі рівних.

Таке переконання збереглося до періоду розквіту середньовічних міст у XII–XIII ст., де городяни уявляли місто як удосконалену християнську громаду рівних. Вони зокрема вважали, що їх місто засноване волею Бога з чітко визначеною метою. У цьому сенсі Дж. Г. Берман наводить приклад пакту між Марселем та Ніццою у 1219 р. У пакті проголошується, що «…тільки Бог, Він Сам, управляє нашим містом»… однак, завдання міст було

[509] Бурдье П. Социология социального пространства / Пьер Бурдье ; [пер. с франц.]. – М. : Институт экспериментальной социологии ; СПб. : Алтея, 2007. – 288 с. – С. 89.

[510] Петрушевский Д. М. Очерки из истории средневекового общества и государства / Д. М. Петрушевский. – 6-е изд. – М. : Едиториал УРСС, 2003. – 304 с. – С. 75.

[511] Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры // Бицилли П. М. Избранные труды по средневековой истории: Россия и Запад / П. М. Бицилли ; [сост. Ф. Б. Успенский ; отв. ред. М. А. Юсим]. – М. : Языки славянской культуры, 2006. – С. 107–231. – С. 177.

світським, скороминущим, а не священним та вічним[512]. В абсолютно-сакральному сенсі це була справа церкви, а точніше ченців, які, будуючи монастирі, сподівалися ступити на поріг *civitas Dei*.

Слід зазначити, що символічне соціально-політичне конструювання, концентрація в середньовічному місті влади двох мечів та наявність єпископального престолу (храму) надали йому змогу відродити одну зі своїх онтологічних ознак – «імперську експансію» – намагання панувати над населенням, що живе за мурами, та захоплення нових земель. Адже, будь-яке місто прагне панувати передусім над сільським світом та містечками – їх життєвим укладом та економікою. У цьому сенсі цікаво згадати вислів Ф. Броделя, який зауважував, що: «…місто існує як місто лише у протиставленні способу життя, нижчого, ніж він є. Це правило не знає винятків, і ніякі привілеї його замінити не спроможні. Не було жодного міста, жодного містечка, у якого не було б своїх селищ, свого підпорядкованого шматка сільського життя, яке б не нав'язувало своїй окрузі послуги свого ринку, користування своїми лавками, своїми мірами та вагами, своїми лихварями, своїми законниками і навіть своїми розвагами. Щоб існувати, йому необхідно було панувати над будь-якою «імперією», хай навіть малюсінькою»[513].

Другим аспектом імперського володарювання міста є його прагнення затвердити своє панування на землю у формі права – сформувати свій унікальний і конструйований правовий порядок – особистий соціокультурний світ. Як вираз сили правовий порядок забезпечує не лише панування над певною територією, але формує первісні принципи переходу території з-під влади одного міста або народу під владу іншого. На цю обставину звертав увагу Карл Шмітт, який вказував, що: «…великі первісні акти права пов'язані із земними локалізаціями. Це захоплення земель, створення міст і колоній. У середньовічній дефініції, що міститься в «Етимологіях» Ісідора Севільського, яка ввійшла до першої частини знаменитого *Decretum Gratiani*, сутність права народів виражено гранично конкретно: «Право народів – це захоплення земель, будівництво міст і зведення укріплень, війни, полонення, позбавлення волі, повернення полонених, союзи та укладання миру, перемир'я, недоторканність послів і заборона на шлюб з чужоземцями… Саме із захопленням земель і утворенням міст пов'язано перше вимірювання й розмежування корисного ґрунту»[514].

---

[512] Берман Г. Дж. Право і революція. Формування західної традиції права / Гарольд Дж. Берман ; [пер. Т. Бенько, О. Межевікіної, Н. Соколовської]. – К. : IRIS, 2001. – 652 с. – С. 388-389.

[513] Бродель Ф. Структуры повседневности... – С. 511-512.

[514] Шмитт К. Номос Земли в праве народов jus publicum europaeum / К. Шмитт. – СПб. : Владимир Даль, 2008. – 670 с.

Відтак середньовічне місто під проводом двох влад колонізувало нові території і християнізувало поганські народи, затверджуючи новітній всесвітній порядок. Місто ставало форпостом християнського *orde*, центром, що упорядковує периферію своєю сакральністю, толерантністю правовою структурованістю, доброчесністю та свободою своїх мешканців.

Одночасно з цим у середині міста, в умовах проголошення існування двох влад світогляд городян мусив трансформувати себе й почати розподіляти єдиний Божий порядок на дві поки що не бінарні, але різні за значенням влади – сфери земного та небесного існування. Бо засвоєння владної дихотомії первісно відбулось у просторі міста, або на полі бою. Городяни, з метою збереження цілісності «*universitas*», за умови зовнішньої незалежності почали свідомо збалансовувати духовну та світську владу завдяки створенню правової системи, зовнішніх компромісів з іншими містами, шляхетним панством і духовною владою, затверджуючи при цьому принципи республіканського управління.

Правова констатація існування міста як «*universitas*», освячувалась Церквою та затверджувалась хартіями й присягами городян, ставила місто в привілейоване становище стосовно інших поселень. З духовного боку місто стає освяченою територією, яку можна осягнути з вежі храму, де встановлюється «божий порядок», мир та безпека, простором, де душі християн ліпше захищені від зла, аніж за мурами міста. На чолі «*universitas*» церква ставила єпископа, який був останнім суддею городян, хранителем єдності міста, символом вертикальної комунікації, Божого порядку. Лише церква мала право затвердити клятву осіб або хартію корпорацій, і навпаки – могла зняти клятвенні зобов'язання сторін та визначити міру покарання за її порушення.

Значення церкви для городян полягало не лише в її сакрально-владному становищі. Церква в особі єпископів відігравала прагматичну роль в утвердженні мирного життя міста. Маючи судово-політичні повноваження, єпископи ставали посередниками й гарантами добрих стосунків міста зі шляхтою, з королівською владою. У X–XI ст. єпископ практично поєднував в собі дві влади – духовну і світську, виступав у подвійній функції: як сакральний захисник городян від феодального свавілля, як гарант миру та злагоди, та як вірний представник світської влади. Іншими словами, духовна влада єпископа обмежувала пряме втручання королів та феодальних сеньйорів у справи міста[515]. Посередницька функція єпископів несла за собою доволі прагматичні наслідки в політичному та економічному житті міста, його утвердженні як самостійної одиниці феодального суспільства.

[515] Котельникова Л. А. Феодализм и город в Италии в VIII–XV веках. По материалам Центральных и Северных областей / Л. А. Котельникова. – М. : Наука, 1987. – 257 с. – С. 59-60.

З іншого боку, городяни отримували від короля право на автономність судових функцій, які в період Середньовіччя було тотожні з політичною владою взагалі[516]. Королівська влада через єпископа, який освячував цю подію, наділяла місто правом законодавчої ініціативи та судочинства. При тому, в дипломах *cives* Бергамо і *cives* Генуї звернення короля спрямоване не єпископу, а безпосередньо міській громаді[517].

Відтак єпископальна влада X–XI ст. у міському просторі, в деякій мірі реалізувала григоріанську та гелазійєвську доктрини і тим створила підґрунтя для привілейованого стану середньовічного міста. Лише в місті «гармонія двох влад» затвердилась як соціально-політична практика – за стінами міста «світська» й «духовна» влади не лише існували окремо, але й ворогували, що відбувалось аж до XIV ст., коли національні монархії почали підпорядкувати собі духовну владу. Таким чином, здобуття статусу міста усвідомлювалося як сакральна справа поєднання «двох мечів», які отримували гармонію в просторі міста. Цей союз мав тривалу дію за умови колективної побожності, слідування солідарній клятві городян, високим рівням та економічній незалежності міста.

Саме усвідомлення унікальності міста надавало городянам упевненість в боротьбі за незалежність міста від сеньйорально-феодальної залежності та підписання договорів міста та сеньйора – хартії (дарованої чи договірної). Головною умовою отримання міської автономії (а іноді, лише однією) була судова автономія. Судова практика, на відміну від феодально-церковного суду, була публічною, гласною та змагальною, створювала та координувала формування міського права й вільне життя городян. Втім, інші судові інстанції (королівський суд, або суд церкви) не залишали простір міста, вони діяли автономно один від одного, не порушуючи межі своїх владних повноважень. Така практика судочинства та гармонія світської й духовної влади стала підґрунтям європейської демократії – основою якої стало усвідомлення городянами ідеї декількох центрів влади, що дозволило не абсолютизувати їх. Окрім практичних міркувань, володіння власним судом в свідомості городян було засобом долучитися до *iustitia* – вищої справедливості, прагнення знайти своєму міському просторові місце в Божій упорядкованості. Імовірно тому, місто ревниво стежило за корпоративною цілісністю і вимагало від городян позиватися винятково в міському суді[518].

---

[516] Андерсон П. Переходы от античности к феодализму / Перри Андерсен ; [пер. с англ. А. Смирнова]. – М. : Изд. дом «Территория будущего», 2007. – 288 с. – С. 149.

[517] Удальцова З. В. Власть и авторитет в Средние века / З. В. Удальцова, Л. А. Котельникова // Византийский временник. – М. : Наука, 1986. – Том 47. – С. 3–16. – С. 13.

[518] Белов фон Г. Городской строй и городская жизнь средневековой Германии / Георг фон Белов ; [пер. с нем. Е. Петрушевской ; под ред. с предислов. и вступ. ст. Д. М. Петрушевского]. – М. : Изд-во М. и С. Сабашниковых, 1912. – 226 с. – С. 72-73.

Додамо, що середньовічні городяни не абсолютували владу єпископа. Недарма, в більшості середньовічних міст церковна власність була виведена з громадянського обороту. Єпископ, хоч і вважався сакральною особою, але розглядався як людина, яка не стоїть вище від решти, а є слугою *Respublica Christianorum*, чиї духовні потреби він мав задовольняти. Більш того, городяни вважали, що вони вправі вирішувати справи не лише світської влади, але прямо впливати на рішення духовної влади в межах міста. Спираючись на християнську традицію та реформу Григорія VII, городяни давати моральну оцінку звичкам та діям духовенства. Знаряддям боротьби городян проти недоброчинності духовенства, було право не брати причастя у священників, відомих своєю схильністю до симонії або плотського гріха[519]. Іноді городяни в гострій формі боролися за доброчесність міського простору та високу моральність духовенства ще до реформи Григорія VII. Так, у середині XI ст. в Мілані виникає потужний рух патаренів, який оголосив непримиренну боротьбу з симонією. Цей рух одержав перемогу і видворив архиєпископа та його довірених з міста, і навіть зачинив, вважаючи спотвореними, їхні храми. Папський престол використав цю ситуацію і підпорядкував церковну ієрархію Мілану собі. Щоправда, згодом рух патарєїв був розігнаний[520].

Свій привілей у рішеннях духовного життя середньовічні городяни затвердили в праві проголошувати свого небесного заступника. Наряду з єпископальним статусом, кожне середньовічне місто визначало собі святого (що, наприклад, відбилось в офіційній назві Венеції – республіка Святого Марка). Святі заступники умоглядно сакралізували міський простір, наближаючи тіло міста до ідеальної моделі *civitas Dei*. Більш того, в уявленні городян кожен християнин міг стати святим, і громада вірила, що Бог подає знамення, вказуючи на певних святих. Поява, та більше – канонізація церквою міського святого робила цей простір не тільки сакральним, але й індивідуалізованим і духовно змагальним, що спонукало городян до дієвого, доброчинного життя. Відтак кожне середньовічне місто прагнуло мати власних святих. Вони були предметом місцевої гордості та пошани, символом солідарності й свободи міста.

Втім, найголовнішим символом духовної консолідації та найвищої мети городян був і залишається собор. За визначенням Жорж Дюбі, міський собор є епіцентром всіх сподівань та надій городян, простором, де втілювався бажаний і заданий Його волею солідаризм християн, – в одному просторі поєднувалися живі та мертві, земне та небесне, все прекрасне й духовно

[519] Лінч Дж. Г. Середньовічна церква. Коротка історія / Дж. Г. Лінч ; [пер. з англ. В. Шовкуна]. – К. : Основи, 1994. – 492 с. – С. 192.

[520] Григулевич И. Р. Инквизиция / И. Р. Григулевич. – 3-е изд. – М. : Политиздат, 1985. – 448 с. – С. 69-70.

бажане. Собор повідомляв про найпотужнішу силу Бога і був останнім місцем єднання городян, які ставали спільністю рівних, що залишили всі протиріччя та свари за його стінами. Собор легітимізував існування міста, працю та життя городян. Французький історик зауважує: «…ремісники й торговці прагнули, щоб у головній церкві їх міста, в її вітражах, відобразилися перетворені божественним світлом звичні жести й знаряддя їхньої праці; щоб їх робота, їх продуктивна функція були таким чином прославлені й увічнені в цьому пам'ятнику, де вони збиралися в дні великих свят і який був таким обширним, що міг вміщувати все населення міста. Дійсно, городяни приходили туди не тільки за тим, щоб молитися. Там збиралися їхні корпорації і вся міська громада. Собор був будинком народних зборів – зборів городян»[521]. Саме час збору (літургії) всіх мешканців міста символічно наближував всю спільність до *civitas Dei*, наближував час спасіння.

До того ж міський собор, символічним підґрунтям якого було доброчесне, стороге християнське життя городян, спонукав до смирення та підкорення існуючій владі. Ж. Дюбі в цьому сенсі зауважує, що собор «…підносився над суєтним збудженням і гріховністю світу міст. Він був гордістю, їхнім захистом, їхнім притулком. Собор був відкритий світу. Це була публічна проповідь, безмовна мова, звернена до всіх віруючих, але перш за все демонстрація влади. Своїми фасадами, схожими на фортечні, неприступними баштами, що служили їм продовженням, собор говорив про верховну владу, про Христа-царя. І стіни його прикрашали скульптурний ряд царів та єпископів. Собор і справді затверджував, що порятунку досягають, дотримуючись порядку й дисципліни, під контролем влади, або, точніше, двох влад, які співпрацюють, – єпископа і государя»[522].

Втім, з часу політичного утвердження автономії міста – з XII століття, в творах каноніків з'являється тенденція тлумачити місто як негативне явище. Від доктрини сакральної боротьби «двох Градів», у якому місто займало проміжне, «мандрівне» місце, воно стає символом порочності й гріховності земного життя. Змінюється тлумачення Августинового терміна Граду, який отримав у каноніків зміст держави або імперії, які єдині представлені в ході Його задуму – в історії.

Така переоцінка значення міста розкриває початок усвідомлення бінарної природи середньовічного міста – як складового елементу феодального суспільства з одного боку, і як його заперечення з іншого[523]. Тепер слово Град змістовно стає близьким сучасному поняттю консервативний

[521] Дюби Ж. Европа в Средние века... – С. 114-115.

[522] Там само. – С. 119.

[523] Ястребицкая А. Л. Западная Европа XI–XIII вв. / А. Л. Ястребицкая. – М. : Искусство, 1978. – 176 с. – С. 162.

патерналізм і пов'язується з процесом утвердження європейських національних монархій. Адже з XII ст. місто виступає як сепаратистський центр феодального порядку, джерело нових тлумачень християнських віровчень (єресей), нового, індивідуально-колективного (а не цілком холістського) способу життя й мислення. Відтоді місто стає об'єктом ненависті феодальних сеньйорів, місцем «ганебного господарювання», «панування інстинкту власника» бюргерів. І тому, за словами абата Руперта, сучасне йому місто є аналогом міст Каїна – простору злодіїв та тиранів, ворогів Господа. Істинному вірянину не слід вести активного життя городянина, а, оселившись у пустці, слід займатись спогляданням своєї душі[524]. Отже, місто періоду Високого Середньовіччя почало руйнувати містико-цілісне уявлення про універсальний порядок, і тому, в явленні строгих адептів августиніанства, стає хибним явищем.

Таким чином, у період Високого Середньовіччя не склалось єдиної теологічної доктрини стосовно міста. Воно усвідомлювалось внеісторично й амбівалентно – від святого простору, який наближує спасіння та вдосконалення, до проклятого простору ворогів Господа. Зрозуміло, що більшість городян сприймали місто (виключно своє), спираючись на першу доктрину, а феодально-сільський люд і переважна більшість духовенства розглядали місто з другої позиції. Цей становий конфлікт теоретично не мав своєї розв'язки. Водночас, середньовічне певним чином втілило в реальність доктрину єднання двох влад, що затвердило в його просторі підґрунтя республіканських практик і створило простір свободи, де могла формуватися індивідуальність, яка гармонійно існувала в колективному міському просторі.

3.3. Клятвений союз як формоутворюючий чинник міської спільності

Середньовічне місто отримало свою легітимацію в переконанні, що в його простір повернеться Бог і виконає Свою обітницю. Що місто є місцем забезпечення *pax* та *securitas* і штучним простором сумісного життя християн, яке ґрунтується на братерській конституційності[525]. Під впливом такого переконання в VI ст. клірики поновили в Західній Європі апостольські принципи сумісного співжиття і почали формувати екзальтовані гільдії (*conjurations dericorum*). Гільдії прагнули покласти основу реалізації ідеалу *orde Dei*. Поєднуючись, різноманітні гільдії формували підґрунтя існування

[524] Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Жак Ле Гофф ; [пер. с франц. ; общ. ред. Ю. Л. Бессмертного]. – М. : Изд. группа Прогресс, Прогресс-академия, 1992. – 376 с.

[525] Вебер М. Город // Вебер М. Избранное. Образ общества / Макс Вебер ; [пер. с нем.]. – М. : Юрист, 1994. – С. 309–446. – С. 334.

міста[526], його онтологічну основу, а не навпаки, як вважав Макс Вебер[527] – гільдії існували вже існуючому місті.

Гільдії кліриків, швидше за все, були продовженням руху перших християн, які реалізували свій ідеал в «колективному житті міст того часу». Ці міські громади, на думку П'єра Розанвалона, «…стихійно зорганізувалися на основі колективного функціонування ще до утворення владних органів з більш розвиненою ієрархією». Керівництво містом було покладене на організацію добродійних вірян – церкву, керманичів якої, згідно з апостольською традицією, обирали самі громадяни загальним голосуванням. Сама ж процедура голосування усвідомлювалася християнами як сакральний ритуал вільного вибору, який через її відкритість досягав стану «*unanimitas*» – істинного єднання окремих воль, консенсус більшості в певному конкретному питанні[528]. Така колективна процедура виборів усвідомлювалась як «ритуал причастя», затвердження сакрального змісту сумісного життя й відкрита клятва довіри одного всім, клятва всіх визначеному керманичу. Відтак можна припустити, що одним із шляхів виникнення середньовічних міст було утворення християнських громад, яке базувалося на «плюралістично-індивідуалістських»[529] принципах існування, протодемократичних по суті методах управління та християнській меті життя.

Водночас іншим шляхом розвитку міста стало утвердження так званих «єпископальних» міст. У добу Раннього Середньовіччя в умовах деградації публічної влади функцію міського управління брала на себе духовна влада. Єпископи ставали радниками королів-варварів, які залишалися одночасно магістратами й очільниками все ще існуючого міського управління. Протягом цієї доби церква, в особі єпископів, була впливовим елементом політичного життя міст. Указаний фактор дав змогу Ж. ле Гоффу стверджувати, що першим типом міста, який розповсюдився в той час Європі, було єпископальне місто. Присутність єпископа стала ключовою ознакою міста. Адже, на переконання церкви, на чолі більш-менш значимої корпорації людей обов'язково повинен стояти духовний керманич; він ніс, в умовах гострої релігійної боротьби різних християнських напрямків та поганських вірувань, відповідальність за чистоту християнських ритуалів, які відправлялись переважно в міських храмах. Така практика створювала умови перетворення всіх членів міської корпорації на істинних християн[530].

---

[526] Эксле О. Г. Действительность и знание..: – С. 98.

[527] Вебер М. Город... – С. 349.

[528] Розанвалон П. Демократична легітимність... – С. 33.

[529] Там само. – С. 35.

[530] Ле Гофф Ж. Рождение Европы / Жак Ле Гофф ; [пер. с франц. А. И. Поповой, предисл. А. О. Чубарьяна]. – М. : Александрия, 2007. – 398 с. – С. 159.

Теорію французького дослідника підтверджує ряд фактів. Так, В. І. Рутенбург звертає увагу, що в середньовічній Італії статус міста (*citta* – який отримали приблизно 300 населених пунктів) міг здобути лише єпископальний центр, інші іменувалися поселеннями (*borgo*), замками (*castello*), землями (*terra*)[531]. Дж. Берман такрож зазначає, що: «…єпископальні міста і надалі мали назву «*civitas*», тоді як усі інші називали різними словами, що означали або укріплення (*bourg, borouqh, borqo* або *burqus*, а також *castellum, castrum, opidum, urbs*), або, рідше, торговельні центри (*postus, port, wik*)»[532].

Така визначеність базувалася не лише на присутності в міському просторі єпископа, але й на факті досягнення мешканцями міста високого рівня *concordia* та існування більш-менш ефективної системи самоуправління. Така система може бути довготривалою й плідною цілісністю завдяки раціонально-юридичній солідарності городян, високій культурі комунального самоврядування, реалізації доброчесного життя громадян. У цьому контексті слушним є зауваження Ісидора Севільського, який вказував, що містом іменується не каміння, а мешканці, не просто тип забудови (*urbs*), а характер людської спільності (*civitas*). Ту ж саму думку проголошував св. Августин: «Адже що таке Рим, як не римляни?... Рим не зникне, якщо не зникнуть римляни»[533].

Формування системи єпископальних центрів та комунальних громад, на думку С. С. Авєрінцева, відтворювало у середньовічній свідомості розумові стандарти античного міста-полісу[534], відроджувало його політико-юридичні ідеали та республіканські механізми самоуправління. Можна стверджувати, що набуття середньовічним містом єпископального статусу, як певної упорядкованої цілісності (*universitas*) і злагодженості (*unanimitas* та *concordia*), сакрально підіймав городян до статусу *Respublica Christianorum,* формуючи надію наблизитися до образу Єрусалима.

На переконання О. Г. Ексле, слідом за гільдіями клініків та єпископальними містами у VIII ст. виникають гільдії мирян, які були присяжними братствами (*fraternitas*)[535]. Такої ж думки дотримується А. Піренн, який звертає увагу, що у валлонських областях гільдії та ганзи первісно мали назву *frairies* (братства) та *charites* (благодійні товариства)[536].

---

[531] Рутенбург В. И. Итальянский город от раннего Средневековья до Возрождения... – С. 3-4.
[532] Берман Г. Дж. Право і революція... – С. 352.
[533] Святой Августин. Слово о разорении города Рима... – С. 267.
[534] Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы... – С. 13.
[535] Эксле О. Г. Действительность и знание... – С. 103.
[536] Пиренн А. Средневековые города Бельгии / Анри Пиренн ; [пер. с франц. под ред. Е. А. Косминского]. – М. : Государственное социально-экономическое изд-во, 1937. – 556 с. – С. 181.

У північно-східній частині Франкської держави виникають також скандинавські поселення – віки – військо-торговельне товариство (*felag*)[537].

Імовірно, слід погодитися з думкою, що первісно гільдії мирян не обов'язково були християнськими. Як зазначає А. Гуревич, «…слово *Zeche* означає «пиятика», «бенкет», слово *gild* походить від давньоанглійського – «жертвопринесення»; давньоскандинавське *gildi* означає «бенкет», «свято», а також «платня», «вартість». Північноєвропейські гільдії періоду раннього Середньовіччя, – робить висновок учений, – мали сакральний характер і були пов'язані з поганством. Члени цеху, гільдії називали один одного «братами». Їхні демократичні форми та традиції відігравали значну роль, незважаючи на всю диференціацію в комуні та в цехах[538].

Відтак братства (гільдії, ганзи) могли об'єднувались на основі різноманітних традицій: як одноконфесійних, або, що імовірніше на Півночі Європи, сумісних (багатоконфесійних) принципах існування. Їх члени поєднувались і жили разом завдяки даній один одному сакральній клятві своїм богам. Ці гільдії забезпечували безпеку й добробут своїх членів, які, як зауважує М. Волзера, залежать від природного середовища, а також від концепцій соціальних благ, яких дотримувались засновники міст. Тому, на переконання дослідника, слова Д. Г'юма, матір'ю міста є не лише військовий табір, а й церква, склади, іригаційна мережа й територія цвинтарів – усе це підкреслює необхідність різностороннього трактування категорії безпеки, блага, їх справедливий розподіл всередині братерства[539].

Ранні міські спільноти не могли постати без певного порозуміння щодо специфічних обов'язків та зобов'язань, визнання інтересів всіх та кожного в єдиному закритому середовищі. Ці зобов'язання визначалися публічною клятвою, яка перетворювала мешканців міста на його громадян. Але процес утворення клятвенного братерства міста формував гомогенні процеси, які обмежували попереднє уявлення про свободу індивіда. В цьому сенсі Г. Зіммель зауважує, що «…найперша стадія соціальних утворень,… наступна: відносно невелике коло, різко обмежене від сусідніх, чужих чи ворожих кіл, але зате більш тісно зімкнуте в самому собі; воно надає кожному члену тільки обмежене поле для розвитку своїх особистих якостей і для вільної, під власну відповідальність, діяльності»[540].

Присяжні гільдії визначаються О. Г. Ексле як «..об'єднання в клятвенне співтовариство – *conjuration* (*geshworene Einung*), тобто об'єднання людей,

---

[537] Лебедев Г. С. Эпоха викингов в Северной Европе / Г. С. Лебедев. – Ленинград : Изд-во Ленинградского ун-та, 1985. – 530 с.

[538] Гуревич А. Категории средневековой культуры... – С. 169.

[539] Волзер М. Безпека і добробут / Майкл Волзер // Сучасна політична філософія: Антологія / [упоряд. Я. Кіш ; пер. з англ.]. – К. : Основи, 1998. – С. 486–523. – С. 487.

[540] Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь [Электронный ресурс] / Г. Зиммель // Логос. – 2002. – № 3/4. – Режим доступа : ttp://www.ruthenia.ru/logos/number/2002_03-04_34.htm

що дали один одному клятву з метою «…взаємного захисту та допомоги, релігійної та громадської діяльності, а також професійного та економічного сприяння його членам»»[541]. *Conjuration* – клятва вірності – стає основою формування міст-комун, конфедерацією рівних, що уклали «суспільний договір»[542].

Сам процес клятви в ту епоху почав набувати християнських форм і підтримуватися церковними санкціями. Здебільшого клятва приймалася священиками в храмах, біля вівтаря, на святих мощах. Таким чином, клятвене товариство, не зважаючи на його багатоконфесійний характер, могло існувати доволі довго й поступово рухатися до християнства як домінуючого світогляду, який відстоював принципи миру та злагоди між людьми, та як панівної ідеології, яка поступово створила соціально-політичні інституції. Співжиття такого братства вимагало жорсткого корпоративного та індивідуального підтримання затвердженого порядку та вірності клятві, що було можливо за умови підкорення окремій корпорації чи об'єднанню гільдій індивідуальних інтересів та свобод, підкорення свободи індивіда.

Це відбувалось завдяки колективним діям – різноманітним формам повторюваних ритуалів. На думку Пола Коннертона, ритуали можна розглядати як форму «…когнітивного контролю для того, щоб забезпечити офіційну версію політичної структури символічними репрезентаціями». Клятву вірності городян у ранньому середньовіччі можна розглядати в контексті формоутворюючого соціального інституту і одночасно вважати формою світоглядного контролю колективного над індивідуальним. Спільна клятва формує множину «ми», «нас» і затверджує таку собі корпоративну особистість. Така спільність, на переконання американського вченого, «…започатковується тоді, коли люди багато разів повторюють займенники, які сприяють виробленню солідарності. Вимовляючи займенник «ми», учасники зустрічаються не лише у зовнішньо визначеному фізичному просторі, але й у своєрідному ідеальному просторі»[543], в сфері трансцендентних образів, що отримують земні форми.

Зрозуміло, що існували інші джерела виникнення європейських міст (наприклад, вотчина або марк-теорія), які поступово повинні були трансформуватися до панівних архетипів християнського світогляду. Уніфікація різноманітних типів міст Європи, імовірно, почала відбуватися в XI столітті. В цьому сенсі А. Піренн зазначає, що: «….перетворення купецьких колоній на укріплені бурги може вважатися для більшості бельгійських міст початковим пунктом нового розвитку. Цим перетворенням

[541] Эксле О. Г. Действительность и знание... – С. 97-98.

[542] Андерсон П. Переходы от античности к феодализму... – С. 190.

[543] Коннертон П. Як суспільства пам'ятають / П. Коннертон ; [пер. з англ. С. Шліпченко]. – К. : Ніка-Центр, 2004. – 184 с. – С. 83, 95.

значною мірою пояснюється подальше зростання міських установ і міського права. Дійсно, відтепер нам доводиться мати справу вже не з простою сукупністю купців і ремісників, не з простим персональним об'єднанням осіб, що займаються торгівлею та виробництвом. Місто стало вже єдиною територією. У межах міського муру, на одній і тій же території опинилися тепер люди різного соціального походження: «*mercatores*» виявилися тепер об'єднаними з кріпосними «*castrenses*» (населенням замку), поряд з якими вони спочатку жили абсолютно відчужено. Спільність місцеперебування неминуче створювала все більш тісний і міцний зв'язок між колишніми вотчинниками й новим торговим населенням. У обох сторін з'явилася схильність об'єднуватися, зливатися один з одним»[544].

Імовірно, церковна-феодальна уніфікація європейських міст відбувалась на прикладі єпископальних міст – після завершення боротьби за «інвеституру», коли більш-менш було визначено права світської та духовної влади, їх можливості призначати на владні посади своїх представників. Починаючи з XI ст. клір поступово перетворюється на «транслокальний, трансплемінний, трансфеодальний, транснаціональний клас, який досяг політичного та юридичного єднання»[545]. Це надало церкві можливість стати суддею королів та феодалів згідно з принципами Божого і природного законів і відроджувати ідеальний світ християн.

Більш доступним соціальним простором для цієї мети знов стало місто. Воно стало простором компромісу між світською та духовною владою, де остання, традиційно, відігравала вирішальну роль. У своєму прагненні затвердитися в місті й знизити вплив крайових князів та королів, папська курія підтримувала апостольську традицію виборності духовних керманичів міста, той демократичний устрій, що вже склався у більшості європейських міст (до цього слід додати той факт, що церква тримала монополію на знання і була єдиною інституцією аж до XIV ст., яка упорядковувала християнський світ через формування нового законодавства – канонічного права), і тим знаходила прихильність городян. Церква дотримувалась правила, яке започаткував ще папа Целестин I (422–432), що «…ніхто не може бути єпископом, якщо його не прийме християнський народ»[546], і визначення ідеального критерію вибору єпископа, який мусить відрізнятися своєю «набожністю та доброчесністю, а не вбранням»[547]. Співвідношення згаданих чинників завершується акламацією та наданням священної клятви двома сторонами – духовним керманичем й громадянами міста. Третьою стороною

[544] Пиренн А. Средневековые города Бельгии... – С. 183.
[545] Берман Г. Дж. Право і революція... – С. 105.
[546] Розанвалон П. Демократична легітимність... – С. 34.
[547] Ковальський Я. В. Папы и папство / Я. В. Ковальский ; [пер. с пол.]. – М. : Политиздат, 1991. – 236 с. – С. 45.

цього процесу стала світська влада, яка з часом виступала гарантом доброчесності єпископа з однієї сторони, і «набожної слухняності» Божого народу, з іншого боку. Та більше – остання своєю міццю гарантувала права городянам і присягалась обороняти їх: «Ми нашою монаршою владою стверджуємо і уступаємо вам і вашим нащадкам всі вищевикладені права та вільності… при цьому поклявшись на найсвятішому»[548].

Відтак *conjuration* (як публічний акт утвердження змісту сумісності) мали різноманітні завдання та суб'єктів процесу – клятву надавали один одному городяни, городяни єпископу і навпаки, городяни і світська влада і навпаки тощо. У межах нашого дослідження слід звернути увагу і на той факт, що сам принцип надання клятви та індивідуальна вірність їй підкреслюють суверенність особи – належність її душі до неземного світу. Саме такий принцип затверджується в середньовічній традиції, яка пронизує всі верстви населення та найвагоміші життєві події людини того часу. Імовірно, така традиція має не лише християнське коріння, але ґрунтується на давньогерманських звичаях, де людським ідеалом була незалежна спільнота воїнів, що базувалась на добровільній співпраці її членів, а служба в ній розглядалась як союз (*feodum*)[549].

Від папи до монарха, від монарха до шляхти, від шляхти до васалів надання двосторонньої присяги вірності з чітко визначеними правами та обов'язками сторін стало неодмінною справою. На клятві базується згода світської й духовної влади, всі інституції середньовічного суспільства (васальна клятва в феодальному середовищі (оммаж)); з присяги починався будь-який судовий процес та завершувалась торговельна угода, клятвеним союзом була будь-яка цехова корпорація і будь-яке міське об'єднання. Клятва передбачала, що її суб'єкти є вільними й розважливими особами. Слід звернути увагу на те, що, на відміну від феодальної присяги нижчого вищому (вертикальний характер відносин) братерське об'єднання базувалася, за думку Ж. Ле Гоффа, на горизонтальній клятві рівних[550].

Ключовою в процесі утворення та існування гільдії була обопільна клятва (*geshworene Einung*), яка мала промессивний (лат. *promittere* – обіцяти, давати обітницю) характер і була спрямована на майбутнє визначення діяльності індивіда в гомогенно створеному товаристві рівних[551]. Промессивна клятва надавалася вільними людьми і була проявом визнання всіх сторін суверенними в їх волі, такими, що несуть неминучу

[548] Средневековое городское право XII–XIII веков: Сборник текстов / [под ред. С. М. Стама, сост. Т. М. Негуляева, Л. И. Солодкова]. – Саратов : Изд-во Саратов. ун-та, 1989. – 178 с. – С. 139.

[549] Аннерс Э. История европейского права / Э. Аннерс ; [пер. со швед.]. – М. : Наука, 1999. – 395 с. – С. 134-135.

[550] Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада... – С. 273.

[551] Эксле О. Г. Действительность и знание... – С. 103.

відповідальність перед Богом за порушення клятви. Відтак, згадуючи вислів О. І. Неусихіна, мусимо підкреслити, що «…середньовічне місто, як і античне, являє собою… релігійний союз (*Kultverband*), але християнська громада була віросповідальним об'єднанням окремих вірян»[552].

Промессивну клятву як деяку форму апеляції до сакральних сил, що забезпечують будь-яке земне існування, не можна було порушувати, оскільки це означало б виклик цим найпотужнішим силам, загрозу для спасіння своєї душі й спасіння Божого народу взагалі. Тому в Середньовіччі клятвопорушники каралися доволі жорстко. Промессивна клятва змінювала оцінку індивідом свого місця в світі, вона визначала обрії майбутніх сподівань, окреслювала контури колективної відповідальності та безпеки за майбутні дії. Більш того, долучала індивіда, міські корпорації та місто в цілому до універсального, робила часткою трансцендентного світу. Таким чином, індивіди якоюсь мірою детермінували свою майбутню соціальну поведінку – вчинки інших членів товариства – і разом створювали *Ordnung* – *Vorstellung* – прогнозований, визначений правом-волею кожного члена братства простір миру, злагоди та збалансованого порядку, де індивід отримував можливість на відносно вільне самоутвердження, а колектив – на тривалу солідарність.

У цьому сенсі слід згадати, що насилля в ранньохристиянській апологетиці усвідомлювалась як смертний гріх, як ознака варварської та римської форми держав, які ще зберігалися в історичній пам'яті людей Раннього Середньовіччя та були засуджені в Святому Письмі. Слід згадати доволі популярний тоді Апокаліпсис (Од. Іонна 18:2), де держава, Римська імперія, називається «вавилонською блудницею», «насильницею», «царством диявола», якій передрікалася неминуча загибель, і тому будь-яка зовнішня влада, влада держави проголошувалася несумісною з християнським ідеалом. Відтак промессивна клятва створювала передумови для обмеження насилля як зла та гріховності, спільнота частково відмовлялась від «послуг» феодальної держави та гармонізувала відношення колективного та індивідуального в автономно утвореній громадянській спільності.

Більш того, перші гільдії були тісно пов'язані з рухом Миру Господнього (*Pax Dei*) X–XI ст[553]. Міські громади бачили своє завдання в підтриманні миру та справедливості, яке хоч і вважалося скороминущим, проте розглядалось як припис Бога, як важливий складник божественного плану спасіння людства. Це завдання пов'язувало міську спільність з церквою, без якої сама мета не могла бути досягнутою.

---

[552] Неусыхин А. И. Социологическое исследование Макса Вебера о городе / А. И. Неусыхин // Вебер М. Избранное. Образ общества / М. Вебер ; [пер. с нем.]. – М. : Юрист, 1994. – С. 658–692. – С. 661.

[553] Берман Г. Дж. Право і революція... – С. 384.

Отже, братерські об'єднання на основі горизонтально-вертикальної клятви утверджують сакральні змісти сумісності й визначають майбутні норми життя, створюючи тим нову форму обов'язкових взаємовідносин, життєвих принципів, які не можна порушити, оскільки вони є волею кожного члена братства, урочистою та, що особливо важливо, публічною обіцянкою, даною перед Богом. Колективно визначені принципи клятви будуть покладені в основу міського права, для виконання якого всі городяни знов надавали клятву вірності, яку засвідчувала церква та затверджував хартією світський сеньйор міста, якщо такий у той час був.

Створення таких соціальних інституцій як гільдії було зумовлене пошуком втілення християнського ідеалу «божого порядку» та суверенізації індивідуального спасіння окремого віруючого. Одночасно гільдії виступали колективно-солідарною відповіддю християн на соціально-політичний хаос, що панував у Європі в добу Раннього Середньовіччя, відповіддю на заклики трансцендентного сформувати ідеальну спільність людей.

3.4. Міське право як регулятор колективних взаємодій і норм захисту індивіда

Слід ще раз проголосити, що промессивну клятву можна вважати підґрунтям *Ordnung – Vorstellung*, основою «публічно-правової цілісності» (М. П. Оттокар)[554] середньовічного міста. Встановлений міським правом соціальний порядок або «справедливий мир» (св. Августин), уявлявся як частка ієрархії Всесвіту, мета якого – затвердити в місті атмосферу рівності, братерської співпраці та безпеки. На це вказує одна зі статей статуту м. Відня, яка проголошувала, що «…ми встановили мир міста (*pacem civitatis*), щоб захистити власне життя й власність»[555]. Мир, як правовий порядок, стає анонсованим концептом існування міської громади, її «непорушною»[556] ознакою. Особа, яка порушувала правовий мир (*urbonae pacie*), повинна була сплатити штраф єпископу, або піддавалася биттю батогами[557].

Відтак уявлення про порядок городян трансформується в здатність, колективну майстерність, використовувати й керувати усіма інститутами

[554] Ястребицкая А. Л. Оттокар Н. П. / А. Л. Ястребицкая // Культурология. XX век. Энциклопедия. Т. 2. – СПб. : Университетская книга, 1998. – С. 111.

[555] Право г. Вены. Городское право Леопольда VI (18.X.1221 г.) // Средневековое городское право XII–XIII веков. Сборник текстов / [сост. Т. М. Негуляева, Л. Н. Солодкова]. – Саратов : Изд-во Саратовского ун-та, 1989. – С. 153–162. – С. 154.

[556] Гослар. Городское право, данное императором Фридрихом II (13. VII. 1219 г.) // Средневековый город. Межвузовский научный сборник. – Саратов : Изд-во Саратовского ун-та, 1970. – Вып. 5. – С. 193–199. – С. 191.

[557] Аугсбург. Древнейшее городское право 21.VI.1156 г. / [пер. Т. М. Негуляевой] // Средневековый город : межвузовский научный сб. – Саратов : Изд-во Саратовского ун-та, 1973. – Вып. 6. – С. 183–187. – С. 184.

міста, його інфраструктурою – зберігати та примножувати її. Водночас це здатність відтворювати свої соціокультурні зв'язки та форми взаємодії на всіх рівнях комунікації. Ця задача покладається не лише на вузький прошарок вибраних управлінців, а передусім, на всю міську громаду. Городяни завдяки необхідності регулювати систему упорядкованості на своєму рівні мусили стати активними громадянами. І не даремно середньовічна традиція наділяла людину правом вважатися членом міської громади лише тоді, коли вона прожила у місті рік та один день, і головне, якщо вона оволоділа будь-якою майстерністю й була включена в певну корпорацію (цех). За певний час та професійно-громадську діяльність новий член громади соціалізувався – набував індивідуальних рис розумного керівника «своєї справи» та чеснот, необхідних міській громаді. Він виховував у собі особливе відчуття солідарності, що ґрунтується на міському уявленні про справедливе, яке висвітлено в комунальній традиції та праві, та чіткому розподілі життя на сфери приватного та публічного. Більш того, кожен громадянин міста-комуни був носієм закону і мав право затримати й пов'язати злочинця[558], тобто городянин мусив бути активним членом спільноти і боронити її морально-правові та релігійні цінності.

Публічний простір формується за рахунок історичної пам'яті, традицій, культурно-релігійних свят, спільного ведення господарства та організації безпечного життя міста, що мали б демократичні засади. Метою публічного простору є досягнення суспільного блага – обговорення та вирішення складних та багатокомбінаційних питань суспільного життя. Ухвалене рішення відповідало традиційним чеснотам громади, її уявленням про вище благо і набувало форми закону.

Публічний простір має ще одну соціокультурну мету. На неї вказує Х. Арендт, зазначаючи, що «…відкритий, публічний простір був відведений якраз безпосередньо для індивідуалізації; це було єдине місце, де кожен мав довести, чим він вибивається з пересічності, чим він є насправді, переконати в своїй незамінності»[559]. Публічний простір міста гармонізує, знімає конфлікт між вільною особою та гомогенністю колективного, які перебувають у протистоянні двох тенденцій: поширенні індивідуалізації (експансія буття для себе) та усуспільнення (конформізм, обов'язковість буття для інших). Більше того, наявність публічного простору в місті надає можливість узгоджувати конфлікт між «працею та капіталом» і уявлено перетворювати «іншого», «чужого» якщо не в «свого», то хоча б «упізнаного», який не порушував досягнутих принципів сумісності життя між індивідуальним та колективним.

[558] Гослар. Городское право... – С. 191.
[559] Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни... – С. 55.

Саме з цією метою, у разі необхідності, промессивну клятву підтверджували всі мешканці міста. За складних обставин зовнішньої політики, у випадку підписання договору з іншою комуною всі городяни знову давали клятву вірності та дружби. Така процедура могла займати декілька днів (наприклад, договір Флоренції з Сієною у 1208 р. тривав три дні), де кожен громадянин особисто визначав свою згоду з пунктами договору, що фіксувалося письмово[560]. Згадана практика не лише підтверджує високий рівень індивідуалізму на теренах середньовічного міста, але й окреслює межі свободи городянина, в яких формувалося поняття незалежності (суверенності) міста – його колективне уявлення про гідність і честь. Втім, слід зазначити, що міське право поєднувало в собі промессивну клятву городян із дарованою хартією вільності (*charter of liberties*) сеньйорів міста.

Двосторонність промессивних клятв формувала сакральний образ міських хартій – тих громадянських прав і свобод, які з удосконаленнями та роз'ясненнями набували статусу перших писаних конституцій міста, стаючи підмурівком його незалежної судової системи[561]. Таким чином, міське право з часу виникнення комун стає виразником єдиної волі городян та сеньйорів, знайденого компромісу між суспільними верствами. Середньовічні міста ставали першими великими правовими асоціаціями Європи, які завдяки сакральному освяченню отримали автономне право реалізувати та боронити свою свободу на власний розсуд. Отож, одним із ключових змістів міської свободи стає відповідальність городян за власні дії. Відповідальність усвідомлювалась як індивідуально-колективна клятва Богові відстоювати злагоду й мир у земному житті, зберігати гармонію трьох станів (з їх внутрішнім принципом верховенства права)[562], природи – усього християнського універсуму.

Забезпечення загального миру і блага, корпоративної «користі», що було пов'язано з вимогою розумної та моральної дії, стає ключовим завданням співробітництва городян. До наведеного варто додати такі принципи як справедливість і рівність його суб'єктів. Міське поняття рівності поєднує в собі два концепти: християнську рівність вірян перед Богом і рівність «усіх» перед встановленою міською громадою, прийнятим усіма городянами законом – *auquitas*. Імовірно, саме завдяки принципу рівності міське право набуло світського характеру. Втім, міське право не було єдиним, а поділялося на нормативні документи – *statute*, до яких належали первісні клятви городян до утворення союзу, та *leges* – видані владно-міськими структурами правові документи (аж до рецепції юстиніанового *Corpus Iuris*

[560] Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры... – С. 176.

[561] Берман Г. Дж. Право і революція... – С. 390-391.

[562] Гуревич А. Я. Право // Гуревич А. Я. Словарь Средневековой культуры / А. Я. Гуревич ; [под ред. А. Я. Гуревича]. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2003. – С. 381–386. – С. 381.

Civilis). Втім *statute* та *leges* чітко не відокремлювалися, діючи як єдиний юридичний комплекс[563].

Така особливість міського життя – множинність упорядкованих, але різних правових явищ – зумовлювала традицію розмаїття правового життя, призвичаювала городян до більш динамічного й толерантного сприйняття соціально-економічних відносин. Більш того, кожен цех, гільдія, міський квартал мав свій статут та визначені принципи взаємодії, які ставали часткою міського права. На цю обставину звертає увагу Г. Дж. Берман, зауважуючи, що «…унікальність права західного християнського світу полягала в тому, що кожна окрема людина жила в умовах множинності правових систем, кожна з яких управляла однією з частково перехресних субспільнот, членом якої була ця людина»[564]. Таким чином, завдяки утвердженню різнорідності видів та рівнів міського права, формувалась правова гетерогенність, яка мала в своїй основі корпоративні права. У цих рівнях та видах права кожен городянин мав розумітися. Це, в свою чергу, створювало підґрунтя індивідуального простору свободи як окремої корпорації, так і, до певної міри, свободи особистості.

Необхідно акцентувати увагу ще на одній обставині – право середньовічних міст поєднувало в собі як канонічні, так і світські норми. Завдяки цьому міське право різною мірою відтворювало головні євангельські цінності. Ключовими принципами християнських норм були рівність городян і «чужаків» (іноземців); принцип відповідності покарання заподіяній шкоді, недоторканності житла; засудження лжесвідчення тощо. Але вирішальним принципом і первинною метою міського права було забезпечення миру на всіх соціальних рівнях. Так, хартією Страсбурга проголошено: «…на тій почесній умові заснований Страсбург, щоб кожна людина… мала в ньому мир»[565]. Ідеальний же мир усвідомлювався не лише як Всесвітня категорія «божого миру» або колективної безпеки, а вміщував індивідуальний стан, гарантії безпеки окремої родини й гідності. У хартії ж Медебаха було закріплено: «Той, хто вдарить когось… так, що проллється кров… буде побитим батогами і волосся його… буде острижене, бо він зганьбив «божий мир»[566]. Ці норми свідчать, що їх автори усвідомлювали поняття «миру» як багаторівневу, цілісно-правову категорію, що зберігала злагоду та цілісність спільноти, індивідуальні межі свободи.

---

[563] Варьяш О. И. Городское право и право в городе как фактор единения / О. И. Варьяш // Город в средневековой цивилизации Западной Европы. – М., 2000. – Т. 3. – С. 232–254. – С. 238.

[564] Берман Г. Дж. Право і революція... – С. 389.

[565]0020Право г. Страсбурга // Средневековое городское право XII–XIII веков: Сборник текстов / [сост. Т. М. Негуляева, Л. Н. Солодкова]. – Саратов : Изд-во Саратовского ун-та, 1989. – 178 с. – С. 124.

[566] Там само. – С. 49.

Більшістю статей міських хартій Західної Європи закріплювалися гарантії громадянських прав і свобод: право на життя, недоторканність особистості й житла, гарантія недоторканності приватної власності городянина. Лише судова ухвала надавала право на відчуження власності. Так, хартією Фрейбурга (1120 р.) було затверджено: «Ніхто не повинен оволодівати будинком… городянина або привласнювати його власність без судового рішення міста»[567]. У міському праві фіксуються прообрази права на свободу вибору місця проживання і свободу пересування[568]. Також до свобод городян відносили: свободу спадкових розпоряджень, право вести відносно вільну ринкову діяльність, захист від довільних арештів тощо.

Варто зауважити, що хоча здебільшого міське право відстоювало корпоративні інтереси, воно все ж визначало та захищало деякі індивідуальні права людини в межах корпорації. При виникненні корпорації принцип рівності й обов'язок захисту найманих робітників чи бідних верств населення був закладений у її первісний статут і підтверджений міським правом. Е. Аннерс звертає увагу, що під впливом «Дигести» Ульпіана «Книга правосуддя» судебник Орлеана (бл. 1260 р.) проголошує: «…корпорація може бути створена тільки на основі чіткої угоди, і їй належить тільки те, що в ньому розглянуто. Корпорація може створюватися та має юридичну силу і в разі майнової нерівності сторін. Тоді бідний вносить своєю працею і розумовою здібністю такий самий внесок, як багатий грошима й земельними володіннями»[569]. Паризька «Книга ремесел» Етьєна Буало є прикладом стандартизації праці найманих робітників, що засвідчує прагнення середньовічних легістів юридично обмежити можливі зловживання і зберегти соціальну злагоду в місті. Загалом же слід визнати, що впровадження статутів цехових об'єднань у сферу публічного права перетворювало професійні корпорації на юридичних суб'єктів, наділених повноваженнями регламентувати професійну діяльність людей і захищати їх у ході цієї діяльності[570].

Юридична синхронізація інтересів багатих і бідних, практичне затвердження справедливості й рівності впливали на більш вагому проблему – питання стійкості республіканського устрою в комуні, утримання

---

[567] Фрейбургское городское право XII века (первоначальный текст и дополнения) / [пер. с лат. Т. М. Негуляевой] // Средневековый город. Межвузовский науч. сб. – Саратов : Изд-во Саратовского ун-та, 1978. – Вып. 4. – С. 196–206. – С. 197.

[568] 202. Квачадзе О. Б. Феномен средневекового городского права в истории развития западной цивилизации / О. Б. Квачадзе // Город как явление социокультурной и экономико-правовой реальности : международная научно-практическая конф. (28–29 ноября 2008 г.). – СПб. : Изд-во СПбГУП, 2008. – С. 83–92. – С. 85.

[569] Аннерс Э. История европейского права... – С. 192.

[570] Бородин О. Р. Памятники истории права : пособие для библиотекаря и библиографа / О. Р. Бородин. – М. : Либерея, 2003. – 216 с.– С. 123.

соціального миру. В ідеальному сенсі, як відмічає Р. Патнам, «…успіх комунального республіканства залежав від готовності його лідерів ділитися владою з іншими як із рівними». Керманичі республік вільно й прогнозовано через розроблені кодекси законів визначали легітимні межі власного правління задля обмеження своєї могутності[571].

Як результат зовнішніх компромісів та наслідок гострих внутрішніх міжкорпоративних конфліктів міське право наводить більш високий рівень усвідомлення нових реалій соціально-політичних відносин та знайдення більш ефективних форм соціального контролю, можливих компромісів між конфліктуючими угрупованнями, між індивідуальними та колективними інтересами. Невпинне вдосконалення міського права, що накладалося на ранньобуржуазні відносини городян у процесі торговельних і трудових відносин, формувало міську правову свідомість.

Також доречно згадати, що життя в місті в силу природних причин: скупченості, прискореного темпу життя, концентрації різнорідних інтересів, яскраво виражених соціальних розбіжностей, участі в політичних подіях – було занадто динамічним, щоб міське право встигало за його плином. Відтак непересічну роль у консолідації міської громади відігравали моральні імперативи – чесноти. Їх ключовим принципом була відмова від насилля з боку влади за умови, що городянин сам співвідноситиме свої інтереси з комунальним благом.

Коли ж траплялося навпаки, і окрема адміністративна особа або якась міська корпорація порушувала права городянина чи корпорації, відповідь була доволі прогнозованою – повстання. Найчастіше задля захисту власної гідності та своїх громадянських прав повставали бідні верстви міста. Їх виступи хоч і призводили до чималих жертв і матеріальних збитків, водночас мали легітимний характер. Повсталі з великою шаною ставилися до міських інституцій і традицій, всіляко наголошуючи, що виступають на захист істинних цінностей комуни проти «зрадників» або «узурпаторів». Лише в крайньому випадку їх остаточною метою було досягнення справедливості – повернення порядку, деякі зміни в політичному устрої комуни, необхідні щодо їх інтеграції в міські структури влади.

Повстання городян свідчить про те, що навіть найбідніші їх представники не піддавали сумніву свою повноправність. Утім, ідеальною формою вирішення конфлікту городяни вважали не повстання, а судовий арбітраж, результатом якого були доповнення до міської хартії чи нова конституція міста. Зазвичай більшість таких конституцій захищала та

[571] Патнам Р. Д. Творення демократії: традиції громадянської активності в сучасній Італії / Р. Д. Патнам, Р. Леонарді, Р. Й. Нанетті ; [пер. з англ. В. Ющенко]. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. – 302 с. – С. 153.

розширювала громадянські права городян, та деякі навіть більше захищали гідність інших верств населення міста. Наприклад, законом республіки Флоренція від 1289 р. колонів було визволено від феодальної залежності. Цікавим видається обґрунтування визволення селян, наведене в законі: «…бо це суперечить свободі особистості»[572].

Отже, городяни певною мірою відчували себе вільними особистостями – громадянами, які мають гідність та визначені законом права на свободу. Це відчувалося в повсякденному житті міської громади, де кожний городянин мусив бути добродійним у всіх сферах життя. Дотримання чеснот потребували міські закони. Так, у Фрейбурзі навіть незначна образа підлягала покаранню штрафом, а за лайку на адресу дружини бюргера штраф становив 10 фунтів. У Хагенау абсолютно кожен, хто «…дав волю собі жити безпутно і образив непристойними словами когось із городян», повинен був сплатити штраф. Якщо людину викривали в подібній провині тричі, її виганяли з міста без права повернення[573]. Відтак присяжні братства опікувалися моральною складовою своїх членів – вони вимагали від них дотримуватися високих моральних стандартів, караючи своїх членів за богохульство, азартні ігри, лихварство тощо.

Ще більше вимог міська традиція та право висували до громадських діячів. Вони повинні бути людьми «доброї слави» – у цьому разі йшлося про суспільні чесноти – вірність, чесність, законослухняність, відповідальність, навіть спокійний норов. Моральними вимогами ідеальний образ громадського діяча міста не вичерпувався. Такі громадяни власним коштом утримували штат клерків і несли матеріальну відповідальність за ухвалені судово-адміністративні рішення.

Таким чином, право середньовічних міст розкриває нам знайдені й затверджені як імперативні норми змісти сумісного життя. Поняття свободи в хартіях і статутах середньовічного міста передбачає, передусім, збереження миру, колективну відповідальність перед Богом за міську громаду й реалізацію християнських принципів рівності та справедливості. Міське право, що акумулювало ранньобуржуазну традицію, фіксує свідомий моральний стереотип, відповідаючи якому городянин міг стати повноправним учасником громадського життя міста. Водночас норми міського права консолідували міську громаду, робили її солідаристською спільнотою, де інтереси індивіда зливалися з корпоративними інтересами,

[572] 346. Стам С. М. Корифеи Возрождения. Искусство и идеи гуманистического свободомыслия / С. М. Стам ; [под. ред. Н. И. Девятайкиной]. – 2-е изд. испр. и доп. – М. : Вузовская книга, 2006. – 672 с.: ил. – С. 22.

[573] Негуляева Т. М. Зарождение правосознания и чувства личности у немецких бюргеров XII–XIII веках / Т. М. Негуляева // Город в средневековой цивилизации Западной Европы. Т. 3. Человек внутри городских стен. Формы общественных связей / [отв. ред. А. А. Сванидзе]. – М. : Наука, 2000. – С. 254–259.

перетворюючись на компонент гомогенного соціуму. Міське право суперечило клієнтарним відносинам феодального світу й створювало публічний простір свободи і демократичні цінності. Принципи та право співжиття городян могло бути переосмислене і через публічну та толерантну процедуру виправлено, якщо з одним із пунктів або традицією сумісного життя не погоджувалася частина городян.

3.5. Республіканізм міста – інституційне затвердження гармонії індивідуального й колективного

Характеризуючи концепцію політичного розвитку середньовічних міст, Д. М. Петрушевський визначав, що в яких би умовах і за яких би обставин міста не виникали, про кожне з них можна стверджувати, що воно пройшло три періоди свого політичного розвитку, почавши з монархічного, сеньйорального режиму, а потім через аристократичний режим перейшовши до демократичного[574]. Саме в демократичний період розвитку середньовічного міста – в його республіканському устрої й було втілене найголовніше досягнення міської спільності – суверенність індивіда та корпорацій, що живуть пліч-о-пліч.

Більшість міст Середньовіччя, усвідомлюючи римський зміст вислову «справа всіх», проголошували себе республіками або комунами. Городяни визначали політичний устрій в межах латинського виразу: *SPQR – Senatus populusque romanus,* що означав єднання народу з Сенатом. Цей вираз окреслював принцип *concordia* вищих керманичів міста з простим народом, формував певну цілісність кожної інституції міського самоуправління. У більшості середньовічних міст діяли республіканські механізми управління – пряме делегування громадян в органи управління. Теоретично кожен міг і «прагнув стати урядовцем»[575].

Втім, в основу республіканського ладу було покладено образ «зразкового громадянина». У цьому контексті є слушним зауваження Ярослава Паська, що в середньовічному місті «…різноманітні спілки були створені завдяки новому демократичному світогляду мешканців міста. У центрі такого світогляду був ідеал «зразкового громадянина», який управляє своїми особистими справами у місті й почувається зобов'язаним брати участь у спільному вирішенні економічних, політичних та соціальних проблем. Така особа, вступаючи у вільну автентичну комунікацію з іншими, керувалася принципами громадянського республіканства, які забезпечували широку

[574] Петрушевский Д. М. Очерки из экономической истории средневековой Европы / Д. М. Петрушевский. – М.-Л. : ГИЗ, 1928. – 322 с. – С. 286-287.

[575] Токвіль де А. Давній порядок і революція... – С. 85.

участь народу у вирішенні суспільних проблем»[576]. Підґрунтям автономності та доброчинності громадян середньовічного *civitas* стало затверджене церквою наприкінці XIII ст. право володіння матеріальними благами (власністю), яка осмислювалась схоластами як умова, інструмент порядності[577].

Проголошення республіканських принципів відбувалось після драматичної боротьби між аристократією та «простим народом». Городяни усвідомлювали свою приналежність до республіканського режиму правління та офіційно проголошували себе «чесними й гідними», «могутніми» «вищими» громадянами. І недарма італійські гуманісти в своїх описах міст визначали їх античними термінами, *civitas*, *respublica*, *urbs*, які несли в собі подвійний зміст: «місто» і «громадянська спільнота», «держава», «республіка». Звісно, що простір міста залишався неоднорідним – його верстви: патриції (*«boni homines», «meliores»* – кращі, пани – соціально-політичні лідери міста), купці, ремісники, наймані робітники та «менший», «убогий» народ мали різний статус та побут життя. На думку Р. Патнама: «…ми не повинні перебільшувати ні егалітаризму комун, ні їхніх успіхів у розв'язанні соціальних конфліктів та в запобіганні насильства. Приблизно половина населення жила в халупах. Протягом усього періоду середньовіччя аристократія залишалася важливою верстою суспільства, хоча й була дедалі більшою мірою інтегрована в життя республік та підпорядкована їм. Олігархічні сім'ї відігравали суттєву роль у житті таких республік, як Венеція та Флоренція…. Аристократія утримувала навколо себе почет клієнтів. Була поширена фракційність…. Башти й фортифіковані палаци, які ще й тепер можна побачити у Болоньї та Флоренції, нагадують про соціальну нерівність, що характеризувала навіть найрозвинутіші комуни»[578].

Окрім вертикального розшарування місто поділялось на корпорації: «як *vicinanze* (сусідні товариства), *populus* (парафіяльні організації, що опікувались майном місцевої церкви та вибирали її священиків), братства (релігійні товариства взаємодопомоги), політико-релігійні партії (гвельфи та гебеліни), члени яких були пов'язані присягами, та *consorterie* («баштові товариства»), сформовані з метою забезпечення взаємної безпеки, вирішували майже всі місцеві проблеми»[579].

Втім, усі мешканці міста вважалися городянами, якщо постійно проживали у місті (мали строк осілості), володіли власністю в межах міста

[576] Пасько Я. І. Пасько Я. І. Історичні аспекти урбанізації / Я. І. Пасько // Соціологія міста : навч. посібник / [Л. М. Малес, В. В. Середа, М. О. Соболевська, Ю. Г. Сорока та ін.] ; за заг. ред. О. К. Міхеєвої. – Донецьк : Вид-во «Ноулідж» (Донецьке відділення), 2010. – С. 13–46. – С. 27.

[577] Либера Ален де. Средневековое мышление / Ален де Либера ; [пер. с франц. О. В. Головой, А. М. Руткевича]. – М. : Праксис, 2004. – 368 с. – С. 150.

[578] Патнам Роберт Д. Творення демократії... – С. 158-159.

[579] Там само. – С. 154.

або мали достаток, що забезпечував рівень життя згідний з їх статусом та можливість виконувати обов'язки по відношенню до міста (платити податки, нести військову варту, виконувати господарські роботи тощо). Бюргери («домовласники») вважалися людьми вільними й користувалися правом участі в загальноміському зборі (нім. *Burding*), рівним правом бути обраним у виконавчий орган міста – геймбюргер. Така, по суті, республіканська традиція (певно, як залишок маркової системи) зберігалась протягом XII–XIII ст. в Північній Франції, Лангедоці[580].

Внутрішні взаємовідносини між прошарками міста вибудовувалися на основі максими римського права: *«Quod omnes tanget ab omni comprobare debet*» – «що стосується всіх, повинно бути схвалено усіма». П. Ю. Уваров вважає, що цю формулу правильніше тлумачити по-іншому: «що стосується кожного, кожним має бути схвалено»[581]. Таке осмислення юридичної максими більш чітко розкриває солідаристську сутність міста, його егалітаристичну та республіканську природу. Максима ставала принципом кар'єризму і розкривала значимість свобод громадян – їх безпосереднє право на участь у публічних справах громади.

Згаданий принцип розкриває значимість індивідуальної свободи бюргера, зовнішнє визнання його суверенного права вирішувати колективні справи в межах свого розуміння. Він вказує на затвердження правового статусу суверенного простору індивідуальної свободи, яка може реалізуватися тільки за демократичної форми правління. Опираючись на світоглядний ідеал «зразкового громадянина», «істинного християнина» городяни мусять розумно управляти особистими справами і є морально зобов'язаними брати участь у спільному вирішенні економічних, соціально-політичних проблем. Керуючись принципом «ухвали кожного», кожен городянин вступав у вільну автентичну комунікацію з іншими, що забезпечувало широку участь народу у вирішенні всіх суспільних проблем міста. Наслідком республіканської практики міст та нових (щодо феодально-клієнтарних практик) форм комунікації і самоврядування стала «…форма дискурсивної етичності, зорієнтована на самостійницький й автентичний спосіб поведінки»[582], який обумовлював розумного, відповідального та вільного в своїх рішеннях індивіда.

Республіканські принципи самоврядування міста раціоналізували його мешканців, змушуючи їх «не словом, а справою» доводити свою гідність в

[580] Стоклицкая-Терешкович В. В. Основные проблемы истории средневекового города X–XV вв... – С. 147.

[581] Уваров П. Ю. Община горожан: структура и конфликты / П. Ю. Уваров // Город в средневековой цивилизации Западной Европы. Т. 3. Человек внутри городских стен. Формы общественных связей / [Сванидзе А. А. (ред.)]. – М. : Наука, 2000. – С. 8–40. – С. 10.

[582] Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях... – С. 432.

загальних справах. Виконання цих принципів вимагало активної громадянської позиції та самопожертви, бо міська система управління постійно потребувала максимальної кількості городян для участі в міських справах. У цьому сенсі Д. Вейлі зазначає: «…Сієна, місто, що мало приблизно п'ять тисяч дорослого чоловічого населення, нараховувало 860 міських посад із частковою зайнятістю, тоді як у більших містах міська рада могла мати кілька тисяч членів, багато з яких брали активну участь у вирішенні загальних справ»[583]. Така щільність державницьких посад вимагала не стільки самопожертви часу, сил та фінансів, скільки екзальтованого переконання в месіанській ролі міста та їх керманичів в Провидінні Бога.

Як і всі християни того часу, городяни вірили у «нові небеса й нову землю» і мріяли про виконання пророцтва щодо тисячолітнього миру на землі між Другим пришестям і Страшним Судом. Біблійне пророцтво: «..І сказав Той, Хто сидить на престолі: «Ось нове все творю!» (Од. 21:1-5)», усвідомлювалось ними як буквальна річ, що має відбутися. І тому громадське служіння на «загальне благо» міста було пронизане есхатологічним відчуттям і було спробою колективного наближення до Нового Єрусалиму. Так поєднувались ірраціональні очікування християн, антично-республіканські та раціональні принципи управління містом, публічні практики, які «поглинали» бюргера цілком – його індивідуальність розчинялась у міській соборності. Месіанські настрої комун також створювали відчуття та практику солідаризму, всеосяжного прагнення досягти певного рівня загального блага. Такі месіанські настрої проявлялись у політичній активності містян та існуванні демократичних інституцій управління (парламенти, магістрати тощо). Месіанські настрої були ідеалом практичної форми життя ще з часу понтифікату папи Григорія VII, який гірко тужив, що «…є люди богобоязнені, але ж їх небагато, та й ті нечисленні турбуються про свою душу, а не про загальне благо своїх братів»[584].

Водночас із цим, як зауважує П. Ю. Уваров, соціальна єдність комун і «…турбота їх мешканців про спасіння душі сама по собі зовсім не мала неодмінного ірраціонального характеру… прагнучи навіть самої небесної мети, городяни проявляли раціоналізм і ділову кмітливість, відрізняючись цим від багатьох своїх сучасників»[585]. Республіканський устрій, який формувався на основі дорадчого й делегованого принципів, створював

[583] *Цитовано за*: Патнам Р. Творення демократії... – С. 153.

[584] Вязигин А. С. Григорий VII, его жизнь и общественная деятельность / А. С. Вязигин. – СПб. : Общественная польза, 1891. – 104 с. – С. 98.

[585] Уваров П. Ю. Социальное единство и социальный контроль внутри городских стен / П. Ю. Уваров // Город в средневековой цивилизации Западной Европы. Т. 3. Человек внутри городских стен. Формы общественных связей / [Сванидзе А. А. (ред.)]. – М. : Наука, 2000. – С. 166–193. – С. 184-185.

передумови бурхливості соціального життя спільноти, яка все ж залишалась ієрархічною. А ринкові відносини, гострі міжкорпоративні та міжособистісні відносини вимагали не лише розуму, знання законів, але й миттєвого рішення, яке необхідно приймати індивіду «тут і зараз», у межах бінарних аксіологічних норм. Таким чином, ринкові відносини і республіканський устрій формували горду особистість, яка не лише відчувала свою силу і свободу, вміння самовизначатися і самоствердуватися[586], але й протистояти велінню колективного.

Ці обставини зумовили, як зауважує Норберт Еліас, зовнішню потребу до самоконтролю, коли «…кожен індивід повинен сам достеменним чином регулювати свою поведінку відповідно до потреб всього переплетення [суспільних] взаємовідносин у цілому»[587]. Соціальна вимога самоконтролю, ініціативність повсякчас підточувала закрито-корпоративне мислення городян і підштовхувала міську спільноту до пошуку нових нормативних зразків для наслідування, які б знижували креативну індивідуалізацію. Такі інституції на основі Святого Письма були вироблені міською громадою в формі повсякчасного контролю корпораціями своїх представників й діючого права, грубе порушення статутів яких супроводжувалося бойкотом та соціальним остракізмом.

Також слід зазначити, що республіканська традиція управління містом та принцип рівноправності давали його мешканцям більш-менш широку можливість соціальної стратифікації – індивідуального руху соціальною драбиною уверх. Уможливлювалася ситуація, коли вдалий ремісник чи купець ставав часткою еліти, керманичем одного з органів комунального управління. Р. Лопес з цього приводу зауважує, що в середньовічному місті «…постійно створювалися нові можливості… видряпатися з одного стану в інший… Підмайстри ставали майстрами, успішні ремісники ставали підприємцями, нові люди робили статки на торгівлі й наданні позик… Постійна імміграція із села стимулювала експансію»[588].

Місто приваблювало своєю різноманітністю – можливістю знайти декілька джерел заробітку та сфер реалізації. Бюргери не цурались шукати різноманітні джерела збагачення. Більш того, місто закріплювало за бюргером право бути власником свого рухомого та нерухомого майна, як землі та будівель у межах самого міста, так і контадо. Це суперечило феодальному розумінню нерухомої власності, яке, на думку М. Блока, майже було позбавлене сенсу[589]. Всупереч ленній традиції, у межах міста

[586] Майоров Г. Г. Этика в Средние века / Г. Г. Майоров. – М. : Знание, 1986. – 64 с. – С. 12.

[587] Элиас Н. Проект теории цивилизации // Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования / Норберт Элиас.– М. ; СПб. : Университетская книга, 2001. – Т. 2. – 382 с. – С. 241.

[588] *Цитовано за*: Берман Г. Дж. Право і революція... – С. 353.

[589] Блок М. Феодальное общество // Блок М. Апология истории, или Ремесло историка / Марк Блок ; [пер. Е. М. Лысенко ; прим. и статья А. Я. Гуревича]. – М. : Наука, 1986. – 256 с. – С. 177.

нерухомість передавалась у спадок і не залежала від свавілля феодала, тому міське право завжди протиставлялося феодальній системі в цілому[590].

Отже, середньовічне місто уявлялося як простір великих можливостей, де кожна група може просунутися угору соціально-економічними та, в рідкісних випадках, політичними сходами. Це спонукало активних індивідів Середньовіччя мігрувати до міста, соціалізуватися до його вимог. Стан постійної ворожнечі малих груп, на думку Д. Гоманса, формував стійкість середньовічних міст і був останньою межею, нижче якої європейська цивілізація не розпадалася[591].

У великій мірі стійкість міського простору визначалась не лише корпоративним контролем за своїм представником, а ще й територіальною складовою цього процесу. Бюргер не уявлявся без кількох референтних груп, які контролювали його вчинки та мислення – він завжди був «на очах» сусідів, не залишаючись на довгий час на самоті. Особливу роль у консолідації городян відігравали братерства (*fraternitates*). Їх члени допомагали один одному в особистих справах (щоденні спільні трапези, організація гідного похорону, піклування про сиріт і вдів тощо). Усі дії городянина контролювалися не лише професійно-релігійною корпорацією, але й територіальними громадами – кварталом, вулицею, а особливо церквою. Всі територіальні одиниці міста повинні були залагоджувати конфлікти між своїми членами, відповідати не лише за дотримання трудових правил, але й за моральний стан майстрів та підмайстрів. Так, у більшості міст Європи майстри повністю контролювали побут своїх підмайстрів[592]. Таким чином, формувався бінарний простір індивідуально-колективного співжиття, де, на думку А. Гуревича, «індивідуальне виробництво, з одного боку, і тенденція максимально зблизитися з іншими членами цеху, «братання» з громадянами міської комуни – з іншого, утворювали два полюси життя середньовічного міста й позначали ті межі, в яких могла вкладатися особистість бюргера[593].

Завершуючи, мусимо зазначити, що переконання середньовічних городян, що місто є «заданим» простором спасіння душі християнина, наближеним до *civitas Dei*, залишалося структурним компонентом мислення всієї епохи і, на думку П. Ю. Уварова, було важливим фактором для функціонування республіканського устрою європейського міста[594]. Таке переконання умоглядно ставило городян в єдину ієрархію *ordinatio Dei*, визначала їх високу значимість, підіймала їх над іншими середньовічними

[590] Ястребицкая А. Л. Западная Европа XI–XIII веков... – С. 163-164.

[591] Олсон М. Логіка колективної дії. Суспільні блага і теорія груп / Менкур Олсон ; [пер. з англ.]. – К. : Лібра, 2004. – 272 с. – С. 82.

[592] Уваров П. Ю. Социальное единство и социальный контроль...– С. 174-175.

[593] Гуревич А. Я. Индивид и социум на средневековом Западе... – С. 123.

[594] Уваров П. Ю. Община горожан: структура и конфликты... – С. 10.

станами. Символом Божого порядку стала міська ратуша, яка виступала «…певною секулярною формою стремління догори... символом міського самоуправління, що опирається не на сакрум чи помазанність, а на колективну волю, більше чи менше розвинену демократичну структуру. У цьому сенсі міська ратуша є далеким родичем святині та замку. Це теж центр влади, однак не верховного божества чи помазаника Божого, а спільної волі мешканців міста»[595].

Як цілісна та саморегулююча система, що доволі ефективно сформувала й затвердила в соціальній практиці свої змісти сумісності індивідуального і колективного, середньовічне місто стало підґрунтям європейської цивілізації і взірцем модерної держави. У цьому сенсі доречним буде згадати думку Мишеля Фуко, що підкорені в період абсолютизму міста «…служать зразками для управлінської раціоналізації…, стають матрицею, що проводить регламентацію всієї держави»[596]. Цю ж думку підтримує Х. Ортега-і-Гассет, зауважуючи, що будь-яку національну державу Модерну могли утворити люди міста, городяни, що мали досвід самоуправління, та володіли мистецтвом керування громадськими справами[597]. Відтак національні держави, підкорюючи собі міста, успадкували більшість їх інституцій управління та спосіб мислення, які стали діючими ідеалами державної політики модерну.

Політична та рефлексивна майстерність городян, вироблені принципи сумісності індивідуального та колективного, що пройшли практичне випробування історією, залишалися бажаним ідеалом європейської культури та базою формування громадянського суспільства. І недарма більшість утопій Раннього Модерну (від Т. Мора до Й. Г. Фіхте), пропагували досконале суспільство у формі автономно існуючої невеликої за чисельністю й територією міської громади.

3.6. Каяття: визначення змісту терпимості до людської недосконалості й знаряддя управління розумом

У XII столітті західноєвропейське суспільство перетворилось із конгломерату окремих напівзакритих громад на однорідну християнську спільність з єдиним сакральним центром – престолом святого Петра. Середньовічне суспільство розлилось і поширилось в глибину і з кінця XI ст. розпочало зовнішню експансію, спрямовану на приєднання «святої землі» до

[595] Возняк Т. Феномен міста / Тарас Возняк. – Львів, 2009. – 334 с. – С. 27.

[596] Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью Мишель Фуко ; [пер. с франц. Б. М. Скуратова, под общ. ред. В. П. Большакова]. – М. : Пракис, 2006. – Ч. 3. – 320 с. – С. 217.

[597] Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас... – С. 119.

ідеального стану *Respublica Christianorum*. Можна стверджувати, що на час Першого хрестового походу християнська світоглядна «картина світу» досягає свого вінця – в уявлені сучасників вона сформувалась як земне віддзеркалення небесної ієрархії, що існує в єдності Божого народу, світської влади і церкви.

Втім, це і час суттєвих суспільних зсувів та світоглядних конфліктів, які засвідчили нестачу гармонії (*discordia*) між індивідуальним і колективним, розкол між застарілим уявленням про світ та новою парадигмою мислення. Ключовою причиною світоглядного зсуву була невідповідність християнських ідеалів реальним суспільним відносинам, що підштовхувалося розвитком комерції, відкриттям культури Сходу та забутої мудрості античності тощо. Це був період невідомого раніше піднесення мас (рухи премонстрантів, альбіґойців, катарів (які навіть проголосили створення своєї церкви), беґардів, беґінок, вальденсів), поновлення релігійності індивідуума, оновлення церковної громади та її релігійного життя (К. Бурдах)[598], які вилились у великі містико-екзальтовані рухи, що сподівалися відродити, втілити у реальність євангельський образ земного життя Ісуса Христа.

Епіцентрами рухів були міста. А самі рухи доволі гостро порушували питання про усунення пороків католицької церкви. З кінця XII ст. критика духовенства лунала навіть з уст отців церкви. Так, Бернард з Клерво помічав, що «…коли бачиш, як вони йдуть, то приймаєш їх не за духовних отців, а за володарів замків, – не за пастирів душ, а за правителів провінцій»[599]. Негативна оцінка кліру спричинила народний рух за оновлення церкви та її служителів, за повернення до апостольської чистоти та створення Царства Божого на основі наслідування земного життя Христа. Це було проявом нового осмислення людини – її індивідуальних якостей і соціального значення.

Піднесення мас розкриває рух до утвердження «індивідуалістичної релігії», яка стала передвісником Відродження[600]. Відправним пунктом процесу індивідуалізації, усвідомлення унікальності «я» вважається церковна практика сповіді, щирого й свідомого каяття людини за уявлені або реальні гріхи. Практика сповіді світоглядно розділяла інтереси та обов'язки людини на два напрями: суспільно-колективні і релігійні прагнення чи вчинки. Ця

[598] Бурдах К. Реформация. Ренессанс. Гуманизм / Конрад Бурдах ; [пер. с нем.]. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 208 с. – С. 47.

[599] *Цитовано за*: Котляревский С. А. Францисканский орден и римская курия в XIII–XIV вв. / С. А. Котляревский. – М. : Товарищество «Скоропеч. А. А. Левенсон», 1901. – 406 с. – С. 9.

[600] Делюмо Ж. Цивилизация Возрождения / Жан Делюмо ; [пер. с франц. И. Эльфонд]. – Екатеринбург : У-Фактория, 2006. – 720 с. – С. 163.

подія, за визначенням Ж. Ле Гоффа, поставила західну людину «…на поріг самосвідомості»[601].

Каяття, на думку О. Шпенглера, є підґрунтям європейської особистості. Адже в ньому «…закладена ідея особистості. Це неправда, що її відкрило Відродження. Воно лише надало їй блискучу і плоску редакцію, так що кожен раптом став здатен на те, щоб її змінити. Народилась ця ідея з готикою: вона є її найглибша належність, абсолютно тотожна з готичним духом. Адже кожне каяття здійснюється лише для себе самої (особистості - *О.Т.*). Лише вона одна може дослідити свою совість. Вона одна, сповнена каяття, стоїть перед нескінченним: вона одна мусить на сповіді зрозуміти своє особисте минуле й виразити його словами: як і відпущення, вивільнення її «я» для подальшої діяльності відбувається лише для неї одної… Ідея каяття передбачає, що будь-яке діяння отримує свою унікальну значимість лише через того, хто його здійснює»[602].

Обов'язкову практику сповіді (хоча б раз на рік), затвердив у своєму XXI каноні – «*Omnis utrisque sexus*» IV Латеранський собор 1215 р. З цією метою церква почала формувати списки гріхів (пенітенціарії), які стали імперативними змістами внутрішнього життя кожного християнина і критеріями зовнішньої правосудності церкви над вірянами. «*Omnis utrisque sexus*» мала на меті затвердження превентивної влади церкви над думками, спрямованість вільної волі вірянина. У цьому сенсі Марсель Мосс зауважує, що сповідь є дисциплінарною інституцією, яка стає згодом надбанням кліру. Виконання сповіді було для духовенства важливим елементом влади, затвердженням єдиних принципів контролю та формування холістських уявлень про свою гріховність і колективний обов'язок. В ідеалі через каяття, під керівництвом духовного наставника, людина мусить трансформувати індивідуальні прагнення до колективних цінностей і стати найсуворішим суддею своїх хоч і незначних егоїстичних бажань, щоб вчасно вільно відмовитися він особистого на користь загального. «Відмова від індивідуальної свідомості – відмова на користь наставника – є, передусім, ознакою сили церкви»[603].

Завдяки практиці сповіді й формуванню пенітенціаріїв в середньовічному суспільстві починає затверджуватися типологія гріхів – їх диференціація. Поняття лиходійство (*crimen*), проступок (*delictum*), провина (*culpa*), гріх (*peccatum*) стають поширеними у всіх сферах суспільного життя.

---

[601] Ле Гофф Ж. Другое Средневековье... – С. 101.

[602] Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность / Освальд Шпенглер ; [пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьян]. – М. : Мысль, 1998. – 663 с. – С. 305.

[603] Мосс М. Коллективные представления и многообразие цивилизаций // Марсель Мосс Социальная функция священного. Избранные произведения /; [пер. с франц., сост. В. Ю. Трохимова]. – СПб. : Евразия, 2000. – С. 333–408. – С. 366.

Вони формують своєрідну ієрархію, яка потребує своєї морально-релігійної антитези – класифікації чеснот, з якою повинен звіряти свою совість та дії вірянин. Від часу утвердження списків гріхів індивід самостійно вишукує в себе бінарні стани, обираючи та практикуючи найкращу морально-релігійну настанову, яка виступає як затверджена церквою істина. Для середньовічного уявлення парність добра і зла набуває універсально-легітимного характеру, який затверджується як грань спасіння души, й одночасно, як законний критерій існування всіх суспільно-державних інституцій. Останній фактор став підґрунтям розвитку юридичної науки в Середньовіччі, категорії і поняття якої були точнішими й витонченішими, аніж римське право[604].

Списки пенітенціаріїв увійшли в збірки канонічного права, яке фіксувало всі можливі гріхи як посполита, так і гріховний вчинок папи римського, за який потнифік міг бути позбавлений юрисдикції (*potestate jurisdictionis*)[605].

Водночас канонічне право затверджувало однозначні принципи рівності й суперечило її багатозначності. Воно ставало стрижнем формування нової ідентичності, інституцією збереження гомогенності громади християн. Для досягнення цієї мети вірянину слід було визначити канонічні норми як сакральні, яким необхідно слідувати завжди, за будь-яких обставин. Відтак, на початку Високого Середньовіччя канонічне право затверджувало в *Respublica Christianorum* нові принципи комунікації, які в свою чергу закладали ідеальний образ вірянина – його ідентичність. У цьому сенсі Ян Ассман зазначає, що «…ми визначаємо канон як принцип, що створює і стабілізує колективну ідентичність, яка, як засіб індивідуалізації через соціалізацію, самоздійснення через злиття з «нормативною свідомістю всього населення» (Ю. Ґабермас) є одночасно і засадою особистої ідентичності. Канон встановлює зв'язок між «я»-ідентичністю й колективною ідентичністю. Він зразковий для громади в цілому, і одночасно, для системи цінностей та інтерпретацій, визнаючи які окрема людина включається в громаду й виробляє свою ідентичність як члена цієї громади»[606].

Поняття гріха поєднувало в єдиний ланцюг соціальні інституції Середньовіччя – сповідь і канонічне право. Концепт гріховності людини, на думку Є. М. Трубецького, відігравав амбівалентну роль у процесі забуття,

---

[604] Глебов А. Г. О некоторых особенностях раннесредневековой государственности в Западной Европе / А. Г. Глебов // Власть, общество, индивид в средневековой Европе / [отв. ред Н. А. Хачатурян; сост. О. С. Воскобойков] ; Ин-т всеобщ. истории РАН ; МГУ им. Ломоносова. – М. : Наука, 2008. – С. 11–20. – С. 14.

[605] *Детальніше про формування канонічного права і обмежень влади папи римського див.*: Туренко О. С. Межі суверенності римських пап в канонічному праві – пошук правових механізмів синхронізації індивідуального та колективного / О. С. Туренко // Проблеми правознавства та правоохоронної діяльності. – 2011. – № 2. – С. 9–14.

[606] Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Ян Ассман. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.– С. 136.

приниження людської гідності, утвердження ідей природної ущербності і водночас її унікальності, суверенності та права на свободу[607]. Поняття гріха дозволяло церкві окреслити змісти сумісності індивідуального й колективного на користь останнього – воно було інструментом координації негативної свободи, свавілля людини й водночас, мотиваційною приналежністю, що надихала вірян на самовіддане служіння загальному. Нам слід виявити зміст цього терміна й визначити дисциплінарні важелі впливу, які використовувала церква задля контролю індивіда в соціальному просторі.

Первісно поняття гріха тлумачилось ранніми християнами переважно в межах Старого Заповіту. В цій традиції «*chatah*» (гріх) визначається як «втрачена можливість» (вибір невірного шляху), і як інший термін «*teschuwah*» (каяття) не мав ознак засудження[608]. У старозавітній традиції Бог є єдиним суддею будь-якого відступництва людини від Його вимог. Гріх в іудеє-християнському сенсі – це протиставлення людської волі волі Бога, що мало вираз не лише у діях, але також у намірах та відчуттях індивіда. Первинний гріх Адама передував і заклав основи вродженої гріховності усіх його нащадків, і тому гріховність людини в цілому уявлялася раннім християнством як родове прокляття людства і як особисте «упущення» вірного шляху до виконання Його заповітів. Завдяки цьому «…символ Адама, на думку П. Рікера, передає твердження про те, що людина є якщо не абсолютним джерелом, то, щонайменше, точкою зародження зла у світі. Через людину гріх увійшов у світ. Гріх – це не світ, він входить у світ»[609]. Відтак гріх розглядався ранніми християнами як комплекс індивідуально-колективної провини, що має своє продовження й повторення в історії людства і поділяється на стан гріховності людини з народження та індивідуальну гріховність кожного, що виявляється в людській спільності.

Змінює старозавітний зміст гріха Новий Заповіт, який проголошує, що місія Христа спрямована на Служіння грішникам – для того «щоб узяти на Себе гріхи світу» (Іоан. 1:29). Адже Бог-Син був посланий для того, щоб тварна людина, подолавши у собі ненависть, кривду та жагу вбивства іншого, повернулась до добра, увірувала в любов та Бога.

Посланий на апостолів Дух Святий має ту ж саму мету – спасіння грішників, а значить така ж задача покладається на церкву. Апостол Павло стверджує, що незалежно від спокутної жертви Христа людина «продана гріху» (Рим. 7:14) і приречена на вічну загибель. Втім, через благодать Бога, віру та каяття людина все ж може досягнути спасіння. Людина задля нового

---

[607] Трубецкой Е. Н. Смысл истории // Трубецкой Е. Н. Избранное / Е. Н. Трубецкой ; [сост. В. В. Соколов]. – М. : Канон, 1997. – 480 с. – С. 207.

[608] Фромм Э. Душа человека. Ее способность к добру и злу // Фромм Э. Душа человека / Эрих Фромм. – М. : Республика, 1992. – С. 13–108. – С. 13-108. – С. 93.

[609] Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерк о герменевтике... – С. 341.

життя повинна «…відкласти колишній спосіб життя ветхої людини, що стліває в спокусливих жаданнях», «оновитися духом розуму вашого і перетворитися в нову людину, створену за Богом, у праведності й святості» (Еф. 4:22-24).

Відтак євангельський концепт гріха змінює його зміст. У Новому Заповіті гріх все більше усвідомлюється як індивідуалістична здатність, морально-релігійна позиція та стара традиція життя, від якої Бог-Син пропонує жертовно позбавитися кожному. Родове прокляття Адама приховується за пануванням ветхої людини, її способом мислення і формою життя, і не є ключовою категорією.

Одночасно з цим апостол Павел надав перелік гріхів, розділяючи їх на тяжкі (ті, що відступають від віри) й прості (ті, що розкривають гріховну природу людини). Більшість тяжких гріхів мають соціальну забарвленість і вимагають від людини не лише підкорення основоположним соціальним нормам, але самовідданого служіння християнській спільноті. Павел визначає наступні гріхи – ідолопоклонство, пожадливість, лихослів'я, марнослів'я тощо.

З часів Павла значне місце у визначенні гріха займає плотська пристрасть (Рим. 8:6-7). «Помисли плоті» стають критерієм, який дозволив раннім християнам виявити прихований зміст гріха. Гріхом усвідомлювався стан індивідуальної свідомості, коли вона відвертається від Бога і цілком віддається самій собі, своїм думкам, прагненням і відчуттям. Для ортодоксального християнства прагнення до насолоди тіла стає на тривалий час головною ознакою спрямованості свідомості людини від Бога, тобто тяжкого гріха, який є завуальованим прагненням індивіда жити незалежно від Його волі, сповна насолоджуватися наданою Богом вільною волею.

Отже, здатність людини самостійно формувати своє життя, будувати свою соціальну поведінку незалежно від імперативних норм Заповіту та інтересів колективного оцінювалось як вкрай загрозлива форма життя для *orde Dei*. Здатність жити незалежно оцінювалася як гріх, що веде до непохитної погорди. Як і віра в особисті сили, як і переконання в своїй унікальності, гордість складає основу гріха. «Гордість ненависна і Господові і людям, і злочинна для обох. Початок гордості – віддалення людини від Господа і відступ серця її від Творця її; бо початок гріха – гордість, і той, хто її має, вивергає нечисть» (Сир, 10:7, 14-15).

Таким чином, раннє християнство осмислювало поняття гріха в межах вже визначеного революційно-консервативного дуалізму. З одного боку, вірянин повинен спасати свою душу. Це відбувається шляхом постійного духовного боріння, удосконалення себе та практичної турботи про свого ближнього, тобто спільноту християн. Цей шлях духовного удосконалення

передбачав деякий рівень творчої свободи, упевненості у власних силах та усвідомлення причетності до «великої справи», загальної мети. Будь-який творчий акт, творення нового мав наслідувати акт Творіння – Його мету творити щось добре для загального. А з іншого боку, індивідуальна дія несе християнській спільності величезну загрозу, бо людина керується особистими уявленнями про свою свободу, про своє суверенне право реалізувати життя тут і зараз. Індивідуальна свобода лякала християнську громаду, адже множинність сингулярних уявлень про можливу дію руйнувала строгу структурність Усесвіту.

Слід додати, що оцінка гріховності першими християнськими пустельниками та отцями церкви не обмежувалася лише соціальними поняттями, а, найшвидше, була екзальтованим відчуттям власної провини. Провини за земну присутність, матеріальну втіленість душі у вигляді людського тіла, що порочить людську подібність Лика Творця.

Одними з перших спроб упорядкувати і з'ясувати сутність гріха стали візії Тертуліана. На переконання аскета-монтаніста (прихильника радикального мучеництва заради наближення Божого царства), всі гріхи є різною формою ідолопоклонства. При цьому три форми гріха є найтяжчими – розпуста, вбивство й безпосередньо ідолопоклонство. Вони не підлягають будь-якому каяттю. До перших трьох аскет долучає ще чотири гріхи: обман, віровідступництво, богохульство й перелюбство. Усі сім гріхів, якщо вони вчинені після таїнства хрещення, не належать до церковного відпущення. Вони можуть бути подолані аскетичним мучеництвом та смиренністю, які породжують чесноти – віру, любов, надію та страх перед Богом, вірність тощо. Поєднуючись у святості істинних вірян, чесноти руйнують силу гріховності. Проте, богослов проголошував, що не зважаючи на святість, людина остаточно перевіряється Богом індивідуальними стражданнями.

Визначаючи гріховність людини, Тертуліан виходить з визнання за нею права вільної волі. Для богослова свобода – це потенція людської природи. Доказом свободи людини є «…сам закон, що встановлений Богом, адже закон не встановлюється для тих, хто не має влади підкорятися або ж не підкоряється йому»[610]. Завдяки своїй свободі людина й визначає свою гріховність і навпаки, можливість подолати її. Здолати гріховність вкрай складно, адже гріх корениться як у самій людині, так і через Падіння Адама, у всьому світові та людському роді. Втім, перебороти гріховність є вирішальною метою кожного не тільки задля особистого спасіння, але й для того, щоб перемога окремого вірянина над своєю гріховністю наблизила панування у світі «табору Бога».

[610] *Цитовано за*: Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии... – С. 125.

У Тертуліановій концепції «табору Бога» протистоїть «табір диявола» (*castra diaboli* або *saeculum*) – поганське об'єднання. Г. Г. Майоров наступним чином характеризує Тертуліанові табори: вони «…мають свою власну систему цінностей, свою виняткову історію й особливе призначення. *Saeculum* ґрунтує виключно земні, скороминущі й ілюзорні цінності, і його доля цілком пов'язана з долею цього світу. Він управляється демонічними силами, які, майстерно маніпулюючи плотськими потягами людей, ведуть цей світ до загибелі. Християнська спільнота, навпаки, володіє своїми цінностями, які вічні та істинно духовні цінності майбутнього небесного світу, і управляється самим Богом. Відповідно, останнє призначення цієї спільності – вічне блаженство. Всі надії світської людини пов'язані з володінням цим світом, християнин же – мандрівник у цьому світі, і всі його надії спрямовані в потойбічне майбутнє»[611].

Слід звернути увагу, що Тертуліанова суперечка між Афінами та Єрусалимом, як зауважує Юрій Іщенко, була «…суперечкою в самому Тертуліані», яка є апологією «…себе як християнина, прагнення зберегти й захистити свою нову ідентичність, ґрунтовану на виборі нових цінностей і волі до віри. При цьому до нього приходить розуміння, що захистити й виправити свою нову ідентичність (новий «ціннісний світ», який ще конфліктує зі старим) раціонально-дискурсивно неможливо: реальність Віри постає Іншою щодо реальності Розуму»[612].

Відтак у Тертуліановій концепції індивідуалістичне боріння проти ідолопоклонства має в земному світі колективно-історичну та епохальну об'єктивність, що сконцентрована в «таборі диявола». Подолання індивідуальної гріховності передбачає від вірянина спрямування свого життя на максималістичне служіння трансцендентному ідеалу – релігійним цінностям. З тією ж силою та безкомпромісністю християнин мусить триматися моральних установ спільноти, утверджувати в земному житті християнські чесноти. Винятковий зміст у боротьбі людини за перемогу «табору Бога» над світсько-поганським об'єднанням мають чесноти мучеництва та смирення. Ці чесноти і виявляють злу сутність *saeculum* і одночасно вказують на можливість окремій людині здолати всі хибні цінності скороминучого світу.

Той же, хто не здатен на безкомпромісне боріння, на духовний вчинок смиренності та мучеництва, той вірянин, що опустився до гріха і належить *saeculum*, мусить жити, на переконання Тертуліана, у постійному страсі перед Божим покаранням. Цей страх перед своєю гріховною нездоланністю,

---

[611] Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии... – С. 124.

[612] Іщенко Ю. «Сердечна парадоксія» Тертулліана, або релігійно-психологічні аберації нетерпимості / Ю. Іщенко // Філософська думка. – 2002. – № 2. – С. 117–145. – С. 134.

і, що найстрашніше, вічною самотністю, на думку богослова, є окремими засобом для людського удосконалення, знаряддям взаємовідносин грішників в мирському світі, поштовхом Провидіння, що існує для переборення радикальної недосконалості тварі. Імовірно, це переконання базується на вислові Іринея: «Люди відпали від Бога… і Бог наклав на них узду страху перед іншими людьми… щоб не поїдали один одного, як риби»[613]. Втім, дисциплінарний страх і найстрашніший жах – очікування Страшного суду – є ще одним підтвердженням того, що люблячий Бог ніколи не покине своє творіння, а лише підштовхує його силою страху до Себе. Тертуліанове визначення страху, як прокляття грішника, затверджується як «дисциплінарний фактор», що стоїть на сторожі існування світу, віри і в подальшому трансформується в політичний засіб управління суспільством на службі церкви та держави.

Втім, страх Страшного Суду в доктрині Тертуліана, є не єдиною чеснотою. На його переконання, через таїнство каяття розпочинають діяти інші чесноти, які в свою чергу підкоряють та руйнують певні гріхи, що не мають сильного впливу на душу: «Безстидство повержене Цнотливістю, Зрада винищена Вірою, Жорстокість зламана Милосердям, Гординя вигнана Упокоренням»[614]. Із наданого тексту випливає, що людина все ж здатна через особисті чесноти розпочати шлях до удосконалення. Але цей шлях до спасіння передбачає Божу благодать, безкомпромісне дотримання вірянином Його заповітів, аскетичну самопожертву, нехтування й навіть знущання над своєю плоттю та відмову від лжемудрості.

При цьому Тертуліан надає людині право самостійно знайти свій шлях до подолання своєї ж гріховності. Це право обумовлене не її розумом, а екзистенційною здатністю інтуїтивно слухати своє серце – природною можливістю людини безкомпромісно слідувати нахилам своєї душі. Такий стан, на думку С. Л. Франка, співпадає з «природною релігією», яка відкриває справжню сутність людського серця. У доктрині Тертуліана цей стан визначається формулою: *anima naturaliter christiana* – людська душа за своєю природою християнська. Роз'яснюючи сутність «природної релігії» – християнства – як правди для серця, російський філософ пише, що «…взагалі правда віри… не є теоретичною істиною в сенсі збігу наших суджень із зовнішньою й сторонньою нам байдуже-фактичною реальністю; вона також не є правдою в сенсі збігу з будь-якою загальною, моральною нормою, яка прив'язує і обмежує людину; щоправда тут, є живим досвідом, в якому відкривається абсолютна, надлюдська реальність того, чим живе людське

[613] *Цитовано за*: Дюмон Л. Модифицированный взгляд на наши истоки... – С. 88.
[614] *Цитовано за*: Делюмо Ж. Грех и страх... – С. 248.

серце і що складає саме її існування»[615]. Відтак, Тертуліанів концепт подолання гріховності є шляхом боріння людини з собою, зі своїм розумом та практичними знаннями, зовнішнім примусом земного буття, суспільства та держави. Точкою опори на шляху до спасіння у Тертуліана виступає безкомпромісність у вірі, яка є дерзновенним переконанням в істинності інтуїтивних покликів свого серця.

Інтуїтивний шлях спасіння у Тертуліана є переважно суто індивідуалістичним. У ньому людина представлена суверенними можливостями – вільно обирати й реалізовувати поклики свого серця і бути сам на сам з Його любов'ю та судом. Таку можливість ніхто не здатен відібрати в людини, лише вона сама вправі відмовитися від дару Бога бути такою, якою вона хоче і спроможна бути у земному світі. У Тертуліана шлях подолання гріховності має ознаки суверенності. Людина, що сповнена екзальтованої віри, розпочинає свій шлях у вічності Творця й мусить завершити його завдяки своєму нескінченному борінню. За словами богослова, людина є «…буття, яке шляхетніше за своє походження і щасливіше завдяки змінам, що в ньому відбулися»[616]. Мається на увазі інтуїтивний вибір людини, який проходить у постійному аскетичному мучеництві, який все ж наближує її до божественного. У цю щасливу мить людина стає особистістю – особою, рівною первісному Адаму.

Через цю максиму людське мудрування, знання, повага до допитливості стає не лише хибним шляхом спасіння, а робить людську мудрість одним з гріхів, який є підґрунтям інших гріхів: гордині, пихатості тощо. Навпаки, головним напрямом удосконалення душі та взірцем соціальної поведінки стає розумова простота та відверта бідність, нехтування досягненнями античної філософії, римської юриспруденції – всіма науковими й культурними досягненнями поганського минулого.

Саме у відсутності гармонії двох реальностей – віри та розуму, внутрішньо-вольового та зовнішньо-примусового концепція Тертуліана розглядає виникнення гріха ідолопоклонства, оскільки він є результатом дії людського пристрасного нетерпіння та пихатості розуму, які прагнуть необмежено панувати над двома реальностями – прагнуть перенести гарантовану свободу і вольовий примус із земної реальності на Небеса.

Слідом за Тертуліаном систематизували й визначили сутність індивідуальних гріхів Евагрій Понтійський (IV ст.) та Іоанн Кассіан (V ст.). Ченці переконували, що формують гріховність людини сім злих думок і дій – окремих гріхів (гептада): зажерливість (*gula*), розкіш (*luxuria*), смуток

[615] Франк С. Л. С нами Бог... – С. 301.

[616] Тертуллиан. Избранные сочинения / Квинт Септимий Флорент Тертуллиан ; [сост.-ред. А. А. Столяров]. – М. : Прогресс, Культура, 1994. – 448 с. – С. 195.

(*tristitia*), гнів (*ira*), зневіра (*accedia*), марнославство (*inanis gloria*), гординя (*surerdia*). Силу гептади кожен вірний християнин мусить перебороти q замінити благими думками і діями. Втім, католицька церква обрала гептаду Григорія Великого, який замінив у переліку смуток на заздрість (*individia*) і поставив на перше місце гріхів гординю. Григоріанська гептада стала домінуючим списком гріхів, на яку спирались рішення IV Лютеранського собору[617].

Поширив дефініцію гріха св. Августин. Він визначив його наступним чином: це «…будь-яка дія, слово або бажання, які заперечують вічному закону», а добровільне і щире каяття навпаки. Богослов уточнює: гріховність – це «…підступність волі, яка відвертається від досконалої субстанції – від Тебе, Боже мій, – до низьких речей, вона викидає з себе «свої нутроші» і тільки зовні надувається» (Conf. VII, 16)[618]. Відтак «…гріх являє собою водночас і посягання на творіння Бога, і несправедливість, що вторгається у безумовну владу Творця»[619], це «залишення найкращого» (Contr. Ep. Fund. 34)[620]. Коментуючи Августиновий концепт гріха, П. Рікер зауважує, що «…головна функція поняття – або псевдопоняття – первородного гріха я бачу в зусиллі, спрямованому на те, щоб зберегти завоювання першої концептуалізації, де гріх виступає не як природа, а як воля, і щоб впровадити в цю волю квазиприродне зло»[621].

Августинове визначення гріха зумовило подальшу дискусію стосовно, по-перше, міри відпущення окремих гріхів та їх розподілу на різновиди, а по-друге, питання про право церкви надавати людині прощення. Продовжуючи євангельський розподіл видів гріхів (1 Ін, 2:16), св. Августин розподілив гріхи на ті, що можуть бути прощені – легкі, та ті, що не мають прощення – смертні. Легкі гріхи (*criminal levia, quotidiana, veniala*) не лишають душу життя, не позбавляють її надії і не розлучають з Богом. Ті хто здійснюють їх, непомірно прив'язані до тварного світу й грішать не проти Бога, але зовні Його. Тому ці гріхи не тягнуть за собою прокляття, їх можна спокутувати молитвою, постом і милосердними справами в служінні іншому. Більш того, на переконання богослова, легкі гріхи після смерті вірянина визначають трьома розпливчастими категоріями душі – ті, хто покидає світ можуть бути ні «справді добрими»; ні «справді дурними», чи просто «не вповні

---

[617] Лучицкая С. И. Грехи и добродетели / С. И. Лучицкая // Словарь Средневековой культуры / [под ред. А. Я. Гуревича]. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2003. – С. 125–128. – С. 125-126.

[618] Св. Августин. Сповідь... – С. 120.

[619] Делюмо Ж. Грех и страх... – С. 249.

[620] Блаженный Августин. О природе блага против манихеев [Электронный ресурс] / Блаженный Августин, епископ Гиппонский ; [пер. священника Д. Лобова] // Альфа и Омега. – 2007. – № 3 (50); 2008. – № 1 (51). – Режим доступа : http://aliom.orthodoxy.ru/arch/050/august50.htm

[621] Рикер П. Конфликт интерпретаций... – С. 356.

дурними»[622]. Це вказує що, легкі гріхи мали в Августиновій доктрині свою ієрархію, а отже зрозумілу міру провини, що накладається за вчинене у земному житті.

Смертні ж гріхи (*criminal letalia, mortifera*), на переконання св. Августина, витісняють Божу благодать і несумісні з Його благом. Вони позбавляють людину права на небеса. *Doctor gratiae* перелічує три види смертних гріхів: хіть плоті, хіть гордині та хіть очей. Перший смертний гріх виявляється в розпутстві, яке, на думку теолога, є матір'ю всіх пороків, тому що «…воно являє собою щось зле, адже воно є – ніщо. Протилежність цьому недоліку називається стриманістю. Таким чином, як ця остання отримала свою назву плоду через певну духовну продуктивність, так то названо розпустою від безплідності, тобто від ніщо: бо ніщо є все, що знищує, що руйнує, що зникає і немовби постійно гине»[623]. Відтак богослов тлумачить стан розпусти як відсутність справжнього буття, яке призводить до поглинання людини ніщо.

Під хіттю очей св. Августин мав на увазі «…не стільки пізнавальний інтерес, скільки пристрасть до подій, які розбурхують, прагнення вийти зі звичного кола вражень»[624]. Хіть очей, що прагнуть «розмаїтих принадних барв» (Conf. X, 34)[625], є ненаситним прагненням людини до нових життєвих ситуацій, що пронизані гедоністичним відчуттями та відмовою від взаємодопомоги та відповідальності. Отже, в Августиновій трактовці смертні гріхи є проявами самопіднесення й возвеличення, що розкривають спрямованість свідомості до зла, відступництва особи від Бога.

Стан відступництва розуму від Бога, на думку св. Августина, необхідно обмежити. Передусім зосередженням вірянина на благих думках та самопізнанні себе, і лише потім на створенні різноманітних церковних (соціально-державних) механізмів контролю зовнішньої поведінки вірянина. При тому богослов вважав, що гріхи мають здатність еволюціонувати – *peccata proficientium*. Тобто, якщо гріховні думки і вчинки трансформувати каяттям, то водночас, вони можуть обіцяти людині, всьому роду людському щось добре[626]. Еволюційність гріхів залежить від Божої благодаті, яка коливається від «школи страху Божого» до «доброти духу»[627]. Тому кожен

---

[622] Браун П. На пути рождения Чистилища. Искупление и покаяние в западноевропейском христианстве от поздней Античности до Высокого Средневековья / Питер Браун // Аналлы на рубеже веков – антология / [отв. ред. А. Я. Гуревич, сост. С. И. Лучицкая, пер. с франц.]. – М. : XXI век: Согласие, 2002. – С. 42–57. – С. 43.

[623] Бл. Августин. О блаженной жизни... – С. 79-80.

[624] Скрипник А. П. Христианская концепция зла / А. П. Скрипник // Этическая мысль : науч-публист. чтения. 1991 / [общ. ред. А. А. Гусейнова]. – М. : Республика, 1992. – С. 56–73. – С. 70.

[625] Св. Августин. Сповідь... – С. 200.

[626] Августин А. Исповедь / Аврелий Августин ; [пер. с лат. М. Е. Сергеенко ; вступ. статья А. А. Столярова]. – М. : Изд-во «Ренессанс», СП ИВО – СиД, 1991. – 488 с. – С. 420.

[627] Добиаш-Рождественская О. А. Духовная культура Западной Европы... – С. 157.

прагне пройти шлях до удосконалення і «…якщо ти приречений до спасіння, говорив св. Августин, зроби так, щоб стати приреченим до нього»[628].

Ці дві мотивації, завдяки *status gratiae* апостола Петра, були надані церкві яка, у свою чергу, маючи накопичену благодать праведників і примножуючи чернецтвом скарбниці церкви (*thesaurus ecclesia*), відпускає віруючим їх гріхи[629].

Тут слід нагадати, що хоч Августинів концепт спасіння Божою благодаттю був прийнятий Карфагенським собором (418 р.) як єдино істинний, починаючи з VI ст. в Західній церкві починає переважати інше переконання. Приблизно до XIII ст. в католицизмі остаточно затвердилась доктрина спасіння, яке можливе, завдяки накопиченню благих заслуг, сутність яких мусить визначити церква. Відтак, з Високого Середньовіччя головним для вірян стало підкорятися церкві, яка єдина прямо просить у Бога дару благодаті – «*missa de gratia Spiritus Sancti postulanda*». В отриманні Божої благодаті й підкоренні волі церкви і полягає призначення та свобода людини в земному існуванні. У лоні церкви вірянин міг спастися як за допомогою Божої благодаті, так і за допомогою молитов, постів, добрих справ, доброчесності. Така доктринальна установа швидше відбулося завдяки теоретичному синтезу августиніанства з перфекціонізмом Пелагія.

Згаданий синтез щодо можливості подолати гріхопадіння людини, спостерігається в «Діалогах» Григорія Великого. Спираючись на поняття іллюмінації, Григорій I розробляє концепт «рятівного дива», яке є розкриттям Божого провидіння або надприродним знаком, що вказує вірянину шлях до спасіння[630]. Завдяки прояву Божого дива, нічим раніше не помітна людина позбавляється малих гріхів і цим рятується. Цей акт Божого милосердя є нагадуванням віруючим істинної мети першого пришестя Христа на землю – спасіння окремої людини. Тим Григорій I підіймає значення кожної душі і зауважує, що гріховність не є остаточним станом і може бути подолана якщо не самим вірянином та церквою, то за допомогою Божого милосердя. Більш того, богослов помічає, що незначні гріхи можуть бути відпущені дивним чином, після смерті. Поруч з тим, богослов не знімав індивідуальної відповідальності за спасіння і категорично стверджував, що на Страшному Суді, покарання настане не лише за дурні вчинки, але й за думки[631]. Відтак Григорій I теоретично «відкрив» шлях до утворення догмату католицької церкви про Чистилище і одночасно з цим затвердив необхідність вимогливої рефлексії кожного.

---

[628] Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / Макс Вебер ; [пер. з нім. О. Погорілого]. – К. : Основи, 1994. – 261 с. – С. 200.

[629] Делюмо Ж. Грех и страх... – С. 254.

[630] Уколова В.И. Античное наследие и культура раннего средневековья... – С. 191.

[631] Браун П. На пути рождения Чистилища... – С. 52-53.

Отак, до XI ст. панівною типологією гріхів Середньовіччя стали інтерпретації св. Августина та Григорія Великого. Гріхи розподіляються ними на малі (*minuta*), невеликі або дрібні (*parva, minora*), легкі (*levia, leviora*) та повсякденні (*quotidiana*). Вони визначались загальним терміном – «веніальні», тобто, ті гріхи що можуть бути прощені[632].

Можливість відпущення веніальних гріхів канонічно затверджувала XXII глава «Декрету Граціана», яка проголошувала: «душі померлих одержують позбавлення чотирма способами: жертвами священиків (меси), молитвами святих, подаяннями близьких людей, постом родичів». Цей текст, на думку Ж. Ле Гофф «…легітимізував дії живих на користь померлих, затверджував примат євхаристичної жертви, підкреслював необхідність посередництва Церкви (священиків), заохочував культ святих, санкціонував оборот майна (або його викачування на користь Церкви) через пожертви, виділяв роль близьких: сім'ї, тілесних і духовних друзів[633].

Водночас можливість прощення веніальних гріхів для померлих та гостре відчуття смерті стали підґрунтям затвердження нових форм індивідуалізації та колективної солідарності. В цьому сенсі Ч. Тейлор зазначає, що «…поряд з надзвичайно індивідуалізованою турботою про смерть і посмертний суд постала нова солідарність заступництва. Живі можуть молитися за душі померлих і в різний спосіб забезпечувати їхній спокій. Жахливій індивідуальній долі можна зарадити спільною допомогою»[634].

Таким чином, у XII ст. західна схоластика й канонічне право уводять поняття «веніальні гріхи» в духовно-юридичний оборот середньовічного суспільства – їх зміст стає тією ланкою свідомості і соціальною дією, яка консолідує земне й небесне (живих та мертвих), індивідуальне і колективне. Затвердження веніальних гріхів та їх можливе подолання формує універсальні чинники сумісності між внутрішнім і зовнішнім життям вірян, стаючи тією координатою, від якої відштовхувались у своїх сподіваннях та житті індивіди та спільноти. Цей термін тісно пов'язаний з поняттям «Чистилище» і розкриває глибинне прагнення інтелектуалів того часу знайти виправдання людській порочності, відшукали нові змісти зниження радикальності раннього християнства стосовно гріховності людини.

На відміну від веніальних гріхів смертні (*criminalia*) гріхи не мають прощення – їх вільна та розумна реалізація однозначно приводить душу до Пекла. До найстрашніших гріхів схоласти та каноніки відносили наступні: гординя, хіть, зажерливість, гнів, заздрість, журба, лжесвідчення, порушення

[632] Ле Гофф Ж. Рождение чистилища / Жак Ле Гофф ; [пер. с франц. В. Бабинцева, Т. Коаевой]. – Екатеринбург : У-Фактория ; М. : Астрель, 2011. – 544 с. – С. 322.

[633] Там само. – С. 217.

[634] Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша... – С. 117.

обітниць, неробство або лінь, сріблолюбство тощо. Усі смертні гріхи в народному уявленні вважалися породженням Сатани[635], їх кількість постійно збільшувалась. Втім, з переліку смертних гріхів випливав і перелік тих моральних антитез–чеснот, які могли запобігти силі гріха і дати можливість душі спастись.

Поділ гріхів на дві великі групи і необхідність рефлексії задумів, прагнень і утаємничених вчинків людини поставили проблему визначення критеріїв та механізмів контролю розуму над афективними потягами та раціональними прагненнями індивіда. Така необхідність суперечила парадигмі християнства й вимагала переоцінки ролі розуму в справі спасіння – його контролю вільної волі людини. Християнські доктринальні визначення спасіння та вище знання про благо не знімали з суб'єкта відповідальності за скоєний вчинок, адже розумний індивід не може добровільно та умисно скоїти зло, знаючи наперед про його наслідки. Канони церкви не могли охопити всієї складності земного життя і тому кожен мусив вільно обирати між злими потягами і раціональними прагненнями, які вивірені з канонами віри. Розумний вибір вірянина повинен відбуватися у межах визначених вірою істин, тих внутрішніх переконань, які складають його життєве кредо. Іншими словами, розум і віра з метою подолання гріховності повинні бути гармонізовані.

Саме такий принцип закладав у свою доктрину Ансельм Кентерберійський (1033–1109), який запропонував відому формулу схоластики «*credo ut kitelligam*» (вірити, щоб зрозуміти). На думку Дж. Б. Берка, зміст цієї формули слід розуміти так, що «…розум не є базою віри, але розум передбачає віру та існує для прояву віри»[636]. При тому Ансельм звертає увагу, що проявлення розумом віри, тобто знайдення істини, є процесом рефлексії та самоконтролю чуттєвості й тварних потягів. Схоласт проголошує, що «…істина… не в почуттях, а в судженні. Інакше кажучи, помиляється саме внутрішнє відчуття, а не зовнішнє одурює його»[637]. Здатність розпізнавати істину приходить, на думку Ансельма згодом, у ході навчання, адже дитина або навпаки, стара людина «…добре не відрізняє річ від подібності речі»[638]. Тому людина постійно мусить тримати вишкіл розуму, визначати за допомогою церкви шлях до подолання гріховності й

[635] Мюшембле Р. Очерки по истории дьявола: XII–XX вв. / Роберт Мюшембле ; [пер. с франц. Е. В. Морозовой]. – М. : Новое литературное обозрение, 2005. – 584 с., ил. – С. 39.

[636] *Цитовано за*: Звиревич В. Т. Философия древнего мира и средних веков : учебное пособие по курсу истории философии / В. Т. Звиревич. – Екатеринбург : Деловая книга ; М. : Академический Проект, 2002. – 348 с. – С. 318.

[637] Ансельм Кентерберийский. Об истине / Ансельм Кентерберийский // Антология средневековой мысли: теология и философия европейского Средневековья : в 2-х тт. / [под ред. С. Неретиной ; сост. С. Неретиной, Л. Бурлака]. – СПб. : РХГИ ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. – Т. 1. – С. 203–230. – С. 212.

[638] Там само. – С. 213.

відрізняти свої внутрішні потяги, судження, що можуть бути хибними, від зовнішніх дій, які є вже вторинними.

Якщо ж людина не спроможна до раціональної рефлексії, то вона не здатна знайти шлях до спасіння. Така людина подібна до дитини або до раба, якою церква мусить керувати як нерозумною істотою. І навпаки, індивіди, які перебільшують свої розумові здібності і виявляють свою вільну волю без визначення її істини, поширюють безлад і мають бути піддані осуду за справедливими критеріями церкви. Гріховні прагнення та їх зовнішні вчинки стають ознаками єресі. При цьому єресь, що з XIII ст. стає юридичним поняттям осягалась не стільки як відхилення від християнської ортодоксальності, скільки як виклик владі престолу святого Петра[639], що вказує на остаточне затвердження інституту папства і перетворення його у надсуспільний засіб управління.

3.7. Визначення канонічних меж провини й гріха: підґрунтя змісту особистого вибору і суспільної відповідальності

Інтерпретація єретичних переконань каноніками відбувалась на підґрунті класифікації гріхів та покарань, яку виробили «перша людина нового часу»[640] П'єр Абеляр (1079–1142) та засновник «містичного руху, що спирався на ідею трансформації себе заради досягнення істини»[641], «готовий великий інквізитор, що знаходиться на іншій стороні християнства»[642] Бернард з Клерво (1090–1153). Інтерпретація змістів гріха і покарання схоластами стало однією з основ європейського руху до індивідуалізації, інституційною екзегезою гуманізації середньовічного мислення.

П'єр Абеляр дотримувався протилежного принципу, ніж Ансельм Кентерберійський і проголошував, що слід «зрозуміти, щоб вірити» (*intelligo ut credam*). Мислитель намагався осягнути й обґрунтувати зміст християнської віри та раціонально вказати на дефініцію, з якої виходило, що ніхто, навіть апостоли або Отці Церкви не можуть претендувати на вищу істину, а отже й вищу правосудність, окрім тексту Святого Письма. За цією дефініцією приховується гуманістичне переконання Абеляра, що Святе Письмо вказує людині на те, що треба шукати не стільки критеріїв істини, скільки Його любові. Адже Бог спочатку любить своє творіння, а лише потім засуджує, а не навпаки. Бог не створює перешкоди для спасіння, а пропонує

[639] Мак-Ґрат А. Інтелектуальні витоки європейської Реформації / Алістер Мак-Ґрат ; [пер. з англ. М. Климчука, Т. Цибмала]. – К. : Ніка-Центр, 2008. – 344 с. – С. 46.

[640] Chenu M.-D. L'eveil de la conscience dans la civilisation medievale / M.-D. Chenu. – Montreal-P., 1969. – P. 14-15.

[641] Фёдоров А. А. Европейская мистическая традиция средних веков и нового времени в истории философии и истории идей / А. А. Фёдоров // Философские науки. – 2002. – № 4. – С. 130–140. – С. 134.

[642] Ле Гофф Ж. Интеллектуалы в Средние века... – С. 38-39.

усвідомити Його моральні істини вільно, враховуючи суверене право людини бути такою, якою вона прагне бути. У цьому сенсі К. Брук зауважує, що схоласт «…непохитно тримався думки, що Бог, сповнений любові, забажав колись врятувати всіх людей, хоча гріхопадіння й порушило його плани; Абеляр був твердо переконаний в тому, що людину, хай і створену Богом, не могли не хвилювати справи людські, що людина мала право на свої відчуття й свої цінності»[643].

Мислитель спробував сформувати концепцію, згідно з якою людина, поєднуючи віру та розум, може здолати свою порочну природу й самостійно визначити чеснотливі шляхи до спасіння. Таким чином, розумні здібності людини, нахил душі до добра П. Абеляр ставить вище від її гріховних прагнень. Він трактує людину не лише як представника людського роду, а як розумну і тому віруючу істоту, що своїми праведними вчинками здатна самостійно вийти з порочного кола Адамова гріха. Своїм вченням схоласт перетворював людину з об'єкта впливу загального на вільного суб'єкта. Суб'єктивність визначається мислителем тією необхідністю, що кожна людина не інтуїтивно, а по-новому, за допомогою верифікації, повинна усвідомлювати Святе Письмо й перевести їх у ранг визнаних істин.

Індивідуальна верифікація повинна розпочинатися, на думку Абеляра, з визначення та прийняття високих моральних чеснот, які спрямовують процес пізнання. На його переконання людина мусить бути доброчесною у всіх своїх думках та вчинках, адже вона має моральний обов'язок перед Богом. Цей обов'язок має свій початок від моменту примирення Бога з людиною, бо, на думку мислителя, смерть Христа відбулася не для того, щоб задовольнити Бога-Отця, але щоб вразити людство Божою любов'ю. Отак Абеляр виправдовує порочну природу людини і визначає її релігійно-моральну мету життя.

В уявленні автора «Етики» гріх – це презирливе ставлення вірян до Бога. Творець «…мстить за зневагу до себе… гріх – це презирство нашого Творця, і грішити – значить не поважати Творця, тобто не здійснювати заради Нього того, у що ми віримо»[644]. Відтак гріх – це свідома або позасвідома дія, яка не відповідає прийнятим принципам віри індивіда. Він, таким чином, менш за все пов'язаний з природною порочністю людини, з її первородним гріхом, а несе в собі суб'єктивну, вольову і навіть соціальну природу. Він з'являється в мить, коли людина відступає від своїх релігійних переконань. Це порушення гармонії душі з Творцем і руйнація суспільної норми, яка під впливом пристрасті зневажається. Таким чином, зло і гріх визначаються розумною згодою людини на хибну дію, особи, що слідує за плотськими потягами.

[643] Брук К. Возрождение XII века / Кристофер Брук // Богословие в культуре Средневековья. – К. : Христианское братство «Путь к истине», 1992. – С. 119–226. – С. 223.

[644] Абеляр П. Этика, или познай самого себя // Абеляр П. Теологические трактаты / Пьер Абеляр ; [пер. с лат. ; вступ. ст. сост. С. С. Неретиной]. – М. : Прогресс, Гносис, 1995. – 413 с. – С. 249.

Свідома відмова від тих переконань, якими індивід довгий час послуговувався в житті й постійно проголошував, є найтяжчим гріхом.

Інша річ – несвідомий гріх – діяння, що було скоєне через невідання. У цьому разі окреме діяння не несе в собі моральної провини перед Богом і тому не може бути покараним, адже Бог судить людину не стільки за вчинки, а за те, з якою душею, станом духу, вона вчинила цю дію. Гріх через невідання долається таїнством причастя і, що найважливіше, свідомим каяттям.

У контексті Абелярового погляду на каяття варто згадати переконання стосовно цього феномена Й. Гессена, який у своїх візіях спирається на думку Макс Шелера. Німецький філософ виходить з того, що каяття як акт усвідомлення людиною своєї душевної та розумової недосконалості, є прагненням видозмінити свій душевний устрій, викорінити старі переконання та втілити нові прагнення в своє життя. Каяття не лише мобілізує вірянина на ретельний самоконтроль, але, на думку філософа, воно вбиває зле серце, знищує злі помисли й цим звільняє душу від провини. Мислитель зауважує, що позитивною ознакою каяття є «…утвердження невизнаної й відкинутої цінності, поворот душі до добра, до цінності, до ідеалу. Каяття заперечує лише для того, щоб утверджувати нове. Але те, що воно будує й створює, – це нове серце, нові помисли, нова воля; це – воля до добра, до реалізації цінностей, до піднесення й удосконалення власного єства. Отже каяття означає внутрішню зміну в людині й очищення її думок, відродження душі». Каяття має велике зовнішнє значення, позитивний соціальний зміст, бо воно змінює дійсність на краще. Воно «…може надати тому, що сталося, нового сенсу й таким способом зло обернути на службу добру»[645].

В етиці Абеляра каяття є обов'язковим феноменом людського буття – тією внутрішньою спонукою, яка може надати надію на Його благе прощення. Для мислителя каяття грішника трансформує його від пригніченого стану до Його любові. При цьому каяття не може бути викликане страхом покарання, а є щирим прагненням душі та розуму знайти у Бога спокій свого серця[646].

Проте богослов остаточно не був упевнений в благій силі каяття – можливості індивідуальної волі й розуму позбавитись спокуси грішити. В одному листі Елоїзи до Абеляра міститься таке визнання: «…Так, зізнаюсь в безсиллі своєї справді мізерної душі: не знаходжу такого каяття, яким здужала б умилостивити Бога, адже через оте беззаконня я раз у раз Йому закидаю Його величезну жорстокість і, опираючись Його урядженню, більше ображаю своїм обуренням, аніж пом'якшую спокутою й розкаянням. Та й

[645] Гессен Й. Сенс життя / Йоганнес Гессен ; [пер. з нім. М. Маурітссона]. – К. : Унів. вид-во «ПУЛЬСАРИ», 2009. – 136 с. – С. 59.

[646] Абеляр П. Этика, или познай самого себя... – С. 290.

хіба це можна назвати каяттям у гріхах, коли, хай яким би було умертвлення тіла, розум усе одне зберіг бажання й палає давньою жагою?»[647].

Тому внутрішні спонуки душі повинні мати зовнішнє, інституційне підґрунтя – людина, що скоїла злочин, повинна бути засуджена й покарана земним судом. До цього долучається непередбаченість соціального життя, яка призводить до аморального життя індивідів, і тому повинна бути контрольована вищими інституціями – державою та церквою. У цьому сенсі Е. Макінтайр зауважує, що: «…з погляду Абеляра, зовнішній соціальний світ є просто сукупністю непередбачуваних і випадкових обставин; але для багатьох сучасників Абеляра саме ці обставини визначали моральні завдання, оскільки інституційне облаштування обставин суспільства, в якому вони жили, не було чимось самим по собі зрозумілим. Дванадцяте сторіччя – це час, коли потрібно було створювати інституції»[648]. Під впливом цих двох обставин П. Абеляр починає розподіляти гріх на два рівні – небесний та земний суд. Останній визначає провину й покарання суб'єкта за скоєну дію в межах установленої норми справедливості часового закону.

Гріховна дія пов'язується П. Абеляром з актом волі, яка осягалася мислителем як «спрямованість». Воля людини має три виміри. По-перше, вона спрямована до зла, що є лише моральною, онтологічною недосконалістю, слабкістю переконань людини, виявом її слабкості. Другий вимір – це воля-потяг (*delectatio*), яка схильна до зла й сповнена презирства до Бога. І третій вимір – це акт злого волевиявлення, саме він є юридичною прерогативою земного суду.

Відтак «народження гріха» залежить переважно від свідомості людини, її власного вибору цінностей та шляхів їх досягнення. П. Абеляр називає такий вибір поняттям «*intention*» – «внутрішній [свідомий] намір». Мислитель зауважує, що «…Бог міряє не тим, що люди роблять, а тим, з якою душею вони можуть робити [дещо]; і не у вчинках, а в намірі (*intention*) того, хто вчиняє, полягає заслуга або подвиг»[649].

Саме поняття «свідомого наміру» дозволяє П. Абеляру показати відмінність гріха від юридичного правопорушення. Поняття «намір» та «покарання» розділяються мислителем. Інтенція стає морально-релігійною сферою життя індивіда. Вона може бути відомою іншим індивідам і, не зважаючи на свою порочну природу, не покараною церковним судом, але морально підсудною церковній спільноті, оскільки судити можна лише за зовнішнім проявом вчинку – тієї дії, що порушує соціальний порядок. У цьому разі покарання повинно відповідати не наміру індивіда, а заподіяному

[647] Абеляр П. Історія моїх страждань. Листування Абеляра й Елоїзи / П'єр Абеляр ; [пер. з лат. Р. Таранько]. – Львів : Літопис, 2004. – 136 с. – С. 80.

[648] Макінтайр Е. Після чесноти: Дослідження з теорії моралі... – С. 253.

[649] Абеляр П. Этика, или познай самого себя... – С. 261.

злу спільноті. Тим самим схоласт розділив поняття «гріховний намір», «юридичне правопорушення» та «юридичне рішення». Останнє керується соціальною метою – збереження злагоди та справедливості в спільноті. При цьому мислитель звертав увагу, що юридичне рішення повинне усвідомлювати й враховувати намір людини. Церковний суд мусить спочатку відповісти на питання: людина, що переступила нормативну заборону і скоїла злочин, зробила це навмисно чи ні. І з яким наміром було скоєно злочин. І лише після цього слід визначати міру покарання. У цьому сенсі схоласт підкреслює: «…Одне й теж відбувається по-різному: завдяки праведності одного й неправедності іншого. Двоє, наприклад, вішають якогось злочинця. Один, спонукуваний жагою до справедливості, а інший – застарілою ворожнечею ненависті, і хоча здійснюється одне й те саме діяння – повішання – і за всіх обставин вони скоюють те, що зробити – благо, і те, чого вимагає справедливість, але через різницю наміру одне й те саме робиться розбіжно: одним – зі злом, іншим – з благом»[650].

Відповідаючи на питання про намір людини, церковний суд може визначити міру гріховності, а отже межу своєї юрисдикції. У цьому сенсі Дж. Берман окреслює три умови, за якими гріх в Абеляровій доктрині підпадає під юрисдикцію церковного суду: «…Перша – гріх має бути тяжким (смертним). Слідом за Абеляром каноніки XII ст. говорили, що тільки смертний гріх є злочином, і до того ж не будь-який, а тільки той, що за обставинами скоєння є достатньо тяжким, аби заслуговувати на кримінальне покарання за наказом церковного суду.

Друга умова. Гріх має виявитися в якійсь зовнішній дії. Гріховні помисли й бажання мають бути покарані Богом і підсудні «небесному форуму» (як назвав його Абеляр) церкви в таїнстві покаяння, що містить сповідь; але вони не можуть бути покарані як такі на «земному форумі» церкви, тобто церковним судом…. Стало узвичаєним, що церква не судить того, що приховане. Це, у свою чергу, спричинило норму канонічного права, яка, зрештою стала нормою і світських правових систем на Заході. Відповідно до неї сама лише підготовка до скоєння злочину не підлягає покаранню; повинна мати місце принаймні спроба, тобто зовні виражена дія, що означає початок злочинного акту. Існували два разючих винятки з цього правила: зрада і єресь. Каноніки також дали визначення видів умислу та видів причинного зв'язку, потрібних для того, щоб зовні висловлену дію вважати злочинною.

Третя умова. За Абеляром, вчинок має бути таким, що непокоїть церкву. Він має бути «скандалом» для церковної організації. Закон не повинен карати

[650] Там само.

навіть за ганебні з погляду моралі вчинки, доки вони не завдають шкоди суспільству, право якого застосовується в цьому випадку»[651].

Підсумовуючи, слід означити наступне. По-перше, гріх починає розглядатися в двох категоріях – земної підсудності (часовий закон) та небесної (природне право), тобто канонічне право починає розділяти гріх як релігійне поняття та злочин як соціальну дію; по-друге, прерогативою земного суду є зовнішня дія, вчинена проти спільності; третє, церковний суд повинен розділяти зовнішню дію та намір індивіда, його особисті переконання; четверте, церковний суд може розглядати наміри людини лише в крайніх випадках, якщо переконання вірянина несуть ознаки «смертельного гріха»; п'яте, щоб суд мав ознаки об'єктивності, він мусить проаналізувати намір людини і визначити міру її підсудності (умисно-неумисно, помилково тощо); шосте, покарання мусить бути пропорційним заподіяному злочину при обов'язковому урахуванні наміру людини.

Усі перераховані моральні й процесуально-правові принципи поставили перед середньовічними інтелектуалами проблему відродження двох форм права: природного та позитивного. У цьому сенсі С. С. Неретіна зазначає, що етичне вчення Абеляра окреслило задачу співвідношення двох форм права, де «…природне право визначало поняття гріха і доброчесності стосовно Вищого Блага (Бога), а позитивне – до права загального, людського, принципи якого були розроблені ще в античній філософії»[652]. Таким чином, Абеляр не лише розділив моральну провину і юридичне правопорушення, але й визначив першість права індивіда на внутрішній суверенний світ, його більшу значимість перед колективним. Таке Абелярове переконання розкриває гуманістичне сподівання інтелектуалів тієї епохи, що людина мусить перетворитися з об'єкта впливу на суб'єкта вільної волі та права. Саме цей принцип є підґрунтям сучасної європейської юриспруденції і основою формування відповідальної за своє життя та дії особистості.

Абелярова доктрина гріха, його поділ на інтенцію та об'єктивні обставини руйнували синкретичну уяву про Всесвіт й світоглядно відокремлювали розумного, а отже і потенційно морального індивіда від колективного – від пануючого холізму. Затвердження цих понять в канонічному праві (а через нього і в світському) сформувало підґрунтя західноєвропейської правової традиції щодо розмежування моральної відповідальності та юридичного правопорушення й викликало сподівання на отримання людиною статусу розумної та доброчинної істоти, що реалізує своє право на вільний вибір. До цього слід додати, що розподіл гріха на

[651] Берман Г. Дж. Право і революція... – С. 183-184.

[652] Неретина С. С. Петр Абеляр / С. С. Неретина // Антология средневековой мысли: теология и философия европейского Средневековья : в 2-х тт. / [под ред. С. Неретиной ; сост. С. Неретина, Л. Бурлака]. – СПб. : РХГИ ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. – Т. 1. – С. 403–409. – С. 406.

релігійно-моральний намір та вчинок і соціальний злочин створювало основи дисциплінарного суспільства і самоконтролюючого індивіда, який узгоджує свої особисті прагнення з аксіологічними нормами спільноти, тобто на індивідуальному рівні знаходить змісти сумісності між небесним та земним, між універсальним й іманентним, між індивідуальною і колективною сферами буття.

Втім, не зважаючи на великий вплив на сучасників, Абелярова доктрина не отримала широкого поширення, оскільки була засуджена церковним собором в Сансе (1141 р.). Не останню роль в процесі засудження раціонально-індивідуалістичних поглядів Абеляра відіграв св. Бернард.

Св. Бернард увійшов в історію як яскрава і суперечлива особистість. Засновник монастиря в Клерво, з одного боку, пропагував суворий аскетичний і смиренний, містико-споглядальний спосіб життя, а з іншого, виявляв дива соціальної й політичної активності – був активним представником «войовничої» церкви. Як прихильник григоріанської реформи схоласт відстоював теократичну концепцію, був ініціатором Другого хрестового походу, ідеологом захоплення земель полабських і поморських слов'ян, автором статуту ордену тамплієрів. Він непохитно переслідував єретиків, вважаючи, що «за допомогою вогню, меча й мотузки можливо повернути заблудлих в лоно церкви»[653]. З тією ж наснагою засуджував Абеляра у підриві догми про триєдинство Бога та його раціональний метод доведення віри. Для св. Бернарда «…місце розуму займає внутрішнє містичне відчуття, досвід, що не передається словами розуму»[654]. Більш того, щоб не виявляти свого великого таланту, унікальності своєї особистості, цистеріанець формував свої письмові звернення у формі притч Соломона. Ця творча форма, на думку Ф. Анкерсміта, пом'якшувала індивідуальність святого і «…покликана була цілком прибрати з його текстів негожу індивідуальність – індивідуальність, яка могла, немовбито, зашкодити або навіть завадити наближенню, залученню читача до Слова Божого»[655].

Отже, життя й переконання св. Бернарда є виразним прикладом людського типу Середньовіччя, який може свідчити про небесні та земні межі свободи тогочасного індивіда, про антропологічний образ істинного християнина. З цього постає два питання: якою мірою схоласт осмислював свободу індивіда і як глибоко він усвідомлював необхідність знайдення змістів сумісності між індивідуальною свободою і колективною необхідністю. У рамках цих питань слід засвідчити, що середньовічна

[653] Уколова В. И. Бернард Клервоский и его трактат «О благодати и свободе воле» / В. И. Уколова. // Средние века. – М. : Наука, 1982. – Вып. 45. – С. 297–303. – С. 298.

[654] Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках... – С. 64.

[655] Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт / Ф. Р. Анкерсмит. – М. : Изд-во «Европа», 2007. – 608 с.

антропологія не була рудиментним явищем і, на думку Р. Гвардіні, «…перевершувала антропологію нового часу. Вчення про чесноти і про життя бачить буття повніше, веде людину вище й дозволяє їй більше здійснити»[656]. Більш того, Бернардову доктрину не слід вважати споглядально-пасивним вченням, навпаки, як указує Л. П. Карсавін, схоласт «…ставив у центр релігійності споглядання Христа. А це споглядання саме по собі породжує добрі справи… Богу достатньо щирої віри, і Він робить людину праведником без справ її. Але Бернард і не помишляє заперечувати справи, які само собою витікають зі споглядання і містичного сприйняття Божества»[657]. Що ж до аскетизму й містичного ірраціоналізму Бернарда, то слід згадати зауваження М. Вебера, що ці середньовічні явища були «…систематично розробленим методом раціональної життєвої поведінки, метою якої було подолання *status naturae*… постійний самоконтроль і перевірка їх етичної значимості»[658].

Бернард з Клерво засвідчує, що вільний вибір наданий людині лише для одного – для спасіння душі. Людина розглядається схоластом як помічниця й співучасниця задумів Бога. Вільна воля людини забезпечує її стан співучасниці у Провидінні, і є провідником благого добра в земному житті. Через прояв вільної волі Бог нагороджує людину спасінням. І чим більше добра і любові проявить вірянин, тим більше отримає він Божої ласки у тривіальному світі. У цьому сенсі, слідуючи за апостолом Павлом (Євр. 1:9), він позначає: «…Бог прихильно встановлює людині заслугу там, де за її допомогою і разом з нею вирішує робити добро. І тому ми сподіваємося, що ми – помічники Бога, співпрацівники (*cooperatotes*) Святого Духу, що заслужили царство, бо за вільною згодою ми з'єднуємося з Божою волею»[659].

Відтак схоласт визнає існування поняття добровільної згоди і права на здійснення вільного вчинку індивідом. Це приводить його до ряду умовиводів. По-перше, абат Клерво санкціонує право людини на можливе спасіння, яке хоч і втілюється в межах універсального світу, залежить переважно від відданості християнським ідеалам вірянина. По-друге, завдяки концепту індивідуальної згоди на Божий дар, св. Бернард стверджує, що існують різноманітні шляхи спасіння. Вони балансують між добром і злом та залежать від застосування вільної згоди та міри утримання релігійних норм в тривіальному світі. Це у свою чергу затверджує постулат про існування провіденціальної відповідальності кожного за вільне рішення та скоєні

[656] Гвардини Р. Конец нового времени... – С. 131.

[657] Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках... – С. 200.

[658] Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму... – С. 133.

[659] Бернард Клервоский. О благодати и свободе воли / Бернард Клервоский // Антология средневековой мысли: теология и философия европейского Средневековья : в 2-х тт. / [под ред. С. Неретиной ; сост. С. Неретина, Л. Бурлака]. – СПб. : РХГИ ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. – Т. 1. – С. 444–476. – С. 472.

вчинки. Цей постулат санкціонує ідею унікальності людського вибору, яка розкривається в духовній мандрівці вірянина до вдосконалення в цьому світі.

Унікальність життя людини, на думку цістерціанця, визначається вільною згодою. До миті реалізації цього акту земне життя для людини є не розкритим явищем, над яким вона аніяк не владна. До цієї миті основоположні для людини змісти існування відкриваються через природні потяги. Вони включають пристрасні бажання, якими людина не керує. Єдиним фактором, що здатен стати запорукою оволодіння власним життям – початком шляху до спасіння, підкорення думок і потягів св. Бернард називає вільну згоду. Цей феномен поєднує в собі три явища – волю, свободу та вільну волю. Роз'яснюючи природу вільної волі, схоласт зауважує, що «…де згода, там і воля. А там, де воля, там свобода. Це і є те, що я визначаю вільною волею»[660].

Вільна згода є волею – «…вона є здатністю душі бути вільною, не піддаватися ані насильству, ані здирництву, адже вона є воля, а не необхідність, не відмовляє собі, не віддає себе будь-кому, хіба що добровільно[661]. Воля долучає кожного і все людство до «належності Бога», вона є не лише вільною, але й доброю – адже, «…робить волю доброю той, хто народжує її вільною»[662]. Отже, згода волі на вчинок є надприродним феноменом, який належить людині й включає в себе свободу та добру волю. Вільна згода потенційно, первісно та вічно спрямована на добро – націлена до спасіння всього людства. Виходячи із цієї думки, схоласт визнає латентну невинність людини, її первісну добру сутність, що закладена в людську душу Богом і потенційно збережена в ній, навіть не зважаючи на Падіння Адама.

Таким чином, у доктрині св. Бернарда людське життя є благочесним, коли вірянин повною мірою реалізує свою вільну волю. Якщо ж сутність душі – вільна згода – порушена і людина вимушена, через загрозу життя коритися волі іншого, тривіальній необхідності направляти свою волю на вирішення нескінченних тлінних турбот, то саме у цей час вона починає втрачати вільну волю й підпадає під вплив тваринних потягів. Адже «…де необхідність (*necessitas*) там немає волі»[663], – проголошує мислитель.

У трактовці схоласта необхідність є природнім потягом, який спрямовує душу та розум до наслідування дурного. Забираючи в людини вільну волю, необхідність забирає і її доброчесні «заслуги» та позбавляє права духовного «засудження». Через утрату вільної волі людина стає неосудною, бо під впливом необхідності вона втрачає розумну оцінку свого вибору та вчинків, втрачає свою гідність й можливість бути співучасницею Бога. Тому, міркує

[660] Там само. – С. 446.
[661] Там само.
[662] Там само. – С. 456.
[663] Там само. – С. 448.

цістеріанець, у випадку, коли індивід під впливом необхідності вимушений вбити іншу людину, то його гріх не смертельний для душі, тому що вбивця на той час не давав вільної згоди на свій злочин. Схоласт зауважує, що мірою гріховності людини повинна виступати її розумність, яка розкривається під час вільного вибору, якого вона може бути позбавлена примусом, необхідністю, силою пристрастей тощо.

Отже, за Св. Бернардом, неодмінною ознакою волі є її розумність. Розум повинен бути амбівалентним, тобто вести або до добра, або до зла, але ця сутність розуму є умовою свободи волі[664]. Розум наданий волі, «…щоб наставляти її, а не розслаблювати» (забезпечувати її зосередженість на духовному сходженні), «щоб вона не створювала собі вільно на свій розсуд… дурного»[665]. Воля визначається схоластом як вільний вибір, як свобода від іманентної необхідності. Суперечність свободи та необхідності розглядається мислителем в контексті питання про відповідальність людини за вчинок. У схоласта інтенція визначається з позиції вільного вибору, яка обумовлена даром Бога на спасіння. На його думку, Бог дарує спасіння, а людина через свій вільний вибір може його прийняти або ні. Кожна людина сприймає благодать, яка здійснює спасіння до тієї миті, доки вона співзвучна Його волі.

При цьому, зауважує цістерціанець, розум може бути суддею над самим собою. Адже розум визначає вільне рішення і необхідність практичних понять, тобто обумовлює моральний вибір людини. Сам вибір є рішення, «…яке розрізняє, що дозволено і що не дозволено». У свою чергу, вибір супроводжується судженням, яке визначає, що «…корисно, а що не корисно, що подобається бажанню, а що ні»[666]. Відтак судження мусить бути вільним від необхідності – вони мусять спиратися лише на Святе Письмо. Саме через ознаку своєї свободи, воля і наступний за нею вибір та вчинок можуть бути засудженими як своїм розумом, так і церковним судом. У цьому сенсі абат Клерво помічає, що «…все, що вільно саме по собі, якщо грішить, то й судить. А це дійсно суд, бо справедливо терпить той, хто грішить, то, чего не бажає, оскільки якщо не грішить, то потому, що прагне [грішити]»[667].

При цьому схоласт звертає увагу, що вільне судження в жодному випадку не може бути засудженим в умовах втрати здатностей розуму адекватно оцінювати дійсність. На думку Св. Бернарда, «…безрозсудним, дітям, а також сплячим не ставиться в провину ніяке діяння, добре чи зле, адже, природно, не володіючи своїм розумом, вони не можуть і користуватися власною волею, а унаслідок цього не можуть мати вільного

[664] Мудрагей Н. С. Знаки и вера: Абеляр и Бернард / Н. С. Мудрагей // Вопросы философии. – 1988. – № 10. – С. 133–145. – С. 142.

[665] Бернард Клервоский О благодати и свободе воли... – С. 447.

[666] Там само. – С. 451.

[667] Там само. – С. 447-448.

судження (*judicium libertatis*). Отже, через те, що воля не має нічого вільного, окрім себе, по справедливості вона не може бути засуджуваною інакше як із себе. Таким чином, ані млявий розум, ані слабка пам'ять, ані тривожний потяг, ані відчуття, що притупилися, ані дозвільне життя саме по собі не роблять людину винною, бо зрозуміло, що вони можуть відбуватися з необхідності й незалежно від її волі»[668].

Якщо ж на звернення до розуму накладена заборона, то воля вже не може бути волею – так вважає схоласт. На його думку, там, де не панує потреба розумно оцінювати й порівнювати різні варіанти дії, там немає волі. Саме наявність волі робить людину грішною чи праведною. Без добровільної згоди не було б відповідальності людини за свої вчинки і життя. Добродійність визначалася б не самою людиною, а збігом обставин, що змушують її виконувати різноманітні вчинки. На завершення викладених вище міркувань Св. Бернард робить висновок, що схильність такої людини до зла можна було б у кращому разі оцінювати як хворобу, а не моральну зіпсованість, адже передумова відсутності добровільної згоди робить безглуздою не тільки кару грішників після смерті, але й покарання злочинців у земному житті.

Відштовхуючись від можливості людини виносити незалежні судження своїм діям, цістерціанець погоджується, що саме судження, будь-яку моральну рефлексію не можна піддавати осуду. У цьому сенсі він зауважує, що «…лише здійснення гріха (*opus peccati*), але не гріховне бажання (*voluntas mala*) карається»[669]. До того ж на його думку намір людини нічого не змінює у вчинку, оскільки воля за визначенням є вільною, і вчинок на цій підставі здійснюється вільно. Якщо ж вчинок здійснюється невільно, тоді здійснене не було волею, а отже й наміром, а отже і вчинком. Вважаючи, що інтенцію засуджує Бог, а вчинену дію – людина, схоласт не лише визначає два змісти вчинку, але й відокремлює один вчинок (намір) від іншого (діяння). При цьому мислитель пояснює, що якщо Бог – свідок, то Він свідчить у всьому, у тому числі в земному суді й у думці. Таким чином, рукою Творця караються грішники у світському суді, – затверджує *Doctor ecclesiasticus*.

Втім, за Бернардовою логікою, судження виноситься з трьох видів свободи, які існують у строгій ієрархії, рівні якої людина може проходити послідовно. Поняття свободи знаменується схоластом як добровільний вибір без необхідності та примусу й використовується людиною потрійно – як свобода від гріха, свобода від страждання, свобода від необхідності. У першому рівні – свободі від гріха – людина природно відновлюється благодаттю. У благодаті багато честі й тому будь-яка людина стоїть вище від усіх істот світу.

[668] Там само. – С. 448.
[669] Там само. – С. 463.

Благодать, за схоластом, має три рівні свободи. Перший рівень визначається як свобода по природі. Другий надається людству в спадок і є вільною благодаттю, що відкривається душі під час реалізації чеснот. Останній рівень – свобода життя або слави (*Vitae vel Gloriae*) є вершиною щастя вірянина, адже цей вид свободи надає людині сили зневажати смерть.

Відтак, схоласт наголошує на тому, що вірянин мусить вільно трансформуватися до добра й через доброчинне та щоденне боріння, самоконтроль внутрішнього світу, повертатися до стану *gratiae*. У цьому контексті він визначає, що «…перетворення – це наша стриманість, пильнування, помірність, справи милосердя та інші вправи у чеснотливості, через які... наша внутрішня людина оновлюється день у день: оскільки і намір, пригнічений смертельними турботами, підіймається потроху з глибин угору, і пристрасть, що слабшає поблизу бажань плоті, розростається поступово в любов духу; і пам'ять, що викликає огиду ганьбою минулих вчинків, радіє, що очищується щодня новими й добрими діяннями [670].

Таким чином, св. Бернард визначає істину мету християнина – містичним самовдосконаленням розширювати свою внутрішню свободу, яка через осяяний розум та вільний вибір, чесноти підносить її душу над стражданнями та земною необхідністю, гріховною недосконалістю й тимчасовістю.

Варто звернути увагу на погляд схоласта на проблему протистояння розуму й вільної волі та міри її засудження. Воля, підтримувана ущербною природою людини, – підкреслює схоласт, – здатна діяти і проти розуму через постійний уплив бажань. Під вагою першородного гріха й пристрастей вільна воля спадає на нижчий ступінь суджень, який визначається схоластом у межах Августинового концепту вільної волі тварі – «можливість не грішити». Перший ступінь вільного судження полягає в «неможливості грішити», неможливості бути збентеженим пристрастями, а другий його ступінь – це «…можливість бути не збентеженим»[671].

Сама ж можливість людини не грішити, знов-таки, залежить від її вільного вибору. При цьому св. Бернард звертає увагу на те, що якщо людина вербально відмовиться від свободи судження (наприклад, коли апостол Петро відмовився визнати Христа), то «…не буде провини на тих, хто із страху покарання або смерті були вимушені зректися від віри словом»[672]. При цьому свобода вибору завжди залишиться в межах волі людини, бо в ній «відображений» образ Бога. Завдяки цьому вільний вибір «…зовсім не

[670] Там само. – С. 475.
[671] Там само. – С. 458.
[672] Там само. – С. 467.

відчуває провини й ущербності для себе, адже в ньому головним чином відображений образ вічної сутності й Божої незмінності»[673].

Відтак вільна воля в доктрині цістерціанця виступає первинним феноменом, атрибутом трансцендентного, який утверджує свою волю над земними обставинами та соціально-політичною необхідністю. Вільна воля надає людині трансцендентну суверенність на тимчасове життя і залишає за нею право на докорінні рішення – вирішення питання життя й смерті, питання радикального вибору між добром чи злом, розкриваючи тим міру віри християнина, ірраціональний рівень якої повинен перевищувати будь-які його раціональні судження. Для св. Бернарда шлях до Бога є єдино вірним – він досягається містичним екстазом, який залишає будь-яке раціональне судження за обрієм вибору істинного християнина.

Слід звернути увагу ще на одну обставину. Вже визначалось вище, що засудження вчинку як гріха людини повинно здійснюватися не на підставі її промов (вербальних суджень), а згідно з реальними й бажаними самим індивідом вчинками, які здійснюються в розумному та безпристрасному стані, без зовнішнього примусу – пануючої необхідності. Обставина полягає в тому, що примус поділяється теологом на пасивний, коли індивід терпить щось, але нічого не вчиняє, та активний – коли людина мусить діяти усупереч своїй волі – бути соціально активною. Для схоласта примус є атрибутом ущербності людської природи, підтвердженням злої сутності реальності. До методу примусу вдаються «сильні світу сього». Втім, вони можуть отримати від примушеного лише мінливу тимчасовість: його тлінну плоть та її недосконалу дію, яка не наповнена натхненним добром та любов'ю.

Отже, згідно зі св. Бернардом, людина, яка втратила зовнішню свободу і яка примушена постійно діяти, – здійснювати злочинну дію й поширювати ущербність, у межах іншої волі все ж не втрачає свою гідність – вільної волі, духовної суверенності та право на живу комунікацію з Богом. І найголовніше – вона може сподіватися на вільне вдосконалення і спасіння. Адже свобода та душа людини, на думку цістерціанця, завжди залишається у межах волі людини та Бога. Людина може погодитися на зовнішній примус, оскільки це аніяк не впливає на спасіння її душі. Тому вірянин, який підпадає під влив волі іншого, повинен усвідомлювати її злу природу і не перетворювати її на своє бажання. Він мусить відсторонитися від необхідного й поринути у світ духовного – віднайти в своїй душі вільну волю, яка з'являється і залежить виключно від Духа Святого[674].

[673] Там само. – С. 461-462.
[674] Там само. – С. 469.

Підсумовуючи, мусимо зазначити, що в Бернардовій доктрині християнин – це співучасник задуму Бога і повинен слідувати трансцендентній меті – мандрувати шляхом любові й добра до спасіння. При цьому, шлях любові до Бога розпочинається з *amor camalis* (плотська любов), любові до самого себе, свого природного стану існування і лише потім він поєднується з екстатичною любов'ю – щирим прагненням наближення до Бога[675]. Любляча співучасть у Його задумі підкреслює унікальність людини, яка розкривається в її вільній згоді, непохитній і активній релігійно-моральній позиції. На переконання схоласта, вільна згода включає в себе три феномени: волю, свободу й вільну волю. Вільна згода латентно вільна й спрямована до вічної любові. Тому людина первісно має на меті розкрити в іманентному свої духовні потенції. Заважають цьому не лише пристрасті й тривіальна необхідність, які мають свій початок у гріховності світу. Необхідність, на відміну від поклику душі та Слова, виявляється у волі іншого. Хто підкорюється необхідності, перетворюється із суб'єкта трансцендентного на об'єкт іманентного – така людина втрачає вільну згоду й не може бути засуджена як співучасниця Бога. І навпаки – відповідальність вірянина настає в той момент, коли він розумно здійснює вільний вибір.

Як ключова ознака вільної згоди розумність мусить шукати істинний шлях до реалізації духовних потенцій душі, контролювати саму себе, затверджувати остаточний моральний вибір. Здійснення вибору залежить від трансцендентного блага – користі для Божого народу, яка визначає міру гріховності релігійно-морального вчинку, який, з цього рівня може бути покараним. Виходячи з останньої тези, св. Бернард виділяє два рівня відповідальності: намір, який карається Богом, і моральний вчинок, який може бути засуджений одночасно земною спільнотою, і Богом. Земне покарання гріховної дії здійснюється у межах того, наскільки вірянин вільний від гріха, страждань і необхідності. Ключовою запорукою звільнення від феноменів тривіального світу є містичне споглядання Слова та душі. Саме це, на думку схоласта, реалізує вільну волю і надає трансцендентну суверенність на тимчасове життя. Вільна воля залишає за індивідом право на вирішення питання життя та смерті, питання радикального вибору між добром чи злом і тим розкриває міру віри християнина, ірраціональний рівень якої повинен перевищувати будь-які раціональні судження та спонуки необхідності.

З визначеного виходить, що антропологічною мотивацією істинного вірянина в доктрині св. Бернарда є свідоме прагнення вірянина бути вільним, дієвим суб'єктом Його волі й тим удосконалювати свою душу і одночасно

[675] Жильсон Э. Дух средневековой философии / Этьен Жильсон ; [пер. с франц. Г. В. Вдовиной]. – М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. – 560 с. – С. 542-545.

соціальну реальність – колективне. Удосконалення відбувається вольовими актами наближення ближнього, всієї спільності до істинних параметрів земного життя християнина. У цьому Св. Бернард вбачає запоруку спасіння Божого народу і свідому мету індивіда щодо гармонізації змістів між небесним і земним, індивідуальним і колективним.

3.8. «Предренесансний» ідеал гармонізації індивідуального і колективного

Певним результатом знайдення змістів сумісності небесного і земного, індивідуального і колективного, трансцендентного й іманентного, утвердження ідеї суверенізації людства і особистості в Середньовіччі є містичне вчення Йоахима Флорського (помер 1202 р.) та напівлегендарна історія життя засновника ордену міноритів («менших братів» – *fratres minores*) Франциска з Асизу (Франческо ді Пьеро ді Бернардоне – 1182–1226).

Новаторським для свого часу стало вчення Йоахима Флорського, який, на думку О. Шпенглера, «…зруйнував дуалістичну картину світу Августина»[676]. На відміну від Августинової доктрини існування в світі зла, боротьбу з яким до останнього часу повинна спрямовувати церква, Йоахим затвердив ідею третього стану земного життя, в якому дуалізм між добром і злом був подоланий Святим Духом, а функції церкви скасовані[677].

Учення Йоахима через (концепт свободи Святого Духу) розділення до того нерозривного часу та історії мотивувало віруючого реалізувати свою вільну волю, реформувати самого себе, власне життя і весь навколишній світ. А концепти хіліазму, що з'являються в його вченні, спрямовували вірян з надприродного значення свого життя до реалізації спасіння душі тут і зараз[678]. Іншими словами, йоахимізм обґрунтовував право на особистий рівень свободи – затверджував право вільного вибору вірян в земному житті, вибору тих форм релігійного життя, в яких вони вбачали ідеальні змісти реалізації християнських принципів.

Ключовою ідеєю Йоахима була історіософська концепція узгодження (*concordia*) Старого (у часі – минулого) та Нового (того, що проходить) Заповітів, які мають поєднатися у майбутньому Царстві Святого Духу. Через це йоахимізм поєднував у земній історії людське та божественне, узгоджував

---

[676] Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность... – С. 149.

[677] Смирин М. М. Народная реформация Томаса Мюнцера и великая крестьянская война / М. М. Смирин. – М. : Изд-во Академии наук СССР, 1955. – 568 с. – С. 138.

[678] Манхейм К. Идеология и утопия // Манхейм К. Диагноз нашего времени / Карл Манхейм ; [пер. с нем. и анг.]. – М. : Юрист, 1994. – С. 7–276. – С. 181.

Три Божі іпостасі в ім'я майбутнього Спасіння та визначав, що Царство Святого Духу є замкнутою в собі фазою, кінцем світової історії – завершеним станом, вищою цінністю[679]. Ця ідея обґрунтовувалось ченцем інтеграційно: «…адже існує двоє, з яких один є ненародженим, а інший Народженим, створено два Заповіти, з яких перший, як ми сказали вище, спеціально відноситься до Отця, інший – до Сина, оскільки створений один за іншим. У свою чергу, є одне духовне розуміння, яке походить з обох, і саме воно перш за все – до Святого Духу» (X)[680].

Отже, Йоахим пропонує замінити вічну вертикально-ієрархічну світоглядну систему на трьохфазову послідовність удосконалення світу. Вона вказує на незавершеність положення релігійного життя у світі, яка долається в останній фазі. Йоахим поділяє розвиток людства на три стани світу (*status mundi*), що мають прогресуючий характер. Перший стан – це час «Бога-отця», Старого Заповіту, де суспільство та індивід стримуються лише страхом; підкорення людини законові обумовлено станом рабства – це ера рабів (*servorum*). Наступний стан – це час «Бога–Сина», Нового Заповіту, де жахливе рабство закону замінюється більш досконалою, організованою церквою, слухняністю дітей – це ера дітей (*liberorum*). У цій фазі людина ще не вільна – боячись, особистість замінює зовнішній страх на більш свідому поведінку – дитячу дисципліну. Завдяки утвердженню самоконтролю індивіда держава та церква втрачають своє вище призначення. Майбутньою інституцією суспільного життя, згідно з положеннями йоахимізму, повинне стати чернече братство, товариство друзів (*amicorum*), яке створює передумови для третьої ери – часу панування любові, яка є абсолютною свободою. Царство Святого Духу є останнім станом існування людства перед Страшним Судом, де комунікація відбувається не за рахунок страху чи самоконтролю віруючих, а за рахунок вселенської любові. Саме в цей час – час нового життя (*nova vita*) остаточно, з їхніми елементами насилля, зникають закони, держава та церква і настає «Божа субота на землі» – запанують мир, справедливість, євангельська бідність, любов і свобода. Виникне новітня Церква, яку очолить універсальний папа «нового Єрусалиму» і реформує релігійне життя всіх народів світу – зокрема греки та іудеї увійдуть у лоно новітньої Церкви[681].

---

[679] Kung W. L. Eschatology: Christian and Buddhist / W. L. Kung // Religion. – Leiden, 1986. – Vol. 16. – № 2. – P. 169.

[680] Иоахим Флорский. Согласование Ветхого и Нового Заветов / Иоахим Флорский // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья : в 2-х тт. / [под ред. С. Неретиной ; сост. С. Неретина, Л. Бурлака]. – СПб. : РХГИ ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. – Т. 1. – С. 506–537. – С. 521.

[681] Шишков А. М. Средневековая интеллектуальная культура : [учеб. пособие] / А. М. Шишков. – М. : Издатель С. А. Савин, 2003. – 592 с. – С. 189-190.

Завдяки розповсюдженню вчення Йоахима Флорського у Середньовіччі затверджується осмислення особливого стану довершеності історії людства – де кожна нова фаза відносин людства з Богом є більш прогресивною в сенсі духовного удосконалення людини, здобуття *concordia* Старого і Нового Заповітів. Поступове удосконалення людини відбувається завдяки здобуттю дарів Святого Духу – досягненню стану любові, свободи та братерства, зрілості душі людства в цілому. Ці християнські категорії існують як завершені якості віруючого праведника, які знаменують наближення Царства Святого Духу. Такі чесноти можна здобути апостольським життям, прямим слідуванням Новозавітним обітницям, що приводять до *nova vita* світу. Отже, оновлення повинно відбуватися подвійно: згори – з інтеграційної волі Троїчного Бога та внутрішньо – з вільного вибору та вчинків людини до удосконалення зовнішнього світу. Останнє базується на вільній волі людини, яка починає отримувати своє узгодження з іншими елементами християнської доктрини: задумом Бога, проведенням історії, правом людини вільно вдосконалювати світ в окремо визначеному для цього часі. Відтак Йоахим зосереджує увагу на вільному і дієвому реформуванні себе та світу, які може здійснювати як окремий індивід, так і товариство християн. Підґрунтям реформістської позиції Йоахима став концепт свободи, яку в повній мірі реалізує вірянин в добу панування Святого Духу.

Реформування для середньовічної людини починається з дива – миті містичного сприйняття образів євангельського життя, з проекції на свою душу одного з Ликів Бога. В ученні Йоахима Три однорідні індивідуальності Бога можуть аплікуватися віруючим безпосередньо на історію його життя та духовні стані душі, і критерієм такої взаємодії стає не лише містичне самозаглиблення, а й зовнішній вчинок, соціальна ситуація, яка свідомо повинна вдосконалюватися індивідом. Іншими словами, внутрішнє проектування ідеалу віруючого трансформується у події його реального життя. Щоб виконати таке ідеальне повторення, прямого наслідування мало. Для остаточного втілення в євангельський образ Бога повинна з'явитися самооцінка своїх особистих якостей, яка б порівнювала себе «недосконалого» з ідеальними образами Ісуса. Така самооцінка має співвідноситися з трьома станами душі людини – страхітливим, дитячо-віруючим та зріло-люблячим – і підштовхувати вірянина до удосконалення себе і навіть всієї *Respublica Christianorum*.

Подібна самооцінка та внутрішня мотивація до активного життя є вже ознакою індивідуалізму, який, як відомо, існує в Середньовіччі лише в межах євангельських прикладів та контролю церкви. Контролю, який спрямований не стільки на соціальний вчинок, скільки за уявлену вертикальну комунікацію людини з Богом. Остання, згідно з йоахимізмом, набуває складних та багатоваріантних форм, що надають своєю глибиною віруючому

переконання в істинності свого *nova vita*, і навпаки, своєю новизною доводять католицький клір до розгубленості. Адже йоахимізм, який, за словами францисканця кінця XIII ст., Анджело Кларено, був пронизаний «духом бісівської свободи»[682], надавав індивідові нові смислові механізми для виходу з корпоративної «карти світу» й світоглядно руйнував уявлену цілісність вертикальної ієрархічності світу. Ідея про Три однорідні індивідуальності Бога стала однією з причин засудження вчення Йоахима церквою на IV Латеранському соборі.

Втім, у XIII ст. йоахимізм поширювався, набираючи впливу. Одним з його осередків став рух спірітуалів (від *Spiritus Sanctus* – Святий Дух) – угруповання членів францисканського ордену, які пропагували думку, що істинно віруючим слід жити за покликом святого Духу і, спираючись на Його свободу, утверджувати *nova vita* в земному бутті людства. При цьому заклики спірітуалів до життя у свободі Святого Духу, як зауважує Ю. Евола, перевершували висловлювання ніцшеанської надлюдини[683].

Передвісником «життя у Святому Дусі», на думку спірітуалів, був містико-життєвий приклад (*exempla*)[684] Франциска. Саме образ святого, створений багатьма життєписами як ідеальний взірець люблячо-зрілого, що жив істинним покликом віри діючого вірянина, уособлював наближення третьої фази історії людства, яку пропагував йоахимізм. Напівлегендарний спосіб життя Франциска став суспільно-релігійним взірцем гармонізації індивідуальної форми життя з колективними взірцями життя в суспільстві.

Принагідно зауважимо, що рух міноритів, а далі ордену францисканців (кордельєрів[685], що поділявся на чоловічу та жіночу гілки (клариссінки), та майже уперше в історії церкви створеного світського філіалу ордену – «Третього ордену», терціаріїв) став найвпливовішою релігійною та інтелектуальною течією Високого Середньовіччя. Діяльність жебрацького ордену була спрямована церквою на місіонерську роботу в середовищі

---

[682] Вайнштейн О. Л. Западноевропейская средневековая историография / О. Л. Вайнштейн. – М.-Л. : Наука, 1964. – 483 с. – С. 86.

[683] Эвола Ю. Оседлать тигра... – С. 110.

[684] Дослідження медієвістів спираються на редакції чернечих Статутів ордену міноритів (із затвердженим Гонорієм III Статутом 1223 р.), документи католицької церкви, свідчення історичних осіб тощо. Втім, ключовими у формуванні образу святого в наукових розвідках залишаються напівлегендарні життєписи Франциска, які з'явилися в XIII – на початку XIV ст. Вони поділяються на ортодоксальні та неортодоксальні. Першими ортодоксальним джерелами францисканства стали «Перше» (1228 р.) та «Друге Життя» (1246 р.) Фоми із Челано, а також «Легенда трьох товаришів» (інша назва «Велика легенда») (1260 р.), написана св. Бонавентурою. До неортодоксальних джерел відносять корпус оповідей «Квіти святого Франциска» (перша пол. XIV ст.) та «Зерцало Досконалості» (1318 р.), які сформували європейське уявлення про святого, створили образ Франциска значно більше, ніж ортодоксальні тексти. Вважається, що перші зберегли істинний дух міноритів «Квіти святого Франциска» і «Зерцало Досконалості» були написані з урахуванням настроїв та світогляду простого народу, зберегли його сподівання і були на той час «народними Євангеліями».

[685] Кордельєри від італ. *corda* – мотузка, особливий пояс ченця з містичними вузлами на ній, що вказували на основні євангельські принципи життя нащадків св. Франциска, які узгоджували їх життя з горним.

городян – «незрозумілого і майже загрозливого» суспільного простору для консервативного духовенства.

Exempla Франциска стала образом «нової релігії» (Г. Честерсон)[686], яка пропагувала не відсторонення особи від «світу сього», а оптимістичну співучасть індивіда в процесі вдосконалення світу, сприйняття його не зануреним у зло, тварний гріх, відчай та страх, втраченим для спасіння, а навпаки – як тимчасовий простір для удосконалення, час для подолання своєї гріховності та набуття християнських чеснот, які допоможуть іншим здолати гріховність. Іншими словами, *exempla* Франциска надавала приклад удосконаленого індивіда, християнської святості та блаженства, індивідуалізованого життя, що віддане втіленню свого уявлення про суверенний ідеал і одночасно служіння *Respublica Christianorum*, всьому світу – тому світу, в якому втілив себе Бог. Відтак *exempla* подає образ святого, грані (харизму) якого формують новий соціальний взірець – дієвого християнина, що віддає всього себе служінню іншому і в цьому знаходить особисту духовну цілісність та трансцендентну комунікацію з Богом. Це образ нової релігійної свободи, яка передбачає служіння створеного та існуючого в Його ласці світу[687].

Своїм життям Франциск утілював ідеал віруючого, який відмовився від контролю над собою суспільних інституцій і якоюсь мірою від контролю церкви. Він відновив традицію прямого, євангельського в своїй суті, спілкування індивіда з живим Богом. Його *exempla*, що пропагувала сучасникам радісне сприйняття існуючої реальності, радикально відрізнялася від пануючих уявлень Середньовіччя, теологічних учень церкви про гріховну розірваність душі, фатальну визначеність долі людини в гріховному світі та найвпливовішої думки, що спасіння душі можливе за умови занурення у страх[688]. Тим Франциск розсіював відчуття фатальної трагічності людського становища у світі, через екзальтовану дію спростовував Августинову ідею про роздвоєність людського буття в прагненні людської душі до Бога та бажанні до свободи в реальному, але гріховному та оманливому світі. Він заперечував уявлення своїх сучасників, що лише через страждання та біль людство може встановити втрачену гармонію світу, людини та Бога, «повернути» Його любов до свого творіння, що занепала.

Франциск запропонував життєствердджуюче вчення подолання відчуття розпачу, страху перед гріховним світом. Це був «шлях блазня Господнього», «радісного дурня», який був викликом іншому світовідчуттю – жахливо-демонічному, де острах був принципом взаємовідносин людини та світу.

---

[686] Честертон Г. К. Святой Франциск Ассизский // Честертон Г. К. Вечный человек / Гилберт Кийт Честертон ; [пер. с англ.]. – М. : Политиздат, 1991. – С. 13–92. – С. 88.

[687] Герье В. И. Франциск – апостол нищеты и любви / В. И. Герье. – М. : Т-во Печатня С. П. Яковлева, 1908. – 346, II с. – С. 23.

[688] Гуревич А. Я. Культура и общество в средневековой Европе глазами современников (Exempla XIII века) / А. Я. Гуревич. – М. : Искусство, 1989. – 367 с. – С. 69.

Страх не лише пронизував все існування середньовічного суспільства, але усвідомлювався як атрибут трансцендентного зла, Сатани, який оселився у гріховному світі людини. Тому «...явища, що вселяють страх, причину яких ми сьогодні вбачаємо або в нашій психіці, або в нашому тілі, тоді люди часто готові були ідентифікувати як напад чи вселення злого духу»[689]. Отже, середньовічна людина, завдяки відчуттю жаху, впадала у стан відрази до життя, ставала розпачливою істотою. Таку світоглядну позицію пропагував сучасник Франциска, папа Інокентій ІІІ, проголошуючи, що людина народжується тільки «…для скорботи, для страху, і, що найжахливіше, для смерті»[690].

На відміну від моторошного презирства до світу та слабкодухого відчаю сучасників, Франциск закликав до радісного сприйняття існуючого світу, до жертовної любові. За влучним виразом Ф. Хіра, Франциск створив «…нове сприйняття світу, новий рід радості, безтурботний і вільний»[691]. Не слід віруючому тікати від «злого світу», від людського лиха, приховуватися за монастирськими мурами в ретельно облагодженому домі, молитися й страждати за втраченим Раєм. Людина повинна, на думку мінорита, брати приклад з Христа, який не тільки проповідував Царство Боже і молився в пустелі, а й полегшував тілесну неміч людей, наставляв, як повинні поводити себе багаті по відношенню до бідних – смиренно віддавати себе людству. І головне, не впадати у відчай, позбавитися відчуття занедбаності людини у світі. Бо тоді світ перетворюється в очах розпачливої людини в Ніщо, у світ, який за висловом Ж. Делюмо «…уявляється їй позбавленим змісту, предмети втрачають реальність, а особисте буття видається нескінченною боротьбою із загрозами, які виходять від брудного світу, що руйнується»[692].

Щоб цього не трапилось, людина повинна здійснити вільний акт екзальтації – розкрити та віддати своє життя світові, *Respublica Christianorum*, не зважаючи на аргументи здорового глузду та страху – подарувати своє земне життя, заради співчуття з Ісусом – повторюючи Його земний шлях. Оживити душу можливо було новим сприйняттям Бога, який не навіював страху. Більш того, новітнє уявлення, навпаки, має перебороти відчуття страху, яке виникає у мить руйнації покладеної надії на ніщойний світ, гріховне людство чи марний пошук віри у Господа. Ознаки такого уявлення помітив С. Дурилін і акцентував їх у відповіді Франциска на

---

[689] Дінцельбахер П. Страхи й надії. Середньовіччя / П. Дінцельбахер // Історія європейської ментальності / [за ред. П. Дінцельбахера ; пер. з нім. В. Ком'янець]. – Львів : Літопис, 2004. – С. 331–340. – С. 333.

[690] Иннокентий III. О презрении к миру, или о ничтожестве человеческого состояния // Итальянский гуманизм эпохи Возрождения. Сборник текстов / [ред. С. М. Стама]. – Саратов : Изд-во Саратовского ун-та, 1988. – Часть II. – С. 116–130. – С. 117.

[691] Heer F. The medieval world: Europe, 1100–1350 / F. Heer ; [transt. from the German by Janet Sondhrimer] – London : Weidenfeld and Nicolcon, 1962. – 365 p. – P. 183.

[692] Делюмо Ж. Грех и страх... – С. 407.

відчайдушний заклик святого Антонія, який стенав: «Господи! Де ж Ти? Я сорок років шукаю Тебе і не знайду!» – І тут він почув голос Христа: «Я сорок років стою за плечима твоїми»[693]. *Exempla* Франциска немовби відтворює цей сюжет і пропонує вірянину змінити свої світоглядні координати – відкинути моторошне споглядання своєї гріховності, каяття та страх за себе та світ і обернутися до Творця, а через Його присутність в душі служити світові, кожній людині, та навіть тварині в світі.

Щоб залишатися на шляху наслідування земного життя Ісуса Христа, Франциску треба було відкинути всі страхи за життя, які поставали перед ним у час земного буття, зректися їх, але не нехтувати його, відати себе волі Господа. Таке Франциску символічно вдалось. Проте й він, найвідданіший вірі, мав миті коливання, коли готовий був порушити заповіти Бога сприймати усіх людей як братів, рівними до себе та Бога і тікати від страху. Один епізод життя святого поетично описав Г. Честерстон: «..до нього йшов прокажений. Він відразу зрозумів, що відвазі його послане випробування – не так як світ випробовує, а так, як випробовує нас Знаючий серце людини. Не списи й прапори Перуджі йшли на нього – від них би він не тікав; не військо, що билося за корону Сицилії, – до грубої, простої небезпеки він ставився так само, як і будь-яка хоробра людина. Його таємний страх йшов до нього по дорозі; той страх, що приходить не ззовні – зсередини, хоча він і стояв перед ним, білий у сонячному світлі. І єдиний раз за довге, небезпечне життя душа його завмерла. Та потім він зістрибнув з коня, не переживши того почуття, що лежить між зацінінням і поривом, кинувся до нещасного і обійняв»[694] прокаженого.

Такі дії сприймаються як безглузді. Але ж вони і вказують на те, що Франциск бачив природні речі у «надзвичайному сяйві» й тому не відкидав, а люблячи, цілком сприймав їх. Він прийняв смерть (яка стала в його творі «Пісня сонця» Сестрою) та відразливі хвороби. Прокаженими, як соціальними вигнанцями, «*personae vitae et despectae*» (особами нікчемними й презренними) Франциск починає опікуватися, створювати лепрозорії, яких лише у Франції в 1226 р. було близько 2000[695]. Відтак святий не лише, люблячи, сприймав реальний світ, але, переступаючи природні страхи, удосконалював його. Він допомагав жебракам, відроджував покинутий храм, смиренно та люблячи служив кожному, хто цього прохав і мав у цьому потребу. Франциск став натхненішим взірцем християнського служіння та смиренності, яка навіть для його сучасників –пап Інокентія ІІІ й Григорія ІХ – вважалася безглуздям.

---

[693] Дурылин С. Св. Франциск Ассизский и «Цветочки» / С. Дурылин // Цветочки святого Франциска Ассизского ; [пер. с лат.]. – М. : СП «Вся Москва», 1990. – С. III–XXXII.

[694] Честертон Г. К. Святой Франциск Ассизский... – С. 36.

[695] Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII – XIII веках... – С. 234.

Служіння Франциска базувалась на принципі ставлення до іншого як до рівного, як до частки доброго Творіння. Святий, на переконання П. Рікера, у «Пісні сонця» (*Conto del Sole*) вперше визначив, що для вірянина інший повинен бути предметом турботи, поваги й захоплення. Навіть до ворога слід ставитися з любов'ю, що є проявом смиренного виконання Його закону[696].

Дивовижна смиренність (*humility*) Франциска створювала взірець єдино вірного стану людини по відношенню до Бога та Його творіння, адже в цьому стані людина долає вирішальний гріх людства – гординю і наближає її до Творця. Глибше дадуть нам можливість усвідомити феномен смиренності філософські візії Й. Гессена і М. Шелера. Смиренність, на переконання Й. Гессена «…стоїть перед Богом у позиції внутрішньої відкритості й вдячної сприйнятливості. Таку саму позицію він займає й щодо речей. Він і їм дає себе обдаровувати й збагачувати. Адже вони витікають із безмежного багатства божественної доброти й тому не можуть зробити йому нічого іншого, як збагатити його. Тож смиренний стоїть перед ними із широко розплющеними очима й розкритою долонею». При цьому німецький філософ звертає увагу на те, що смирення не є пасивною позицією, споглядання, а навпаки – вищою мірою активності. Це, вважає філософ, «…виражає вже сама його назва. Адже німецьке слово *Demut* «смирення», означає те саме, що й *Sienmut*, тобто *Dienstbereitschaft* – «готовність служити, послужливість». Гордій хоче панувати, смиренник – служити. Перший уявляє себе на троні, із висоти якого владарює над рештою людей. Другий, навпаки, бачить на троні інших людей, служити яким – його покликання»[697].

Для Макса Шелера смиренність відкриває духовний зір на всі цінності світу. «Тільки він, виходячи з того, що ніщо не є заслуженим, а все – дарунок і диво, дає змогу здолати все. Він дозволяє також відчути, який чудовий простір, де тіла можуть розпростертись так, як тільки забажають, не відпадаючи, однак, одне від одного. А як же прекрасно, як треба дякувати, що є простір, час, світло й повітря, море й квіти, ба навіть ноги, руки та очі, які і всі ті речі, що їхню ціну ми спроможні збагнути зазвичай тільки тоді, коли вони трапляються не часто й коли інші люди їх не мають! Будь смиренним, і ти відразу станеш багатим і могутнім! Коли ти вже не намагатимешся нічого «заслужити», ти все дістанеш у дарунок! Бо смирення – чеснота багатих, як гордощі – чеснота бідних» [698].

Смирення – це не лише чарівне й радісне милування світом, але служіння йому до останніх сил. Смиренність, переконує М. Шелер, «…це безперервний внутрішній пульс духовної готовності служити всім речам –

---

[696] Рікер П. Інтелектуальна автобіографія. Любов і справедливість / П. Рікер ; [пер. з франц. В. Шовкун та ін.]. – К. : Дух і літера, 2002. – 114 с. – С. 258.

[697] Гессен Й. Сенс життя... – С. 66, 67.

[698] *Цитовано за*: Гессен Й. Сенс життя... – С. 67-68.

добрим і злим, гарним і огидним, живим і мертвим. Воно – внутрішнє душевне відображення одного великого християнсько-божественного руху, руху, в якому це християнсько-божественне добровільно відмовляється від увоєї могутності й величі, іде до людини, щоб стати вільним, щасливим слугою всім і всьому. Долучаючись до цього руху й справді «втрачаючи», «приносячи в жертву» все наше «я», усю його можливу цінність, добропорядність і гідність, за яку так чіпляється й не має змоги втриматися гордій, «приносячи в жертву» нас самих, не боячись, що при цьому з нами станеться, але глибоко в душі вірячи, що наша участь у тому божественному русі – саме як у «божественному» – може послужити й на благо нам самим, ми переймаємося «смиренням». Адже смирення – це «найніжніша, найпотаємніша й найпрекрасніша з християнських чеснот»[699].

Певною мірою, визначений двома німецькими філософами зміст смирення може бути приписаний Франциску. Святе смирення для нього є однією з християнських чеснот, приклад якої надав у своєму земному бутті Христос і яка розпочинає перелік тих чеснот, якими повинен оволодіти істинний вірянин. У цьому контексті Л. П. Карсавін зауважує, що «…смирення – особлива відзнака, глибоко покірливий стан духу, що доходить до нелицемірного, чужого усяких корисливих думок усвідомлення своєї нікчемності. «Чесноти» описуються і втілюються; їх уявляють собі по можливості конкретно, майже як живих істот, і оспівують «*Dominam Paupertatem*» (Пані Бідність) або «*Reginam Sapientiam*» (Цариця Мудрості). Усі чесноти знаходяться в деякому внутрішньому зв'язку одна з одною. У своїй «*Salutatio Virtutum*» (Привітання Чеснотам) св. Франциск говорить: «Абсолютно немає жодної людини у всьому світі, яка б може мати одну з вас (тобто чеснот), окрім якщо спочатку помре. Хто має одну і не кривдить інші, має їх усі. А хто кривдить одну, не має жодної і кривдить усі». Всі чесноти – рідні сестри. І Франциск ґрунтується на своєму внутрішньому досвіді, на визначеному ним реальному психологічному зв'язку між усіма чеснотами. Істинна бідність немислима, не має цінності і просто не існує без смирення, а смирення, у свою чергу, пов'язане з істинною слухняністю, тому що у покірливої людини завжди є старші «*praelati*» (предстоятелі), «*domini*» (володарі)»[700].

Відтак християнські чесноти Франциска – смирення, добровільна бідність, служіння іншим, радісне сприйняття світу і життя, що існують в єдиному відчутті любові та вірності до Бога, позитивній трансформації земних цінностей – від тварно-егоїстичних до альтруїстичних, – надали змогу Франциску затвердитися «справжньою», новою людиною, взірцем *nova vita,*

[699] Там само.

[700] Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII – XIII веках... – С. 223.

яка індивідуально відбулась. Саме морально-релігійна індивідуалізація, екзальтована самобутність і надала образу Франциска можливість залишитися в людській пам'яті, вистояти у плині історичного часу (Г. Йонас)[701] й стати суспільним взірцем для колективного. Його *exempla* вказує на прекрасне та оптимістичне у світі, закликає насолоджуватися прекрасним в Його Творінні та служити кожній людині. Відтак Франциск через активно-оптимістичну практику для самої людини «відкрив світ і людину» як натхненне й прекрасне, що потребує дієвої любові, і спрямовував людину вийти за межі гріховного відчаю, страху та журби, з метою духовної суверенності та реалізації закладеної Богом потенції.

Закріплювала радісну любов до світу та людей наступна ознака святого – його містична цілісність, непротирічивість самому собі, своїм проголошеним ідеалам. На відміну від Августинової ідеї розколотості душі, Франциск подається в літописах цільною персоною. Особою, яка не має душевних та інтелектуальних коливань, «митарств душі». Усі його дії були цілісним та повним відображенням самого себе, відображенням духовного злету, який можна визначити як «буття для себе через буття для інших». Франциск так буквально ототожнив образ Ісуса у своїй душі, що не міг не діяти лінійно-задано у межах Букви Нового Заповіту. Усі його вчинки мали своє виправдання у Святому Письмі й були особистими переконаннями та моральною позицією, суверенним правом бути таким, як сам він себе уявив. Це стало його релігійно-моральним виправданням свободи перед світом, християнської спільністю, родиною, яку він покинув. Перефразовуючи М. Гайдеґґера, поклик совісті святого мав «…характер заклику присутності до його найбільшої здатності бути самим собою»[702]. Іншими словами, духовна цілісність Франциска, безкомпромісність у любові «підносила» його над складними суспільними відносинами. Цю думку більш чітко визначив Г. Зіммель, зауваживши, що «…ми тим моральніші, тим співчутливіші та тим добріші, що більше кожний є самим собою, тобто що більш суверенним робиться його внутрішнє ядро, у якому всі люди тотожні собі по той бік заплутаних суспільних відносин і випадкових уявлень»[703].

Цілісність душі Франциск ґрунтує не в соціально значимих інститутах зовнішнього буття, а в містичній практиці сприйняття Бога, в якій святий зливав своє «я» з горним. Життєписи описують декілька «зустрічей» засновника ордену міноритів з Ісусом та надприродним світом. Містичні

[701] Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / Ганс Йонас ; [пер. з нім. А. Єрмоленко, В. Єрмоленко]. – К. : Лібра, 2001. – 400 с. – С. 335.

[702] Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихина]. – Харьков : Фолио, 2003. – 503 с.

[703] Зиммель Г. Индивид и свобода // Зиммель Г. Избранное. Том 2: Созерцание жизни / Георг Зиммель. – М. : Юрист, 1996. – С. 193–200. – С. 196.

дива почали відбуватись із ним у напівзруйнованому храмі Сан-Даміано, де, згідно другого життєпису Фоми із Челано, до Франциска звернулося розп'яття з проханням відновити храм. Містична практика залишалися вагомою часткою e*xempla* святого і завершилася його стигматизацією. Всі містичні видіння мають у нього братерський характер простого спілкування з Божим началом та обраними братчиками. Так, «Квіти святого Франциска» описують таку подію наступним чином: «…коли приступив ближче, побачив Ісуса Христа, Пречисту Діву Марію, святого Івана Євангеліста, святого Івана Хрестителя, які розмовляли дуже мило зі святим Патріархом [Франциском]. Всіх осявало предивне світло з небес і багато хорів ангельських» (Гл. XVII)[704]. Саме через іллюмінацію, осяяння присутності божественного Франциск зберігав цілісність своїх світоглядних переконань, знаходив мужність дотримуватися «нелюдського» аскетизму – буквального повторення земного життя Ісуса. Та більш того, через осяяння Франциск отримує атрибути вищої справедливості, яка стає часткою харизми святого.

Містична практика Франциска утворює таїнство амбівалентного акту спів-мучення (*compassio*) та спів-радування, радості духовної (*laetitia*) з Ісусом[705]. Умоглядно утворюється євхаристичне спілкування живого Бога з святим, що свідчить про продовження земного життя Христа в одиничному житті істинно віруючих. Цей таємничий акт поєднується з дійсним повторенням земного життя Ісуса Франциском. Через осмислення людських мук святий відкриває світ індивідуальності – особи, що формує в собі толерантне уявлення про людську природу в їх амбівалентних можливостях – гранично злому та гранично доброму.

Умоглядно містична практика передбачає двостороннє зближення суб'єктів комунікації. Тобто, згідно з середньовічними хроніками, не стільки Франциск прямував до Бога, як Сам Господь сходив до рівня людини. У такій комунікації містик відчував себе рівноправною стороною – улюбленцем Люблячого, «Нареченою», духовне майбутнє якої вже визначене, а страх та покинутість у світі залишилися в минулому. Відтак образ Бога у свідомості містика відходить на другий план, залишаючи перед собою Його людську природу – в очах містика Бог олюднюється, а з Ним постають з померлих святі, й сама смерть втрачає свою силу. Встановлюється духовна гармонія індивідуального з трансцендентним, індивідуальна історія життя отримує своє завершення в її останній стадії – сходженні Святого Духа на містика.

Втім, індивідуалістичний пошук духовної повноти не завершується на цьому. Адже за актом єднання з Богом приховується бажання індивіда знайти *concordia* між усіма елементами світу – досягти Божого порядку та подолати

[704] Дурылин С. Св. Франциск Ассизский и «Цветочки»...– С. 38.
[705] Рабинович В. Л. Исповедь книгочея... – С. 401-403.

відчуженість між людьми. Таким чином, містик духовно єднається не лише з живим, олюдненим Богом. У цю мить він символічно поєднує свою душу з Його тілом на землі – церквою, з усією *Respublica Christianorum*. У цьому сенсі доречно згадати думку П. М. Біциллі, який зазначає, що «...медіум, за допомогою якого той, хто шукав, знаходить Бога, – це наповнена Богом людська особистість, і одночасно це соціальне середовище, в якому перебуває благодать Божа, тобто Церква. Тому, осяяна благодаттю одинична особа й Церква позначаються одними й тими ж іменами, нареченою Христовою, Коханою, і Пісня Соломонова тлумачиться одними й тими ж інтерпретаторами і стосовно особи, і стосовно церкви. Символічне значення особистості, що пізнала Бога, в тому подвійне: вона відображає в собі і Бога, і Церкву Його»[706].

Як містик Франциск постає рівним та значимим не лише перед Його очима, але рівноцінним суб'єктом *Respublica Christianorum*, з яким, з цього часу, знаходиться в нових індивідуалістичних відносинах. У цьому сенсі С. Л. Франк зазначає, що в християнстві всю люди – діти єдиного Бога, «...в цій формулі з геніальною простотою виражений радикальний переворот у відносинах між людьми: найтісніший, інтимний, замкнутий зв'язок – зв'язок між членами однієї сім'ї – розширюється так, що охоплює всіх абсолютно людей, навіть (як у св. Франциска) – все творіння без відмінностей, ніж подолана всяка групова замкнутість»[707]. Відтак Франциск своєю *exempla* одночасно виходив з християнської гомогенності і розривав відчуженість індивіда з усім світом, колективним, віддаючи себе служінню бідним та убогим. Він, спираючись на свою містичну комунікацію з горним, цілісність духу покладав відповідальність на самого себе за людей, визначаючи їх своїми сестрами та братами, не помічаючи в них недоліків та слабкодухості. Він опікувався своєю громадою, не полишаючи її меж, і одночасно, своєю практикою вивищувався над нею.

Своєю містичною практикою Франциск не лише зрівняв три компоненти умоглядного світу – Бога, Церкву та вірян, але розширив церкву до рівня всього соціального життя та його історії, де кожна людина знаходить себе у доброчинному вчинку заради іншого. Таким чином, духовним збагаченням місія містика не завершується. Вона має зовнішнє – суспільно-релігійне значення. Містик не лише психологічно переживає свої уявлення, він прагне передати, поділитися своїм внутрішнім досвідом з іншими. Свої екзальтовані переконання він розповсюджує як доповнення до «Благої вісті», на підтвердження швидкого спасіння, з метою масового повторення живого

[706] Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры... – С. 141.

[707] Франк С. Л. Религия любви // Франк С. Л. Русский Эрос или Философия любви в России / С. Л. Франк. – М. : Прогресс, 1991. – С. 401–414. – С. 406.

спілкування з Богом. Отже містицизм руйнував пасивне очікування Страшного Суду, формував індивідуалістичну відповідальність за пошук спасіння – повторення земного життя Ісуса. Франциск ставав живим прикладом, утіленням «божого задуму», індивідуальної можливості бути відповідним Божій любові, символом паралелізму погодження *exempla* святого з образом Бога та церквою. Містичний паралелізм *exempla* Франциска своїм суверенним правом вибору та можливістю вдосконалювати душу через християнські чесноти, надав вільне право особистості робити власний вибір типу життя, позитивно реалізувати вільну волю.

Поруч з еже визначеними ознаками харизми Франциска його *exempla* надає нове уявлення про мир, що повинен панувати у світі. «Дай Бог тобі миру» (*Domini det tibi pacem*) – форма привітання францисканців, з якої Франциск починав свої проповіді. Франциск проголошував боріння за здобуття миру, який повинен здобутися найпростішою дією – загальнолюдськими та індивідуальним відчуттями, під проводом любові, які відкривають світ такий, яким його задумано Богом. Згідно з легендами, Франциск не тільки продовжив традицію «перетворення в мир» (*conversion*) осіб в громаду «менших братів». Він спрямував *conversion* – «перетворення» окремої людини, на утвердження соціального миру – встановлення загальновизначених критеріїв «спільного блага» та щастя у житті міст[708].

Тут слід звернути увагу на одну обставину суспільно-політичного життя Середньовіччя, на яку вказує Х. Арендт: «…Середньовічне поняття «загального блага», не передбачає існування публічної політичної сфери, це свідчить найшвидше, про визнання того, що приватні індивіди здатні мати загальні інтереси, причому як духовної, так і матеріальної природи, а тому залишатися в приватній сфері, займатися виключно своїми справами вони можуть тільки тоді, коли хтось бере на себе дотримання загальних для всіх інтересів»[709]. Франциск узяв на себе завдання реалізації «загального блага» через встановлення миру. Він своїми екзальтованими та доброчинними діями, завдяки індивідуальному «перетворенню» до любові та миру, формував публічний простір особистого «виведення» людини зі сфери приватного в простір примиреного підпорядкування заради «загального блага» християн.

Власним прикладом Франциск руйнував соціальні розмежування, для нього папа Римський була людиною, що втратила віру, а жебрак з багатієм, і теолог з дурнем були рівноцінними, рівними дітьми Бога, що заслуговують на гідне життя у світі. Мир, на його думку, досягається загальним примиренням суспільно-групових розбіжностей, смиренним визнанням

[708] Эксле О. Г. Действительность и знание... – С. 170.
[709] Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни... – С. 47.

особливих якостей та ускладненням нової *concordia*. Така злагода уможливлюється завдяки принципу смиренного підпорядкування себе всім людям, суспільству та природі. На таку суспільну новацію Франциска вказує О. Г. Ексле. Він пише, що засновник руху «менших братів» у своєму творі «Привітання чеснотам»: пропагує, що «…людина знаходиться в підпорядкуванні у всіх людей, які тільки живуть у цьому світі, і не лише у людей, але й у всіх диких звірів, які можуть створити з нею що схочуть, настільки це дано їм зверху Господом» [710]. *Oboedientia* (послух) передбачає не тільки конкретну практику слухняності в одному своєму вимірі, який Францискові дуже добре відомий: послух вищим, послух обраній формі життя, послух церкві та послух братів один одному. *Oboedientia* передбачає понад усе щось ще більш всеосяжне, що, мабуть, можна позначити як згода, ухвалення того, що є»[711].

Примирене підпорядкування іншим, визнання складності й суперечності «цього світу», віра у творіння стають запорукою життя в мирі та любові з собою та іншими. Гріховність світу не сприймається Франциском остаточно як вороже і зле. Навпаки, світ для святого – це певна практика, що не долає, а вдосконалює всіх – не завдяки перемозі, підкоренню чи насильству іншої сторони (правовірних єретиків чи бідних багатіїв тощо), а примиренню та перетворенню себе до іншого, визнанню його права на самобутнє існування. Наближення та сходження сторін (суб'єктів, угруповань), в *exempla* Франциска стають новою гранню свідомості світу, який ніколи не реалізується завдяки перемозі однієї сторони над іншою. Ці знання не лише поглиблюють уявлення про суспільні відносини та їхню складність, необхідну толерантність до інших «мікросвітів», але надають перспективу горизонтального сприйняття світу. Тобто вертикально-символічна ієрархія, «картина світу» Середньовіччя починає доповнюватися завдяки Франциску горизонтальними складовими – тими елементами, які поглиблюють цінність реального світу, в якому людина знаходиться тут і зараз. Більш того, практика примирення завдяки перетворенню, що передбачає індивідуальне дотримання толерантності та підпорядкованості, вільний вибір, є чинником формування європейського індивідуалізму.

Втім, середньовічне суспільство залишалося строго становим, метафізично обґрунтованим і сприймало будь-які дії, спрямовані на руйнацію своєї цілісності, як зазіхання на сакральне, як таке, що виходить за межі розумного, як божевілля. Імовірно, Франциск усвідомлював новизну своїх вчинків, які розхитували цілісність станового суспільства, і тому обертав свою *exempla* у форму «дурості». За визначенням М. М. Бахтіна, святий

[710] Эксле О. Г. Действительность и знание... – С. 174-175.
[711] Там само.

«…недаремно називав себе й своїх прихильників «скоморохами Господа» («*ioculatores Domini*»). Своєрідне світоуявлення Франциска з його «духовною веселістю» («*laetitia spiritulis*»), з благословенням матеріально-тілесного начала, зі специфічними францисканськими зниженнями та профанаціями може бути назване «карнавальним католицизмом»»[712].

З початку свого месіанського руху, коли Франциск відмовляється від батька, він зрікається будь-якого соціального статусу[713], який від народження йому належав. Втім Франциск, у суворому розумінні Середньовіччя, не став і ченцем. Він не вписувався в жоден середньовічний орден, обравши добровільно «*vita apostolica*» – апостольське життя, яке усвідомлювалась сучасниками і подавалось в життєписах амбівалентно, як життя святого, «Божого дурня», *idioti* – людини, що відмовилась від загальноприйнятих форм комунікації, від власності, від батька, широкого кола знайомств. Більш того, слідом за Туртуліаном, Франциск закликає своїх прихильників відмовитись від освіти, від виграшного становища вченого[714]. Релевантне служіння Франциска ставило під сумнів будь-які суспільні межі та станові відмінності, а форма «дурня Господнього» «розкривала» для нього закриті світи станів, об'єднуючи їх радісним сприйняттям євангельських заповітів. Завдяки статусу «ідіота», він профанно знижував силу навіть найпотужнішої влади світських та духовних володарів. Своєю «глупотою» він прирівнював найвищий авторитет до прямолінійних людських відносин, щоправда в межах християнської слухняності та смиренності.

Слід вказати на ще про одну ознаку харизми образу Франциска – споріднення його з панною Бідністю, яка, певно, є головною ознакою його харизми[715], яку оспівав Рільке. Святий укладає обітницю з Бідністю, спираючись на текст Євангелія: «Ісус казав йому: якщо хочеш бути досконалим, йди, продай маєток свій і роздай жебракам; і матимеш скарб на небесах; і приходь, і слідуй за Мною» (Мат. 19:21). Образ Бідності в *exempla* Франциска виступає в багатозначних формах і значеннях, але безумовно, він був соціальним пошуком колективного ідеалу – життя в *concordia* та мирі. Однією з таких форм було продовження ігрової традиції Середньовіччя – алегоричне з'єднання людини з ідеальним образом, що трансформує людину до максимального рівня досконалості. Адже бідність до XIV ст. ще не

[712] Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М. М. Бахтин. – [2-е изд.]. – М. : Художественная лит-ра, 1990. – 543 с. – С. 66-67.

[713] Manselli R. St. Francis of Assisi / Roanl Manselli ; [trasl. by Paul Duggan]. – Chicago, III. : Franciscan Herald Press, 1988. – 362 p. – P. 118.

[714] Moorman John R. A history of the Franciscan order from it's the year 1517 / John R. H. Moorman. – Oxford : Clarendon Press, 1968. – 641 p. – P. 54.

[715] Керов В. Л. Франциск Ассизский / В. Л. Керов // Вопросы истории. – 2006. – № 6. – С. 154–159.

осмислювалась як соціальний стан «нижчого стану»[716], а осягалась як форма життя, що наближує до удосконалення.

Інший ракурс усвідомлення бідності можна визначити як практично-аскетичний рівень. Франциск зовсім не торкався грошей (слідуючи Мат. 10:9-10) і всіма своїми вчинками заперечував цінність життя в розкоші та багатстві, адже останні феномени несуть людству жорстокість та несправедливість. Відтак багатство, яке визначалося Святим Письмом як даремна втрата земного часу, як зло (Мат. 6:19), протиставлялася в *exempla* Франциска бідності – чесноті, якій повинні слідувати всі члени ордену міноритів. Ця норма була закладена в 8 пункт Статуту ордена 1221 р., де проголошувалось: «І якщо де-небудь знайдеш динарій, то не станеш про нього піклуватися більше, ніж про прах, який зневажаємо ногами»[717]. Бідність, таким чином, наближала міноритів до страждаючого та вбогого Христа, і пліч-о-пліч з Ним поєднувала їх з тими, хто страждає від хвороб та злиденності. Адже бідність, як зауважує М. Фуко, була живим символом страждаючого Христа, близьким станом до безумства – людини з іншого світу, що відкидає серйозність та драматизм земного світу і трансформує брехню в істину, а смерть у життя[718].

Протистояння чесноти бідності та гріховного стану багатства в суспільній свідомості Високого Середньовіччя було панівним. Будь-який наочний добробут людини віддаляв її від бажаного метафізичного приниження, і, навпаки, кожне наочне приниження було жаданою оболонкою глибинної Божої уславленості. Звідси характерний для середньовічного християнства культ добровільного жебракування, юродства, які з початку XIII ст. стають масовим релігійним рухом, що був доволі схожий на реальне жебракування.

У цих умовах рух бідних ставав символом загального оновлення християнських устоїв, новою формою «хрестових походів», спрямованих на внутрішні пороки християнського світу. Францисканці, поруч з домініканцями і августиніанцями, в XIII ст. стали провідниками нової політики церкви – масової проповіді. Головним місцем своєї проповідницької практики церква вважала місто. Генерал домініканського ордену Умберта де Романа назвав три причини, через які жебрацькі ченці повинні проповідувати в містах. По-перше, проповідь у місті більш ефективна, бо в ньому населення більш концентроване, по-друге, проповідь у місті більш необхідна, адже в його мешканців низька мораль; і третє – через місто можна впливати на

[716] Ястребицкая А. Л. Западная Европа XI–XIII веков... – С. 170.

[717] Герье В. Франциск – апостол нищеты и любви... – С. 187.

[718] Фуко М. История безумия в классическую эпоху / Мишель Фуко. – СПб. : Университетская книга, 1997. – 576 с. – С. 78, 59.

селян, оскільки село повторює місто[719]. Обітниця з Бідністю для жебрацьких ченців була консолідуючим символом єднання, гуманістичною самопожертвою всіх розчинених корпорацій та прошарків Середньовіччя, повторення якої несе Божому народу злагоду та мир, єднання душ задля єдиної мети.

Таким чином, ознаки святості Франциска з Асизу хоч і не створили радикально нових світоглядних уявлень, усе ж заклали підґрунтя для визначення індивідом нових обріїв свободи, які руйнували середньовічні переконання, що людина є проявом універсального. Цей здобуток, на думку Л. Дюпре, затвердив новий статус людини як унікальної особистості. Остаточно цей статус закріпився у європейській думці завдяки ідеї «індивідуальної форми» Дунса Скота[720]. Поруч з цим *exempla* Франциска не виходила за межі офіційної доктрини католицької церкви (навпаки, Церква з успіхом залучила вчення та рух мінорітів до своєї структури) і була екзальтованим поривом віруючої людини, спрямованим на уможливлення нової сфери життя – вільного слідування земному життю Ісуса. Саме така соціально-релігійна практика формувала взірці європейської індивідуалізації. Суб'єктивний іманентизм святого став, на думку О. Ф. Лосєва, основою пантеїзму[721]. Наявність внутрішньої свободи, містична переконаність у самому собі та дієве перетворення свого життя та світу створювали інші атрибути святості Франциска – смиренність, служіння іншим, каяття, містична цілісність, плюралізм і пацифізм, «глупота в Бозі» та обітниця Бідності уможливлювали особистий вибір Франциска й одночасно гармонізували нові аксіологічні змісти сумісності зі старими гомогенними переконаннями Середньовіччя, із тим вертикально-ієрархічним світоглядом, який ще півтисячоліття пануватиме в Європі.

Завершальні міркування третього розділу

Під впливом Святого Письма та коментарів отців церкви в християнському світогляді затвердилося дві трактовки міста – порочна та ідеальна. З одного боку, спосіб життя городян стає прикладом форм гріховності та спокус диявола, а з іншого, взірцем екзальтованого боріння городян за велику місію – наближення миті трансформації міст у новий Єрусалим. Земна ж реальність сформувала третій образ – «мандрівного» міста, в лоні якого є як праведники так і грішники, і яке має шанс колективними зусиллями свого населення наблизитися до спасіння.

---

[719] Гуревич А. Я. Культура и общество в средневековой Европе... – С. 58.

[720] Louis Dupre. Passage to Modernity / Louis Dupre. – New Haven : Yale University Press, 1993. – 300 p. – P. 36-41.

[721] Лосев А. Ф. История эстетических учений... – С. 220.

Не останню роль у формуванні образу середньовічного міста відіграла Августинова доктрина. Вона обґрунтовувала бінарну сутність міста. З одного боку, місто розумілось як наслідок дії вільної волі Каїна, а з іншого, було результатом договору рівних людей у своєму праві жити в злагоді й мирі. Перевтілення виду міста – від хибного до святого простору – залежить від багатьох чинників: від характеру влади, волі городян й доброчинного способу життя, загальної мети. Якщо ці чинники відповідатимуть Божим законам, то будь-яке місто може сподіватися на духовне оновлення. Августинова думка стала плідною ідеєю. У час її реалізації творці міст щиро прагнули закласти братерство рівних. Унаслідок цього, бурги сформували простір відносно вільних людей, що відстояли своє право на самоврядування. Така позиція виправдовувалась одним – правом трактувати Божу істину колективною ухвалою – знайденням змісту сумісності, яке служить вищому благу – спасінню громадян міста. Такий релігійний поклик колективного спасіння, став підґрунтям процесу європейської урбанізації.

Поєднуючи в собі християнський ідеал кращої форми життя та образ гідного простору для колективного спасіння, місто стало практикою відродження античного архетипу поліс-*civitas*. Уможливила поєднання двох історичних форм міста – *civitas* і бургу онтологічна сутність міста, його заданість бути штучним простором самоутвердження вищих життєвих прагнень індивіда і колективного. Уявлення про ідеальний соціальний простір життя трансформувалося в новий політичний концепт – *Respublica Christianorum*, який мусив спиратися на відданість вірян християнським чеснотам та принципам спільного «братерського» життя. Тому громадянське служіння на «благо міста» була пронизане есхатологічним відчуттям і являло собою прагнення наближення до Нового Єрусалиму.

Освячувала створення новітнє-значиме в соціальному церква. Вона, під впливом місіонерської мети підтримала процес урбанізації. Таким чином, формування бургів мало як духовні, так і прагматично-мирські задачі, що втілювалися земними засобами. Гнучкий соціокультурний простір міста вмістив в собі трансцендентні прагнення християн і мирське бажання людей жити разом у мирі, об'єднуючись в духовні асоціації.

Об'єднання вірян у міську громаду відбувалась на підставі колективного договору – союзу, про який проголошувало Святе Письмо. Договір легітимізував створену міську спільність. Спираючись на християнський ідеал «вільної волі» і рівності, асоціація городян відправною точкою своєї консолідації вважає вільного, розсудливого та добродійного індивіда. Більш того, під впливом апостольської традиції керівництво громадою проходило процедуру затвердження. Процедура голосування усвідомлювалася християнами як сакральний ритуал вільного вибору, який досягав стану *con-*

cordia – публічної легітимації знайденого змісту сумісності горного й мирського, індивідуального і колективного.

Папа Григорій I трансформував Августинів концепт міста в практичну площину, легітимізуючи його тривіальне існування. У його доктрині місто стає простором християнського удосконалення, який повинен схиляти поганців до істинної віри, простором розумово-моральних практик, що має не лише трансцендентну спрямованість, але й земні задачі. Григоріанське вчення спиралось на доктрину «гармонії двох мечів» і проголошувало, що задля перемоги християнства духовна та світська влади повинні поєднатися в одному соціальному просторі – в місті. У його просторі три складові світу – Божий народ, церква та світська влада знаходять єдність – вищу консолідацію для визначеної мети християн. У своєму прагненні затвердитися в місті папська курія підтримувала апостольську традицію виборності духовних керманичів міста та республіканський лад і дотримувалась правила виборності єпископа. Співвідношення згаданих чинників завершується наданням священної клятви двох сторін – духовного керманича й громадян міста. Третьою стороною цього процесу стала світська влада, яка виступала гарантом доброчесності єпископа з однієї сторони і «набожної слухняності» Божого народу з іншого.

В умовах проголошення існування двох влад світогляд городян мусив трансформуватися й почати розподіляти єдиний Божий порядок на дві різні за рівнем влади. Городяни, з метою збереження цілісності «universitas», почали раціонально збалансовувати духовну та світську владу завдяки створенню правової системи, досягненню зовнішніх компромісів з іншими містами та феодальним світом, затверджуючи принципи республіканського управління. На відміну від феодально-церковної традиції судова практика міста була публічною, гласною та змагальною. Втім, інші судові інстанції не залишали простір міста, вони діяли автономно, не порушуючи межу владних повноважень один одного. Така практика судочинства та гармонія світської та духовної влади стала підґрунтям європейської толерантності – основою якої було усвідомлення городянами ідеї декількох центрів влади, що дозволило не абсолютизувати їх. Одночасно з цим міський простір являв собою множинність упорядкованих прикладів розмаїття правового життя. У місті одночасно діяли канонічне право, хартії світського володаря, статут міста та статути гільдій, цехів тощо. Множинність правових систем змусила городян толерантно сприймати соціально-політичні відносини. У різноманітних видах права кожен городянин повинен був розумітися, що створювало підґрунтя індивідуального простору свободи.

Міська громада вирішувала справи не лише світської влади, але прямо впливала на рішення духовної влади. Спираючись на християнську традицію

та реформу Григорія VII, городяни не лише давати моральну оцінку звичкам та діям духовенства, але й боролися проти гріховності кліру. Виявлення своєї унікальності в рішеннях духовного життя городяни затверджували в праві проголошувати свого небесного заступника. Святі заступники міста сакралізували його простір. Більш того, канонізація міського святого робила цей простір індивідуалізованим і духовно змагальним, що спонукало городян де дієвого доброчинного життя.

Присяжна клятва, що затверджувалась двома владами, долучала індивіда, міську громаду до ієрархії універсального. На основі клятви міські громади визначали загальновідомий зміст майбутніх норм і тим створювали універсальну форму обов'язкових взаємовідносин, життєвих принципів, які не можна порушити, адже вони є волею кожного члена спільності, публічною обіцянкою, даною перед Богом. Визначені принципи клятви будуть покладені в основу міського права і формують прогнозований простір миру, порядку та злагоди, де індивід отримує можливість на відносно вільне самоутвердження в загальному.

Норми міського права консолідували міську громаду, робили її спільнотою, де інтереси індивіда зливалися з корпоративними інтересами. Водночас міське право суперечило клієнтарним відносинам феодального світу й створювало публічний простір свободи і демократичні цінності. Принципи та право співжиття городян могли бути переосмислені і через публічну процедуру виправлені, якщо з одним із пунктів або якоюсь традицією сумісного життя не погоджувалась частина городян.

Індивідуалістичні тенденції розвитку міста підштовхували клерикальні кола до формування нових методів контролю вірян. Таким методом і одночасно показником процесу індивідуалізації, усвідомлення унікальності «я» стає церковна практика сповіді, каяття людини за уявлені та скоєні гріхи. Затвердження феномена каяття сформувало унікальність європейського духу, світоглядно розділило інтереси та обов'язки людини на два напрями: суспільно-колективні і трансцендентні прагнення, заклало основи юридичного розподілу гріха на задум і вчинок.

Виконання сповіді було для духовенства важливим елементом влади, затвердженням єдиних принципів контролю та формування холістських уявлень про індивідуальну гріховність і колективний обов'язок. Через каяття під керівництвом церкви людина мусить трансформувати індивідуальні прагнення в колективні цінності і стати найсуворішим суддею своїх бажань, вільно шукати шляхи до служіння загальному.

Поняття гріха та його затвердження в церковному реєстрі формує відповідну ієрархію жорстких і нежорстких гріхів, на противагу їй тут же формується класифікація чеснот. Від часу утвердження пенітенціаріїв індивід

самостійно вишукує в себе бінарні стани, обираючи та практикуючи найкращу морально-релігійну настанову. Для середньовічного уявлення парність добра і зла набуває універсально-легітимного характеру, який затверджується як грань спасіння душі, й одночасно як законний критерій існування всіх суспільно-державних інституцій. Пенітенціарії входять до канонічного права, затверджують однозначні принципи рівності й стають інструментом контролю людського свавілля. Разом з цим, поняття гріха в середньовічній догматиці не отримало остаточного визначення. З одного боку, існувала старозавітна традиція, де гріх трактувався як протиставлення людської волі Божій. Євангельська традиція проголошує, що місія Христа спрямована на служіння грішникам, для того «щоб узяти на Себе гріхи світу». У межах останньої традиції зміст гріха осмислювався як особиста якість людини, її морально-релігійна позиція, якої вона мусить позбавитися.

Раннє християнство поділяло поняття гріха на два типу: тяжкі (смертні) й прості (легкі). Останні не тягнуть за собою прокляття, їх можна спокутувати молитвою, постом і милосердними справами в служінні іншому. Надалі прості гріхи будуть поділені ще на чотири види і визначатимуться терміном «веніальні». Смертні гріхи несумісні з Божою благодаттю і позбавляють людину права на небеса. Більшість тяжких гріхів мають соціальну забарвленість і вимагають від вірянина підкорення ключовим соціально-релігійним нормам, аскетичного служіння Церкві. Хто ж не здатен на безкомпромісне боріння з тяжкими гріхами, той, на думку Тертуліана, належить до «табору диявола» і мусить жити в постійному жасі перед Божою карою, стати рабом волі церкви. Тертуліановий концепт був затверджений церквою як «дисциплінарний фактор» і в надалі перетворився на ефективний земний засіб управління.

Августинове визначення гріха зумовило подальшу дискусію стосовно міри відпущення окремих гріхів та питання про право церкви надати людині таке відпущення. Богослов вважав, що гріхи мають здатність еволюціонувати. Тобто, якщо гріховні думки й учинки спокутувати каяттям, то вони можуть обернутися для людини чимось добрим. Еволюційність гріхів залежить від Божої благодаті. Спираючись на августиніанство (частково пелагіанство), церква затвердила доктрину спасіння, яке можливе завдяки накопиченню благих заслуг. З Високого Середньовіччя головним для вірян стало підкорення церкві, яка єдина може просити у Бога дару благодаті. Григорій I розширив доктрину спасіння і обґрунтував теорію прояву Божого дива. Божий прояв позбавляв індивіда від малих гріхів і цим рятував його душу. Таким чином богослов «відкрив» шлях до утворення догмату католицької церкви про Чистилище. До цієї ідеї підштовхували богословів і глави «Декретів Граціана», які проголошували, що через каяття та чотири

сакральні дії (жертви священиків, молитви святих, подаяння та піст) веніальні гріхи індивіда і померлих родичів можуть бути прощені.

Типологія гріхів і необхідність рефлексії прагнень і утаємничених вчинків поставили проблему визначення критеріїв та механізмів контролю розуму над внутрішнім світом людини. Така необхідність вимагала переоцінки ролі розуму в справі спасіння. Вільний вибір вірянина повинен відбуватися в межах визначених вірою істин, тих внутрішніх переконань, які входять у колективний зміст сумісності. Іншими словами, розум і віра, індивідуальні й колективні прагнення з метою подолання гріховності повинні бути гармонізовані. Саме такий принцип закладав в свою доктрину Ансельм Кентерберійський, який запропонував формулу «вірити, щоб зрозуміти». Якщо ж людина не спроможна до раціональної рефлексії, самостійно не здатна знайти шлях до спасіння, то вона подібна до дитини або до раба, якою церква мусить керувати. І навпаки, індивіди, які перебільшують свої розумові здатності і виявляють свою вільну волю без її визначення істини, поширюють безлад і мабть піддатися справедливому осуду. Гріховні прагнення та їх зовнішні вчинки стають ознаками єресі. Остання обгрунтовується як юридичне поняття і осягається не стільки як відхилення від ортодоксальності, а як виклик владі Церкви.

Поєднання віри й розуму, на думку П. Абеляра, є чинником здолання порочності людини. Гріх у богослова менш за все пов'язаний з первородним гріхом, а несе в собі суб'єктивну і соціальну природу. Він є свідомою згодою людини на хибну дію. Несвідоме діяння не є гріхом, і тому не може бути покараним, адже Бог судить людину, не стільки за вчинки, скільки за те, з якою душею, станом духу, вона зробила цей вчинок. Внутрішні спонуки душі, на думку П. Абеляра, повинні мати зовнішнє, інституційне підґрунтя – людина, що скоїла злочин, повинна бути засуджена й покарана земним судом. До цього долучається непередбачуваність соціального життя, яка приводить до аморального життя індивідів і тому має контролюватися вищими інституціями – державою та церквою. Під впливом цих двох обставин схоласт розподіляє відпущення гріха на два рівні – трансцендентний та земний суд. Останній визначає провину й покарання суб'єкту за скоєну дію, в межах встановленої норми справедливості часового закону.

Бернард з Клерво теж відстоює думку, що мірою гріховності людини повинна виступати її розумність під час вільного вибору, якого вона може бути позбавлена через необхідність. Виявленням вільного вибору є судження, яке не може бути засудженим в умовах втрати здатності розуму адекватно оцінювати дійсність. Де не панує потреба розумно оцінювати і порівнювати різні варіанти дії, там немає волі. Саме наявність волі робить людину грішною чи праведною. Без добровільної згоди не було б відповідальності людини за

свої вчинки і життя. Добродійність визначалася б не самою людиною, а збігом обставин, що змушують її виконувати різноманітні вчинки. Схильність такої людини до зла можна було б у кращому разі оцінювати як хворобу, а не моральну зіпсованість. Передумова відсутності добровільної згоди робить безглуздим не тільки кару грішників після смерті, але й покарання злочинців у земному житті. Примушення поділяється теологом на пасивне, коли індивід терпить щось, але нічого не вчиняє, та активне – коли проти своєї волі людина мусить діяти – бути соціально активною. Для схоласта примушення є атрибутом ущербності людської природи, підтвердження злої сутності реальності. До методу примусу вдаються «сильні миру сього». Втім, вони можуть отримати від примушеного лише його тлінну плоть та її недосконалу дію. Людина може погодитися на зовнішній примус, оскільки це аніяк не впливає на спасіння її душі. Тому будь-який вірянин, що підпав під влив іншої волі, повинен усвідомлювати її злу природу й не перетворювати її на своє бажання. Він мусить відсторонитися від зовнішнього та необхідного і поринути у світ духовного.

Концепт свободи Святого Духу Йоахима Флорського надав можливість умоглядно розділити нерозривні до того час та історію і мотивував вірянина реформувати самого себе і весь навколишній світ. А концепт хіліазму спрямовував увагу вірян з трансцендентного значення свого життя до реалізації спасіння душі тут і зараз. Іншими словами, йоахимізм обґрунтовував право на особистий рівень свободи – право вільного вибору віруючих у реальності, тих форм релігійного життя, в яких він убачав ідеал реалізації християнських принципів.

Exempla Франциска надавала приклад нового «предренесансного» взірця ідеального вірянина, який віддано втілює своє уявлення про суверенний ідеал про служіння Богу через служіння іншому, *Respublica Christianorum*, всьому творінню. Образ святого формує новий універсальний взірець – дієвого християнина, який смиренно віддає своє життя служінню іншому і в цьому знаходить особисту духовну цілісність. Образ святого для самої людини «відкрив світ і людину» як натхненне й прекрасне, що потребує дієвої любові, і спрямував людину до виходу за межі гріховного відчаю, страху та журби, з метою реалізації закладеної Богом потенції. Світ для святого – це певна практика, що вдосконалює всіх не завдяки підкоренню чи примусу іншого, а через примиренню себе з іншим, через визнання права іншого на самобутнє існування. Сходження до іншого стає новою гранню свідомості світу, який ніколи не реалізується завдяки перемозі однієї сторони над іншою. Ці знання поглиблюють уявлення про складність суспільних відносин та необхідну толерантність.

Відтак середньовічне суспільство перевіряло на практиці вироблені богословами, суспільними верствами та яскравими особистостями змісти сумісності між горним і мирським, індивідуальним і колективним, трансцендентним та іманентним. Ці змісти постійно трансформувалися залежно від їх соціальної інтерпретації та практики втілення і поступово затверджували в світогляді конструкції аксіологічних елементів, які реалізувалися в соціокультурному житті західного світу надалі.

РОЗДІЛ IV.
ПОСТАНОВИ СМИСЛІВ СУМІСНОСТІ ІНДИВІДУАЛЬНОГО І КОЛЕКТИВНОГО НАПРИКІНЦІ ВИСОКОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

4.1. Доктрина св. Томи Аквінського про досконалу християнську спільність та доброчинну людину

Спадщина Томи Аквінського (1225–1274) є витонченим логічним вишколом, що поєднує в собі всі умоглядні елементи Усесвіту в єдину архітектурну конструкцію, спрямовану до вищих людських сподівань – до поєднання горного й мирського. Тому в своєму єстві й структурі теолого-філософська система Аквіната тотожна готичному храму і є, за влучним виразом О. Ф. Лосєва, «готичною філософією»[722].

Пульсуюче нове інтелектуальне прагнення розкрити тайни Божого творіння та удосконалити людину, змінити застарілий спосіб мислення та види життя, і тим трансформувати різноманітні шляхи колективного спасіння – саме цим сповнені візії св. Томи. На такий новаторський дух Середньовіччя та філософії Аквіната звертав зокрема увагу Г. К. Честерсон. Порівнюючи здобутки Високого Середньовіччя і Ренесансу, англійський мислитель констатував, що остання доба є «…воскресінням старого, що було знайдено серед мертвого». І підкреслював, що Середньовіччя, на відміну від Відродження, сміливіше й вільніше, – воно являє собою живе, те, що народжує істинно нове. А теолого-філософську доктрину св. Томи Гілберт Честерсон називає вершиною народженої самобутньої європейської архітектури, «…титанічним поштовхом, що подібний вибуху готики»[723].

Створюючи свою систему, св. Тома виходив з вищої мети: надати зрозумілу дидактичну настанову, яка б роз'яснювала раціонально можливі шляхи подолання людиною своєї ущербності та вказувала б духовні ступені підйому до блаженства. При цьому мислитель дотримувався принципу антропологічного гуманізму – ідеї, яка проголошувала, що головною цінністю й метою Творця було співвідношення з творінням, залучення людини до Себе. На думку домініканця, цю задачу вірянин мусить вирішувати особисто, тому августиніанський споглядальний спосіб пізнання істини слід поєднувати з більш активними засобами пізнання себе й мирської реальності. Саме з цією метою повинен існувати спрощений курс теології, який спрямовував би пізнавальні здібності і волю людини до єдино вірної мети – наближення до задуму *Creatora*.

---

[722] Лосев А. Ф. История эстетических учений... – С. 361.

[723] Честертон Г. К. Святой Фома Аквинский // Честертон Г. К. Вечный человек / Гилберт Кийт Честертон ; [пер. с англ.]. – М. : Политиздат, 1991. – С. 279–280.

Запровадивши в свою теорію вчення Аристотеля, св. Тома підняв середньовічну схоластику на новий раціональний рівень. Стрижньова ідея Стагірита – ідея суверенності індивіда – свобода раціональної людини, яка удосконалюється завдяки громадянським справам, стану панування принципу «вищого блага» (*bonum commune*) спільності, стала для св. Томи відправною. Ф. Ч. Коплстон у цьому сенсі стверджує, що томістська доктрина актуалізує земні потенції людини, яка не лише прагне «блаженства», а мусить здобути його завдяки своїй діяльності, тобто розумно й доброчинно реалізувати у земному житті духовні потенції, що заклав в її душу Бог[724]. Отже, можна вважати теолого-філософські візії св. Томи практичними порадами як для удосконалення індивіда, так і для удосконалення всієї *Respublica Christianorum*. Спираючись на концепти поміркованого реалізму, схоласт сформував систему, в яку заклав відповідь на питання: на якому підґрунті можливо знайти смисли сумісності індивідуального й колективного, які існують засоби відродження недоліку гармонії (*discordia*) між горним і мирським?

4.1.1. Сутність та буття людини, її пізнавальні можливості й співвідношення з трансцендентним

Тома Аквінський трактував буття (*esse*) існуючого і сутність (*essentia*) всіх речей, відштовхуючись від вчення Аристотеля про акт і потенцію, і проголошував, що ані «*esse*», ані «*essentia*» не є речами: «…це метафізичні принципи, які покладені в основу всіх речей»[725]. Для схоласта «*esse*» «..не тільки актуальність форми, це також і кінцева цільова причина речі: *esse* прагне до *esse*, що проявляється в природній схильності будь-якої субстанції до збереження власного існування і до більшої повноти існування. Динамізм *esse* проявляється у всякому кінцевому *esse* як прагнення до більш досконалого і менш обмеженого *esse*»[726].

«Акт буття» або прагнення до блага і більшої досконалості примушує Усесвіт існувати: «перше із утворень (*primus effectus*) є саме буття, яке передує – в якості їх умови – всім іншим утворенням, але котрій нічого не передує» (De potentia, q. 3, a. 4)[727]. Таким чином, схоласт розглядає буття як деякий «акт», завдяки якому все утворене буття містить всю позитивність та актуальність сутності. Відтак сутність (*essentia*) речей, в трактуванні

[724] Коплстон Ф. Ч. История средневековой философии / Ф. Ч. Коплстон ; [пер. с англ. И. Борисовой]. – М. : Энигма, 1997. – 512 с. – С. 226.

[725] Суини М. Лекции по средневековой философии... – С. 223.

[726] Там само. – С. 226.

[727] Гайденко П. П. Понимание бытия в античной и средневековой философии / П. П. Гайденко // Античность как тип культуры / [А. Ф. Лосев, Н. А. Чистякова, Т. Ю. Бородай и др.]. – М. : Наука, 1988. – С. 284–307. – С. 298.

Аквіната, є дещо відмінне від їх реального буття (*esse*). Воно «…є те, завдяки чому можна сказати, що річ існує» (Ent. et ess., II)[728].

Таким чином, існування буття речей залежить від потенційної актуалізації й детермінації їхніх сутностей, яке існує лише як внутрішній принцип сущого. Сутність як чиста можливість до будь-якої дійсності актуалізується вільним творінням Бога[729] і тому будь-яке буття мусить співвідноситься зі своєю сутністю – реалізувати її в одиничному акті дії. В первісному стані сутність є простою, актуальною та благою субстанцією – якою є Бог. Він тотально охоплює і матерію, і форму, і тим визначає буття і єство будь-якої речі. Більш того, «…сутність, вступаючи в існування, упричетнюється (пертиципує) до безмежного багатства буття, до невичерпного горизонту досконалостей».[730] Принцип тотожності буття і сутності стає відправним для Аквінатової антропології.

Мислитель бачить людину як дисгармонійну істоту, що відрізняється ущербністю (*diminuta*) та потворністю (*turpia*), роз'єднаністю душі та тіла. Людина не належить ані вищій сфері форм, ані матерії, вона щось невизначене, третє, утворене із двох інших, але не тотожне жодному з них, бо людина в земному акті-бутті не є ані душа, ані тіло. Первинною в людині є душа, яка несе в собі потенцію сутнісного і являє собою атрибут горного світу. Вона є безсмертною, наділеною пізнавальними можливостями і вільною волею.

Творець у вічності один раз долучає душу до матеріального та смертного тіла. Такий метафізичний акт стає першопричиною існування людини. Душа закладає сутнісні основи живої істоти, яка після з'єднання душі з тілом стає неподільним та одиничним суб'єктом земного буття – індивідом. Більш того, душа за час свого перебування в земному житті приймає форму свого матеріального тіла й залишається в її межах, сприймаючи всі негативні та позитивні риси вільних дій людини. Відтак Аквінат затверджує трансцендентну суверенність індивіда, яка утворюється Богом в тимчасовому й зберігає особисті риси у вічності. Людина отримує характерні ознаки особистості – одинично-унікальної та пізнавально-вольової духовної сутності, яка несе відповідальність за реалізацію потенцій душі перед Творцем.

Втім, на думку св. Томи, ущербність людини не завершується роз'єднаністю душі та тіла. Її земне існування теж визначається двозначністю. По-перше, індивід належить до загального світу людей, який має свою родову історію, й водночас до безмежної тотальності Бога. Душа, хоч і нерозривно існує в реальному бутті з своєю матеріальною часткою –

[728] Фома Аквинский. О сущем и сущности / Фома Аквинский // Историко-философский ежегодник'88 / [отв. ред. М. В. Мотрошилова]. – М. : Наука, 1988. – С. 230–252. – С. 233.

[729] Корет Э. Основы метафизики / Э. Корет ; [пер. с нем.]. – К. : Тандем, 1998. – 248 с. – С. 75.

[730] Баумейстер А. Тома Аквінський: вступ до мислення... – С. 246.

тілом, – абсолютно не співвідноситься з ним. Вона має субстанційні переваги над тілом, а тіло, маючи іншу природу, прагне позбавитись верховенства душі. Тож їх сутнісні прагнення не співпадають. Така бінарність пронизує все життя індивіда і є однією з підвалин внутрішніх та зовнішніх протиріч. Ці розбіжності, на думку домініканця, повинні бути гармонізовані духовним станом. Коли духовна сутність людини впритул наблизиться до сутності Бога, тоді її душа поверне своє первинне єство.

Поруч з духовно-тілесною бінарністю людини домініканець надав їй ще родову, метафізичну двобічність. Не зважаючи на свою нероздільну поодинокість у земному бутті, індивід має свою множину – безсмертну людську природу, до якої як до спільності людського роду належить. Тож будь-який індивід є самим собою та родом, водночас. Людська двобічність трактується св. Томою як щось середнє між єдиним та множеним, адже «…ані «єдине», ані «множинність» не входять в поняття людської природи, але вона може виявитися і єдиною й множинною» (Ente et ess., III)[731]. Такий одиноко-множений стан вимагає від людини більш виразного визначення своєї соціальної унікальності і водночас, здобуття чеснот.

Розділяючи людську природу на спільну множинність та індивіда, Аквінат визначав потенційно закладену в душі кожного онтологічну необхідність індивідуалізуватися – тобто осягнути свої духовні потенції та визнати статусне положення, призначення в загальному. Св. Тома в цьому сенсі переконує, що «…якби спільність входила в поняття людини, тоді у всьому, в чому б не виявлялася людська природа, виявлялася б і спільність, а це помилково, оскільки в Сократа ми не знаходимо жодної спільності, але все, що є в ньому, – індивідуалізоване (*est individuatum*). Так само не можна сказати, що людська природа має статус родового або видового поняття згідно буття, яке вона має в індивідах, бо людська природа виявляється в індивідах не згідно єдності, немовбито вона виявилася тією єдиною, яка відповідає їм усим» (Ente et ess., III)[732].

Призначення людини – виявити свою сутність і не плутати її з множеним або одиноким існуванням. Сутність визначає існування завершеності й тим обмежує її родовим буттям. Відтак земне буття індивіда пронизане бінарними протиріччями між духовною сутністю людини, її прагненням з'єднатися з трансцендентною сферою, якій перешкоджає тривіальний світ, та -множинною бінарністю людської душі, яка остаточно може бути здолана метаморфозою множеного в єдину і просту сутність Бога. В обох випадках людина і весь Божий народ мусять виробити шляхи гармонізації визначеної бінарності, які б поєднували в собі Його Заповіти, традиції християнських

[731] Фома Аквинский. О сущем и сущности... – С. 239.
[732] Там само. – С. 240.

громад, індивідуальну суверенність та спільну мету. Втім, гармонія ключових елементів Усесвіту, на думку св. Томи, залежить від соціальної індивідуалізації людини – залучення її до людської спільності відбувається через акциденції особистих виборів і вчинків.

До цього слід додати, що в Томістській доктрині людина виступає як нескінченна й суверенна потенція, яка єдина у Всесвіті може проявитися в здійсненні своєї душі, в удосконаленні речей та актах свого буття. Аквінат проголошує, що особистість – володар своїх пізнавальних і вольових актів, він діє, а не «приводиться в дію» (*agit non agitur*)[733]. Такий аспект в доктрині схоласта, на думку А. Л. Доброхотова, «…дозволив створити строгу ієрархію рівнів буття, що сходять у порозумінні зі ступеня свого довершення до вищого буття – до Бога, сутність якого співпадає з існуванням»[734]. Іншими словами, бінарна ущербність та множинність людського виду спонукає його шукати удосконалення, яке можливе в ієрархічному сходженні від одної досконалості до іншої, до множеного світу до простого, уподібнення вищому. Саме таку, на думку С. Авєрінцева, задачу – обґрунтування сходження-уподібнення, ставив собі схоласт, – «…упорядкування множини в єдине – він (Аквінат) немовби прагнув вивести буття Бога із буття речей»[735]. Такий процес уможливлюється за наявністю трьох елементів: вільної та розумної дії вірянина; сходження вверх чинами ієрархії всього людства і визнання людиною світу благим Творінням, яке надав їй Бог.

Єдність та благо світу визначається домініканцем як несуперечлива в своїх складних елементах нероздільність. Єднання буття посилюється по мірі сходження уверх чинами ієрархії Всесвіту. Тому єдність є підґрунтям буття – її порушення людиною спричиняє розсіювання буття й поглинання світу в час до Творіння. Виходячи з цього аспекту, Аквінат відстоював всі можливі форми єднання, гармонізації множеного в єдине. Передусім – це вертикальна комунікація людської душі з вищими по чину, і найцінніше з Богом, це горизонтальна комунікація з собі подібними індивідами і, нарешті, це комунікація Божого народу з Вищою сутністю. Усі три форми єднання мають трансцендентну спрямованість й пронизані відчуттям оптимізму.

Оптимізмом пронизані погляди св. Томи на первородний гріх людини, на можливі шляхи його переборення. Визнаючи тяжкі наслідки Гріхопадіння, Аквінат зазначає, що природа людини була лише пошкоджена, але не вся й не остаточно. Уподобання душі – її схильність до любові, добра,

---

[733] Лобковиц Н. Что такое «личность»? / Н. Лобковиц // Вопросы философии. – 1998. – № 2. – С. 52–64. – С. 58.

[734] Доброхотов А. Л. Трактат Фомы Аквинского «О сущем и сущности» / А. Л. Доброхотов // Историко-философский ежегодник'88 / [отв. ред. М. В. Мотрошилова]. – М. : Наука, 1988. – С. 229–230. – С. 229.

[735] Аверинцев С. С. Фома Аквинский / С. С. Аверинцев // Философский энциклопедический словарь. – М. : Советская энциклопедия, 1983. – 840 с. – С. 742.

справедливості та чеснот – були лише первородним гріхом зменшені, відхилені (STh., II-I, q.91, a.6)[736], а не скасовані. Тому, слідуючи заданим Богом душевним схильностям та Закону, використовуючи розум та загальне прагнення людства до спасіння, людина може наблизитися до удосконалення своєї природи й спасіння.

Завдяки оптимістичному відчуттю єдності світу з Його Провидінням св. Тома стверджує, що не лише все існуюче є істинним та благословенним Його любов'ю, але й те, що людина може осмислити через існуюче буття своїм розумом Його задум. Більш того, як єдина субстанція, в якій закладена потенція до дії, вона мусить прагнути удосконалення всього існуючого і тим закріплювати єдність множини й відстоювати сутність добра – віддаляти існуючий світ від зла. Для цього Бог надає людині пізнавальні можливості, які розкривають людині її ж буття та природу, істину мету існування. У цьому сенсі Ангельський доктор пише, що «…саме в розумі людська природа має буття, відвернуте від усіх [її] індивідуальних проявів (*individuantes*), і тому володіє одноманітним проявом до всіх індивідів (*individua*), існуючих зовні [розумної] душі, адже вона в рівній ступені є подібністю всіх [індивідів] і веде до пізнання [їх] всіх – оскільки вони суть люди» (Ent. et ess., III)[737].

Більш того, як указує Роланд Піч, «…для пояснення процесу пізнання св. Тома застосовує також термін життя. Для нього сутність життя перш за все полягає в саморусі. Такий рух є для св. Томи процесом пізнання як *actus perfecta* (актом досконалого), адже ніщо інше його не рухає. Теолог стверджує, що Життя Бога є його пізнанням. Поняттям життя св. Тома хоче показати, що буття, котре пізнає, є виявом справжнього вищого буття»[738]. Відтак життя людини, через її пізнавальні можливості може бути залучене до саморуху Бога, до удосконалення душі й осмислення священної історії.

Через існуючі об'єкти Усесвіту людина здатна усвідомити буття Бога, розкрити Його єство й усе Його Творіння. Для досягнення індивідуалістичної досконалості св. Тома надає тлумачення пізнанню. Функціонально душу мислитель поділяє на чуттєве сприйняття: дискурсивний розум – здатність людини розмірковувати й визначати, та *intellectus* – вище духовне начало, здатність осягати істину, що наближає до блаженства. Інтелектуальна функція складає субстанційну основу духовного життя, пізнання та вольових проявів людини. Саме через інтелектуальну функцію душі людина виявляє себе як духовна істота, як особистість. Поєднання душі, інтелекту Аквінат визначає наступним чином: «…людська душа є субстанцією. А якщов вона –

---

[736] Фома Аквинский. Сумма теологии / Фома Аквинский. – К. : Эльга, Ника-Центр, 2005. – Часть I. Вопросы 75–119. – 576 с. – С. 23.

[737] Фома Аквинский. О сущем и сущности... – С. 240.

[738] Піч Р. Метафізичне пізнання у філософії Томи Аквінського й Майстера Екгарта / Роланд Піч // Магістріум. – 1998. – № 1. – С. 70–84. – С. 76.

не універсальна субстанція, то, отже вона – субстанція приватна. Отже, вона є «іпостась», або особистість, і в якості такої може бути тільки людською особистістю. Отже, якщо людська особистість суть людина, то й душа – людина» (STh, I, q.75, a.4)[739].

Інтелект людини має подвійну потенцію. Як активне начало він перебуває в людській душі й одночасно він причетний до вищого інтелекту – людський інтелект є одним з творінь Бога. Подвійна спроможність інтелекту робить людину духовною істотою, яка потенційно може, якщо увірує, стати досконалою та спасенною. Людина приречена спрямовувати свій інтелект до трансцендентного.

Таким чином, завдяки інтелектуальним функціям душі, людина, на думку св. Томи, може наблизиться до Творця й стати цілісною та співзвучною Його ідеї. Людина володіє потенціями, що здатні реалізувати її духовне призначення та перетворювати її гріховно-матеріальну сутність. Адже, розмірковує Аквінат «…дещо, що володіє однією досконалістю (*perfectio*), може набути також і більш високої досконалості» (Ent. et ess., II)[740]. Однак для цього вона мусить в ситуаціях існуючого світу майстерно й відповідально задіяти всі свої душевні потенції, навчитися вірно діяти – розумно знаходити гармонію між своєю сутністю, особистим буттям, спільністю вірян та абсолютним буттям Бога. Навчитися удосконалюватися людина може лише через пізнання природного творіння Бога, з тих смислових структур, що вкладені в Його творіння.

Саме принципи боговизначеного пізнання творіння надає доктрина св. Томи. Для нього удосконалення людини є вольовим процесом покращення душі та розуму, який повинен проходити під гаслом «не можна бажати того, чого до цього не було пізнано. Відтак, помічає Юзеф Боргош, «…інтелект, що управляється волею, стає практичним на відміну від теоретичного, який виконує пізнавальні функції. У результаті виникають чесноти: інтелектуальні й моральні. До інтелектуальних належать – мудрість, знання, пізнання»[741]. Отже, ключовою властивістю людини томізм вважає її розум, який «…суть перше начало людської діяльності… розуму належить визначитися до мети, яка, згідно з Філософом, є початком усього, що пов'язано з дією» (STh, II-I, q.90, a.1)[742]. Розумна природа людини робить її вільною та прекрасною. Домініканець підкреслює, що знання, творча діяльність служать прикрасою й допомагають людині на її шляху до Бога. У

[739] Фома Аквинский. Сумма теологии... – С. 11.

[740] Фома Аквинский. О сущем и сущности... – С. 234.

[741] Боргош Ю. Фома Аквинский. Перевод с польського М. Гуренко / Юзеф Боргош. – М. : Мысль, 1966. – 212 с. – С. 137-138.

[742] Фома Аквинский. О сущем и сущности... – С. 234.

[742] Фома Аквинский Сумма теологии. Часть II–I... – С. 4.

цьому сенсі він проголошує, що «…вища краса людської природи складається у блиск знання»[743].

Не зважаючи на те, що в Томістській доктрині з чуттєвого сприйняття дійсності розпочинається пізнавальний процес, бо розум сам по собі й усе черпає з чуттєвого досвіду, св. Тома вказує, що практичний розум повинен опанувати чуттєвість, яка обмежує розумну діяльність людини. Відчуття, пристрасті, жадання й незнання себе трансформує розум людини у недосконалий та злий. Тому людина мусить приборкати пристрасті, бути рефлексивною, контролювати всі свої внутрішні прагнення й спрямовувати їх у позитивне русло досконалості. Для удосконалення та для збереження свого духовного буття інтелект мусить застосувати волю. Таким чином, як зауважує Володимир Кондзьолка, схоласт «…засвідчив примат інтелекту над волею і зазначив, що воля йде за розумом, а не випереджає його… У цьому ж контексті він веде мову про так звану розумну волю, яка є важливішою від звичайної чуттєвості. Тому й усі вольові дії чи й просто свобода волі мають свою опору виключно у розумі, який і окреслює дію цієї волі (*ratio causa libertatis*)[744].

Розподіл пізнавальних можливостей людини, а також визначення високого статусу творіння у св. Томи надали йому змогу зробити певну ревізію Августинового вчення про гріховну сутність людини та непоправність її стану в земному бутті. На відміну від августиніанства, свою доктрину Аквінат базує на оптимістичному переконанні в розумності творіння Бога – людини, її доброї волі, які вільно реалізується в благому світі. Для св. Томи: «…у тварності велич і гідність нашого світу, адже він створений не ким-небудь, а всемогутнім й всевишнім Господом; не сліпим випадком, не стихійною безособовою й безрозсудною силою, не еволюцією, в якій низьке створює щось більш високе, а всезнаючим Розумом, Любов'ю як такою, розумною і доцільною. У тій же тварності – застава самостійності і самоцінності світу. Бог – довершений Творець, а тому й творіння його повинно бути довершеним; самостійно діючим»[745].

З визначених світоглядних принципів св. Томи слід звернути увагу на дві обставини. Перша полягає в тому, що людина, яка прагне вдосконалення, повинна мати певний взірець досконалості. Цим взірцем в християнстві виступає земне життя Христа, яке визначається простотою й інтелектуальною невибагливістю. Слідування за євангельським образом

---

[743] *Цитовано за*: Муратова К. М. Мастера французской готики XII–XIII веков. Проблемы теории и практики художественного творчества / К. М. Муратова. – М. : Искусство, 1988. – 350 с. – С. 115.

[744] Кондзьолка В. В. Історія середньовічної філософії / В. В. Кондзьолка. – Львів : Світ, 2001. – 320 с. – С. 243.

[745] Бородай Т. Ю. Фома Аквинский и его «Сумма против язычников» / Т. Ю. Бородай // Фома Аквинский. Сумма против язычников / Фома Аквинский ; [пер., вст. ст., ком. Т. Ю. Бородай]. – Долгопрудный : Вестком, 2000. – Кн. 1. – С. 9–31. – С. 19.

Христа створило ідеальний тип людини – Простеця. Для Аквіната ідеальний тип Простеця є тією *essentia,* формою людського існування, яка веде вірянина до спасіння. Це певна доброчинна майстерність людини, яка повертає собі ідеальну сутність своєї душі. Як зауважує В. С. Біблер, «…вся складна й витончена схоластика Томи остаточно має свою мету, свій зміст відкрити простеця в кожному високолобому, знайти (сформувати) простоту особливого – не поганського, не філософського і не буденно-хитромудрого, а поглиблення, зосередження: в себе, в індивіда, у світ. У ближнього й дальнього свого»[746].

Друга обставина полягає в тому, що людина, яка прагне удосконалення своєї душі, в земному житті мусить прагнути цього ж для усієї християнської спільності. Ця мета, в свою чергу, ставить задачу самоорганізації *Respublica Christianorum*, її станів та корпорацій в єдину інституцію, яка б направляла множинність до єдиної мети – гідних земних умов для спасіння та наближення до Бога. Ця задача вимагала надати характеристику суспільству й виявити ідеальні політичні форми.

4.1.2. Практичні поради щодо формування ідеальної форми Respublica Christianorum

Високе Середньовіччя, на переконання А. Я. Гуревича, є «…добою перебудови суспільних відносин, ускладнення соціальної структури. Тому перед церковними авторами все більш наполегливо постає проблема суспільства як цілого, та взаємовідношення в межах цієї цілісності окремих його складових»[747]. Певно тому Аквінат, на відміну від св. Августина, дуже сумлінно й обґрунтовано підходить до проблеми соціально-політичного, надаючи цій царині земного буття вчення про досконале правління.

Свою характеристику суспільства св. Тома формує на основі усвідомленої необхідності осягнути соціально-політичні процеси й надати суспільству ідеальних форм[748]. Свою політичну доктрину схоласт базує на органістичному розумінні суспільства й держави, які є віддзеркаленням небесного *orde*. Унаслідок вивчення політико-філософської спадщини Аристотеля та усвідомлення складних суспільних процесів того часу, Аквінат приходить до висновку, що людська спільність потребує ретельного корегування.

---

[746] Библер В. С. Образ простеца и идея личности в культуре Средних веков / В. С. Библер // Человек и культура: индивидуальность в истории культуры. – М. : Наука, 1990. – С. 81–125. – С. 101.

[747] Гуревич А. Я. Индивид и социум на средневековом Западе... – С. 232.

[748] Туренко О. С. Чинники формування політико-правової доктрини Св. Томи Аквінського / О. С. Туренко // Проблеми правознавства та правоохоронної діяльності. – 2012. – № 4 (51). – С. 29–37.

На переконання Аквіната, суспільство в своєму єстві не є гріховним та існує в залежності від багатьох елементів, різноманітних факторів та цілей, що складають її існування. Суспільство характеризується мислителем як множинність (*multitudo*), злагодженість якої залежить від природних потягів (*naturalis impetus ad societatem*) індивіда[749]. Тож ключовою ланкою суспільства є людина. Вона являє собою не продукт природи, а, завдяки своїй раціональній сутності та історичним обставинам, є соціально-політичною істотою, яка заради свого самозбереження та удосконалення приречена жити у спільності, узгоджуючи з нею свої прагнення. Таким чином, суспільство є системою різноманітних цілей та намірів, у якій всі обмінюються послугами заради благого життя – один служить іншому. Це служіння існує в строгій ієрархічності, де панує загальне благо.

Суспільство існує у стані «природної необхідності» та як частка Всесвітньої ієрархії має на меті загальне благо. Аквінат розкриває сутність суспільства та положення в ньому індивіда наступним чином: «…для людини, однак, бо вона істота суспільна й політична, природно те, що вона живе в множинності; навіть ще більше, ніж усі інші істоти, бо цього вимагає природна необхідність... Людина, навпаки, створена так, що природа не наділила її жодною з цих якостей, але замість всього цього їй наданий розум, завдяки якому вона могла б забезпечити себе всім цим за допомогою рук. Одна людина, проте, не в змозі подужати усе те, що повинно бути забезпечене. Справді, одна людина сама по собі не змогла б вижити. Отже, для людини природно, що вона живе в спільності» (De regno, I)[750].

Відтак «природна необхідність» включає в себе наступні фактори: людську множинність, необхідність здобувати собі все необхідне; це, в свою чергу, забезпечується розумними здібностями людини та вмінням людей консолідуватися, їх здатністю жити солідарно, допомагаючи один одному в найголовнішому – зберігати життя та створювати умови для спасіння. Ключовою властивістю «природної необхідності» людини є вміння індивідів і спільноти отримувати та передавати знання й навички. З цього виходить, що індивіду, який не може одночасно з достатнім успіхом виконувати усі суспільні завдання, потрібна допомога спільності. Така кооперація полягає у внутрішньому розподілі праці, її організації. Такими методами людська множинність не тільки створює умови для виживання та внутрішнього узгодження інтересів, але, через окреслені здібності, надає кожному індивіду

[749] Majka Jozef ks. Katolicka nauka spoleczna... – С. 135-136.

[750] Фома Аквинский. О правлении государей / Фома Аквинский // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе VI–XVII вв. – Ленинград : Наука, 1990. – С. 224–244. – С. 233.

можливість удосконалюватися, майстерно жити й досягати вищої мети (De regno, II)[751].

Підтекстом уривку твору домініканця є та думка, що індивіди, їх кооперації, стани заради благого життя знаходяться в постійному взаємному обміні послугами – знаннями, способами виживання та майстерністю навичок. Св. Тома визначає, що людська множинність, її здатність бути «…тісно пов'язаною між собою» має на меті Задум Бога. Тобто мета життя та обов'язки людської спільності встановлені Творцем і повинні служити як благу небесного порядку, так і благу окремого індивіда, тій спільності, якій він належить. Безперечне й добровільне виконання обов'язків кожного є здійсненням Його Задуму, досягненням гармонії елементів Усесвіту. Тому індивід повинен підпорядковуватися своїй спільності, завданню забезпечення життя та створення умов для духовного удосконалення всіх членів спільноти. Такий стан, на думку схоласта, є природним.

Більш того, мислитель підкреслює, що людина як недосконала істота може позбутися цієї властивості лише завдяки чомусь іншому і значно більш упорядкованому, ніж вона сама. Упорядкованість та вища заданість спільності надає людині можливість позбутися своєї ущербності. Адже саме спільність надає багатократні та багатоманітні шанси індивіду розкрити свою розумну душу, потенції добра і тим удосконалити її значимими вчинками. Отже, мета людини удосконалити себе може бути реалізована лише через її активне, розумне життя, яке підпорядковане ще більш вищому та упорядкованому – спільноті, її загальному благу.

Тут слід зауважити, що Аквінат охарактеризував спільну множинність як вкрай неоднорідне об'єднання. Суспільна неоднорідність визначається мислителем багатьма елементами: розподілом праці, майновим розшаруванням, розділенням спільності на приватну й публічну сфери, існуванням та розбіжністю малих та великих суспільних об'єднань, рівнем людської розумності й майстерністю виконання громадянських чеснот, постійною динамікою всіх перерахованих елементів. Усі ці чинники людина для удосконалення себе та спільності повинна враховувати й узгоджувати і не плутати вузькокорпоративні чи часткові цілі з загальною метою спільності. На думку св. Томи, розумність людини полягає в тому, щоб майстерно відокремлювати тимчасові задачі від загальної мети, не відхиляючись від неї на тривіальності.

Поділ праці, на думку схоласта, є ключовим елементом суспільства, який може привести як до процвітання спільності, так і до її руйнування. Доволі вичерпну характеристику поділу праці в політичній спадщині Аквіната надає Віктор Котусенко, підкреслюючи, що «…необхідний поділ праці можна

[751] Там само. – С. 234.

показати у вигляді девізу: «Одна людина працює на багатьох, і багато – на одну». Політична спільнота складається з представників різних професій: селян, ремісників, воїнів, політиків тощо. Кожен з цих складників мусить компетентно виконувати свої функції, а це в свою чергу означає, що вони повинні мати можливість і вміння це робити. Отже, легко дійти висновку, що держава може функціонувати лише в тому випадку, коли природним чином існують люди з різними рисами: деякі мають достатню фізичну силу, деякі – видатні інтелектуальні здібності, деякі позбавлені страху. Природа діє саме таким чином і Аквінат, слідом за Аристотелем, переконує нас, що в природі завжди так і буде, адже їй ніколи не бракує потрібного. Саме в цьому розумінні Тома говорить про те, що держава є природним об'єднанням»[752].

Відтак рівноправність поділу праці є відправною задачею побудови досконалої форми політичного порядку – держави. Держава виникає тоді, коли перед спільнотою постає загроза розпаду на свої складові, коли виникає необхідність забезпечити суспільну цілісність. Держава примусово поєднує різноманітні схильності людей, їх професійні інтереси та гармонізує розподіл суспільства на приватне та спільне життя, відокремлює загальний добробут від приватного інтересу.

Держава видається Аквінату як щось більше, ніж сума його частин, благо держави – це щось інше, аніж просте складання окремих благ, це загальне благо, яке характеризується як природна необхідність усіх людей. Мислитель так роз'яснює це поняття: «…держава ж – це певне природне об'єднання, сукупність людей, взятих у цілому. А всяке природне утворення, що відсутнє у людини, тобто те, яке змушує її жити поза суспільством і порушувати природний стан речей, робить її божевільною або чимось потужнішим (ніж людина)» (Com. Arist. «Polit.», I)[753].

Механізмом утворення та формування політичного порядку є людський закон, який примусово вказує кожному члену спільності або корпорації на належне йому місце в спільноті та завдання на користь цілого. Головна ж мета держави – максимально наблизити множинність, окрему людину до удосконалення душі. Таким чином, св. Тома визначає державу як позитивну інституцію, яка служить вищій меті.

За характеристикою Ульриха Маца держава «…не є для Томи виключно автономною, тобто не встановлює закони сама для себе; більше того, вона отримує власну міру ще до початку будь-якої конкретної діяльності». Мається на увазі дуалізм сутності держави: з одного боку, вона існує в

[752] Котусенко В. Тома Аквінський і його філософія / В. Котусенко // Тома Аквінський. Коментарі до Аристотелевої «Політики» / Тома Аквінський ; [пер. з латини О. Кислюк ; авт. передм. В. Котусенко]. – 2-е вид.. – К. : Основи, 2003. – С. 5–25. – С. 19.

[753] Тома Аквінський. Коментарі до Аристотелевої «Політики» / Тома Аквінський ; [пер. з лат. О. Кислюк ; авт. передм. В. Котусенко]. – 2-е вид. – К. : Основи, 2003. – 796 с. – С. 97.

творінні Бога, а отже підкоряється всім Його законам, але в більшій мірі держава залежить від людської волі та розуму. Діяльність людини, на думку Аквіната, має свою вже визначену вищу мету. Свідомий рух до добра має свою межу досягнення, а значить слідом за цим з'являється нова мета до ще більшого блага і так до нескінченності, тобто до стану блаженства. Динаміка суб'єктивних намагань досягти різноманітного рівня блага є суспільним фактором, що рухає множинність і повинна бути скерована трансцендентною метою. Це є однією із функцій політичного порядку. При цьому політичний порядок встановлюється поєднанням загальної мети множинності, того рівня усвідомлення та дії індивіда свого блага та раціонального пояснення «загального блага» для всіх християн, який надає Бог. У цьому сенсі У. Мац вказує, що «…політика як наука передбачає доказ існування Бога як *summum bonum*. В іншому місці, а саме в межах філософської теології, св. Тома послідовно доводить тут-буття (*Dasein*) Бога та його ідентичність з *summum bonum*. Отже, причина і ціль будь-якої діяльності перебувають у Богові, а разом з тим водночас і сукупність добра, яка робить благими усі цілі щодо них самих»[754].

Таким чином, св. Тома, в межах аристотелізму, формує теорію вищого блага – це благо індивіда, яке не відривне від блага всіх – загального блага. *Summum bonum* вище індивідуально-корпоративного блага, подібно тому як ціле вище за свій елемент. Втім, як цілісність, держава не є чимось відмінним, трансцендентним по відношенню до своїх громадян. Вище благо не є якимсь окремим благом, яке переводить громадян в розряд звичайних засобів. Це благо існує і діє лише внаслідок того, що воно служить громадянам: кожний виграє від добре організованого спільного життя, як, втім, кожний виграє від участі в загальній справі. На думку Філіпа Бєнєтона, томістську доктрину вищого блага можна розглядати як спосіб сумісного життя, який здійснюється в доброчесності багатьох людей (*bona vita multitudinis*). Для встановлення такої форми життя, вважає схоласт, необхідні три умови: по-перше, щоб багато людей зміцнилося в єдності до миру; по-друге, щоб благе життя спрямовувалось «благими діями»; і останнє, щоб, «…завдяки використанню правління були б в достатній кількості блага для ведення приватного життя»[755].

При цьому *summum bonum*, на думку Аквіната не забезпечується лише державою. Держава хоч і є ключовим компонентом його забезпечення, не може без підтримки інших суспільних елементів затвердити цей стан в спільності. До допоміжних елементів в справі затвердження загального блага,

[754] Мац У. Тома Аквінський / Ульрих Мац // Класики політичної думки від Платона до Макса Вебера / [за ред. Є. Причепія ; пер. з нім.]. – К. : Тандем, 2002. – С. 86–102.– С. 90-91.

[755] Бенетон Ф. Введение в политическую науку / Филипп Бенетон ; [пер. с фр.]. – М. : Изд-во «Весь Мир», 2002. – 368 с. – С. 56.

крім чотирьох видів закону та політики, св. Тома ввідносив ще два елементи: іманентна обумовленість вчинків вищою метою (монастика) і дотримання доброчесності в сфері приватного життя (економіка)[756]. Гармонізація зазначених елементів відбувається, на думку мислителя, завдяки раціональним діям індивіда, корпорацій та громад й остаточно поєднується законами та державним управлінням як єдиним тілом. При цьому всі елементи цілісності діють сумісно в межах затверджених законів та встановлених моральних директив, які сам схоласт не розподіляв. Гармонізація суспільних елементів державним правлінням, удосконалення життя спільності, на переконання Аквіната, може відбуватися і в поганських державах.

Відтак, існування держави як органічної цілісності залежить від багатьох елементів і різноманітних цілей, що складають її динамічне тіло. Одним з факторів стабільності спільноти та держави є гармонізація майнового розшарування, передусім в просторі державного управління. В цьому сенсі схоласт зауважує, що «…не можна вважати за благо для держави, коли в ній панує надмір (матеріальних) благ і розподіл їх відбувається нерівномірно» (Com. Arist. «Polit.», III)[757]. Майнова нерівність, що має місце в спільноті, на думку св. Томи, не повинна впливати на методи державного управління та принципи розподілу загальних благ. Він підкреслює: «…в державних інституціях мають працювати не лише багаті чи завзяті, але й вихідці з народу, бо кожен з них вноситиме щось своє для удосконалення життя (держави)»[758].

Також Аквінат охарактеризував спільну множинність як концентрацію різноманітних територіальних малих та великих людських об'єднань – сімей, вулиць, міст, провінцій. На його думку, вони в своїй сутності самодостатні, а держава мусить враховувати їх самодостатність, надаючи їм деяку автономію внутрішнього самоуправління. У цьому сенсі св. Тома зазначає, що «…коли одне, наприклад, сім'я, самодостатніше, ніж індивід, а держава – певно самодостатніша, ніж сім'я, то зрозуміло, що для держави доцільнішим буде менший ступень єдності, наскільки це стосується відмінності громадян, а не того, що є більшою мірою спільне. І держава матиме самодостатніший стан настільки, наскільки різноманітніша маса людей житиме в ній» (Com. Arist. «Polit.», II)[759].

Як вищий рівень міжгрупового об'єднання держава скеровує всі свої елементи до доброчесності. При цьому держава охоплює і приватну сферу. Вона підпорядковується політичній владі добровільно, бо остання захищає

[756] Гусейнов А. А. Краткая история этики... – С. 251.
[757] Тома Аквінський. Коментарі до Аристотелевої «Політики»... – С. 311-312.
[758] Там само.
[759] Там само. – С. 110.

загальні інтереси громадян. У свою чергу економічна влада внутрішньо поширює свою волю на всіх, хто «проживає у домі» і поділяється ще на господарську владу – владу над рабами. Останні ж «не мають здатності судити про свої дії», бо про них «…потурбуються ті, хто чинить владу над ними» (Com. Arist. «Polit.», I)[760]. Вільна ж людина, на думку св. Томи, повинна турбуватися та корегувати свої дії самостійно, відповідно до визначеного загального блага. І як громадянин, залежно від державного устрою, вона може брати участь в управлінні державними справами.

Відтак держава – це громадське об'єднання вільних та розумних людей, які прагнуть єдиного – досягнення щасливого життя. Втім, влада держави має свою чітко визначену межу дії – свободу людини, що спирається на християнський концепт вільної волі індивіда, її життя в християнській громаді. У цьому сенсі А. Карась зазначає, «…св. Тома інтерпретує природу державно-політичної влади не зовсім так, як Аристотель. Насамперед це стосується визначення суспільного місця людини, якій дарована вільна воля, – вона від народження підпорядкована Богові. Посередництво між індивідом, Небом і світом (державою) здійснюється завдяки громадянам, що знайшли злагоду. Індивід не може цілком підпорядковуватися політичній владі. Його підпорядкування визнається лише в межах тих політичних зв'язків, де може бути збережена самостійність, або міра свободи, достатня, щоб добровільно відійти від світу марноти, дистанціюватися від влади, яка загрожує поглинути людське сумління»[761].

З характеристики взаємодії держави та громадянина випливає, що Аквінат усвідомлював ключове значення «політичної істоти» в процесі гармонізації та життєдіяльності суспільства. Саме громадянин своїми діями та позицією гармонізує всі елементи суспільної множинності – розподіл праці, майнове та територіально-корпоративне розшарування створювали передумови розділення суспільного простору на приватно-духовну сферу та публічне коло. Однією з ключових умов для активного життя індивіда є наявність свободи, право індивіда, сімей та корпорацій діяти автономно. Тому, на думку св. Томи, держава повинна мінімально втручатися в окрему економіку сім'ї, вулиці або міста, бо це не є прямим завданням дії політичної влади.

Аквінат звертає увагу також на те, що політична цілісність спільності не повинна мати абсолютний, поглинаючий характер. Державна мусить зберігати свою внутрішню множинність на рівні самодостатнього існування своїх елементів. У цьому сенсі схоласт визнає: «…держава розпадеться, коли матиме ступінь єдності більший, ніж це необхідно. Адже з держави виникає

[760] Там само. – С. 99, 90.

[761] Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях... – С. 34-35.

сім'я, тому, коли в ній єдність перевищить потрібну позначку, держава зникне, і залишиться тільки індивід. Немає ніяких сумнівів у тому, що сім'я – самодостатніша одиниця, аніж держава, а індивід – самодостатніша, ніж сім'я. Отже, коли хтось матиме змогу створити таку єдність у цілій державі, нехай не робить цього, бо зруйнує державу (Com. Arist. «Polit.», II)[762]. Цілісність держави ґрунтується на відносній централізації, де єдність громадян та їх корпорацій формується через їх виховання (Com. Arist. «Polit.», II)[763], а не грубе застосування примусу та насилля, як це робить тиранія, олігархія або охлократія (De regno, I)[764], – підкреслює св. Тома. На думку схоласта «…держава існує не заради абсолютного щастя, але на меті має досягнення досконалого способу життя, тому, зрештою, багато інших частин теж необхідні. І, своєю чергою, всяка держава має потребу не стільки в рівності, як насамперед у нерівності» (Com. Arist. «Polit.», IV)[765].

До цього ще раз слід звернути увагу, що мислитель не розглядав природу, суспільство і людину як щось статичне – це комбінація множинності всіляких форм, що постійно змінюються. Так, людське життя переповнене різноманітними можливостями й несподіванками і не повертається повсякчас до одного й того ж стану. Навпаки, існують зовнішні та внутрішні можливості для його зміни через каяття, прощення, воскресіння, удосконалення своєї майстерності, покращення соціального стану тощо. Відтак, у доктрині Аквіната множинність є природною, динамічною категорією і мистецтво політики полягає в збереженні та наслідуванні природних якостей світу, в майстерності знайти смисли сумісності, узгодження множинності в її єдності. Політична спільність, таким чином, повинна будуватися за зразком природи, де ключовим критерієм є існування єдності різноманітних елементів, які гармонійно та вільно взаємодіють.

Відтак, відносна цілісність є однією з ознак держави, точніше державної влади (*imperium*). Водночас ця ознака є чинником політичної дії, яка постійно має як особистий, так і загальний характер. Щоб досягти загального щастя, *imperium* мусить гармонізувати приватне та публічне в конкретній реальності, що склалась. Це досягається особистим видом майстерності, що визначається терміном «політія». Аквінат вказує, що в Аристотелевому змісті політія є «…система влади у державі. Тому політії неминуче розрізняються, з огляду на різновиди політичних систем, за тією ознакою, чи при владі перебуває одна особа, чи кілька, чи більшість. І до всякої з цих трьох форм можна підходити з двох поглядів. З одного боку, коли в політії понад усе ставлять інтереси всього суспільства, вона буде правильною. З іншого ж

[762] Тома Аквінський. Коментарі до Аристотелевої «Політики»... – С. 107.
[763] Там само. – С. 122.
[764] Фома Аквинский. О правлении государей... – С. 234.
[765] Тома Аквінський. Коментарі до Аристотелевої «Політики»... – С. 333.

боку, коли в них воліють керуватися особистими інтересами, хай там управляє одна особа, чи кілька, чи більшість, – тоді маємо відхилення від правильних форм» (Com. Arist. «Polit.», III)[766].

Як «певна влада розсудливості» (Com. Arist. «Polit.», III)[767], політія практично утворює різноманітні форми держави. Форма держави розкриває головну ознаку держави – справедлива вона чи ні. Критерієм справедливості політії св. Тома називає наступне: «…якщо безліч вільних людей прямує володарем до загального блага цієї множини, це правління пряме й справедливе, яке й личить вільним. Якщо ж правління спрямоване не до загального блага множини, а до особистого блага володаря, це правління несправедливе й мінливе» (De regno, I)[768]. Цією характеристикою справедливості мислитель не обмежується і доповнює, що «…справедливим, є також, коли всі однаковою мірою користуються спільними благами або несуть на собі тягар державних обов'язків» (Com. Arist. «Polit.», II)[769]. Відтак Аквінат наповнює принцип справедливості якісною характеристикою, що вміщує в себе не лише вищу мету людської спільності, але, слідом за Аристотелем, вказує на її розподільчий та порівняльний види. Отже справедливість має двосторонню природу й затверджується не лише завдяки державній владі, досконалій чи недосконалій формі держави, але й залежить від громадських процедур управління, що базуються на рівному розподілі обов'язків всіх за публічні вчинки, у рівні майстерності громадян.

Справедливе управління, за св. Томою, виходить з принципу підкорення керівника волі народу – суверен повинен бути виразником народної волі, тому що він обраний народом. С. Свєжавський звертає увагу, що цей проголошений принцип Аквіната стає революційним для тієї епохи – поверненням до ранньохристиянських засад формування християнського братерства. А для самого схоласта цей принцип стає підґрунтям становлення істинного типу *Respublica Christianorum*[770].

Для встановлення справедливого управління (упорядкованості між правителями та народом), на думку Аквіната, слід враховувати «…що всі повинні тим або іншим чином брати участь в управлінні, бо такий устрій, як сказано в другій [книзі] «Політики», коли [рівні] поступаються по черзі своїм місцем [рівним], забезпечує внутрішній спокій і дає найбільшу стійкість. Інша річ, яку повинні мати на увазі, пов'язана з видами державного устрою або порядку державного управління. Насправді згідно поглядів Філософа,

[766] Там само. – С. 227.
[767] Там само. – С. 213.
[768] Фома Аквинский. О правлении государей... – С. 234.
[769] Тома Аквінський. Коментарі до Аристотелевої «Політики»... – С. 109.
[770] Свежавски С. Святой Фома, прочитанный заново / Стефан Свежавски // Символ. – Париж, 1995. – № 33. – С. 7–184. – С. 176.

прекрасними видами влади є «царська», коли управління зосереджене в руках одного, і «аристократія», коли [державою] управляє невелика кількість обраних. Тому правильним устроєм уряду держави або царства є такий устрій, коли очолює його хтось один, хто управляє всім, а під ним знаходяться інші, які тако ж наділені управлінськими повноваженнями, і, таким чином, в цьому уряді беруть участь всі – як тому, що всі мають право брати участь в управлінні, так і тому, що самі обирають собі правителів. Отже, найкраща політична форма являє собою частково царство, оскільки на чолі знаходиться один [людина], частково аристократія, адже владою також наділена ще деяка кількість [людей], частково демократія, тобто народне управління, адже правителі можуть бути обрані з народу і народ має право обирати собі правителів. Але саме такою і була встановлена згідно Божому Закону форма управління» (STh II-I, q.105, a.1)[771].

Відтак, справедливе державне управління – це не лише доброчесна мета, якої дотримується керманич, і рівноправна процедура розподілу громадянських обов'язків, але й співмірність владних повноважень всієї множинності, яка визначає досконалу форму державного правління. Такою формою держави є, на думку Аквіната, змішана форма правління або монархія. На користь змішаного правління говорять дві обставини: по-перше, участь громадян в правлінні сприяє збереженню миру та більш гнучкому та швидкому знаходженню правильного рішення в множинності – здолання суперечностей між заможними та бідними, між різноманітними людськими хистами та прагненнями тощо. По-друге, найкращою організацією спільноти буде та, яка поєднує в собі єдність дії, що властива монархії, перевагу честі, що характерна для аристократії. До цього слід додати демократичні риси устрою, які базуються на визнанні громадянських свобод і рівності підлеглих. Найкраще правління – це те, при якому на чолі держави стоїть один правитель, що управляє відповідно до закону і чеснот, оточений аристократами-магістратами і спирається на підтримку народу. Змішана форма правління закладала децентралізований принцип управління, надаючи можливість кожній людині, корпорації, стану реалізувати вільну волю й нести відповідальність за вчинене перед *imperium*, церквою та Богом. У цьому сенсі держава не повинна бути рівно справедливою до кожного – кожен мусить відповідати за реалізацію своєї свободи самостійно.

Отже, змішана форма правління, за св. Томою, комбінує в собі принципи «чистих» легітимних режимів (монархії, аристократії та народовладдя) і затверджується в єдності мети земного життя багатьох людей, які є вільними громадянами держави. Адже, як зазначає схоласт, «…держава – об'єднання вільних громадян. А раб (як відомо) не громадянин» (Com. Arist. «Polit.»,

[771] Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II–I... – С. 254.

III)[772]. При цьому слід звернути увагу, що змішана форма правління не була у той час чимось неіснуючим, теорією, що відірвана від реальності, навпаки, як слушно звернув увагу Ф. Бенетон, томістська доктрина змішаної форми правління мала свою реалізацію в традиції самоуправління домініканського ордена (в цілому орденському русі Середньовіччя), де всі управлінські посади, включаючи голову ордена, були виборними, і до якого більшу частину свого життя належав Тома Аквінський[773]. Теж саме можна сказати про середньовічне місто.

Імовірно, ключовою перевагою змішаної форми правління, на переконання св. Томи, є те, що вона, синхронізуючи суспільно-політичну та індивідуально-станову множинність, децентралізацію управління зберігає ієрархічний принцип єдиновладдя – підпорядкування всього різноманіття одній вищій меті та одній особі – суверену. У цьому сенсі Аквінат зазначає, що «…царем є той, хто управляє множинністю одного міста-держави або провінції, і управляє ради загального блага» (De regno, I)[774]. Таким чином, суверен являє собою противагу природній децентралізації суспільства, яку не лише необхідно зберегти, але закріпити її солідарні принципи централізованим елементом, який існує заради збереження миру, цілісності громади та реалізації загальної мети християн.

Змішана форма держави при домінуванні царя – монархія – «є найкращим правлінням». Цю тезу Аквінат підтверджує наступною аргументацією. По-перше, керманич є виразником волі Бога, який служить дорученій йому громаді і мусить зберегти її єдність та мир, направляючи її до визначеної мети. Друге, єдиноправління є природним явищем, яке у людини пов'язане з розумними началом та волею. Схоласт зазначає в цьому сенсі: «…один управляє краще, ніж множинність, тому що вони тільки наближаються до того, щоб стати єдиним цілим. До того ж те, що існує за природою, створено найкращим чином, адже природа у кожному окремому випадку діє найкращим чином, а загальне управління в природі здійснюється одним. Насправді серед багатоманітних частин тіла існує одна, яка рухає всім, а саме серце, і серед частин душі по перевазі очолює одна сила, а саме розум» (De regno, II)[775]. Наступний аргумент св. Томи стосується акту творіння Одним. Повторення акту творіння є, як він вважає, природним явищем і повинно здійснюватися керманичем, що при цьому мусить володіти вищою майстерністю – слідувати природному закону: де один управляє множинністю й самим собою. Ця політична практика, на думку схоласта, приведе до трансформації множинності в природну єдність, наблизить

[772] Тома Аквінський. Коментарі до Аристотелевої «Політики»... – С. 227.
[773] Бенетон Ф. Введение в политическую науку... – С. 57.
[774] Фома Аквинский. О правлении государей... – С. 235.
[775] Там само. – С. 236.

спільноту до Його блага. Домініканець аргументує свою тезу наступним чином: «…будь-яка множинність походить від одного. А тому, якщо те, що походить від мистецтва, наслідує тому, що походить від природи, і творіння мистецтва тим краще, чим більше наближається до того, що існує в природі, то з цього неминуче випливає, що найкращим чином управляється та людська множинність, яка управляється одним» (De regno, II)[776].

Отже, царське правління – це місія служіння спільності, за добробут та мир якої цар відповідає перед Божим народом та Творцем. Усі владні повноваження та примус, що може вчинити керманич, виправдовуються тим, що він сприяє загальному добру. Його влада, оскільки вона дана йому Богом для щасливішого людського життя, – це підпорядкованість загальним інтересам спільності. Втім, суверен не має права здійснювати владу більше, ніж це потрібно для досягнення загального блага, а використовувати її розмірено в межах Божих та природних законів та людської доброчесності. Таким чином, на думку св. Томи, царське правління передусім практично реалізується в розумно-моральних ознаках керманича – його майстерності підпорядкувати самого себе загальному благу спільності і Божим законам.

На цю ознаку царського правління в соціально-політичній доктрині Аквіната вказує Віктор Котусенко, підкреслюючи, що: «…при монархічній формі правління одна особа вирізняється з-посеред усіх, і всі інші повинні їй підкорятися. Проте Тома зауважує, що ця зверхність однієї людини має ґрунтуватися на моральних засадах. Необхідно, щоб цар природно відрізнявся від своїх підданих, маючи певну особливу велич або рівень чеснот. Особливо важливою в цьому випадку є чеснота розсудливості. І у володаря вона мусить бути присутня як в архітектора, а в його підданих – як у будівельників, що виконують наказ митця»[777].

Таким чином, Аквінат розв'язує традиційне для його епохи питання «про якісне наповнення» влади монарха, яке вирізнялося моральними взірцями[778]. У томістській доктрині керманич є не лише богообраною особою, він мусить бути розсудливим, чеснотливим та майстерним архітектором, служителем загального блага. На нього покладений обов'язок будівництва політичної спільності, де уможливлюється спасіння душі. Владні повноваження суверена і його практика майстерного архітектора ґрунтуються на вільній волі. Втім, його зверхність передбачає не стільки можливість примушувати до доброї дії своїх підлеглих, скільки необхідність бути прикладом та керманичем для них. Більш того, створення ідеальної політичної спільності передбачає, що підлеглі теж є, хоча й меншою мірою, ніж керманич, а все ж

[776] Там само.

[777] Котусенко В. Тома Аквінський і його філософія... – С. 22.

[778] Бойцов М. А. Монархия / М. А. Бойцов, С. Н. Пшизова // Словарь Средневековой культуры / [под ред. А. Я. Гуревича]. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2003. – С. 301–313. – С. 304.

творцями, які теж володіють вільною волею й прагнуть досягти високої досконалості. Бо кожна людина, на думку св. Томи, несе в собі сутнісні ознаки Бога – передусім творчу свободу. В цьому сенсі схоласт зауважує, що «…Бог, будучи предметом власної волі, тим самим хоче й іншого, ніж він сам» (SCG, 75)[779].

Іншими словами, підлеглі, якщо вони не раби й розсудливо реалізують вільну волю, є громадянами. Вони керуються в своєму «активному житті», як прикладом, ідеальним образом вищого служителя, «підданого» блага спільності – керманича. «За допомогою такого образу, сповненого усвідомлення обов'язку «підданого», – зауважує в цьому контексті Дж. Елштайн, – він (св. Тома) вдихнув нове життя в давно упокоєний на християнському Заході концепт «громадянина», як в істотний ідеал»[780].

Томістська доктрина «громадянина» поєднує в собі спадщину античної філософії та християнських переконань. Аквінат доволі чітко осмислював античне визначення поняття «громадянин»: «це той, хто посідає місце в певній інституції», особа «…котра бере участь в судовій діяльності або в народних зборах… Особи ж, котрі не можуть виконувати таких обов'язків, мабуть, і не беруть ніякої участі в політичному житті, з чого випливає, що вони не можуть вважатися громадянами» (Com. Arist. «Polit.», III)[781]. До аристотелівського поняття «громадянин» Аквінат долучав християнський концепт зверхності духовної влади, надавав право особистому вибору вірянина стосовно політичного режиму – підпорядковуватися державі чи ні, долучатися до публічного життя, чи ні, відповідати за її рішення.

У цьому сенсі буде доречним згадати думку А. Карася, який зазначає, що «…під впливом християнських переконань св. Тома інтерпретує природу державно-політичної влади не зовсім так, як Аристотель. Насамперед це стосувалося визначення суспільного місця людини, якій дарована вільна воля, – вона від народження підпорядкована Богові. Посередництво між індивідом, Небом і світом (державою) здійснюється завдяки громадам, добровільно утвореним. Індивід не може цілком підпорядковуватися політичній владі. Його підпорядкування визнається лише в межах тих політичних зв'язків, де може бути збережена самостійність, або міра свободи, достатня, щоб добровільно відійти від світу марноти, дистанціюватися від влади, яка загрожує поглинути людське сумління. Звідси відраза Томи до середньовічного деспотизму й неприйняття ним будь-яких форм «політичного тоталітаризму»… Він наголошував, що «основна засада

[779] Фома Аквинский. Сумма против язычников... – С. 335.
[780] Елштайн Дж. Б. Громадський чоловік, приватна жінка... – С. 84.
[781] Тома Аквінський. Коментарі до Аристотелевої «Політики». – С. 206-207.

демократичного устрою – свобода… При такому устрої громадяни бажають почергово повелівати і коритися»[782].

Християнський концепт громадянина передбачає майже абсолютну особисту свободу в рішенні публічних справ. Вільна воля людини може проявлятися як у відмові від політичного життя взагалі, так і в праві об'єднаного народу надавати владу одній або декільком особам. На зауваження домініканця, «…влада буде кращою, коли обирають кращого правителя, а цього можна досягти тільки шляхом виборів. І краще… таку людину обирати із середовища народу. Вибори ж самі по собі є розумним заходом» (Com. Arist. «Polit.», III)[783]. Перед виборами народ має право виявляти вади майбутнього керманича і в подальшому контролювати його моральний стан та діяльність. Ці права, стверджує М. де Вульф, є проявом затвердження в середньовічному інтелектуальному середовищі ідеї народного суверенітету[784].

Сам процес передавання влади або її зміни визначає вільний перехід людини в стан громадянина, який передусім мусить навчитися як повелівати, так підкорятися політичній владі. Процедура вибору керманича спільноти встановлює справедливий порядок і відповідає людській природі. Але при цьому статус громадянина і статус керманича не є рівноцінними – вони відрізняються певним рівнем доброчесності та розсудливості. Сам св. Тома в цьому сенсі зазначає, що «…добрий громадянин і досконала людина – не однакові поняття. Добрий громадянин має відзначатися чеснотами, які сприяють розквітові держави. Натомість найкращий муж повинен перевершувати решту в розсудливості, що інколи не ототожнюється з діями, які дають користь державі, адже існують різні види державного устрою» (Com. Aris. «Polit.», III)[785].

Відтак Аквінат переконує, що царське правління є найкращим. І тут же доповнює свій висновок деякими інституційними чинниками, які є обов'язковими елементами цієї форми правління. По-перше, це доброчинно-розсудлива майстерність керманича, його вірність служінню спільності та визначеній меті. По-друге – активне політичне життя громадян, які, прагнучи миру та порядку, виховують в себе доброчесність розумно та почергово повелівати та коритися владі. Владі, яку вони легітимізують, бо завдяки праву людей (*ius gentium*) громадяни самі формують правління (*dominium*), заповнюють всі його інституції. При цьому суверен виступає взірцем досконалого громадянина, який теж мусить коритися волі народу, бо його

[782] Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях. – С. 34-35.

[783] Тома Аквінський. Коментарі до Аристотелевої «Політики»... – С. 292.

[784] Вульф М. Средневековая философия и цивилизация... – С. 206.

[785] Тома Аквінський. Коментарі до Арістотелевої «Політики»... – С. 308-309.

воля є проявом природного закону. Отже, царське правління є вершина єдності всіх елементів громадської спільності. Функція царської влади полягає в збережені солідарної цілісності спільноти та майстерній гармонізації внутрішніх мотивацій до загальної мети.

Втім, два ключові елементи царського правління: майстерність та державні повноваження мають ряд внутрішніх загроз, які руйнують політичну цілісність, солідаристські основи громадської спільноти.

Загрозою політичної злагоди, на думку Аквіната, є перетворення царського правління на тиранію. Слід зазначити, що схоласт, слідом за Аристотелем, визначає три види тиранії. Перший вид, указує він, існує у варварських народів, де монарх «…управляє на законній підставі й спирається на звичаї», що й дозволяє народу поставити його до правління. Другий – обрання народом правителя, «…маючи на меті прогнати ворогів». У перших двох випадках правителі правлять на законній підставі і з волі народу, і тому легітимні. Найпоширенішим та найнебезпечнішим для політичного порядку видом тиранії є її третій вид, який «…не кориться ніяким законом, влада його не піддається ніякому контролю з боку однакових (громадян) і кращих» (Com. Arist. «Polit.», IV)[786].

На думку св. Томи, тиран є той, хто зневажає закони та справедливість, перевищує свою легітимність, втручаючись у сферу духовного життя людей або обкладає їх надмірними податками і дбає лише про свою користь, не бажаючи знати про загальне благо. Від часу правління тирана сила єдності громадянської спільності направляється ним до «…зла множинності, бо загальне благо множинності він оберне тільки на своє власне благо» (De regno, III)[787]. Буде встановлена тиранія чи ні, на думку Аквіната, залежить від громадського контролю над владою, що означає «…впливати на її діяльність і в разі необхідності щось поліпшувати в ній (керуючись при цьому законом самозахисту)» (Com. Arist. «Polit.», IV)[788]. Не допустити встановлення тиранії, на думку схоласта, може постійне «обмеження» (*temperetur*) влади. Сам керманич, щоб не стати тираном, мусить рівнятися на Божий і природний закони та високі приклади доброчесності царів минулих часів.

Втім, якщо тиранія вже утвердилась, то вона не піддається обмеженню та вдосконаленню і несе спільноті лише зло. Негативна природа тиранії полягає передусім у тому, що вона примушує вільних людей коритися владі не по своїй волі. Це порушує християнський концепт вільної волі та суперечить принципу природного права – її свободи. У разі панування тиранії вільна людина втрачає прагнення здобувати чесноти, а навпаки, виконуючи примхи

[786] Там само. – С. 364.
[787] Фома Аквинский. О правлении государей... – С. 237.
[788] Тома Аквінський. Коментарі до Аристотелевої «Політики»... – С. 365.

тирана, вона підкоряється з власної волі владі тирана і через це перетворюється на раба.

Рабська по суті форма правління, на думку св. Томи, притаманна варварським державам, де наказ монарха піддані сприймають як свою волю й нерозсудливо виконують його. Якщо це християнська спільність і в ній вірянин виконує накази тирана, то він відмовляється спрямовувати своє життя до ключової мети – спасіння своєї душі. Навпаки, вірянин стає слухняним знаряддям волі тирана, а не люблячої волі Бога, і тому його спасіння, спасіння всієї спільності, нездійсненне. Відтак завдяки тому, що тиранія відмовляється від головної мети людства та не дотримується законів, вона втрачає статус Боговизнаної держави. Це вже «Град зла», а тиран, типовою ознакою якого є «….власне самозвеличення, віра у свою винятковість» (Com. Arist. «Polit.», IV)[789], є взірцем погорди та пихи – тих смертних гріхів, що гублять душі всіх його підданих.

Одночасно з цим Аквінат помічає, що тиранія може бути карою Господнею народу за його гріхи. Але така обставина, на думку св. Томи, трапляється доволі рідко. Тиран править переважно завдяки людській недбалості та падінню моральних норм. І якщо спільнота допустила тиранію, то вона сама повинна її здолати і встановити благий політичний порядок.

З іншого боку, якщо тиранія утвердилась, то ніхто з християн не повинен робити спробу вбивства тирана. На думку Е. В. Калмикової, св. Тома «…не прийняв розробленої Іоанном Солсберійським концепції індивідуальної боротьби з тираном, підтримуючи думку, що здійснене приватним порядком вбивство залишається вбивством навіть тоді, коли той, хто це робить, керувався ідеєю загального блага. Для схоласта спротив тиранії може бути тільки загальною публічною акцією: «спільність, котра має право призначати государя, може його лишити влади або обмежити його владу, якщо він впаде в тиранію, бо в цьому випадку він порушує договір, який був укладений ним з його народом»»[790]. Іншими словами, домініканець ставить питання про суспільний опір тиранії. Опір тиранії в доктрині схоласта є цілком виправданим – «…це громадянська дія всього народу, і право на нього гарантоване тією моральною обставиною, що ті, хто вчиняє опір, відповідальні за те, щоб їхні дії були менш шкідливими, ніж зловживання, які вони хочуть усунути. Підбурювання до бунту й непокорі владі він вважав смертельним гріхом, але стверджував, що виправданий опір тиранії – це не бунт»[791].

---

[789] Там само. – С. 341.

[790] Калмыкова Е. В. Низложение государя: мятеж или вассальный долг подданных? / Е. В. Калмыкова // Власть, общество, индивид в средневековой Европе / [отв. ред. Н. А. Хачатурян ; сост. О. С. Воскобойков] ; Ин-т всеобщ. истории РАН ; МГУ им. Ломоносова. – М. : Наука, 2008. – С. 319–353. – С. 329.

[791] Себайн Джордж Г. Історія політичної думки... – С. 239.

Відтак тиран в трактовці св. Томи є не лише порушником загальнолюдської справедливості, а бунтівником проти Божого порядку, за допомогою якого Бог править світом. І тому його покарання є справою самого Бога, а лише потім справою людською. Імовірніше, повстання не повинно приймати форму бунту, воно мусить прийняти форму непокори проти влади тирана. Це повинно бути повстання в межах християнських принципів смирення та любові і водночас солідарного невиконання примх тирана всією спільністю. Допомогти здолати правління тирана й відродити Божий порядок, на думку схоласта, насамперед мусить авторитет та духовна влада церкви, яка постійно повинна піклуватися про стан доброчесності суверенів. Відтак царська влада за духовним піклуванням церкви повинна завжди намагатися бути помірною владою (*temperetur potestas*), такою, помічає св. Тома, яка «…не може з легкістю перетвориться в тиранію» (De regno, VI)[792].

Не меншу загрозу політичній єдності спільноти являє собою суспільна неорганізованість та індивідуальні примхи підлеглих, коріння яких полягає в збоченій волі. Унаслідок Гріхопадіння людина схильна коїти зло, ніж робити добро. Тому держава в формі царського правління мусить так організувати життя спільноти, де б було місце для здійснення добра та удосконалення людей. А також примушувати не згідних самостійно досягати доброчесності людей, до праведного життя.

Схоласт надає перевагу першому шляху – удосконаленню громадянського життя, де кожна людина могла би вести «щасливе життя». Характеристику цього поняття Аквінат використовує з Аристотелевої «Етики» і визначає, що «…щасливе життя – це діяльність на підставі доброчесності без усяких перешкод (з чийогось боку)». Це суспільний хист, наявність можливості діяти до досягнення стану майстерності, довершеності, яку можна назвати мудрістю, що є «…середньо придатним для всіх людей» (Com. Arist. «Polit.», IV)[793].

Щоб досягти такого досконалого устрою, необхідно впровадити в публічне життя громади декілька політико-моральних принципів, які б стали як переконаннями самих підданих, так й інструментом ідеальної форми управління. Одним з таких чинників св. Тома називає принцип рівності. Він зазначає, що держава «…зберігає себе завдяки рівновазі, тобто коли кожен індивід, вільний і рівний, отримує винагороду за зроблене, що є необхідністю стосовно нього» (Com. Arist. «Polit.», II)[794].

Наступним чинником досконалого устрою є усвідомлення того факту, що хоч би якою досконалою не була спільнота, однак неможливо, щоб у ній

[792] Фома Аквинский. О правлении государей... – С. 239.
[793] Тома Аквінський. Коментарі до Аристотелевої «Політики»... – С. 366.
[794] Там само. – С. 108.

всі громадяни були чеснотливими. Громадяни однієї держави відрізняються не лише своєю власністю та станом, але й майстерністю коритися і повелівати, розумовими здібностями. Аквінат підкреслює, що громадяни «…мусять певною мірою виявляти розсудливість, під чим розуміємо правильний спосіб мислення, що дає змогу керувати власними діями» (Com. Arist. «Polit.», III)[795]. Розсудливість, як одна з чеснот людини, надає їй можливість вірно визначити справедливість, міру підкорення – вміння зробити послугу владі і всій спільноті. Держава вимагає від громадянина належного виконання своїх обов'язків. Саме через їх дієву реалізацію виявляється доброчесність окремої особи, яка й робить її громадянином. Тому схоласт робить висновок: «…доброчесність громадянина і людини – не одне й те саме» (Com. Arist. «Polit.», III)[796]. Відтак якщо спільність складають активні та чеснотливі громадяни і просто порядні люди, то й знаряддя управління, рівень вимог, відповідальність та нагород цих двох груп повинна бути різною.

До такого суспільного розділення мислитель долучає ще одне розмежування – між розумно-доброчесними громадянами та масою, що не наділена розумом – деспотичною юрбою. Коментуючи цю тезу, св. Тома підкреслює: «…царська форма правління годиться для управління обома групами громадян. Для першої тому, що цар перевершує їх усіх своїми чеснотами, для другої – тому що корисно, коли правитиме особа, яка перевершує решту своїми чеснотами» (Com. Arist. «Polit.», III)[797]. Схоласт не вважав, що авторитету царської влади буде достатньо для злагодженого правління спільністю. Він лише наголошував, що поняття «рівність підлеглих» має для держави відносний зміст і те, що нерівномірне суспільство слід гармонізувати особливими засобами.

Одним з таких засобів є розподіл влади, який у міркуваннях схоласта не порушує змішану форму правління та царську владу, а доповнює та гармонізує їх. Владні обов'язки треба розділяти, зважаючи на переваги кожного з громадян, залежно від їх багатства та вміння розпоряджатися своєю свободою та розумом. На думку мислителя, розподіл влади повинен залежати «від гідності народу» (Com. Arist. «Polit.», III)[798] в цілому, а окремі владні повноваження слід розподіляти за наявністю в громадянина необхідних для цієї діяльності чеснот. Владу, зауважує Аквінат, «…треба ділити з огляду на надмір тієї чесноти, отже; той, хто перевершує (решту) у даній чесноті, з більшим правом може обіймати державну посаду» (Com.

[795] Там само. – С. 217.
[796] Там само. – С. 213.
[797] Там само. – С. 306.
[798] Там само. – С. 262.

Arist. «Polit.», III)[799]. При цьому схоласт звертає увагу на дві обставини. По-перше, шляхетність людини при виборі її на державну посаду не повинна мати значення, бо від того, шляхетна людина чи ні, вона не стане краще виконувати свої обов'язки. Друга обставина – рівень владних повноважень та розподіл суспільних благ залежить від рівня доброчесності та чеснот громадянина. Чим вони вищі, тим вищими повинні бути владні повноваження та право управляти іншими в цієї особи. Відтак для св. Томи доброчинність людини співвідноситься та реалізується в публічній сфері життя громадянина, яка завдяки цьому приймає всеохоплюючу форму ієрархічного управління, де доброчесна меншість керує більшістю, що підкоряється авторитету перших.

Розподіл влади не лише гармонізував і консолідував спільноту, цей принцип удосконалював її громадянський стан. Бо прагнення зайняти достойне місце в ієрархії управління веде за собою обов'язок поліпшувати себе, свою духовну та професійну майстерність, і навпаки – мудре та любляче управління державних діячів повинно бути спрямоване на звеличення чеснот усього народу, на рівень його доброчинності. Таким чином, розподіл влади, за св. Томою, є механізмом удосконалення земного світу та слідування християнським принципам. Один з них проголошує, що вільна воля людини мусить породжувати мудрість і любов. Ці людські чесноти відроджують Божу мудрість та любов, з яких усе приходить і до яких усе прямує. У цьому сенсі Аквінат проголошує, що «…кожен, хто хоче і любить щось заради нього самого, бажає досконалості (предмету своєї любові). Насправді ми хочемо, щоб те, що ми любимо заради нього самого, було якнайкраще, і щоб воно весь час і далі поліпшувалося й умножалося, наскільки це можливо. Але Бог хоче і любить свою сутність заради неї самої. Проте самої по собі її не можна ні збільшити, ні помножити… Помножити Бога можна тільки через подібність, до якої буде причетний багато хто» (SCG, 75)[800]. Відтак діяльність чеснотливих керманичів повинна долучати всю спільноту до Законів Бога, для цього вони самі мусять сповідувати любов та мудрість і тим помножувати Його сутність в земному житті.

Додамо до цього те, що розподіл влади в політичній доктрині св. Томи не лише затверджував креативну та добродійну свободу особи, він ще встановлював прозорі та легітимні принципи суспільної справедливості. Справедливість домініканець визначає як постійну волю, яка знаходить кожному своє, як деяку схильність душі, що дає волі постійність й неухильність в пошуках права кожного. У випадку розподілу влади справедливість затверджується на трьох рівнях: волевиявлення, яке

[799] Там само. – С. 257-258.
[800] Фома Аквинский. Сумма против язычников... – С. 335

визначало талановитих та чеснотливих громадян, здатних бути керманичами різного рівня; мудрого рішення керманича, який надав таким особам владні повноваження; волі Бога, яка надала закони, щоб їм слідувати в суспільно-політичному житті.

Умовно визначаючи три рівня легітимності владних повноважень, св. Тома підпорядковує їх зверху вниз. І звертає увагу, що волевиявлення народу повинно бути обмежене певними функціями і контрольоване владою царя. У цьому контексті мислитель зазначає: «…ризиковано віддавати владу тільки народові, оскільки він (простолюд) легко схиляється до несправедливості. Тож йому доцільно надавати певні повноваження, особливо у законодавчій та судочинній справах, аби уникнути бунтів. А вони неминучі, коли бідні громадяни будуть позбавлені почестей» (Com. Arist. «Polit.», III)[801].

Відтак св. Тома визначив велику цінність держави, її доброчесної політики для християнської мети. Схоласт розділив поняття «суспільство» і «держава» і вказав, що наявність останньої робить будь-яку людську множинність сильнішою – тобто наближає її до стану миру та злагоди, а отже створює більш сприятливі земні умови для реалізації Його задуму.

З іншого боку, держава у схоласта є проявом Божої волі, яка реалізується через волю й владу керманича. Втім, остання теза не пропонує розглядати державну політику, формування доброчесного та справедливого життя множинності як щось ірраціональне. Навпаки, Аквінат розглядає державну політику як раціональну та доброчинну майстерність більшості громадян – християн, які керуються загальними правилами життя та єдиною метою. Майстерність державної політики в умовах постійної динаміки інтересів індивідів, угруповань, суспільства та держави в цілому полягає в постійному пошуку та утриманні смислів сумісності між індивідуальним та колективним прагненням земного блага та небесного спасіння. Гармонізація різносторонніх інтересів вимагає не лише легітимної процедури отримання влади та утвердження доброчесних принципів управління та підкорення, але й самопізнання кожному своїх прагнень та дій, самоконтролю індивіда.

4.1.3. Закон як найвища міра та взірець гармонізації буття людини з універсальним

Томістську доктрину закону визначають як педантичну структуризацію і творчий доробок Августинового тлумачення закону[802]. Ми ж додамо, що своєю версією закону домініканець продовжив розвиток суспільно-політич-

[801] Тома Аквінський. Коментарі до Аристотелевої «Політики»... – С. 311.

[802] Овсиенко Ф. Г. Эволюция социального учения католицизма. Философский критический анализ / Ф. Г. Овсиенко. – М. : Изд-во Московского университета, 1987. – 256 с. – С. 57-58.

ного вчення, доповнюючи його традиціями та нормами римського права. Ключовим принципом закону в доктрині св. Томи є його трансцендентна природа, яка несе в собі вищий сакральний статус – Божого Провидіння.

В цілому Аквінат визначає Закон як «наказ Першорушія». Це найкраще добро, мета та порядок, що мають бути встановлені у Всесвіті – в житті людства. Закон корегує ціннісні щаблі *orde*, які наближають кожного до любові Бога, і в своїй сутності пронизаний упорядкованою любов'ю, вірою та розумом Творця (STh II-II, q.26, a.1)[803]. Тому він має багаторівневу субординацію, значення та зміст якого залежить від того, яке місце займає окремий тип закону в ієрархії Всесвіту. Як вище благо закон підкорює та спрямовує приватне благо до цілого, недосконаліть до завершеності, адже будь-які речі, на зауваження схоласта, «…стають предметом Божої волі, бо включені в ієрархію блага» (SCG, 86)[804].

Відштовхуючись від цього принципу, св. Тома поділяє закон на три види: *lex aeterna*, *lex naturalis* і людський закон (*lex humania*). Окрім того, над ними усіма існує божественний закон (*lex divina*). В доктрині схоласта всі типи закону є чотирма формами Вищого розуму, що проявляються в чотирьох рівнях космічної реальності, але скрізь залишаються одним розумом – Божественною мудрістю.

У томістській інтерпретації *lex aeterna* існує сам по собі (*per se*), не залежно від існуючого Усесвіту та людської можливості усвідомити його. Він тотожний волі Бога та відтворює Його передвічний план світобудови, який, як план архітектора, містить доцільність та впорядкованість буття. Вічний закон є «…направляючий всі події тип божественної Премудрості», «різновид божого управління» (STh II-I, q.90, a.1; q.93, a.1, a.4)[805], що виступає найвищим взірцем самовдосконалення та побудови всіх існуючих речей до належної мети. Він не є статичним, ззовні накладеним повелінням, навпаки – *lex aeterna* є активним й перманентним принципом будь-якого природного руху речей, який спрямовує їх до загального добра. Завдяки властивості добра Вічний закон надає право на існування іншим законам, які випливають із нього. Відтак індивід і людство онтологічно залучені в простір Вічного закону, а всі доброчинні вчинки індивіда спрямовані на реалізацію задуму Бога. Адже розум та душа людини є носіями Божого задуму та добра, що наділяють індивіда даром передбачення та долучають до Провидіння «через осмислення як себе, так й інших» (STh II-I, q.90, a.2)[806] і тим спрямовують людину на «жертвенну правду», до добра і любові. Ба більш, оскільки *lex aeterna* означає загальне благо Всього й підпорядковує себе інші типи законів, то в земному

[803] Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II–II... – С. 327.
[804] Фома Аквинский. Сумма против язычников... – С. 371.
[805] Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II–I... – С. 3, 31, 37.
[806] Там само. – С. 14.

житті перевагою виступає добробут загального, а не індивіда, право якого повинне підпорядковуватися досягненню загального щастя.

Людина залучена до Вічного закону двома способами: «…по-перше, через причетність до вічного закону за допомогою знання; а по-друге,… через причетність до вічного закону за допомогою внутрішнього початку руху» (STh II-I, q.93, a.6). Ці два способи вказують на дві форми життя людства – природно-тварну й природно-розумну. Остання форма життя відокремлює людину від усього іншого Творіння, вивищує її над тварністю і через «вільну волю» та розумне вдосконалення визначає людину «співтворцем» Провидіння. Цей принцип перетворює індивіда з підкореного вічному закону об'єкта на вільного суб'єкта, який розуміє й поділяє Його Премудрість та втілює своїм моральним вибором та вчинками Його Задум. Такий суб'єкт є новою побожною людиною, що підпадає під сферу впливу Святого Духу. У цьому сенсі схоласт наголошує: «…духовна людина не знаходиться під законом, адже виконує закон добровільно і з тією любов'ю, яка проливається в його серці Святим Духом. По-друге, його можна розуміти як те, що означає, що справи людини, керовані Духом Божим, є швидше справами не її, а Духу Божого» (STh, II-I, q.93, a.6)[807].

Відтак як вища сфера еквівокації людського розуміння Його Премудрості, *lex aeterna* надає людині автономне право розуміти Його сутність добра та вільно визначати обрії своєї дії. Саме прерогатива розуму в вічному законі відрізняє Аквінатове трактування від Августинової інтерпретації. Св. Августин вбачав, що ключову роль у вічному законі відіграє Божа воля. Аквінат визначає первинність у вічному законі розуму – Його Премудрості, яку не можливо осягнути людині, але прагнути цього вона повинна. Адже це розкриває потенції її волі та інтелекту і робить її вільною, а не слухняною річчю волі Творця, як це уможливлюється в Августиновій доктрині. Автономне право людини осягнути розумом Його Премудрість обумовило виокремлення іншого типу закону.

Lex naturalis являє собою віддзеркалення божественної волі в породжених речах. Цей тип закону є внутрішньою основою життя людської спільності, її морально-релігійною настановою і вказує людству шлях до самозбереження та методи, якими нащадки Адама можуть досягати добра й уникати зла, а відтак прагнути до життя настільки досконалого, наскільки дозволяють їхні природні обдарування. Це означає прагнення до життя, в якому реалізувалася би її раціональна природа. Реалізація розумної природи людини, це її призначення, що є однією з сутностей *lex naturalis*. У цьому сенсі св. Тома наголошує: «…до природного закону належить усе, до чого людина схильна згідно своєї природи. Проте будь-яка річ за природою

[807] Там само. – С. 41, 42.

схильна до тієї діяльності, яка властива їй згідно її формі. Тому, якщо належною формою людини є розумна душа, то всякій людині властива природна схильність діяти згідно з доброчесністю» (STh II-I, q.94, a.3)[808]. Відтак зміст *lex humania* визначається двома прагненнями людського роду – діяти відповідно до розуму і заподіювати добро іншому.

Аквінат ототожнює *lex naturalis* з благом існуючого буття, яке має бути осягнуте людиною. Закон немовби «охоплюється» розумною душею людини і тому первісно прагне добра. У цьому контексті домініканець, спираючись на Аристотелеву «Метафізику», зауважує: «…як «буття» є першим з того, що підпадає під просте схоплювання, так само «благо» є першим з того, що підпадає під схоплювання направленого на дію практичного розуму, адже будь-який діяч діє заради мети під аспектом блага. Тому витоком практичного розуму є засноване на понятті блага положення про те, що «благо суть те, чого всі бажають». З цього випливає, що першим повелінням *lex naturalis* є те, що «благо належить виконувати і його прагнути» (STh II-I, q.94, a.2)[809]. Принцип *lex naturalis* формує інші його принципи, зокрема збереження власного буття» (SCG, 75)[810], бажання уникати зла (STh II-I, q.94, a.2), прагнення до збереження свого роду та виховання дітей тощо. Схильністю *lex naturalis* є також прагнення «…життя в спільності. У цьому відношенні все, що належить до цієї схильності, належить до природного закону; наприклад, уникати неуцтва, не шкодити іншим, тим з ким вікуєш» (STh, II-I, q.94, a.2)[811]. Завдяки своїм онтологічним прагненням *lex naturalis* спонукає людину до осмислення динаміки соціальних процесів та передбачає вдосконалення індивіда згідно з його внутрішніми схильностями і зовнішніми вимогами доброго співжиття з родиною або товариством.

Нарешті, природній закон тісно пов’язується св. Томою з Мойсеєвими законами (*lex divina*), які виступають для практичного розуму «першими заповідями» (*prima praecepta*) природного закону. Цей вид закону, на думку У. Маца, «…є незмінними – також і для самого Бога, який не може сам себе знищити»[812]. І тому природний закон є рівнодіючим як для людини, так і для Бога. В горному *lex naturalis* стає одним з критеріїв справедливого Суду Творця над душею і визначає суверенність людського буття – право аналізувати індивідуальне слідування Мойсеєвому закону в земному житті і нести відповідальність за їх порушення ще при житті.

Відтак Аквінат виводить природний закон на рівень постійно діючої вертикальної комунікації всього існуючого з горним, робить його

[808] Там само. – С. 48.
[809] Там само. – С. 46-47.
[810] Фома Аквинский. Сумма против язычников... – С. 327.
[811] Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II–I... – С. 47.
[812] Мац У. Тома Аквінський... – С. 94.

раціональним орієнтиром закладеної в душу вищої норми земних вчинків людини. Завдяки такому змісту природного закону людина приречена на розумність і свободу. А разом з цим – на доброчинність. *Lex naturalis*, на думку св. Томи, має два рівня принципів. Перший визначає ту природну істину, якої дотримується кожний, що живе у спільності – уникати неуцтва, поважати своїх батьків тощо. Другий рівень залежить від соціальної ситуації, яка, змінюючись, підштовхує індивіда до спотворення закону. Порушення закону відбувається під впливом людських пристрастей, унаслідок навіювання хибних ідей і спричиняє появу зла.

Тут слід зазначити, що на переконання схоласта природний закон прямо не включає в себе ключові суспільні інститути, такі як власність, «загальне право» та суспільне розшарування, адже ці явища утворені не природним чином, а знайдені людським розумом (STh, II-I, q.94, a.5)[813].

Похідним від природного закону є людський закон. В ідеалі *lex humania* є розгортанням та застосуванням природного закону з огляду на конкретний історико-соціальний стан певних суспільств. Людський закон не є замкнутим у собі законодавством, навпаки – він вбирає в себе природний закон і саме через це легітимізує себе. Таким чином, утримання людського закону в межах принципів природного закону є метою і справою законодавців, всієї політичної спільноти. В ідеалі між природним законом та людським законом не повинно бути протиріччя. *Lex humania* мусить повідомляти про певні накази та заборони природного закону і визначати санкції за їхнє порушення.

Отже, *lex humania* є продуктом людського розуму, мистецьким тлумаченням природного закону. Необхідність людського закону обґрунтовувалася Аквінатом тим, що люди живуть в розшарованому світі з точки зору духовного, розумового та станового рангів та внаслідок гріхопадіння мають збочену волю; свобода людини зводиться переважно до можливості творити зло. Головною метою людського закону є сприяння встановленню гармонійного правового порядку, дружніх відносин між індивідами і призначений для упорядкування громадянської спільності, що існує в межах його стандартів.

Людський закон визначає взаємні обов'язки людини й спільноти, включаючи не лише питання влади, але й соціально-економічні питання: приватної і колективної власності[814]. Тож, життя в спільності в межах людського закону, на думку св. Томи, «…належить правосудності, якій властиво направляти громадянську спільність до щасливого життя» (STh II-I, q.99, a.2)[815]. Для забезпечення непорушності вимог природного закону та

[813] Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II–I... – С. 54.
[814] Овсиенко Ф. Г. Эволюция социального учения католицизма... – С. 60-63.
[815] Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II–I... – С. 109, 123.

стабільності дружньої атмосфери у спільності людський закон повинен примушувати людей до доброчинності шляхом застосування страху покарання. Втім, він не може лишати людину права вільного вибору, залишаючи його за нею. У цьому контексті Аквінат зазначає: «…людський закон не забороняє всі порочні акти шляхом розпоряджень, і не наказує виконувати всі (без винятку) акти чесноти. Але він забороняє деякі акти кожної з вад. Так само як і наказує деякі акти кожної з чеснот» (STh II-I, q.96, a.3)[816].

Щоб затвердити зазначену мету – утворення дружніх відносин між індивідами й спільнотою, формування правового порядку законодавцями, – на думку св. Томи, слід дотримуватися вищих духовних принципів (*conclusio*) і вдаватися до розумного визначення (*determinatio*) природного закону[817]. Ця необхідність створює традицію політичного мистецтва, яка має свою історичну спадкоємність, а отже як найвищі шедеври свого втілення, так і хибні приклади свого застосування. Вище мистецтво законотворення полягає в тому, що *lex humania* набуває ознак загальної значущості та конкретності норм, а хибні навпаки – індивідуального впливу (для тиранії) та багатозначності у визнанні прав та обов'язків. Виходячи з цих міркувань, Аквінат, слідом за св. Августином вказує на характерну мінливість *lex humania*, його суб'єктивну природу в процесі визнання критеріїв справедливості. Поруч з цим томістська інтерпретація природного права, як указує Лео Штраус, затверджує два принципи: принцип злагоди природного права і громадянської спільності, і принцип незмінності моральних законів, передусім сформований у Другій Скрижалі Декалогу[818] (любити ближнього свого).

Виходячи з останньої ознаки, мислитель вважає, що будь-який індивід повинен підкорятися людському закону навіть тоді, коли він йде врозріз із загальним благом громадянської спільності тому, що це порушує утверджений публічний порядок та принцип правосудності. Проте індивіду не слід підкорятися людському закону, якщо він не відповідає Божественному закону, особливо Першій і Другій Скрижалі Декалогу.

Lex divina розуміється схоластом як наданий приклад Божого правопорядку, який знімає людський сумнів. *Lex divina* має дві мети. Перша і головна – встановлення добрих стосунків між людиною та Богом (STh II-I, q.99, a.2)[819]. Друга – надання розпоряджень, що «…визначають людину в її відносинах з іншими людьми, які є її ближніми і живуть разом з нею» (STh II-I, q.100, a.5)[820]. Цей закон Аквінат поділяє на дві сторони: старозавітний,

[816] Там само. – С. 73.
[817] Мац У. Тома Аквінський... – С. 96.
[818] Штраус Л. Естественное право и история / Лео Штраус. – М. : Водолей Publishers, 2007. – 312 с. – С. 155-156.
[819] Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II–I... – С. 109.
[820] Там само. – С. 131.

що спирається на батьківський принцип жахливого «дітоводія», та новозавітний, який визнає за людиною її розумність, свободу волі і головне – добру та люблячу сутність.

Перша сторона закону містить основи сформованих в Декалоги морально-релігійних норм, культових та судових процедур стародавнього Ізраїлю, що в силу своєї недосконалості в справі спасіння були замінені Новим Заповітом. Це не означає, що Старий Заповіт втратив Божу благодать. Він залишається діючим для вірян, які ще не здатні спиратися на особистий розум і волю, й можуть, як діти, лише слідувати визначеним нормам. У цьому контексті св. Тома стверджує: «…якщо Він побажав дати такий закон, який люди не можуть виконувати за допомогою своїх особистих сил, то зробив це для того, щоб доти, доки люди спиралися тільки на особисті сили, вони не могли не грішити» (STh II-I, q.98, a.2)[821]. Відтак Старий Заповіт є «законом страху», адже «…він спонукає людей дотримуватися розпорядження за допомогою загрози покарання» (STh II-I, q.100, a.7)[822]. Принцип примусу та загрози не співпадає з другою стороною божественного закону – Новим Заповітом, який вкладає милосердя в серця тих, хто є розумним та побожним.

Завершуючи характеристику типів законів, св. Тома звертається до принципів та функцій людського закону. На його думку, більшість законів має раціональну природу і соціально значиму дидактичну мету. Основними принципами закону є: розумність, справедливість, спрямованість на приватне й загальне благо, доброчинність, імперативність, верховенство, іманентність звичаям та диференційність.

Розумність закону усвідомлюється мислителем у межах класичного принципу римської юриспруденції, яку надав ще Цельс: «право – це майстерність добра і справедливості». Цей принцип розкривається домініканцем через поняття майстерності Бога творити добро, а слідом за Ним і законодавців та виконавців, які мусять дотримуватися наданого Йому зразка. Перші через людський закон розумно формують громадянський правовий порядок, справедливо гармонізуючи людський хаос. Другі – майстерні громадяни, що одночасно і підпорядковуються волі закону, і правлять іншими за його допомогою (Com. Arist. «Polit.», III)[823]. Відтак царина закону – це сфера розумного вчинку. Кожен, в міру своєї досконалості, станового положення створює та зберігає в спільності добро і справедливість, утверджуючи порядок, призначений Його задумом.

[821] Там само. – С. 96.
[822] Там само. – С. 138.
[823] Тома Аквінський. Коментарі до Аристотелевої «Політики»... – С. 217.

Модус справедливості в законі трактується Аквінатом теж на основі римської традиції – як постійна і неперервна воля віддавати кожному своє, яка зобов'язує діяти в межах окресленої справедливості. Слідуючи за Аристотелем, теолог поділяє справедливість на корективну й розподільчу. Відносини між конкретними індивідами будуються на основі справедливості що зрівнює, корегує приватні стосунки на основі добровільної згоди сторін чи без неї (фальшиве свідчення, крадіжка тощо). Зрівняльна справедливість визначає порядок дій рівних і не належить до політичного порядку. Розподільча справедливість навпаки, дозволяє розподіляти суспільні блага та обов'язки у геометричній рівності, тобто регулювати відносини людини й спільності – розподіляти почесті, блага, обов'язки відповідно до індивідуальної спроможності. У цьому випадку індивіду дається стільки почесті, скільки він вкладає у загальне благо.

Справедливість у св. Томи тотожна поняттю правосудність (*justice*), яка трактується ним як «…певна вірність розуму, завдяки якій людина у всіх випадках вчиняє те, що повинно,… тобто це чеснота справедливості, пов'язана з належним відношенням між рівними» (STh II-I, q.61, a.3,4)[824].

Наступним принципом закону є його спрямованість на право приватного життя, та здобуття особистого щастя. Домініканець зазначає, що якщо «…кожна частина визначена до цілого як недосконале до досконалого, а кожна людина є часткою досконалої спільності, то закон мусить мати безпосереднє відношення до загального щастя». Більш того, закон не лише направляє до загального та приватного щастя, він стимулює людину до доброчесності на користь іншого, всієї спільності, передбачає активне соціальне підпорядкування загальній меті й тому може визначати майбутнє (STh II-I, q.90, a.3; q.91, a.1)[825].

На думку домініканця, та людина, що не підпорядковується закону, повинна бути силою громади примушена до законослухняної поведінки, бо вона несе загрозу як собі, так і стану «загального блага». Відтак, закон у томізмі має тотальний імперативний характер і вимагає від людини, хай і через примус, ставати більш-менш розумнішою та доброчеснішою. Більш того, закон повинен виконувати принцип поглинання цілим одиничного, звеличення загального, яке не лише опановує особисті інтереси, але й зобов'язує людину в якийсь час пожертвувати собою та власністю заради спасіння цілого (STh II-I, q.96, a.4)[826].

З метою збереження миру та злагоди в громадянській спільності від хибних та пристрасних правителів мислитель наділяє закон верховенством.

[824] Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II-I... – С. 149, 151.
[825] Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II–I... – С. 8, 10, 12.
[826] Там само. – С. 75.

Схоласт запитує і сам відповідає: «…кому мати найбільший вплив у державі – законові чи людині? Ускладнення знаходить свій розв'язок тільки в одному: верховенство повинен мати лише закон, за всякої влади – монархії чи влади небагатьох… Тільки закон повинен мати верховенство у державі, байдуже, чи буде там один правитель, чи декілька. Отже необхідно, аби законові підлягало все те, що визначено законодавством. Зі свого боку, правитель має вирішувати ті питання, щодо яких немає чітких настанов у законі. Адже закон вноситься (на схвалення) з положеннями універсального змісту, часткові ж питання він розглядає тільки іноді, бо законодавець не може передбачити усього. Тому окремі питання можуть бути відсутніми у законі» (Com. Arist. «Polit.», III)[827].

Наступним принципом «винайденого» закону є його іманентність існуючим звичаям. Роз'яснюючи останній термін в межах давньоримського поняття «*mos*», св. Тома тлумачить його в двох значеннях. По-перше, це слідування старозаповітним приписам Мойсея, по-друге, «…природна здатність людини виконувати певні своєрідні дії, що… стають другою природою» (STh II-I, q.58, a.1)[828]. З цього випливає, що якщо людський закон формується не в русі двох значень біблійних звичаїв (*mos*), він ані у приватній, ані в публічній сфері не може отримати легітимності, адже він втрачає Божу благодать. У сфері індивідуальних прав цей принцип надає можливість людині теоретично визначати міру та сферу застосування закону.

Далі Аквінат порушує проблему права встановлення закону – визначає процедуру та суб'єктів законотворчості, можливі протиріччя між цими суб'єктами і межі дії влади та звичаю. Мислитель надає правознавцям чи представникам того чи іншого звичаю вільно встановлювати собі закон. Процедура затвердження закону повинна вершитися спільно – всією громадою задля загальної злагоди та легітимації закону. Такий принцип є більш придатним для блага спільноти, адже спільний вияв «…буде прийнятним і використаним з більшою прихильністю, ніж те, що наказано владою правителя». Більш того, в ідеалі правитель не має права встановлювати закони інакше, як тільки шляхом узгодження з народом. Відтак законотворчим суб'єктом в томістській доктрині виступають як керманичі, так і громада; останній дано право остаточного затвердження змісту та визначення міри сили дії закону. При цьому св. Тома окреслив можливі протиріччя між суб'єктами законотворчості й вказав прерогативу виходу з цієї колізії. Якщо, звертає увагу мислитель, «…люди не наділені правом вільно встановлювати собі закони чи скасовувати рішення більш високих властей», то форму закону приймає пануючий звичай, який

[827] Тома Аквінський. Коментарі до Аристотелевої «Політики»... – С. 255.
[828] Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II-I... – С. 108.

допускається як владою, так і спільнотою. У цьому разі пануючий звичай отримує мовчазну двосторонню легітимацію і тим зводить нанівець протиріччя між суб'єктами правотворчості (STh II-I, q.97, a.3)[829].

Ще одним принципом закону є поділ його на окремі випадки, на індивідуальні та загальні справи. Домініканець звертає увагу на те, що закони, які беруть до уваги безліч речей та подій, повинні бути диференційованими за обставинами та часом упровадження в дію (STh II-I, q.96, a.1)[830]. Проголошуючи цей принцип, св. Тома визнає проблему складності вдосконалення людського хаосу, індивідуальних та корпоративних інтересів, де відправною одиницею виступають індивідуальні відносини, а не універсальні принципи.

Нарешті, св. Тома проголошує право людському закону корегувати духовне життя індивіда. Це не зовсім співпадає з християнською ідеєю особистої відповідальності людини перед Богом, обов'язком спасіння душі. Тому, на думку схоласта, в деяких випадках індивід вправі не підкорятися приписам *lex humania* і застосувати свою вільну волю. Це трапляється в наступних випадках. По-перше, якщо закони спрямовані проти людського блага і накладають на індивідів обов'язки не задля загального блага, а заради амбіцій законодавця. По-друге, коли законодавець, створюючи закон, виходить за межі своїх повноважень або коли форма закону, що визначає обов'язки, розподілена неадекватно до принципів справедливості навіть тоді, коли це зроблено заради загального блага. «Всі подібні випадки, – зазначає Аквінат, – є швидше насильством, ніж законами... Тому такі закони не зобов'язують (людину) з боку її совісті» (STh II-I, q.96, a.4)[831].

Таким чином, окресливши типи та принципи закону в томізмі, слід визначити критерії прав та обов'язків індивіда та спільноти між собою. Перше, що слід відзначити, це факт осмислення Аквінатом проблеми гармонізації індивідуального та колективного, яку він спробував упорядкувати в межах принципів християнства та аристотелівського раціоналізму. В оцінці прав та обов'язків людини мислитель виходив з її абсолютної мети – наближення до Бога. Три типи закону прямо, а людський закон ще й через добру волю та розум громадянської спільності, слугують цієї меті. Тому на першому місці закону стоїть автономний індивід – його духовне право і обов'язок. В ідеалі він сам собі володар і самостійно визначає свій шлях до горного блага – інші цінності виявляються другорядними. Відтак, вживаючи вислів Жака Марітена, мусимо визнати, що

[829] Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II–I... – С. 87-88.
[830] Там само. – С. 69.
[831] Там само. – С. 75.

закон в томістській доктрині проголошує «первинність духовного»[832] – суверенність індивіда в Дусі.

Утім, щоб реалізувати суверенність і удосконалитися, людина повинна жити добродійним життям в межах громадянської спільності, керуючись її законом, звичаєм та, найголовніше, загальним благом. У цьому форматі Аквінат розмежовує справедливість на два види і дві сфери життя – приватну та публічну, закладає підґрунтя раціональної децентралізації політичної влади, приписів закону та зниження контролю спільноти над духовною свободою індивіда. Ідея децентралізації стає одним з ключових принципів гармонізації індивідуального та колективного в Томістському вченні і далі – в західній політичній рефлексії. У цьому сенсі Роберт Нісбет підкреслює, що «…мислителі Заходу, починаючи з Аристотеля і включаючи Тому Аквінського... які шанували суспільну багатоманітність та індивідуальну автономію, особливо підкреслювали потребу децентралізації – не тільки політичного врядування…, а й усіх важливих інституцій»[833].

До цього слід додати, що завдяки внутрішній бінарності законів індивід розумно, в межах вищої мети людства, може обирати міру свободи земного життя. Так, якщо взяти божественний закон, то людина мусила вибирати між різними прикладами поведінки, які корегувалися між слухняно-дитячими (в межах Старого Заповіту) та доброчинними (в межах євангельських заповітів) суспільними практиками, залежно від свого раціонально-духовного рівня. Природний закон, який приписує індивіду служити спільності, все ж надає право дослуховуватися до «голосу» совісті та трьох природних потягів.

У межах дії людського закону доброчинна людина має особистий рівень свободи – підкорюватися закону чи ні, залежно від його функцій, форми та цілей. Визначений св. Томою концепт людського закону пропонував активну життєву позицію, діяльне життя індивіда в межах публічної сфери. Такий підхід надав альтернативу споглядально-пасивній позиції світогляду Середньовіччя і цим надав індивіду право вийти за його межі. Одночасно з цим, людський закон уніфікує протиріччя звичаїв та інтегрує індивідуальні та колективні інтереси, виробляючи універсальну норму дії для всіх.

Визначені індивідуальні та колективні права в типології та принципах законів були лише окреслені Аквінатом. Вони не співпадали зі світоглядом «мовчазної більшості» Середньовіччя і тому до часу залишались не поміченими. Як аксіологічний принцип суверенність індивіда постала в політичних вченнях раннього Модерну. В цілому ж томістське тлумачення закону стало відправною точкою перегляду Августинової доктрини закону як

[832] Маритен Ж. Человек и государство... – С. 138.

[833] Нісбет Р. Плюралістичне розуміння суспільства / Роберт А. Нісбет // КОНСЕРВАТИЗМ: Антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – 2-ге вид. – К. : ВД «Простір», «Смолоскип», 2008. – С. 332–361. – С. 334.

суто державницького інструменту примусу гріховності та «дитячості» людини. На думку Денніса Ллойда, Аквінат зробив «…значний внесок у більш пізню світську теорію права, як потенційно корисного інструмента, не тільки стримуючого зле начало в людині, але того, що вказує шлях до соціальної гармонії і блага. Отже, право припинили розглядати як виключно негативну силу, спрямовану на приборкання зла. Тепер його наділяли позитивними властивостями і вбачали в ньому інструмент для досягнення мети, до якої спрямовані добрі помисли або суспільні інститути людини»[834].

4.1.4 Чесноти як модуси консолідації громадської спільності

Розумне утвердження справедливості уможливлює *bona vita multitudinis* – доброчинне життя безлічі людей, яке, на думку Ф. Бенетона, досягається в томізмі за трьох умов. По-перше, спільність повинна перебувати в єдиному громадянському порядку. Друге, вона постійно має прямувати до «благої дії» і нарешті, завдяки використанню благого правління, має бути досягнута достатня кількість локальних благ[835]. Реалізація цих умов і легітимація принципів справедливості в томізмі перетворювала єдність вірян на громадянську спільноту. Остання, на думку А. Карася, «…виникає як стандарти певного типу поведінки її учасників. Основою ознакою тут стає здатність людини переступати межі матеріальних залежностей чи груп, жорстко організованих, і спрямувати назустріч людині іншої групи: сімейної, майнової, етнічної, політичної... Сенсом такого стандарту поведінки є солідаристська взаємодія, що на рівні груп та спільнот перетворюється на можливість взаємодоповнення зусиль та вмінь для кращого спільного життя. Під впливом нової інтелектуальної парадигми змінилася інтерпретація сенсу самої соціальності. Тепер вона усвідомлюється як така, що пов'язувалася зі свободою волі людей, які солідарними діями могли впливати на покращення соціального порядку, змінюючи чесноти спільнот від варварських до громадянських»[836].

Реалізація *bona vita multitudinis* в томістському вченні покладається на закони й чесноти, що є ключовими елементами моральної доктрини схоласта і включаються ним у більшу категорію природного закону[837]. Варто зазначити, що означені поняття роз'яснюються схоластом в існуючій парадигмі середньовічного мислення, де реалії соціального буття описувались тільки за

[834] Ллойд Д. Идея права / Д. Ллойд ; [пер. с англ. М. А. Юмашева, Ю. М. Юмашев]. – 3-е изд. – М. : КНИГОДЕЛ, 2006. – 416 с. – С. 19-20.

[835] Бенетон Ф. Введение в политическую науку... – С. 55.

[836] Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях... – С. 37.

[837] Котусенко В. В. Етичний вимір томістичної аналогії / В. В. Котусенко // Магістеріум. Історико-філософські студії. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – Вип. № 23. – С. 8–13. – С. 10.

допомогою переліку абстрактних атрибутів[838]. Відтак чесноти в томістській інтерпретації мали деякий алегорічно-символічний вияв.

Чесноти й закон не лише доповнюють, але практично не реалізуються одні без іншого. Приписи закону без чеснот втрачають зв'язок зі змінною практикою, а чесноти без закону втрачають цілеспрямованість і силу зобов'язань. Відтак закони й чесноти канонізують домінанти практичних відносин індивіда з колективним, визначають межі свободи одиничного із загальним і навпаки.

Наслідуючи Аристотеля, Аквінат стверджує, що будь-яка людина самостійно не здатна забезпечити себе земним щастям, а лише природна соціальність людини сприяє досягненню земного блага. Політичні спільноти надають людині довершеності, тому що вони являють собою продукт розумної та доброчинної діяльності багатьох поколінь. У цьому сенсі св. Тома зауважує: «…чесноти удосконалюють мораль людей в тому, що стосується загального життя в єдності. Тому тим, хто не живе в спільності або в державі, вони навряд чи потрібні» (SCG, 92)[839]. Через свою схильність до соціального людська природа знаходить свою повноту, бо благо стає сутнісним тільки тоді, коли воно служить всій спільності: кожний виграє від добре організованого соціального життя, як і від участі в загальній справі.

Виходячи з цієї аксіоми, схоласт підкреслює, що чесноти набувають соціальної дієвості за умови наявності в ній трьох модусів: розумності, умисності і вкоріненості навичок. Роз'яснюючи їх, домініканець вказує, що розумність чеснот є чітко визначеним свідомим вибором у межах Божого та людського законів. Умисність полягає у визначенні індивідом свого приватного блага, яке корегується вищою нормою оцінки, тобто оцінки не людського закону, а оцінки Божого закону, який карає людину за допущену злу думку чи дію щодо свого ближнього. І третій модус – добродійний вчинок повинен бути стійкою навичкою, що не засуджується законами і є прямою, «напіввільною» дією (STh II-I, q.100, a.9)[840].

Відтак підґрунтям чеснот, за схоластом, є розумність, знання та шанування законів. По мірі того, як індивід соціально практикує визначені модуси чеснот, у ньому формуються істинно вірні бажання. Тому природа чеснот полягає не в чуттєвості, а в розумності людської душі. Чуттєвість же, навпаки, заважає індивіду досягнути блаженного стану і тому повинна підкоритися волі індивіда, яке теж розпочинається з чеснот – з рефлексії та їх контролю, порівняння бажань з нормами Божого прикладу. Тому чесноти – це інтелектуальна практика, яка вимагає постійних духовних зусиль,

[838] Ауэрбах Эрих. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе / Эрих Ауэрбах ; [пер. с нем.]. – М. : Прогресс, 1976. – 556 с. – С. 203-204.

[839] Фома Аквинский. Сумма против язычников... – С. 397.

[840] Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II–I... – С. 145-146.

соціально значимого набуття не існуючих раніше рис людської природи та все більш гідних зобов'язань як перед спільністю, так і перед Богом.

Втім Аквінат вказує, що вірянин, який постійно шукає Божої благодаті й правосудності, остаточно не виправдовує свою гріховність чеснотами. Істинні віряни не можуть бути засуджені моральними приписами земного життя (STh II-I, q.100, a.12)[841], бо вони знаходяться в стані блаженного «споглядання», який, на переконання схоласта, надається Богом обраним святим, вищим ієрархам церкви та керманичам громадської спільності. Такий стан досягається завдяки Божому дару і має назву «всіяних», теологічних чеснот, що кардинальним чином відрізняються від «набутих» чеснот.

«Набуті» чесноти – це моральне життя, яке, на зауваження Войцеха Гєртиха, є «…феноменом самостійності і неповторності, …що виходить від діяльності, властивої окремому практичному розуму, який наділений природною здатністю вільно регулювати людську поведінку»[842]. Моральне життя є наслідком осмислення людиною соціальної дійсності і соціальних зобов'язань, тих «…всеохопних організацій участі індивіда, що діє, у багатьох позиціях одночасно»[843]. Тому моральне життя є суто індивідуалістичним сприйняттям існуючої реальності, що вимагає внутрішньої рефлексії, інтеріоризації діючих соціальних практик. Відтак початком морального вчинку є розумне оволодіння індивідом соціокультурним досвідом громади, яка й формує усталені внутрішні якості людини. Інтеріоризація надає можливість індивіду в межах аксіологічних норм громади творчо трансформувати свою поведінку, вільно змінювати її вектор й знаходити істинний образ дії. Імовірно, виходячи з цієї аксіоми, св. Тома підкреслює, що «…«осмисленість» є необхідною умовою моральної чесноти, бо вона діє згідно з правильною думкою, і тому…. розум – це суб'єкт чеснот» (STh II-I, q.96, a.6)[844].

Взагалі домініканець підкреслює, що «…людські чесноти управляють людським життям» (SCG, 92)[845]. Вони є «…початком людської дії» (STh II-I, q.52, a.1)[846], бо зміст їх наданий Божим та природним законами, що закріплені звичаєм. З цього випливає, що моральне життя є наслідком інтеріоризації людини, переборення індивідом своєї першої матеріальної природи, удосконаленої на прикладах Святого Письма. Водночас звичай надає можливість людині визначати міру та сферу застосування морального

[841] Там само. – С. 154.

[842] Гертых В. Свобода и моральный закон у Фомы Аквинского / Войцех Гертых // Вопросы философии. – 1994. – № 1. – С. 87–101. – С. 96.

[843] Casser L. Conceptions of knowledge and Action: DAI Foundations and Open Systems Semantics / L. Casser // Artificial Intelligence. – 1991. – Vol. 47. – № 1–3. – P. 107–138. – P. 113.

[844] Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II–I... – С. 80, 81.

[845] Фома Аквинский. Сумма против язычников... – С. 397.

[846] Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II–I. – С. 44.

вчинку і самостійно шукати шляхи до його удосконалення, тобто надає право та творчу ініціативу.

Звичай, на переконання св. Томи, мусить виховувати у індивіда ціннісні смисли, практичні координати і забезпечувати застосування доброчинних вчинків, які складаються із схильностей або навичок (*habitus*). Етьєн Жильсон наступним чином коментує останнє поняття: це «…деяка якість… певне положення (*disposition*), яке додається до субстанції і модифікує її. На відміну від інших якостей, воно характеризується тим, що являє собою деякий стан суб'єкта щодо його власної природи. Іншими словами, *habitus'bi* даної істоти конкретизують той спосіб, яким вона реалізує свою власну визначеність»[847].

Відтак *Habitus* є модусом «володіння» деяким якісним станом ставлення людини до себе або ставлення до чогось (STh II-I, q.49, a.1). Аквінат роз'яснює такий стан відношення в межах предестінаційної традиції, де навичка визначає знаходження людини в просторі, який у свою чергу, як деяка упорядкованість, складається із здібностей (тих можливостей, які ще знаходяться в процесі становлення і є незавершеними елементами цілого) та видів (тих елементів, які досягли свого завершеного положення в ієрархічному просторі) (STh II-I, q.49, a.1)[848]. Індивід через динамічність «здібностей» та «видів» особистих схильностей знаходить і підтверджує свою ідентичність – ієрархічне положення в спільності. Через таке оволодіння якостями та соціальним простором людина отримує досконалу завершеність у земному житті та практичну націленість до горного, тобто визначає свою схильність до кращого.

Відтак навичка є тією практичною динамічною основою, на якій базується рух людини до більш досконалої форми душі. Рух набуття навичок, на думку св. Томи, повинен співпадати з його метою та розумно-люблячою сутністю Творіння. Тобто, всі навички мусять бути сформовані на ґрунті збереження вільної волі людини, без примусу з боку Навчаючого. У цьому контексті Аквінат заперечує тезу св. Августина, що «…якщо стримувати найлютіших тварин від того, що приносить їм найбільше задоволення, страху перед болем, то коли це (з часом) перетвориться у них на звичку, вони стануть приручениими й покірливими». Аргументуючи тим, що «…такі навички недосконалі, бо, будучи позбавлені волі, вони не володіють здатністю застосовування або врівноваженістю (від використовування навичок)» (STh II-I, q.50, a.3)[849].

---

[847] Жильсон Э. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского / Этьен Жильсон ; [пер. с франц. Г. В. Вдовиной]. – М.-СПб. : Университетская книга, 2000. – 495 с. – С. 217.

[848] Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II–I... – С. 4, 5-6.

[849] Там само. – С. 21-22.

Як бачимо, св. Тома не лише усвідомлював соціальну природу навичок, але пропонував ключовий принцип формування їх у індивіда – через вільну волю та звичку робити особистий вибір, який повинен бути необтяжливим, творчим і збудливим до насолоди. Такі соціальні принципи є елементами особистої та групової інтенції[850], що консолідує індивідуальне і колективне і формує сталість колективних смислів, громадський порядок. Колективна інтенція первинно детермінує поведінку та розум індивіда, а вже потім сам індивід свідомо мусить формувати ідеальні навички у себе та в інших. Відтак активна форма соціального життя, що спрямована до досягнення загального блага, для Аквіната, рівноцінна іншій, вищій формі життя – спогляданню[851].

Саме через набуття діяльних навичок людина здобуває чесноти (STh II-I, q.56, a.5)[852]. Аквінат характеризує їх як «упорядковане розташування душі» (STh II-I, q.55, a.2)[853], розсудливість практичного розуму, яка визначає, що треба виконувати і яким чином знайти правильний шлях до вищої мети. Іншими словами, чесноти є любов'ю (STh II-I, q.56, a.3)[854], основою діяльного життя індивіда, завдяки яким відтворюється добра дійсність (щойність), а з боку тривіального рівня людини зберігається присутність у світі блага Творця. На відміну від зла, яке є ніщойним безсиллям і полягає у відмові від створення блага.

Аквінат ранжує чесноти за типами, визначаючи їх наступну послідовність: розумові, моральні і теологічні. Характеризуючи розумові чесноти, філософ відразу визначає їх вторинність та залежність від споглядального способу життя. Св. Тома підкреслює, що «…істинне користування споглядальними навичками, забезпечується чеснотами, які удосконалюють волю, наприклад, любов'ю і справедливістю. І тому у випадку, коли дії за такими навичками здійснюються через силу любові до небесного, вони ведуть до набуття заслуги» (STh II-I, q.57, a.1)[855].

Розумова чеснота складається з трьох компонентів: мудрості, науки та мислення, які поєднуються майстерністю людини робити добро. Ці компоненти пов'язуються розсудливістю – істинним судженням про людські дії, яке дозволяє приймати вірні рішення стосовно людського життя взагалі. Розсудливість є не просто розумовим актом, але й дією вільної волі індивіда. Бо, вона, на думку схоласта, повинна бути особистим рішенням. Більш того, розсудливість повинна бути ефективною для спільності майстерністю, яка

[850] Cohen P. R. Teamwork / P. R. Cohen, H. J. Levesque // Nous. – 1991. – Vol. 25. – № 4. – Pp. 487–512. – P. 487-512.

[851] Фромм Э. «Иметь» или «быть» / Эрих Фромм ; [пер. с нем. Э. Телятниковой]. – М. : АСТ: АСТ МОСКВА, 2006. – 314 [6] с. – С. 145-146.

[852] Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II–I... – С. 87.

[853] Там само. – С. 71.

[854] Там само. – С. 82-83.

[855] Там само. – С. 92-93.

направлена на «виконання завершених речей» з метою «…вести праведне життя, а не просто для того, щоб (людина) могла бути доброю» (STh II-I, q.57, a.5)[856]. Завершує характеристику розумних чеснот св. Тома механізмом впровадження її в дійсність. Такий механізм складається з трьох компонентів: обговорення, судження й розпорядження. Перші дві складові філософ віддає сфері споглядального розуму, а третю – практичного (STh II-I, q.57, a.6)[857].

Наступний рівень чеснот – моральний – філософ виводить від вже розкритого терміну «*mos*». Схоласт не вважав вірною тезу Аристотеля, що «будь-яка чеснота є моральною». На думку св. Томи, моральна чеснота значно вища від розумної, адже «…ніяка чеснота не примусить нас зробити правильний вибір за винятком тієї, яка знаходиться в жадаючій частці душі…. тому вибір є актом здібності, що прагне» (STh II-I, q.58, a.1)[858]. Відтак розумна чеснота може виходити з хибного бажання (наприклад фарисейського відчуття обов'язку) або невірно визначеного об'єкта. Тобто розум мусить підкорюватися релігійній традиції та благим прагненням душі. З цього й складається ключовий принцип моральних чеснот, які, поєднуючи розум та звичаї, підкорюють пристрасті людини.

Визнаючи ключове значення практики звичаю, Аквінат надає критерій ієрархічності моральних чеснот. Їх ранжування залежить від міри слідування традиції, освяченого ідеалу загального блага, який вказує на ступінь покарань і нагород за сподіяне. Виходячи з цього, теолог називає найважливішу моральну чесноту – правосудність (справедливість), яка направляє людину, через розпорядчий акт, до дій на благо спільності. А оскільки об'єктом правосудності є «…повинність, що встановлює вірну співвіднесеність до відшкодування», то ця чеснота як ніяка інша поєднує в собі приватні й публічні інтереси, визначаючи ту необхідну середину між можливими протилежностями, яка синхронізує їх. Значимість для такого соціального критерію підкреслюється тим, що ця чеснота має два рівня впровадження – законодавча правосудність вступає в дію завдяки акту розпорядження, а моральна справедливість активізується «через саму себе» (STh II-I, q.60, a.3)[859]. Відтак первинність правосудності визначається св. Томою тим, що ця чеснота забезпечує загальне благо, що постає перед людиною в покараннях та розпорядженнях, і пов'язує її з множинністю з точки зори рівності (STh II-I, q.61, a.3)[860].

[856] Там само. – С. 103.
[857] Там само. – С. 105.
[858] Там само. – С. 109.
[859] Там само. – С. 136.
[860] Там само. – С. 149.

Перераховуючи моральні чесноти мислитель визнає, що деякі з них пов'язані з пристрастями (мужність, розсудливість, щедрість, пишність, величність, честолюбство, рівність, дружелюбність, правдивість і дотепність) (STh II-I, q.60, a.5)[861], а деякі мають суто практичну природу (правдивість, справедливість, щедрість, великодушність, розсудливість і майстерність) (SCG, 93)[862]. Втім, найголовніші з них на думку філософа завжди залишаються чотири (кардинальні) чесноти: розсудливість, справедливість помірність і мужність (STh II-I, q.61, a.1)[863]. Хоч названі чотири чесноти і поєднані єдиним станом все ж розсудливість, яка проникає в інші три чесноти, є направляючою (STh II-I, q.61, a.4)[864].

Після визнання моральних чеснот теолог поділяє їх на чотири види: громадські, ті що удосконалюють, завершені та зразкові. Відправним для усвідомлення громадських чеснот для св. Томи є вислів Макробія (IV–V ст.), що чесноти тоді стають громадськими коли завдяки їм «…добрі люди здійснюють добрі вчинки на благо своєї держави і заради безпеки свого місця». У цьому випадку св. Тома вказує що, річ йде про законодавчу правосудність (STh II-I, q.61, a.5)[865]. Він же розглядає громадянські чесноти як поєднання законодавчої й моральної правосудності, головною задачею яких є опанування пристрастей, тобто зведення їх до деякої середини. Втім, це не заважає Аквінату, характеризувати громадянські чесноти в комплексному поєднанні з трьома іншими видами чеснот. Громадські чесноти, на переконання домініканця, доповнюють чи остаточно довершують більш духовні в своєї суті види чеснот. Так, «зразкова» чеснота є відправною для вчинку, активного життя індивіда, яка під впливом новозавітного заклику: «Будьте досконалими, як бездоганним є Батько ваш небесний» (Мф. 5; 48), обертається на взірець, що існує для всієї спільності.

Між цими двома видами чеснот Аквінат розміщує ще дві. Ті прагнення людини, які спрямовані на уподібнення божественному, св. Тома називає чеснотами, що удосконалюють. У цьому значенні, міркує мислитель, «…розсудливість, споглядаючи божественне, вбачає все мирське суєтним і направляє всі помисли душі до одного лише Бога, розсудливість, наскільки дозволяє природа, нехтує тілесними потребами, мужність відвертає душу від боязні нехтування тілесним і укріплює в прагненні до небесного, а правосудність зводиться до того, що душа дає щиру обітницю слідувати обраним шляхом». Наступною чеснотою є чеснота з ряду «завершених»: нею володіють ті, хто досяг уподібнення божественному. Такого рівня дісталася

[861] Там само. – С. 142.
[862] Фома Аквинский. Сумма против язычников... – С. 399.
[863] Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II–I... – С. 145.
[864] Там само. – С. 152.
[865] Том само. – С. 154.

людина, яка «…споглядає лише божественне, розсудливість не має приборкувати мирські жадання, мужності невідомі пристрасті, а правосудність, співвідношень Божому Розуму, єдина з ним у незмінній згоді. Такі ті чесноти, котрі ми осягаємо блаженними і тим, хто вже в цьому житті досяг вищого рівня досконалості» (STh II-I, q.61, a.5)[866].

Не зважаючи на деяку другорядність громадянських чеснот, філософ визнає, що цей рівень вимагає від індивіда виконання обов'язку любові, тобто щирого служіння спільноті. Таке громадянське служіння направлене не лише на благо колективного, але на індивідуалістичні елементи – «…домогосподарства, або навіть окремого індивіда» (STh II-I, q.65, a.5)[867]. Отже, громадянські чесноти через двосторонність обов'язку любові, визнання свободи інтересів домогосподарств, консолідують соціальний порядок і стають підґрунтям для інших більш значимих чеснот.

Завершує перелік типів чеснот Аквінат теологічними чеснотами. Ці даровані людині (*virtutes infussae*) чесноти, які завдяки своїй богопричетності, сприяють подоланню природного начала людини. Вони надають людині допоміжні начала, що відкривають їй шлях до надприродного щастя. Саме такі начала і є теологічними чеснотами, бо вони, на думку схоласта, по-перше, правильно визначають нас до Бога; по-друге, вони є «всіяними» в нас Богом; і по-третє; ми можемо пізнати їх тільки через Святе Писання (STh, II-I, q.62, a.1)[868]. До вищих чеснот належать віра, яка породжує надію, і обидві, в свою чергу є началом любові. В практичній площині три теологічні чесноти реалізуються та затверджують себе в милосерді. За їх допомогою Бог встановлює людей до Себе і «підіймає» їх над недосконалістю земного життя та обмеженістю практичного розуму.

Завершивши перелік типів та видів чеснот, св. Тома переходить до причин та умов їх існування в земному житті. На його переконання, всі чесноти первісно надаються людству Богом і лише потім через природу свого розуму людина удосконалює ті таланти, що надані їм Творцем. Більш того, потенційно існуючи в душі людини, чесноти досягають досконалості в різноманітних типах та практиках людини. У цьому сенсі схоласт підкреслює, що «...в нас від самого початку природою закладені розумові і моральні чесноти, хоча й недосконало, бо природа визначена до чогось одному, тоді як удосконалення цих чеснот залежить не від одного конкретного модусу дії, але від різних модусів, від різних питань, які так чи інакше входять у сферу діяльності, і від різних обставин» (STh II-I, q.63, a.1)[869].

[866] Там само. – С. 155.
[867] Там само. – С. 156.
[868] Там само. – С. 158.
[869] Там само. – С. 168.

Відтак здається, що схоласт визнає людську розумність та цінність земного досвіду, який формує істинні знання та реалізується лише в соціокультурному просторі спільності людей і тому має право на існування заради удосконалення людської душі. Втім, Аквінат однозначно не проголошує такого принципу активної дії індивіда. Тут же, спираючись на св. Августина, він зауважує, що по великому рахунку, благо, яке досягається чеснотою, визначається настановами Божого закону, а не людського розуму і не може бути обумовлене людськими діями – благо утверджується в нас виключно Божим задумом.

Проголошуючи перевагу Провидіння, схоласт був змушений повертатися на рівень людської розумової практики. До цього його спонукала проблема співвідношення смертного гріха та чеснот. В абсолютному змісті, коли йдеться про досконалий стан душі, смертний гріх не співпадає з всіяними чеснотами. Проте, зауважує св. Тома, смертний гріх поєднується з чеснотою, що здобута людиною за допомогою її власних сил. Бо «…від нашої волі залежить, чи користуємося ми тією або іншою навичкою і (при цьому) один гріховний вчинок не знищує навичку до придбаної чесноти, адже вона суть не акт, а навичка, якій можна протиставити (тільки іншу) навичку. Тому хоча без благодаті людина не може оминути смертного гріха так, щоб ні за яких обставин так не грішити, проте ніщо не перешкоджає тому, щоб вона могла набувати навичку до чесноти, завдяки якій вона у більшості випадків і в найбільш огидних розуму випадках стримувалася б від зла. Крім того, є й такі смертні гріхи, яких людина взагалі не може минути без благодаті, а саме ті, які безпосередньо протилежні теологічним чеснотам, якими ми володіємо виключно з благодаті» (STh II-I, q.63, a.2)[870].

Отже, філософ розрізняє всіяні та придбані чесноти, різниця між якими є рубежем мети активного діяння людини. Коли рубежем мети дії всіяних чеснот є не відчуженість, а стан «співгромадянства зі святими» коли людина стає своєю для Бога (Еф. 2;19), то межею придбаних чеснот є достойне життя з точки зору людських справ, які можуть відрізнятися залежно від тієї чи іншої форми (державного) правління (STh II-I, q.63, a.4)[871]. Втім, не зважаючи на свою різнорідну природу та межі дії, чесноти гармонійно поєднуються в деяку середину, яка зосереджується на рівні моральних чеснот.

Характеризуючи на новому колі моральні чесноти, Аквінат знов виходить з тези Стагірита, що «моральні чесноти є навичкою вибору середини». Тобто моральні чесноти визначаються вміннями пізнання, навичками розуму, який виділяє середину між надмірністю і недоліком

[870] Там само. – С. 170-171.
[871] Там само. – С. 174.

чогось. Об'єктами цього інтелектуального процесу виступають пристрасті та діяння людей, суспільні взаємовідносини. Виходячи з цього, св. Тома розділяє розумову здібність знаходження середини на два рівні. Перший, внутрішній, є актом самого розуму, який рефлексує свої прагнення. І другий рівень, зовнішній рівень, є знаходженням розумної середини в «приватній матерії», в існуючій реальності (STh II-I, q.64, a.2)[872], на основі дотримання середини в значенні відповідності мірі. Відтак моральні чесноти об'єднуються з їх розумними типами. Мірою серединності розумного вибору, на думку мислителя є, у випадку споглядальних чеснот – безвідносна істина, а у разі практичних чеснот – істина, що співвіднесена з правотою бажання (STh II-I, q.63, a.3)[873]. Постулат «правоти бажання» Аквінат роз'яснює як суб'єктивний фактор сприйняття рішень стосовно існуючих речей. Таке бажання блага саме по собі має природу міри, яку, завдяки Божій сутності, обирає між протилежностями, що існує в недосконалому розумі.

Отже, чесноти в доктрині св. Томи складають єдиний комплекс і поєднані таким чином, що якщо знайдеш одну, то згодом з'явиться інша. Тому людина мусить здобути хоч одну моральну чесноту, а за нею відкриються начала інших. При цьому така здобута чеснота повинна бути досконалою, тобто такою практичною навичкою, що спонукує нас творити добро. І останні дві умови здобуття індивідом чеснот – визнання індивідом не лише розсудливого визначення мети, але й моральних засобів її досягнення (STh II-I, q.65, a.1)[874]. До того ж здобути хоч одну чесноту не можливо без любові до ближнього, до всієї спільноти вірян.

Додамо, що в томістській доктрині чесноти знаходяться у строгому геометричному порядку, усвідомлення якого розкриває людині істину – те, що «ціле більш значне від своєї частки» (STh II-I, q.65, a.1)[875]. Чесноти, як деякий духовний стан вільного вибору, знаходяться у ієрархічному підпорядкуванні: розумові чесноти «охоплені» й «пронизані» моральними та теологічними, а моральні пронизуються в свою чергу теологічними. Але вищі типи чеснот в соціальній практиці індивіда спираються на принципи розуму, який конституює його свободу. Відтак відбудовується трьохколовий порядок, який умоглядно складає вертикальну цілісність, що тісно пов'язана з ієрархією законів у томізмі. Горизонтальний рівень зазначеного порядку, який складається переважно з двох перших типів чеснот, сповнений своїми елементами: навичками, звичаями, виховними практиками. Розсудливе виконання їх на благо спільноти формує у людині другу, більш досконалу природу, яка переростає в мудру майстерність керування собою,

[872] Там само. – С. 179.
[873] Там само. – С. 181.
[874] Там само. – С. 187.
[875] Там само. – С. 189.

домогосподарством та громадянською спільністю – дієву майстерність, яка творить добру «щойність». Більш того, св. Тома визначає ключові принципи практичної ефективності поєднання елементів горизонтального рівня – вміння контролювати і вгамовувати пристрасті та тілесні жадання, умисність і вкоріненість навичок, мудрість, науковість і розсудливість мислення та вміння визначати гармонійність вільного вибору.

Щоб благі жадання постійно домінували й керували поведінкою індивіда, св. Тома пропонує за допомогою пізнавальних можливостей людини процес вибору вірної дії розсудливо «звіряти» з вищими чеснотами та Божими законами, що утворюють «двохповерхову» систему пізнання. Така система формує особливу інтеріоризацію індивіда, де ключове місце займають виховані та культивовані зовні морально-теологічні норми та відчуття евдемоністичного обов'язку індивіда перед спільністю. Таким чином, триколовий рівень чеснот, який збалансовується з законами, та «двохповерхова» система пізнання обумовлює «вільний» вибір людини, де розум хоч і робить свій вибір, але в межах визначених спільністю цінностей – значимих для колектива чеснот, що спонукають розум формувати людські наміри до вчинку. Відтак розумні здібності людини св. Тома робить залежними від детермінованого простору спільності, теологічно-моральних чеснот – їх виховних практик.

Завдяки детермінації вільного вибору індивіда досягається комунікація з Богом, людини – зі своїми вищими прагненнями та спільністю. В останній площині солідарність затверджується завдяки тому, що більш досконала меншість добродійників своїм прикладом спонукає менш досконалих до самопожертви заради колективного спасіння всіх вірян. Така ієрархічна соціальність хоч і встановлює місце індивіда в загальному, все ж визнає за останнім особисті якості, розумову здібність та право на вчинок, який обумовлений її свобідною волею. Тому окреслена система чеснот спрямована на індивідуальну суб'єктивність, на удосконалення ущербності і водночас визнання унікальності людського буття – її суверенної особистості. У цьому сенсі Жак Марітен підкреслює, що середньовічна особистість «…це універсум духовної свободи, яка наділена свободою вибору і становить, завдяки цій обставині, незалежне ціле по відношенню до світу, так що ні природа, ні держава не можуть робити замах на цей універсум без його згоди. І сам Бог, який існує і діє у внутрішньому світі, тут діє певним чином і з особливою вишуканою делікатністю»[876].

[876] Маритен Ж. Философ в мире / Жак Маритен ; [пер. с франц., послесл., коммент. Б. Л. Губман]. – М. : Высшая школа, 1994. – 192 с. – С. 58.

4.1.5. Дидактика страху св. Томи

Спочатку Аквінат поділяв страх на два модуси: страх як суто пристрасті й страх як природна чеснота, здобута доброчесними діями індивіда й закріплена суспільною практикою. Свій розгляд страху Аквінат ґрунтує на візіях Тертулліана, Августина та Бернарда з Клерво. Останній підкреслював, що «…боятися і любити у простому значенні – суть пристрасті (*affectio*), а вкупі [з Богом] – суть чесноти». На думку Бернарда, всілякі види страху, як і чесноти, упорядковуються Богом. Страх, любов, воля зобов'язані служити шляху спасіння людини. У цьому сенсі теолог зазначає: «…бажання, страх та любов ми отримуємо від Бога, як і будь-які істоти; бажання ж добра, страх Божий та любов до Бога ми отримуємо, осяяні благодаттю, щоб стати Божою істотою» (De gratia et libero arbitrio, VI)[877]. Тобто, як вважає абат з Клерво, існує пристрасний страх тварі та інший тип страху – упорядкований і освячений, який є одним із засобів досягнення Божої мудрості й колективного спасіння.

Аквінат, слідуючи вже затвердженій традиції, починає свої візії з характеристики страху як прояву *status naturae* – пристрасті душі недосконалої людини. Страх, стверджує схоласт, «...співвідноситься із злом, котре може нам загрожувати. Так само як надія співвідноситься з благом, яке ми можемо знайти. Отже, страх, за визначенням свого виду, непричетний Богу відразу з двох підстав; адже його об'єкт існує лише в потенції; оскільки його об'єкт – зло, яке може [з нами] відбутися» (SCG, 89)[878].

Свою розвідку цього феномену Аквінат починає з того, що визначає пристрасть як неупорядковане збудження душі, яка є однією з ключових рис людського роду. Це емоційна реакція душі на внутрішні та зовнішні події. Страх визначається філософом не керованим станом, коли індивід втрачає співмірність і гармонію душі, й тому порівняно з розумною прикметою людства страх є загрозливим феноменом для людства. Він заглиблює гріховну ущербність людського роду, не даючи їй наблизитися до Бога, руйнує волю людини і відкидає душу від її первинного єства. Позбутися страху ані окремому індивіду, ані людству майже неможливо. Втім, його можна приборкати мужністю (силою Духу). Ця чеснота спрямує волю людини до закону розуму[879].

---

[877] Бернард Клервоский. О благодати и свободе воли / Бернард Клервоский // Антология средневековой мысли: теология и философия европейского Средневековья : в 2-х тт. / [под ред. С. Неретиной ; сост. С. Неретина, Л. Бурлака]. – СПб. : РХГИ ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. – Т. 1. – С. 444–476. – С. 455.

[878] Фома Аквинский. Сумма против язычников... – С. 381.

[879] Жильсон Э. Томизм... – С. 244.

Св. Тома поділяє страх на природний та трансцендентний, відмінність яких залежить від об'єкта. Природний страх – це страх перед «злом знищення», який відчуває кожна жива істота. Трансцендентний страх – страх перед «злом страждання», який пов'язаний з невгамовною пристрастю людини бажати (STh II-I, q.41, a.3)[880]. Аквінат перераховує види страху, які виникають залежно від причин і наслідків, що існують в уявленому майбутньому або в зовнішніх речах і реальних діях життя. Він перераховує шість видів страху: «…нерішучість, соромливість, сором, здивування, жах, неспокій». Кожен з них має свою причину або наслідок: нерішучість з усвідомленням майбутньої тяжкої праці; соромливість та сором з безчестям; здивування з миттю зіткнення зі злом, наслідки якого не передбачені людиною; жах з миттю зіткнення з незвичайним злом, що надзвичайно переоцінене людиною; неспокій, пов'язаний з передбаченою невдачею індивідуального бажання та вчинку (STh II-I, q.41, a.1)[881]. Об'єктом трансцендентного страху є уникнення блага та прагнення зла, що підкреслює гріховну природу людини. Але, на думку св. Томи, страх може стати в двох випадках об'єктом блага.

У першому випадку страх указує на ущербність блага для індивіда (S.Th II-I, q.42, a.1)[882]. Благо, яке має спрямовувати людське буття до сутності Бога, духовно підіймати людський дух від земної потворності, з певних причин не здатне цього робити безпосередньо для індивіда. Тобто благо може існувати, але не для окремої людини. Тут слід нагадати, що в концепції св. Томи буття індивіда є одночасно і родовим, і особистим. Людська двобічність трактується схоластом як щось середнє між єдиним та множеним (Ent. ess. III)[883]. Такий самотньо-множений стан вимагає від людини більш виразного визначення своєї соціальної неповторності і водночас, здобутку загальнолюдських чеснот, універсальності людського роду. Такий стан уможливлюється в двобічній категорії благ – приватного блага й блага загального, які поєднані в єдине вертикальне намагання удосконалити свою душу, але можуть не співпадати з практичними прагненнями індивіда, його усвідомленням своїх бажань і необхідністю пожертвувати ними заради загального. Відтак ущербність блага, що виявляється у страхові, є відчуттям відчуженості від загального блага, його малою часткою для спасіння людства і одночасно усвідомленням індивідом необхідності самопожертви своїми бажаннями універсальному.

У другому випадку більш вагоме благо виступає об'єктом страху, як річ, що завдає улюбленому індивідуальному меншому благу шкоди. На думку

[880] Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II-I... – С. 490-491.
[881] Там само. – С. 492-493.
[882] Там само. – С. 496.
[883] Фома Аквинский. О сущем и сущности... – С. 239.

Аквіната, таким загальнозначимим благом виступає воля Бога, який може покарати людину, а також людська влада, яка може бути несправедливою і рабським чином підкорювати одну особу іншій (STh II-I, q.42, a.1)[884]. Відтак, визначаючи об'єкти страху, св. Тома обумовлює прерогативу множинного, загального блага над індивідуальним. Втрата загального блага загрожує як для індивіда, так і для спільності розривом ієрархічної підпорядкованості нижчих вищим та залишає людину наодинці з її ущербною природою. Одночасно з цим філософ визнає унікальність, розумність людини та її індивідуальне право мати приватне благо, які встановлюють право індивіда на справедливу людську владу й привілей не підкорювати волі іншої людини без вищого обґрунтування на цю дію. Втрата приватних і загальних благ викликає у індивіда страх, тому він повинен гармонізувати ці дві царини, віддаючи першість загальному.

Поряд з поєднанням страху з благом, цей феномен посилюється надією, яка в Аквінатовій доктрині теж має еквівокаційні ознаки – від бажання здобути земне щастя до надії як теологічної чесноти – людської дії, що спрямована до Бога. Страх та надія бінарно обумовлюють майбутнє досягнення блага. У цьому сенсі св. Тома підкреслює: «…надія пов'язана з досяжним благом. А втім благо досягається або власними зусиллями, або завдяки комусь іншому, і тому надія може бути надією на те, що знаходиться в нашій владі дії чеснот. З іншого боку, страх пов'язаний з непідвладним нам злом і, отже зло, якого бояться, завжди виходить від зовнішньої причини, тоді як благо, на яке сподіваються, може виходити як від внутрішньої, так і від зовнішньої причини» (STh II-I, q.42, a.3)[885].

Поєднавши страх з двома випадками блага та надією, Аквінат виводить цей феномен на розумно-керований рівень застосування страху у публічному просторі – просторі законного управління громадською спільністю. Втім слід нагадати, що принцип примусу та іманентної загрози не співпадає з Новим Заповітом. Євангеліє встановлює принцип всезагальної любові Бога до творіння, якому повинні слідувати всі істинно віруючі.

Головний наслідок застосування Божого та людського законів Аквінат вбачає в формуванні доброчесних людей. У розгляді цього питання схоласт визначає значення закону в регулюванні індивідуальної поведінки та його значення в процесі удосконалення вірянина. На заперечення, що той, хто підкорюється закону під впливом страху, не може вважатися доброчинним, «…оскільки згідно з Августином «якщо щось добре робиться через рабський страх, тобто страх перед покаранням, то воно не є благом», і отже покарання не є належним наслідком закону, Св. Тома надає відповідь, що «…якщо

[884] Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II-I... – С. 496.
[885] Там само. – С. 500.

призвичаїти людину уникати зла і робити добро через страх перед покаранням, то з часом вона може прийти до того, що почне чинити так само із задоволенням і за власним почином. Тому закон навіть за допомогою покарання робить людей добродійними» (STh II-I, q.92, a.2)[886].

Далі св. Тома розвиває свою думку стосовно позитивного призначення покарання у формуванні доброчинної людини та механізму застосування дихотомії «страх – любов» у соціально-дидактичній практиці, що спрямована на утвердження новозаповітних принципів. У цьому сенсі мислитель наголошує: «…сам по собі, і в першу чергу, страх відноситься до зла, від якого він відхиляє як від протилежного деякому улюбленому благу, і у цьому значенні страх як такий породжується любов'ю. У другу чергу він відноситься до причини, з якої виходить зло, і тому іноді акцидентно страх викликає любов; так, наприклад, із страху перед Божою карою людина виконує Його заповіді, завдяки чому посувається до надії, а надія, у свою чергу,… приводить його до любові» (STh II-I, q.43, a.1)[887].

Акцентуючи увагу на позитивному значенні страху в законах, св. Тома визначає його дидактичний характер. Сила страху покарання застосовується в разі, якщо юнак не сприймає добрі настанови батьків або ближчого оточення, не дотримується звичаїв громади, стаючи девіантною особою, що несе загрозу встановленому порядку. Мислитель вважає, що «..те навчання, за допомогою якого людина може досягти досконалої доброчинності, вона мусить отримати від когось іншого. Потім, якщо молоді люди схильні до добродійності в силу або доброї природної вдачі, або традиції, або дарів Божих, то їм достатньо однієї батьківської настанови... А втім, оскільки є немало таких, які розбещені, схильні до вад і не звикли дослухатися до слів, то існує необхідність утримувати їх від зла за допомогою сили і страху, щоб вони якнайліпше утримувалися від злодіянь і не робили шкоди іншим. А якщо з часом вони привчаться до цього й почнуть добродійно робити те, що доти робили із страху, то вони зможуть стати добродійними. Так от, цей вид виховання, який пов'язаний з примусом із страху перед покаранням, є навчанням за допомогою законів. Таким чином, витвір законів є необхідністю» (STh II-I, q.95, a.1)[888].

Стає зрозумілим, що в томістській доктрині страх, якби він не був архаїчним (старозаповітним), може бути позитивним механізмом соціалізації, знаряддям, що спрямовує та формує пізнавальні здібності людини, ціліспрямовує її волю. Затверджуючись ключовим елементом Божого та людського законів, страх отримує у філософа статус суб'єкта громадського

[886] Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II–I... – С. 28-29.
[887] Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II-I... – С. 507-508.
[888] Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II–I... – С. 58-59.

життя спільності. Він стає не просто «пристрастю», він є часткою ієрархічної піраміди Всесвіту, де вищі по чину – досконалі живуть в межах дії любові, а гріховні чини в сфері дії законного покарання – страху. Це відчуття немовби мотивує ницих до удосконалення, до практичної реалізації законів та чеснот і через це вони змінюють свою природу і підіймаються до вищого чину – сфери любові.

Таким чином, у доктрині св. Томи страх, завдяки Богу та розумній майстерності законодавців, перетворюється на чесноту, соціальне знаряддя і служить вищій меті – спасінню душі. Поетапно страх може трансформуватися в метафізичну любов. У межах такої можливості людські закони повинні чітко визначати духовно-соціальні об'єкти страху. У тій же мірі закони мають бути сповнені надією та «суворою» любов'ю до суб'єкта виконання норми. Такі закони дидактично встановлюють доброчинні межі та якості людини, її аксіологічну спрямованість на загальні інтереси *Respublica Christianorum*.

При цьому Аквінат звертає увагу на загрозу зворотного процесу – коли страх стає єдино можливим методом управління громадського порядку чи слугує тиранічному ладу, що порушує природний закон. У цьому разі страх не несе в собі надії на здобуття індивідуального спасіння. Він повертає онтологічну цілісність ранжованого Всесвіту, що спрямовує людську спільність знизу нагору, від гріховного до гармонійно-прекрасного, зворотно лише у матеріальний низ. Страх, як ідеалізований засіб управління й виховання, перетворюється на механізм зла, що спонукає людину ставати істотою, яку позбавили розуму та свободи. Відтак страх не лише позбавляє онтологічної визначеності індивіда – він руйнує цілісність громадської спільності, порушуючи доброчинну комунікацію, загальну мету.

Згідно з Аквінатом, закону слід підкорюватися без страху. Для цього людині необхідно не лише слідувати волі законів, але й слідувати своїй совісті та постійно практикувати доброчинність. Ці дії відкриють індивіду його істинну добру природу і зроблять його більш вільним.

Додамо, що на переконання Аквіната індивід, який сподівається і прагне, може вийти далеко за межі того, що визначила для нього культура і релігійно-моральні норми будь-якої спільності. Щоб зменшити ризик *discordia* інтересів індивіда та спільноти філософ поряд з іншими елементами Усесвіту пропонує застосовувати страх. Завдяки амбівалентній природі страху, раціональному коригуванню його об'єктів, поєднанню з благом та надією і включенню його в норму законів, цей феномен стає елементом превентивного контролю свободи індивіда – людини, що віддана гріховним бажанням. Відтак у політичній доктрині схоласта страх стає інструментом утвердження дисциплінарної солідарності й елементом удосконалення

дитячої потворності людей. З іншого боку, цей рівень феномену страху стає не обов'язковим і недієздатним для духовно-раціональних індивідів, які у власному житті керуються загальним благом спільноти й піклуються про благо та цілісність всієї ієрархії Усесвіту. Останні формують атмосферу християнського плюралізму і з цією метою повинні усвідомлювати різноманітні об'єкти страху, структуруючи його з пристрасного рівня до рівня чеснот.

Одночасно з окресленим рівнем існування страху св. Тома розкриває інший рівень сутності цього феномена – трансцендентний. Це той страх, який спонукає душу і розум людини до *status gratiae*. На відміну від природних чеснот, теологічні чесноти Бог, люблячи, дарує людині без її волі з метою наближення її до Себе. У переліку чеснот поруч з вірою, надією та любов'ю, вказується дар страху. Цей феномен не належить до рівня людських пристрастей, він належить до сфери буття Бога. Людина ж, якій буде надана ласка досягти *status gratiae*, мусить співвіднести всю себе до Страху Божого і лише тоді досягнути причетності до Його блага, переродивши себе в щось нове-інше[889].

Такий стан співвіднесення можна порівняти зі станом біблійного Авраама, коли, за словами Сьорена К'єркегора страх, який є можливістю свободи, «…пожирає все кінцеве й виявляє всю його обманливість»[890]. Ще раніше цей самий біблійний сюжет роз'яснює іудейський богослов XII ст. Маймонід: «…страх та любов до Бога знецінили в очах Авраама його улюбленого сина і змусили знехтувати тими надіями, які він покладав на нього, та поспішив його обезглавити»[891]. Тобто страх сфери Бога суперечить тлінному існуванню людини, спростовує всі земні цінності й виявляє їх примарність, а навзаєм надає людині небачену свободу духу та вольове натхнення в реалізації своєї трансформації.

Аквінат поділяє страх на синівський, початковий, рабський та буденний. Осягаючи різноманітність тлумачень страху, схоласт наступним чином пояснює сутність видів цього феномену: «…якщо людина звертається до Бога і твердо прикипає до Нього через страх перед покаранням, то йдеться про рабський страх, а якщо ж це відбувається із страху здійснення гріха, то йдеться про синовній страх, бо дитині личить боятися образити батька. Якщо ж це відбувається з обох причин, то йдеться про початковий страх, який займає проміжне становище між першими двома. Що ж до того, чи можна боятися зла гріху, то це питання ми розглядали [II-I, 42, 3], коли

[889] Туренко О.С. Страх: спроба філософського усвідомлення феномена... – С. 71.

[890] Кьеркегор С. Страх и трепет / Сёрен Кьеркегор ; [пер. с дат.]. – М. : Республика, 1993. – 383 с. – С. 242.

[891] Майстер Экхарт. Об отрешенности / Майстер Экхарт. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2001. – 432 с. – С. 155.

досліджували пристрасть страху» (STh II-II, q.19, a.2)[892]. Відтак природний (буденний) страх св. Тома вважає поточною пристрастю, яку особа мусить перетворити на чесноту.

Синівський страх (як і страх дружини до чоловіка) базується на відданості та любові й тому вважається доброчесним. На відміну від першого, рабський страх базується на примусі та владі, яку має володар над своїм рабом. Тобто рабський страх, який аніяк не пов'язаний з любов'ю, на переконання св. Томи, знаходиться значно нижче синівського страху.

Три види страху – початковий, рабський та буденний – тісно пов'язані з покаранням, але неоднаково. Буденний страх, на думку св. Томи, прямо відноситься до покарання, яке має тенденцію відвертати людину від Бога. Його застосовують вороги Бога. Рабський та початковий страхи, навпаки, через покарання наближують людину до Бога, оскільки, в цьому разі покарання людини заповідає Сам Бог.

Далі св. Тома розглядає таке питання: «Завжди буденний страх є злим чи ні?». І відповідає на нього з двох позицій. По-перше, визначаючи, як мусить ставитися вірянин до світської влади, до можливого насилля від неї до себе – боятися її у своєму буденному житті, чи ні? По-друге, відповідаючи на питання, як слід ставитися людині до існуючого світу, до свого тіла та життя. Іншими словами, схоласт більш широко підходить до проблеми, зокрема вирішуючи, яку світоглядну позицію мусить зайняти людина – чи ставитися їй з презирством до світу (як це пропонував папа Інокентій III), або навпаки, ставитися до світу зі смиренною, благоговійною радістю (як це робив Франциск з Асізу).

Обстоюючи першу позицію, схоласт спирається на євангельський вислів: «Не бійся убиваючих тіло» (Мф. 10;28). Адже світська влада починає карати лише з метою оборони людської душі від гріха, вона, запевняє Аквінат, «…діє як служитель Божий, згідно сказаному: «Він – Божий слуга, месник у покаранні тому, хто робить зло» (Рим. 13;4). Втім, додає мислитель, у вказаному значенні страх перед світською владою є фрагментом не буденного, а рабського, або початкового страху (STh II-II, q.19, a.3)[893]. Адже, сама людина не покладається на себе та свою віру та розум, а віддається більш організованій, але пануючій над її вільною волею та навіть, в деяких випадках і душею – світській владі.

Відповідь на друге питання розпочинається з тези Аквіната, що «Бог тотожний Своєму буттю», а всі інші визначення є похідними від початкового принципу. Сутність Бога полягає у тому, щоб «бути», в Ньому немає різниці

[892] Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II–II... – С. 214.
[893] Там само. – С. 217.

між сутністю й існуванням, «саме буття Бога є Його сутністю» (SCG, 22)[894]. Відтак все, що існує, належить до Його буття, і людина, яка знаходиться в межах Його Творіння, мусить радіти своєму існуванню у наявному світі. Ця концептуальна засада Аквіната не зовсім співпадає з його роз'ясненнями стосовно об'єкта буденного страху.

Аквінат зазначає, що «…любов до світу у строгому значенні слова є тією любов'ю, за допомогою якої людина довіряє світу як своїй меті, і тому любов до світу завжди зла… Але буденний страх суть те, що виростає з любові до світу як із злого коріння, через що буденний страх завжди злий» (STh II-II, q.19, a.3)[895]. Як бачимо з цього уривка, св. Тома немовби є прихильником презирства до світу, ставлення до існуючого буття як до зла, мета любові до якого є оманливою. І тому буденний страх до того, що можеш втратити, того, що любить людина у світі, є загрозливим для прагнення душі до небесного. Втім, такий постулат є лише часткою істини. В останньому уривку схоласт говорить про людей, які спрямовані лише на земне життя і любов до існуючих речей, жадібного прагнення до його благ. А потім звертає увагу на іншу категорію людей – істинних вірян, які не прив'язуються до благ земного життя, духовно не залежать від світської влади й прагнуть своєї досконалості всупереч буденному страху. В цьому сенсі теолог підкреслює, що «…ставитися до людей можна подвійно. По-перше, як до таких, в яких є щось божественне, наприклад, благо чеснот, благодаті або, принаймні, природного образу Бога, і з цієї точки зору можна звинувачувати тих, які ніяк не відносяться до цих людей. По-друге, можна ставитися до людей як до таких, які відворотні Богу, і в цьому значенні відсутність ставлення до людей достойна хвали; так, ми можемо прочитати, що Єлисей, як і Ілля, «в дні свої не тремтів перед князем» (Сір. 48;13)» (STh II-II, q.19, a.3)[896].

Відтак буденний страх, на думку св. Томи, є злом. Він розкриває жадібне прагнення людини до земних насолод (включаючи задоволення владою) і тим замикає її у вузьких рамках матеріального світу. Сам же існуючий світ не є окремою чи відірваною від буття Бога часткою, він є нижчим елементом Всесвітньої ієрархії, існуванню якого слід радіти і в якому вірянин мусить удосконалювати себе. Буденний страх також є інструментом світської влади, яка може узурпувати його й перетворити людину на свого раба, що є, на думку Аквіната, як з боку людини, так і з боку світських керманичів гріхом, вільною дією, яка відчужує їх від Бога. Тому буденний страх, як його об'єкти та ті, хто використовує його, має бути переборений чеснотами або більш значним страхом, що має інший об'єкт.

[894] Фома Аквинский. Сумма против язычников... – С. 133.
[895] Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II–II... – С. 216.
[896] Там само. – С. 217.

Відповідаючи на питання «Є рабський страх добрим чи ні?», схоласт виходить з того, що «…від Святого Духу не може бути жодного зла. Проте рабський страх – від Святого Духу, бо глоса на слова (з Послання до римлян): «Ви не прийняли духу рабства…» і т.і. (Рим. 8;15) говорить: «Одним і тим же духом дарується два страхи, а саме рабський і доброчесний страх». Отже, рабський страх не є злим» (STh II-II, q.19, a.4)[897].

Домініканець роз'яснює, що рабський страх може бути злим лише через рабство. Пояснюючи природу останнього феномена, схоласт деталізує, що «…раб – це той, хто діє не як причина своїх власних дій, а як той, хто посувається зовні». Раб не є «…вільним, який сам для себе причина». Відтак рабство для св. Томи, по-перше, є категорією внутрішньою, вольовою, а вже потім соціальною. Тому мислитель поділяє рабство як окремий стан, або прихильність людської волі до світу та своєї мети в земному житті, та рабський страх як деяке навіювання Святого Духу, яке своєрідно сприймається самою людиною.

Св. Тома наступним чином розкриває сутність сприйняття людиною рабського страху. Людина, яка володіє вільною волею, з любові мотивує себе до духовного вдосконалення – у цьому процесі головним є об'єкт (людина), на який впливає Святий Дух. Він трансцендентною силою наближує людину до Бога, визначає їй міру рабського страху, страху втрати об'єкта любові, розкриває правосудність Творця та знижує рівень розсіяності доброчинності в акцидентному світі – ціліспрямовує життєву мету людини. Тому теолог робить висновок, що «…рабський страх (як дар Святого Духу) субстанційно добрий, а саме рабство – зло» (STh II-II, q.19, a.4)[898].

При цьому теолог додає, що рабський страх не пов'язаний прямим покаранням Творця – в присутності цього виду страху вірянину здебільш важливий Його люблячий та справедливий розсуд, а не подальше покарання. Також рабський страх за своєю субстанцією не є гординею, бо він смиряє пристрасті людини Його правосудністю, не торкаючись любові.

Розглядаючи далі сутність теологічного страху, Аквінат ставить питання: «Чи є рабський страх субстанційно тим самим, що й синівський страх?». Відповідь схоласта очевидна: ці типи страху субстанціонально відрізняються. Бо перший має своїм об'єктом зло покарання. У свою чергу, синівський страх відповідає іншому виду – боязні впасти в гріх. Відтак, головною відмінністю між ним є те, що вони: «…не відносяться до Бога однаково. Насправді рабський страх розглядає Бога як покарання, що вчиняється, тоді як синівський страх розглядає Його не як злочин, що, коїться, а як межу, від якої можна відійти за допомогою злочину» (STh II-II, q.19, a.5)[899].

[897] Там само. – С. 218.
[898] Там само. – С. 219.
[899] Там само. – С. 220.

Наступне питання: «Зберігається рабський страх з появою любові чи ні?» Розбір проблеми Аквінат починає з трьох авторитетних виразів-спростувань. По-перше, вираз св. Августина, що «…коли любов займає своє місце, вона відганяє страх, який підготував для неї це місце». Таким чином, Августинів вислів утверджує думку, що рабський страх, який володів душею, з приходом любові зникає. Друге спростування полягає в тому, що свобода, як атрибут Духа Святого, що супроводжує любов Бога, виключає рабство та усуває рабський страх. Ця теза спирається на вислови Святого Письма: «любов Божа вилилась в серця наші Духом Святим, що даний нам» (Рим. 5;5), та «де Дух Господень, там – свобода» (2 Кор. 3;17). Останнє спростування йде від поняття любові до себе як егоїстичного відчуття людини, того рабського страху, який зумовлює трепет людини перед покаранням, що зменшує її особисте благо. Втім, «…любов до Бога усуває любов до себе, адже вона спонукає нас зневажати себе, про що свідчить Августин, говорячи, що «град Божий створений любов'ю до Бога, що дійшла до презирства до себе». Отже, схоже, що з приходом любові рабський страх усувається» (STh II-II, q.19, a.6)[900].

З вищеподаними спростуваннями св. Тома не згоден і, посилаючись на тезу, що «…рабський страх є даром Святого Духу. А втім дари Святого Духу не усуваються любов'ю, за допомогою якої Святий Дух перебуває в нас», схоласт робить припущення, що з приходом любові рабський страх зберігається і наводить наступні аргументи своєї тези. Рабський страх «…є наслідком любові до себе, адже він суть страх перед покаранням, яке є згубним для свого (приватного) блага. Тому страх перед покаранням, як і любов до себе, сумісний з любов'ю до небесного – бо те, що людина любить своє власне благо, і те, що вона боїться позбавитися його, зводиться до одного й того ж» (STh II-II, q.19, a.6)[901]. Тут слід нагадати, що в томістській доктрині ключовим поняттям (приватне благо людини) є бажання наблизити свою душу до небесної сфери. У цьому сенсі любов людини до себе не є егоїстичною любов'ю – це прагнення душі реалізувати вищу мету. Усвідомлення можливого покарання, тобто відмова від наближення до Бога, і є рабський страх, який не може зникнути до останніх часів Усесвіту.

Далі, аргументуючи свою позицію, св. Тома поділяє любов до себе щодо піднесеної любові на три пункти і робить висновок: «…страх перед покаранням субстанційно відрізняється від доброчесного страху, адже людина боїться караючого зла не тому, що воно відділяє її від Бога, а тому що воно згубне для її власного блага». Отже, продовжує схоласт, «…той страх, який є рабським, з приходом любові до небесного відстороняється, але субстанція рабського страху з приходом любові може зберегтися, що подібне до того, як з її приходом може зберегтися і любов до себе» (STh II-II, q.19, a.6)[902].

[900] Там само. – С. 221.
[901] Там само.
[902] Там само. – С. 222.

Питання «Є страх началом мудрості чи ні?» є наступним кроком розвідки Аквіната. Відповідь теолога спирається на Святе Письмо: «Початок мудрості – страх Господень» (Пс. 110, 10). Втім, щоб затвердити свою правоту, св. Тома, знов-таки, спростовує аргументи адептів іншої точки зору. По-перше, він заперечує тезу, що «…страх не є часткою мудрості, адже страх знаходиться в пристрасній здатності (людини), тоді як мудрість знаходиться в розумі. Отже, схоже, що страх не є початком мудрості» (STh II-II, q.19, a.7)[903]. Схоласт звертає увагу, що подана теза лише доводить, що «…страх не є початком мудрості з боку сутності мудрості» (STh II-II, q.19, a.7)[904]. І роз'яснює, що початком мудрості може бути назване дещо, що має два начала – з боку сутності мудрості та з боку її наслідків. Під останнім св. Тома розуміє активну діяльність, майстерність людей, що керуються нею як вищим прикладом і творять досі не існуючі речі. Відтак Аквінат вважає, що страх є початком мудрості в розумі людей – їх творчому хисті удосконалювати себе. Діяльність істинного вірянина мусить спиратися на Його закони і бути спрямована до *status gratiae*, а починається зі страху.

Тут слід додати, що сутність Божої мудрості як підґрунтя земного існування та діяльності людини трактується св. Томою більш широко – як метафізична категорія – вічна та всеохоплююча основа Всесвіту. Божа мудрість через акт Творіння покриває та оберігає людство від хаосу, безодні ніщо і тим робить його залежним від Його любові та доброї волі, від бажання уберегти заданий стан речей. Усвідомлення людиною своєї ущербності, безсилля й самотності, перед жахливою силою Його закону і любові, і є мудрість, яка, втім, пронизана нумінозним трепетом. Останній термін доволі своєрідно пояснює Рудольф Отто, називаючи стан нумінозної залежності від мудрості та всемогутності Бога «відчуттям тварності», або «…відчуттям тварі, яка тоне в особистому ніщо і схиляється перед тим, що вище від усякого творіння». Такий стан «…безпосередньо є відчуттям самості, тобто відчуттям самобутньої визначеності мене самого»[905]. Він перевтілює людину на «прах та попіл» (Авраам) веде до «…«анігіляції» самості, з одного боку, і до виключної і всеохоплюючої реальності трансцендентного, з іншого боку»[906].

Надана Р. Отто індивідуалістична характеристика нумінозного трепету в цілому не збігається з томістською доктриною, але вона розкриває сутність наслідків страху мудрості. Максимальним наслідком сприйняття Його

[903] Там само. – С. 223.

[904] Там само. – С. 224.

[905] Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Рудольф Отто ; [пер. с нем. А. М. Руткевич]. – СПб. : АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008. – 272 с. – С. 18.

[906] Там само. – С. 34.

всеосяжної мудрості і могутності є зустріч з Його Жахом, Гнівом та Люттю – Страхом Божим, який повертає самотність людини (її душу) до миті Творіння, безчасся й безпростору. До Того моменту, коли реалізується Його мудрість, до того начала буття, де було породжене Усе. До тієї миті, коли існував лише Бог. Таке трансцендентне споглядання Творця спопеляє все особисте та вільне в людському і руйнує всю можливу ієрархію Усесвіту, якої дотримувався Аквінат. Тому схоласт, на противагу протестантизму, не передбачав пряме споглядання Бога всім вірянам, а лише вибраним. Надбання Божої мудрості й страху спонукають людину до активного життя, до доброчинності, які спрямовані на поширення основ Божого порядку – удосконалення всіх у ієрархії Всесвіту.

При цьому св. Тома розподіляє страх перед мудрістю Бога на дві сторони. З одного боку, це рабський страх, а з іншого – синівський. Мислитель у цьому сенсі зазначає: «…рабський страх у своєму роді є началом прихильності людини до мудрості ззовні, адже вона утримується від гріха через страх перед покаранням, і таким чином оформлюється наслідок мудрості, згідно сказаному: «Страх Господинь жене гріхи» (Сір. 1;21). З іншого боку, доброчинний або синівський страх є початком мудрості як перший її наслідок. Справді, якщо треба погодити людське життя з мудрістю, нормами божественного закону, то для того, щоб покласти цьому початок, людина мусить, у першу чергу, убоятися Бога і підкорити себе Йому, внаслідок чого він у всьому керуватиметься Богом (STh II-II, q.19, a.7). Страх, завершує схоласт, є початком мудрості Бога і співпадає з вірою – вони обидва спрямовують з різних боків душу до Його мудрості. Тому, робить висновок св. Тома, «…страх Господень – це начало любові, а початок віри затверджується в ній» (STh II-II, q.19, a.7)[907].

Наступний пункт стосується питання «існує субстанційна відмінність між первісним і синівським страхом чи ні?». У межах цього питання св. Тома оскаржує три тези. Перша теза стверджує, що первісний страх субстанційно відрізняється від синівського страху, адже він обумовлений любов'ю. Втім, первісний страх – це початок любові, згідно зі сказаним: «Страх Господень – це початок любові» (Сір. 1;13). Друга теза стверджує, що первісним страхом бояться покарання, яке є об'єктом рабського страху, тож первісний і рабський страх суть одне й те ж. І третє доведення санкціонує висновок, що первісний страх є серединним між рабським і синівським страхами. Отже, він відмінний від синівського і рабського страхів (STh II-II, q.19, a.8)[908].

Аквінат доводить зворотну гіпотезу. Спираючись на Августинів вираз про відмінність досконалої і недосконалої любові, він стверджує, що

[907] Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II–II... – С. 224.
[908] Там само. – С. 224-225.

первісний страх субстанційно не відрізняється від синівського страху. На підтвердження цієї тези схоласт спирається на наступні аргументи. По-перше, він звертає увагу на те, що «…рабський страх, як і синівський страх, є в деякому розумінні початком мудрості, тож кожен з них по-своєму первісний» (STh II-II, q.19, a.8)[909]. Поняття первинності визначається св. Томою станом початківців, здобувачів піднесеної любові, які ще мусять оволодіти станом досконалості – синівським страхом. Далі мислитель робить висновок: «…початковий страх так відноситься до страху синівського, як недосконала любов – до любові досконалої. Проте досконала й недосконала любов відрізняється з боку не сутності, а стану. З цього можна зробити висновок, що початковий страх, як ми його мислимо в істинному моменті, сутнісно не відрізняється від страху синівського» (STh II-II, q.19, a.8)[910].

Відповідаючи на друге твердження останнього пункту опонентів, св. Тома засвідчує, що первісний та рабський страх сутнісно не одне й те ж. Річ у тому, міркує мислитель, що хоч первісний страх, як страх перед покаранням і пов'язаний з рабським страхом, він може піднятися вище стану рабства й перейти в інший вид страху – в досконалу любов страху синівського. Тобто первісний страх не обов'язково обмежує свободу людини та не абсолютує можливе покарання, він імперативно не спрямований до стану рабства, а спрямовує людину до здобуття досконалої любові. Відтак первісний страх амбівалентний – з одного боку, він є острахом покарання, правосудності, а з іншого, наслідком недосконалої любові, що спонукає людину до доброчинних дій, які повинні довести її ущербність до досконалої любові, яка, на думку св. Томи, «жене страх» (І. Ін. 4;18) (STh II-II, q.19, a.8)[911], імовірніше, первісний.

Завершуючи розгляд цього пункту, св. Тома робить висновок: «…початковий страх є середнім між рабським і синівським страхом не як середнє між двома речами одного й того ж роду, а як недосконале, що є середнім між досконалим буттям і небуттям. А воно, як сказано у другій (книзі) «Метафізики», за субстанцією співпадає із досконалим буттям і при цьому повністю відмінне від небуття» (STh II-II, q.19, a.8)[912].

На наступне запитання: «Є страх даром Святого Духу чи ні?» – схоласт відповідає ствердно, нагадуючи, що «страх Господень перерахований серед семи дарів святого Духу» (Іс. 11;3). Своє обґрунтування св. Тома починає з підтвердження, що існує декілька видів страху, принцип розмежування яких залежить від їх природи та спрямованості на об'єкт. В цілому мислитель поділяє страх на людський та страх як дар Святого Духу. Межею між ними є

[909] Там само. – С. 225.
[910] Там само.
[911] Там само. – С. 226.
[912] Там само.

рабський страх, який хоч і є одним із семи дарів Святого Духу, все ж, завдяки своїй сумісності з бажанням грішити, не входить до гармонії дарів Святого Духу. Пряме відношення до дарів Святого Духу має синівський або доброчинний страх, який є «…деякою навичкою, що удосконалює здібності душі, завдяки яким людина налаштовується на покору Святому Духу, це подібно тому, як завдяки моральним чеснотам вольові здібності налаштовуються на покору розуму» (STh II-II, q.19, a.9). Мається на увазі рух Вищого згори вниз, який може мати позитивний відгук в душі та розумі людини лише за умови доброчинного страху, сприйняття дарованих вірянину чеснот та духовних сполук. Завершує свою думку св. Тома наступним: «…синівський страх займає…. перше місце серед дарів Святого Духу в порядку зростання і останнє місце в поряду убування» (STh II-II, q.19, a.9)[913].

У межах цього пункту філософ заперечує тезу про протистояння синівського страху й доброчинної надії, адже цим страхом «…ми боїмось не того, що нам не вдається віднайти бажане нами за допомогою Бога, а того, що ми самі відсторонюємося від цієї допомоги» (STh II-II, q.19, a.9)[914]. Наданою аргументацією св. Тома підтверджує право свобідної волі людини, право розумного, хай і гріховного рішення в пошуках людиною своєї життєвої мети. Не сподіваючись на вільну волю та розум людини, Святий Дух у розумінні св. Томи, надає їй Свій перший дар – доброчинний страх, який тримається поруч з надією, які удосконалюють один одного.

Далі Аквінат звертає увагу на оптимістичний характер дарів Святого Духу, які укріплюють надію на Божу допомогу і підживлюють сподівання вірянина на наближення до Нього. При цьому доброчинний страх, як перший дар Святого Духу за ієрархією чинів, не рівноцінний наступним Його дарам, а особливо любові. Любов, на думку схоласта, перевершує страх, адже вона прямо пов'язана з благом. Страх зі «…свого боку, первинним чином пов'язаний зі злом і вказує на його уникнення, і в цьому сенсі він піддається впливу теологічних чеснот» (STh II-II, q.19, a.10)[915].

У дев'ятому пункті теолог розкриває зв'язок доброчинного страху з людською гординею. Страх запобігає джерела гордині, але це не означає, що дарований страх через це стає чеснотою упокорення. Страх лише є основою цієї чесноти, що йде першим – зауважує св. Тома. Страх руйнує гординю, самонадію та покладання людини на свої здібності та волю.

Наступний пункт розвідки Аквіната присвячений розгляду питання: «Убуває страх зі зростанням любові чи ні?». Схоласт знов застосовує розподіл страху на синівський та рабський. Якщо перший вид феномена при

[913] Там само. – С. 227.
[914] Там само. – С. 227-228.
[915] Там само. – С. 228.

зростанні любові не зникає, а навпаки підвищується, перетворюючись в упокорення перед Богом, у силу якого відокремлення людини і Творця неможливе. Через це виникає окремий від страху – упокорений страх людини, яка любить Творця вище від самої себе. Рабський страх, навпаки, зі зростанням любові до Бога він зникає, але його сутність – боязнь покарання – залишається. Таким чином, на думку св. Томи, страх зі зростанням любові не зникає, він разом з людиною трансформується в більш досконалу форму (STh II-II, q.19, a.10)[916].

Одинадцятий пункт заторкує питання: «Зберігається страх на небесах чи ні?». Відповідаючи на цей пункт, схоласт посилається на біблійний вислів: «Страх Господень – чистий, перебуває довіку» (Пс. 18;10) і слідом за Августином стверджує, що страх зберігається на небесах. «Чистий» страх є удосконаленим синівським страхом і «…його акт буде іншим, ніж він є тепер» (STh II-II, q.19, a.11)[917]. Роз'яснюючи це положення, Аквінат нагадує сутнісні ознаки страху, які трансформуються. По-перше, страх, що мав своїм об'єктом зло, якого він уникає, замінюється на об'єкт надії, яка спрямована на благо й тому не уникає свого об'єкта. Тобто «чистий» страх, що поєднується з надією, змінює, на думку св. Томи, свій об'єкт, а отже свою спрямованість – не він нього (негативно-злого), а до нього (благого). До того ж таке розташування – спрямованість до благого – є ключовим принципом Божого порядку, тієї ієрархії чинів, ознак та станів що спрямовані уверх. «Чистий» страх має єдиний об'єкт – любов і благо – і не виходить за межі встановленого порядку. По-третє, «чистий» страх поєднується з блаженством і довершеною славою Творця, і тому він не торкається зла і слугує добру, і навпаки – «розумна тварина» підкоряється іншим подібним їй, а горда не покоряється Богу, залишаючись у нижчих видах страху. Отже, св. Тома визначає, що «чистий» страх через сутнісну еквівокацію трансформує свою сутність і, «перевертаючись», стає об'єктом нумінозного трепету невірних.

Останній пункт розгляду дару страху присвячений питанню: «Відповідає блаженство бідності духові дару страху чи ні?». Схоласт опирає свою думку на вислів Августина: «…страх Господень личить покірливим, про яких сказано: «Блаженні бідні духом»». Мислитель згоден із цим і вбачає підґрунтя стану бідності духом в синівському страхові. А оскільки цей страх є наслідком дару Святого Духа, то він смиряє людину. Вона вже не шукає величі ані в собі, ані у комусь, а лише прагне величі Бога. Така «…людина боїться Бога досконало, вона не возвеличується і не прагне до величі, ані через саму себе, ані через зовнішні блага, а саме через вшанування й

[916] Там само. – С. 229.
[917] Там само. – С. 231.

багатство» (STh II-II, q.19, a.12)[918]. Така покора виникає з бідності духу: із відсутності гордовитого духу, або зречення через спонуку Святого Духа від мирських благ, від особистої волі.

Відтак, на думку св. Томи, вищий духовний стан бідності духом починається з дару страху. Такий досконалий стан потрібен, «…щоб кожний, хто прагне знайти довершену причетність духовним благам, починав з презирства до земних благ, з якої причини страху відведене перше місце серед дарів». Далі, зауважує теолог, «…довершеність полягає не в самому зреченні від тимчасових благ, адже це – лише шлях до довершеності» (STh II-II, q.19, a.12)[919]. Головним наслідком дару страху є здобуття стриманості й доброчинності.

Завершуючи розгляд сутності дару страху Святого Духу в доктрині Аквіната, слід визначити наступне. Щоб зберегти цілісність Усесвіту й не порушити людське право на вільну волю, схоласт пропонує дидактичну доктрину страху. В ній феномен страху пронизує уявлену цілісність Усесвіту від його низу до сакрального верху. Окремий вид страху – теологічний страх – як дар Святого Духа, йшов зверху і підкорював, орієнтував до мети низові бажання і (буденні) страхи людського буття. Цим теологічний страх здіймав всю *Respublica Christianorum*, індивіда до стану духовного піднесення – до рабського, й далі до синівського страху, що переростав у стан вищої смиренності й доброчинності, які перетворювали людину на духовну істоту, абсолютно наближену до *status gratiae*.

Підпорядкування людської природи, прагнень і буденних страхів у доктрині св. Томи відбувається завдяки логічному вишколу, вивершеним аргументам розуму. Аргументи теолога звернені до розуму та волі людини, які, на його переконання, мусять пройти розумову покірливість (*rationabile obsequium*) у вірі. Адже *status gratiae* досягається практикою та вільним вибором людини. Через цю практику людина повинна навчитися розпізнавати вищі духовні цінності й розумно керувати своїм наближенням до них. Допоможе їй розпізнати зміст дар страху Святого Духу. Останній феномен підпорядковує волю та розум людини, всі її земні острахи, поглинаючи і скоряючи їх, визволяючи простір для утворення нового-іншого. Також теологічний страх переорієнтує всі об’єкти страху (як і всі прагнення та надії людини) у інший бік – до Бога, остраху втратити Його любов.

[918] Там само. – С. 234.
[919] Там само.

4.2. Примат винятковості людини Іоанна Дунса Скота

Теолого-філософські візії Іоанна Дунса Скота (1265\1266–1308) – *Doctor Subtilis* (Витончений доктор) – надали метафізичний поштовх до остаточної зміни філософського мислення в напрямку індивідуалізації, що віщувало ренесансний примат людської винятковості над світом.

Розглядаючи проблему співвідношення теології і філософії, схоласт дійшов думки, що гармонія між вірою і пізнанням в абсолютному сенсі неможлива. Він не вважав ці сфери духовного досвіду полярними. Їх поєднання може відбутися лише в одному випадку – якщо теологію почнуть застосовувати у практичних цілях земного життя. У всіх інших випадках ці дві форми духовного досвіду мають окремі статуси. Деяка автономність філософії для Дунса Скота не означала її перевагу над теологією. Навпаки – питання співвідношення теології та філософії вирішуються ним на користь теології, тобто переваги віри над знаннями. Проте філософія може пізнати зовнішній світ і дослідити способи рефлексії про світ, людину та колективне. У філософському колі Іоанн виступає як послідовний перипатетик, але ж як тільки мова заходить про зміст життя і призначення людини, про долю душі, про сутність Бога і походження світу, він стає прихильником креаціонізму в його августиніанській формі.

Doctor subtilis будує свою метафізичну систему виходячи з того, що її предметом є універсальна субстанція – Первинна Природа (*«primo prima»*), яка є «сама по собі». Вона «…повністю виключає будь-яке єднання по суті. Це доводиться так: Перша Природа не є заподіяне… вона не має сутнісних частин, матерії і форми. Далі: Вона не має й різноманітних довершеностей, які реально відрізнялися б тим чи іншим чином і від яких могло б бути узяте поняття роду й відмітної ознаки» (Гл. 4)[920]. *Primo prima* лежить в основі всього сущого (*entis*) – другої первинної природи (*«secundo prima»*), що якісно утворює предмети і природно-земні форми світу та третьої природи (*«tertio prima»*) – світ людських речей, соціальних інституцій та відносин.

Primo prima ототожнюється Скотом з поняттям *univocum* – єдинозначне суще – універсальне, що має три значення. По-перше, воно визначає іменування логічних відносин між предикатом і суб'єктом. По-друге, це загальна природа, розглянута в абсолютному значенні, незалежно від реального індивіда. І останнє: поняття нашого розуму, сформоване згідно загальної природи. Отже, *primo prima* поширюється на все різноманіття

[920] Бл. Иоанн Дунс Скот. Трактат о первоначале [Электронный ресурс] / Бл. Іоанн Дунс Скот ; [пер., вступ. статья и ком. А. В. Апполонова]. – М. : Издательство Францисканцев, 2001. – 181 с. – Режим доступа : http://agnuz.info/app/webroot/library/61/505/index.htm.

реальностей[921], починаючи з абсолютного єства Бога і завершуючи архетипами людського розуму, одночасно роблячи різноманітні реальності єдинозначним сущим в їх множинності.

Остаточну реальність (*ens*) сущого, окремої речі тут і зараз – стверджує Скот – складає *haecceitas*. У цьому сенсі «…сутність не є ані матерія, ані форма, ані композит, оскільки будь-яке з цього є природа, але вона (індивідуальна сутність) є остаточною реальністю сущого» (*haecceitas*) (IV, III)[922]. Цим висловом схоласт, заперечуючи гілеморфічну систему томізму, затверджує аксіому, що *primo prima* може надати чомусь безформено-якісному щось унікальне – виявити «щойність» (*quiditas*), сконцентруватися в неповторній *haecceitas*. Інакше кажучи, причиною будь-якої унікальності, пізнавальної диференціації понять й реально існуючих речей не може бути матерія, адже вона сама по собі не визначена і не розрізнена. Остання реальність (або «щойність»), формується волею *Creatora* і виявляється формальністю (formalitas). Вона є модусом конкретних речей та гносеологічних змістів, які існують у матеріальній множинності. Формальність припиняє будь-які розбіжності з матеріальним, бо є остаточною буттєвою субстанцією Божих потенцій волі.

Детальніше роз'яснює скотівську доктрину формальних розбіжностей А.Б. Уолтер. Він зазначає, що «…між поняттям і реальністю є певна ізоморфність, в силу якої можна сказати, що поняття є образом або картиною реальності. Цей образ ґрунтується ... на тому, що проявляє себе як у світі фактів, так і в наших думках про світ... Це дає нам підставу говорити про *ratio*… як у речах, так і в розумі. У тій мірі, у якій це *ratio*, або осмислений зміст є властивістю або характеристикою речі, ми можемо виправдано говорити, що індивід ним володіє, він є те і те. Хоча ці *rationes* можуть розглядатися окремо, бо їх визначення розрізняються, і те, що включається в одне, не потрібно включати в інше; як характеристика окремого індивіда вони складають одну річ. Вони невід'ємні від індивіда, як душа не може бути відокремлена від тіла... Навіть Божа всемогутність не може відокремити душу від її здібностей або загальну складову індивіда від унікальної «цейості»»[923].

Відтак поняття *haecceitas* виступає в скотизмі як «доповнення до всіх попередніх форм». *Haecceitas* робить форму не стільки другою формою, скільки визначає остаточну реальність (*ens*) самої форми – її есенціальний

[921] Попов В. Ю. Realitas vs wirklichkeit: ґенеза двох концептів західної метафізики / В. Ю. Попов // Грані. – 2014. – № 3 (107). – С. 16–23.

[922] Скот Иоанн Дунс. Избранное / Блаженный Иоанн Дунс Скот ; [сост. и общ. ред. Г. Г. Майорова]. – М. : Изд-во Францисканцев, 2001. – 584 с. – С. 315.

[923] Wolter Allan B. The Philosophical Theology of John Duns Scotus [Електронний ресурс] / Allan B. Wolter. – Cornell University Press, 1990. – Режим доступу : http://ebooksable.com/924625/philosophical-theology-john-duns-scotus-allan-b-wolter-marilyn-adams

модус. «Ens» нічого не доповнює до загальної форми, а є лише її одиничним завершенням. Схоласт обстоював думку, що абсолютна форма індиферентна до своїх сингулярних завершень, свого ж вільного прояву, адже *haecceitas* надає можливість бути всьому існуючому відмінною несхожістю, – індивідуальні речі не поглинаються *summum ens* (Всєдиним), а існують у своїй неповторності як вільні елементи загального. Отже, *haecceitas* як певна частка універсального має своє метафізичне обґрунтування і визначається окремим станом *primo prima*, що втілюється в інші дві форми природи – в одинично неповторне тут і зараз. До того ж, вважає Скот, стан остаточної реальності – *haecceitas* – первинно визначається як упорядкованість доброї волі Бога, Його розумність. Тому будь-яка *haecceitas,* є позитивно забарвленим станом співмірності, безущербності до *summum ens*. Завершеним станом «об'єктивної наявності» у всіх трьох рівнях єдинозначності є людина.

На переконання Дунса Скота, людина має свою унікально-одиничну форму, що відрізняє її від інших речей. Помноження числа форм руйнує індивідуальну одиничність, тобто сингулярна форма є принципом людської індивідуації, без якої унікальності існування людини не було б[924]. Таким чином, мислитель відстоює думку, що індивідуалізована річ формується одиничністю формальності і затверджується в *haecceitas*. У Скотовому розумінні людина потенційно постає одночасно і загальною множинністю, і сингулярною індивідуальністю[925]. Точніше, вона є сутнісною формою, «природою», що саме по собі не визначається як загальне, ані одиничне, а передує існуванню і загального, і одиничного в деякій матеріальній формі.

Вірний середньовічній традиції, що йде від Абеляра, Дунс Скот поєднує в індивідуальному форму й фігуру («*figure*» від «*fingere*» – формувати) та інтерпретує ці поняття як «зовнішній уклад речей», «твердий і визначений порядок частин»[926]. Відтак, *haecceitas* через формування зовнішніх речей одержує матеріальну фігуру, яка через співмірність своїх властивостей отримує суб'єктивну якість. Суб'єктивні якості визначаються мірою розумності і вольових здібностей індивіда, їх осмисленим співвідношенням з порядком універсалій в *summum ens*.

З поданих вище міркувань можна зробити висновок, що в скотизмі єдність матерії і форми більш завершена в індивідуальному, ніж у видовому або родовому, адже сингулярне виключає поділ на частки. Більш того,

---

[924] Жильсон Э. Дух средневековой философии... – С. 274.

[925] Vos Antonie. The Philosophy of John Duns Scotus [Електронний ресурс] / Vos Antonie. – Edinburgh university press, 2006. – 654 p. – Режим доступу : http://www.pdf-archive.com/2011/08/23/vosjohn-duns-scotus/vosjohn-duns-scotus.pdf

[926] Татаркевич В. Історія шести понять: Мистецтво. Прекрасне. Форма. Творчість. Відворництво. Естет. переживання / В. Татаркевич ; [пер. с пол. В. Корнієнка]. – К. : Юніверс, 2001. – 368 с. – С. 209.

перехід від видової єдності до єдності індивідуальної передбачає додавання деякої внутрішньої досконалості. Таким чином, додавання *haecceitas* до виду не лише завершує поділ останнього, але й обмежує вплив загальної природи на індивіда, роблячи його конкретно існуючим суб'єктом світу. *Haecceitas* виступає граничною реальністю форми (конкретною фігуральністю), що легітимізує суверенність людини у світі, тобто визначає індивідуальну грань існуючого буття.

Для схоласта індивідуальне є досконалою та істиною метою природи, останньою реальністю *summum ens*. Спираючись на цю думку, О. Е. Душин зазначає, що, в Скотовій доктрині «…вся ієрархія Усесвіту уявляється в якості індивідуальних «цеїстей», Бог є лише Найвищий індивід, Все інше, що лежить між «цеїстю» предметів утвореного сущого і Богом – абстракція»[927]. Отже, *Doctor subtilis* визначає, що загальне, хай і не в чистій перспективі, але ж реально дане в одиничному: видова природа, яка присутня в кожному одиничному, є основою умоглядних форм і природної фігуральності, які завдяки взаємодії з інтелектом людини формують поняття, у яких ця природа дана як об'єкт пізнання і як предмет удосконалень.

До цього слід додати, що Дунс Скот вказував на наявність валентності та гармонізації одиничного і загального і визначав, що в просторі матерії та часу така взаємодія відбувається. Індивідуалізація як *haecceitas* форми і матерії метафізично призупиняє миттєву вічність загального (універсалій) і одночасно розкриває її в одиничному, в її спрямованості до любові Творця. Уможливлює валентність загального і одиничного в скотизмі трактовка природи, її гносеологічна автономність. На думку Е. Жильсона, для схоласта «…«природа» сама по собі не є ані загальним, ані одиничним, але байдужою по відношенню до загальності і до одиничності. Для того щоб вона стала загальною, інтелект повинен певним чином розтягнути її, надати їй універсальності; для того ж, аби вона стала одиничною, деякий додатковий визначаючий принцип повинен, навпаки, немовби стиснути її і тим самим зробити одиничною. Так, сама по собі «конячність» не є ані поняттям коня, ані конем. Вона є лише тією загальною сутністю, яка однаково може стати і тим, і іншим»[928].

Отже, Скотівський принцип первинності сутності, її можлива реалізація в *haecceitas* та осмислення модусів сутності зберігає світоглядний каркас Середньовіччя, де будь-яке індивідуальне існування представлене в загальній єдності унікальних *haecceitas*, які співвідносяться з ієрархією нескінчених сутностей. Бог, який в ієрархії виступає як абсолютна персона, що живить

[927] Философия западноевропейского Средневековья... – С. 177.

[928] Жильсон Э. Бытие и сущность // Жильсон Э. Избранное: Христианская философия / Этьен Жильсон ; [пер. с франц. и англ.]. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2004. – С. 321–582. – С. 407-408.

кінцеву *haecceitas* – душу людини – прямо пов'язується з нею, і тому всі інші речі Усесвіту мають абстрактну визначеність. Таким чином, мінорит відстоює думку, що у світі реального прерогативу має неповторна особистість, яка є довершенішою, аніж досконала сутність виду та роду. Саме індивід завершує реалізацію Його задумів, вінчає вічний плин модусів *summum ens*.

Доктринальне визнання за Первинною Природою бути уможливленою в індивідуальному, на думку Дж. Реале і Д. Антісері, надає можливість Скоту визначити персональне (*eentis*) – конкретне, яке в своїй універсальності «…не може бути часткою всього, воно все у всьому, імперія в імперії. У понятті особистості відмінне й універсальне співпадають. Кожна людина, подібна до своєрідної реальності часу – така ж невідтворна й незамінна. Її не можна розуміти як детермінацію універсального. У своєму визначенні, участі в її долі Христа, вона залучена в реальність вищу і початкову. Людина приречена до діалогу з Богом, Єдиним і Троїчним, бути особистістю»[929].

Через це індивідуалістична одиничність не означає окремість і самотність людини, будь-якої речі Усесвіту. Навпаки, на переконання міноріта, *eentis* існує в універсальному можливому – в часі й просторі реалізації Вищої сутності, яка звеличує свою потенцію окремими індивідуалізаціями, удосконаленням їх реальності. Бо множинність формальностей існує в сфері волі Бога, Його абсолютній свободі. Божа воля в Скотизмі виступає ключовою ланкою, що пов'язує вічну нескінченність існування Бога з кінцевим творінням – індивідуальним. Воля Бога нічим не детермінована, є панівною і не піддається доконечній раціоналізації. Свобода Його є також не обмеженою ані поняттям добра, ані раніш Ним же визначеною метою – формами майбутнього світу. Його Творіння є чистим проявом волі – Його дія стає добром та красою саме тому, що це Його акт волі, який творить дещо, і лише потім може визначитися людським розумом як Боже благо. Відтак, Божа воля не несе в собі протиріччя з загальним благом, з встановленими Його розумом законами та задумом, адже Його вільний вибір сам по собі від початку благий і справедливий. Воля Бога включає в себе Його любов, яка надає кожній *haecceitas* можливість вільно бути. Більш того, воля Бога поблажлива і надає право існувати різноманітним протиріччям, багатьом приватним порядкам.

Завершуючи, мусимо зазначити, що скотівський термін *haecceitas* легітимізує в західному мисленні право одиничного на сутнісне існування в стані автономної формальності, в стані позитивно-сингулярного буття щодо *summum ens*, зберігаючи єдність персональної ієрархії Усесвіту. Цей доктринальний принцип аксіологічно урівноважив метафізичне мислення з

[929] Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней... – С. 226.

природним розумом індивіда, визначив їх єдинозначність до сущого. Роз'яснює цю думку, Ю. Габермас, котрий помічає, що «…метафізичні фігури мислення поступаються індивідуальним. Іоан Дунс Скот обґрунтовує це зрештою для того, щоб ессенціальне поширити також і на сферу індивідуального. Він дає точне визначення поняття *haecceitas*, яке й на індивідуацію накладає печатку суттєвого, позаяк саме суттєве протистоїть дійсно індивідуальному в рівнозначній всезагальності»[930].

Як ессенціальний модус форми *haecceitas* робить її остаточною реальністю, тою «індивідуальною формою», яка затверджує за людиною статус унікальності. Збагнення «індивідуальної форми», що існує в розумній, фігуральній неповторності тут і зараз виявляє люблячу волю Творця до творіння, і тим надихає індивідуальність до вольового спрямування до визначених Богом ідеальних форм і видів. Це накладає на індивідуальність амбівалентний обов'язок. З одного боку, індивід несе відповідальність за гармонію з *summum ens*, а з іншого, отримує в межах своєї реальності право бути *creator*ом природних і людських речей – остаточно втілювати волю Бога в одинично-унікальному. Останній смисл стає підґрунтям модерного мислення і остаточною доктринальною легітимацією західного індивідуалізму.

Відтак Божа воля не несе в собі протиріччя з загальним благом, з встановленими Його розумом законами та задумом, адже Його вільний вибір сам по собі первісно благий і справедливий. Воля Бога включає в себе Його любов, яка надає кожній *haecceitas* можливість вільно бути. Більш того, воля Бога поблажлива і надає право існувати різноманітним протиріччям, багатьом приватним порядкам. Одночасно, вона може руйнувати будь-який порядок, навіть змінювати його і трансформувати встановлену раніше справедливість. Втім, воля Бога розкривається людині через ілюмінацію, або, що частіше, через Святе Письмо, яке й надає істині уявлення про гомогенні та гетерогенні форми в термінах. У цьому сенсі М. А. Гарнцев зазначає, що схоласт «...наголошував, що істина осягається на основі знання істинного, адже «будь-що, щоб може бути пізнано в предметі, може бути пізнана сама по собі, будучі абстрагованою від предмету». Уявляючи, що істини, осмислені «у вічних взірцях», необхідних «в силу термінів», очевидності ж природного знання про ці істини служать запорукою їх незмінності»[931].

Процес пізнання відбувається, на думку Скота, завдяки подвоєній активності душі. По-перше, «…розум на основі чуттєвого образу самостійно формує «умоглядний вид», тобто нашу ідею предмету, завдяки чому об'єкт

[930] Єрмоленко А. М. Юрген Габермас. Єдність розуму в розмаїтті його голосів // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія / А. М. Єрмоленко. – К. : Лібра, 1999. – С. 255–286. – С. 261-262.

[931] Гарнцев М. А. От Бонавентуры к Дунсу Скоту: к характеристике августинианства второй половины XIII – начала XIV в. / М. А. Гарнцев // Средние века. – М. : Наука, 1988. – Вып. 51. – С. 99–115.

стає «присутнім в розумі» як умоглядно актуальний об'єкт; по-друге, розум самостійно реалізує процес омислення цього об'єкта. Адже якби інтелектуальне пізнання було не активним освоєнням (збагненням), але пасивним ухваленням умоглядного виду, яке утворюється від чуттєвих образів, то й здатність судження, і рефлексія, і логічні дії, і ухвалення помилкового за істинне залишилися нез'ясованими». Поняття «умоглядний вид» співпадає за змістом з поняттям «щойності» пізнаваного предмету, хоча формально «щойність» належить самому предмету, а «умоглядний вид» належить розуму. Можна сказати, що «умоглядний вид» – це істинне поняття щойності, істинна ідея про те, що в своїй сутності є предметом, або, інакше кажучи, до якого виду предметів вона належить. Отже, «умоглядний вид» – поняття загальне, «універсалія», і розум проводить його ходами абстракції, відволікання від всього неповторного, одиничного в чуттєвих образах і концентрації на їх загальній сутності»[932]. Зрозуміло, що як універсалія «умоглядний вид» надає можливість пізнати не лише одиничне, але й множинність загального.

Людина ж завдяки пізнанню «умоглядних видів» інтелектуальною часткою душі формує свою одиничну унікальність і тим цією формою наближується або навпаки віддаляється від блаженства. Бо як указує Іоанн, «…людина пізнає формально і власним чином, отже, інтелектуальна душа є власною формою людини»[933].

Залишаючись на позиціях августиніанства, Іоанн розвиває доктрину особистості. Вона є духовною субстанцією, яка задає форму тілу, зберігаючи при цьому свої ознаки вічної нескінченності – неповідомленності для тварного. Не погоджуючись з визначенням Боеція, що особистість є «неділима субстанція розумної природи», схоласт схиляється до іншої дефініції: особистість є «існування розумної природи, що не повідомляється». «Неповідомленість» має подвійну якість. По-перше, під впливом ієрархії універсалій, які від загального формують роди, а ті надають формальності видам, які завершуються індивідуальностями, розумна «неповідомленість» трансцендентного формує «повідомленість найменшому». Відтак «неповідомленість» душі є «…те що є одне і те ж з чим завгодно з того, [що воно повідомляється], так що будь-що і є це». По-друге, дещо (душа) повідомляється іншій (тілу) як форма, за допомогою якої дещо і стає спорідненою з іншим. При цьому душа не перетворюється в тілесність, а

[932] Майоров Г. Г. Дунс Скот как метафизик / Г. Г. Майоров // Дунс Скот. Избранное / Дунс Скот ; [общ. ред. Г. Г. Майорова]. – М. : Изд-во Францисканцев, 2001. – С. 28–83. – С. 67.

[933] *Цитовано за*: Бандуровский К. В. Критика Дунсом Скотом возможности рационального доказательства бессмертия человеческой души [Электронный ресурс] / К. В. Бандуровский // Verbum № 8. Mediaevalia: идеи и образы средневековой культуры. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2006. – Режим доступа : http://kogni.narod.ru/duns_immort.pdf

лише повідомляється тілу. Отже, робить висновок Скот, «…для поняття особистості потрібна подвійна неповідомленість… тому душа не є особистістю, адже вона не має другої неповідомленості, хоча і володіє першою» (V, I, 1)[934].

Міркуючи далі про людську природу Іоанн стверджує, що людська сутність «…персонована тварною персональністю не завдяки чомусь позитивному як формальній підставі, адже понад одиничність не виявляється ніякої позитивної сутності, за допомогою якої одиничне було б тим, що повністю не повідомляється» (V, II, 4)[935]. Таким чином, Скот натуралізує поєднання душі й тіла, робить одиничну людину не стільки дуалістичною єдністю, скільки виводить панівне значення душі над тілом. Більш того, душа не є цілком розкриваємою субстанцією, її неповідомленість приховується за первинністю волі над будь-якими розумними визначеннями. Сама первинність душі, яка воліє, є підґрунтям її особистої абсолютної свободи.

4.2.1. Виправдання свободи індивідуалізованої волі

Активізація волі визначає, на думку Дунса Скота, індивідуалізацію, її буттєве існування й виокремлює особисту формальність із загального. Втім, окрема індивідуалізована воля має своє джерело від Божого воління і тому будь-який людський розум не може підкорити волю собі. В абсолютному сенсі будь-яка окрема воля повністю підпорядкована вищій волі Бога. Тому воля взагалі займає вирішальну позицію в справі удосконалення людини та наближення її до Бога. Більше того, воля окреслює здатність дії загального в існуючому матеріальному у призначений Творцем час і одночасно зумовлює міру пізнання людиною сутності існуючого.

Іоанн проголошує, що лише воля «…може панувати над собою і розумом» (V, II, 4)[936]. Право панувати волі над собою розпочинається, на його думку, з того факту, що за своєю сутністю воля передує своєму ж вільному акту, подібно тому, як будь-яка причина передує, по природі, своїй цілеспрямованій дії. Виходячи з цього міркування, схоласт виводить аксіому – всі процеси пізнання або розумові акти є дією волі, яка, як первісна причина, воліє розуму розпочати спрямовано рухатися до бажаного об’єкта. Завдяки цьому акт волі є непорушною й цілісною еквівокаційною причиною, що зумовлює пізнання (V, II, 6)[937].

Останнє обумовлене ще й тим, що воля є досконалішою за походженням та своєю природою, ніж розум. Воля «…є престолом любові. А любов до

[934] Скот Иоанн Дунс. Избранное... – С. 463.
[935] Там само. – С. 465.
[936] Там само. – С. 465.
[937] Там само. – С. 467.

Бога перевершує знання про Нього»[938]. Саме завдяки останній обставині «…акт розуму не є повною причиною акту волі, але частковою причиною, якщо така є; але й воля не є цілковитою причиною розуміння; а якщо і є частковою, то причиною більш високого порядку, і, таким чином, воля є причина більш висока по відношенню до свого акту. Розум же, якщо і є причиною воління, то причиною, яка слугує волі, як першій в порядку походження: і тому ця думка [Аристотеля] дає висновок про[примат] волі, а зовсім не про [примат] розуму» (V, II, 7)[939].

До цього Іоанн додає, що розум не може бути цілковитою причиною пізнання, адже саморозуміння обмежене природними факторами і тому не може бути абсолютно вільним. На відміну від волі розум обмежений багатьма колами природної та соціальної закономірності, а воля навпаки, не пов'язана з природною необхідністю, і тому вона може вільно спрямовувати розум на будь-який об'єкт пізнання. Відтак недосконаліть розуму залежить від об'єкта, до якого він рухається, адже останній завжди обмежений природною необхідністю. Воля ж вільна від об'єкта необхідності і в своєму виборі бажаного завжди є вільною.

Е. Жильсон визначає три можливі докази первинності волі в скотизмі. Перший доказ стосується проблеми первинності волі щодо свого найвищого об'єкта. У розкритті цього питання Іоанн виступив проти тези Аквіната, який вважав, що головним об'єктом розуму є Істинність – вона є вищим за Благо. У томізмі Істинність більш наближена до абсолютної досконалості й тому Істинність тісніше за все пов'язана з буттям. На думку *Doctor subtilis,* Благо більш наближене до Абсолюту, бо воно володіє максимальною перевагою. Істинність є благом за участю, а Благо є благом за сутністю. Від того об'єкт волі цінніший від Блага – він сповнений сутності й абсолютності, а не участі, як це відбувається стосовно Істинності. Таким чином, для Дунса Скота воля вище розуму в плані свого найвищого об'єкта.

У межах першого доказу Іоанн зазначає, що «…не може розум вбачати міру свого порозуміння з істиною, яку він осягає, адже як тільки явлена була істинність принципів з термінів або істинність висновків з первинних посилок, то [ми] негайно мусимо погоджуватися через брак свободи» (V, II, 9)[940]. При тому розум сам по собі лише визначає істинність, а воля є силовим нахилом до неї – і це є більшою досконалістю, чим акт пізнання, – вважає філософ. Тому сама по собі воля має ліпші якості, ніж розум.

Другий доказ первинності волі, на який вказує Е. Жильсон, теж пов'язаний з незгодою Скота з доктринальною тезою Аквіната. Останній у вченні про блаженство переважно наслідував Аристотеля, зокрема його твердження про те, що метою всіх здібностей людини є істина, в ній – щастя

[938] Коплстон Ф. Ч. История средневековой философии... – С. 268.
[939] Скот Иоанн Дунс. Избранное... – С. 467.
[940] Там само. – С. 469.

людини. Тому навіть одна частка душі – розум – перевершує всі інші здібності людини. До таких здібностей Аристотель долучав і волю, яку не відмежовував від розуму, вважаючи їх єдиним принципом дії. На думку Шотланця, аргументація Аристотеля і Аквіната є не повною і не відповідає абсолютному розумінню заповітів апостолів. Іоанн нагадує, що в християнських координатах цінностей більш вагомим є авторитет св. Павла, який проголошував, що найвищим блаженством для будь-якого християнина є милосердя. Милосердя є найвищим щастям душі, як у земному житті так і в небесному блаженстві. І якщо порівняти дію таких людських здібностей як розум і воля, то виявляється, що і в цьому світі, і в небесній сфері воля є найвищою здібністю, адже вона, не зважаючи на аргументи розуму, творить милосердя і спрямовує душу до досконалості. Відтак для Дунса Скота розум менш досконалий, ніж воля, бо вона має найдосконалішу спрямованість – творити милосердя[941].

Воля більш досконала ще й тому, що вона вільна у власному прагненні до вищого блаженства, а розум, який може пізнати істинність, не дає душі нічого, крім нової міри необхідності та дбайливого прикріплення до неї, – вважає Скот. Воля ж здійснює свій акт воління вільно, без будь-якої необхідності, лише під впливом любові, прагнення до милосердя іншого, і це є іншою, поруч свободою, сутністю волі.

Третій доказ є найбільш оригінальним, бо він розкриває «…серцевину світогляду Дунса Скота, слідуючи його аналізу взаємного каузального зв'язку волі та розуму». За Аквінатом неодноманітна (*equivoque*) дієва причина має більшу перевагу, ніж її дія; але розум, за сприяння якого людина опановує мету, є причиною акту волі, тому що не можна чогось бажати, не знаючи цього, до того ж зрозуміло – пізнане благо не може не бути бажаним. Відтак розум володіє більшою перевагою, ніж воля. Для Іоанна аргументація Аквіната непереконлива. Збагнення розумом чогось не є повною причиною; воно складає лише частину воління; а той факт, що розум є частковою причиною акту волі не є достатнім для оцінки його переваги. Те, що осмислене, є лише часткою причини акту волі, певно тому, що якщо б перший здобуток викликався чисто природною причиною, значить, не було б вільної волі, то вона повідомляла би характер необхідності всьому, для чого воно згодом може бути причиною. Тоді виходив би процес, викликаний чисто природною необхідністю, з якої розум цілком визначав би волю. Тому, якщо ми бажаємо зберегти можливість людської свободи, необхідно визнати, що осмислення не складає повну причину волі, але що воля по відношенню до досягнення є причиною вищого порядку, адже тільки вона вільна, а не розум.

[941] Жильсон Э. Учение Декарта о свободе и теология... – С. 68-69.

До цього слід додати: якщо розум по відношенню до волі є частковою причиною, воля набагато більше визначає й спрямовує розум. Воля теж є неодноманітно діюча причина по відношенню до розуму, тому що, як говорив Ансельм, воля рухає себе усепереч іншим здібностям душі і рухає всіма іншими здібностями душі своїми наказами. Проте в цьому разі Іоанн прагне відповісти на питання: у чому розум залежить від волі. І зазначає, що акт розуму знаходиться під владою волі, тому що вона може відмовити розуму від осмислення одного й звернути його на осягнення іншого; інакше інтелект ніколи не відволікався би від споглядання найдосконалішого з об'єктів, щодо яких він може мати звичні знання. Насправді все по-іншому. У випадку, коли розум абсолютно збагнув би свої об'єкти, воля може знаходити задоволення в цьому збагненні, а може й відмовитися від нього. Якщо воля знаходить у цьому задоволення і дає свою згоду, то розум не вгамовується та укріплюється в своїй дії. А якщо воля відмовляється від збагнення, розум вгамовується і втрачає свою твердість; це можна легко усвідомити ще й по-іншому: адже душа не може діяти з такою ж силою, коли її здатності розпилені або коли всі її здатності сконцентровані на чомусь одному. Адже, коли в розумі перебуває абсолютне збагнення певної речі, одночасно в ньому міститься і багато інших, недосконалих і смутних речей. Якщо воля схвалює одне з тих смутних збагнень, і, звернувшись до нього, підтверджує й укріплює його, то надає йому таку потужність, що таке збагнення стає зрозумілим і досконалим.

Таким чином, Е. Жильсон приходить до висновку, що воля в скотизмі здатна керувати розумом, навіть відволікаючи його від об'єктів досконалого пізнання і спрямовує на об'єкти, які їй тимчасово сподобалися. Не менш очевидно й протилежне: воля, яка відволікає від збагнення, може ослабити і зменшити його, аж до остаточної відмови від жаданого об'єкта[942]. Відтак, – робить висновок французький філософ – «…свобода індиферентності в ученні Скота узгоджується зі спонтанністю волі, яка залишається єдино можливим елементом контингентності, що протистоїть детермінації з боку розуму»[943].

З вищевизначеного випливає, що в скотизмі сутнісними й первинними ознаками волі можна вважати її свободу, спрямованість до абсолютної любові, добра та милосердя, які є Божими модусами. Ці трансцендентні, для розуму остаточно неосяжні, ознаки буття надають волі можливість спрямовувати розум до визначених об'єктів пізнання. Завдяки волі й задуму Бога кожна індивідуалізована воля є носієм Його прагнення до удосконалення, спасіння душі й одночасно трансцендентною основою людської свободи, яка не може бути заперечена ніким. Вільний вибір людини, таким чином, несе в собі

[942] Там само. – С. 69-70.
[943] Жильсон Э. Дух средневековой философии... – С. 394.

контингентність (випадковість). При тому будь-який вольовий акт може бути безпідставним і отже суперечити будь-якій необхідності, як природно існуючій, так і соціальним законам. Якщо ж воля у своїй свободі буде підкорювати себе необхідності й аргументам розуму, то вона втратить свою сутність і перетвориться на хибну або злу волю.

Більш того, на зауваження В. Віндельбанда, підвладна розуму воля для Дунса Скота є субстанцією, що втратила найвищу відповідальність і остаточно наближає душу до гріховної загибелі[944]. Щоб цього не трапилось, воля мусить вільно реалізувати свої первісні трансцендентні ознаки, не зважаючи на будь-які, навіть смертельні для тіла загрози. Для розуму ж панування волі не означає, що він повинен залишатися в стані пасивного очікування. Навпаки – розум під впливом волі мусить бути активним, але в межах тих трансцендентних ознак, які властиві волі.

У цілому ж *Doctor subtilis* залишався при думці, що воля через гріхопадіння може прагнути не лише до добра. Він не заперечує, що воля може бути зіпсованою, бо вона сама по собі може бажати зла, не знаючи про це. Втім, такий акт волі не є, по суті, злим. Береже волю від хибності вищий дар Бога – прагнення любові, до якої воля долучається сама по собі, незалежно від акту пізнання. Така трансцендентна бінарність надає можливість душі, як вияву гетерогенного, вільно рухатися до абсолютної любові. І одночасно, універсальна множинність, що надає блаженство (тобто дар Бога), знаходить себе в акті воління індивідуального. При тому така бінарність не передбачає обов'язковість, щвидше навпаки – підкреслює неспроможність пізнання розумом можливого об'єкта трансцендентної любові. Завершуючи свої міркування з визначеного питання, Дунс Скот робить висновок, що «…акт волі єднається з тим об'єктом, який надає блаженство, безумовно благороднішим чином» (V, II, 12)[945].

Воля, на думку Скота, є найпотужнішою силою, що панує в існуючому світі. Якщо вона упорядкована любов'ю, вона упорядковує все навколо себе, а якщо вона не упорядкована даром Бога, то навпаки – руйнує упорядкованість Усесвіту, знайдені смисли сумісності між індивідуальним і загальним.

4.2.2. Природа гріховності волі та значення вірної спрямованості

З тези, що воля може бути хибною, Іоанн формує визначення гріха та його поділ на формальний і матеріальний. Гріх з'являється в індивідуальних формальностях, у актах воління «…з цього ж випливає, що жодна дія не

[944] Виндельбанд В. История философии... – С. 279.
[945] Скот Иоанн Дунс Избранное... – С. 471.

може бути злою, навіть матеріально, крім того, яке може мати місце по велінню формально злого акту волі. Адже ніщо не знаходиться у владі того, що робить, окрім того, що знаходиться у владі його волі; отже нічого, окрім цього, не може бути поставлено в провину» (V, II, 12)[946]. Відтак спрямованість волі до злого є формальним гріхом, який повинен бути засуджений, а знаходження форми вольового акту є матеріальним гріхом, який не обов'язково є провиною, а є лише проявом вольового акту. Г. Г. Майоров так коментує зміст і відмінність видів гріховності: «Формальний гріх (*peccatum formaliter*) полягає лише у відсутності правильності вольового акту (*privatio rectitudinis voluntatis*), тоді як матеріальний гріх (*peccatum materialiter*) може перебувати в думці, слові й справі; проте без акту хибна воля в думці, слові й справі не може бути ніякого гріха – навіть матеріального. «Матерія» і «форма» повинна розумітися в даному випадку у дусі аристотелівського гілеморфізму, іншими словами хибна, воля є немовби формою, тобто сутністю гріха, а думка, слово або дія є ніби матерія гріха, тобто те, що актуалізується формою, в чому ця форма проявляється»[947].

Отже, скотизм тлумачить примат хибної волі у формальному виді гріха. Адже, міркує схоласт, будь-яка доброчесна дія може бути схваленою як добро, лише якщо вона спирається на добровільне рішення. Іншими словами, доброчинний акт мусить бути вільним волінням, завдяки цьому моральність людського життя, його міра гріховностф цілком залежить від індивідуальної волі. Саме воля, хибна або не вільна, створює формальний гріх, що трансформується в матеріальний гріх. Це пояснюється Іоанном тим, що первісно й природно людська «…рухова здатність знаходиться у владі волі [...] і подібним же чином і чуттєві здібності... Тому Августин в XI книзі «Про Трійцю», гл. 8, говорить, що оскільки рух повік вкрай необхідний для зору, а локальний рух повік підпорядковується душі, то в цьому значенні зір – у владі волі. Потяг наш, який загальний у нас з тваринами, є вільним і розумним через причетність [до волі]: не в силу своєї власної дії, але через дію іншої здатності, а саме волі» (V, II, 17)[948].

В абсолютному сенсі воля не обмежується силою об'єктами насолоди, які мають місце в реальному світі, його необхідності. На думку Іоанна воля «…ніколи не примушується об'єктом з необхідністю, проте більш схиляється до мети, ніж до іншого об'єкта, тож не може спрямовуватися до протилежного, хоча й здатна ухилятися від мети, її, проте, не відкидаючи»

[946] Там само. – С. 471.
[947] Там само. – С. 547.
[948] Там само. – С. 471-473.

(V, III, 3)[949]. Ключовим прагненням волі є наближення до блаженства. Ця мета іноді співпадає з чуттєвим об'єктом насолоди і прагненням багатьох індивідів до нього. Таке поєднання є водночас трансцендентним та природним прагненням і тому індивідуальна воля не чинить опір, а навпаки, спрямовує себе до загальної насолоди небесного об'єкта. Потяг до нього надає як окремому індивіду, так і Божому народу найвищі принципи соціальної злагоди та духовної консолідації. У мить загальної спрямованості багатьох воль до сакрального об'єкта індивідуальна воля отримує подвійну натхненну мету – наблизити християн до універсального – удосконалити соціальний світ й одночасно звести свою *haecceitas* до ідеалу – милосердя та любові до іншого. Трансформуватися в ідеальну людину, яка нехтує необхідністю реального світу. В цьому сенсі схоласт проголошує, що «…хоча воля, надана сама собі, природним чином схиляється до спільного з чуттєвим потягом насолоди, проте не є неможливим, щоб вона часто чинила опір, як це очевидно на прикладі добродійних людей і святих» (V, III, 5)[950].

Втім, головна загроза гріха приховується не в пристрастях, а в свободі волі. Іоанн нагадує, що свобода є сутнісною ознакою волі, яка «…не може вважатися волею, якщо вона не є господинею своєї дії» (V, IV, 2)[951]. Тому схоласт далі стверджує, що воля створена без протиріч, як цілісна спрямованість до чогось і здатна рухати себе до мети і тим відмовляти себе від протилежного. Якщо ж такої ознаки воля не має, вона «…не була б здатною до гріха, як це буває у божевільних і тих, хто назавжди позбавлений здатності мислити розсудливо: такі люди неспроможні а ні до гріха, а ні до вчинку, гідного вшанування» (V, IV, 3)[952]. Відтак воля в скотизмі має абсолютну владу вчиняти дію, що протилежна вподобанню чи навпаки, не вчиняти дію, яка співпадає з уподобанням розуму чи пристрасті. Але з цієї аксіоми постає питання: якщо саме прагнення волі в абсолютному сенсі є спрямуванням до вищої любові та добра, та більш того, сутнісною ознакою волі є милосердя і свобода до доброчинності, то чому воля стає гріховною?

Розмірковуючи про природу гріховності, Дунс Скот виробляє свою особисту позицію. Під впливом Августинової доктрини, він, по-перше, характеризує поняття «здатність грішити», визначаючи у цієї здатності два рівня потенції. Здатність грішити, на його думку, «…виявляє безпосередній порядок по відношенню до акту гріха, або – саму підставу цього порядку, внаслідок чого володіючий ним іменується здатним грішитм» (V, V, 1)[953]. Коментуючи вищеподаний уривок, Г. Г. Майоров пояснює, що в розумінні

[949] Там само. – С. 475.
[950] Там само.
[951] Там само.
[952] Там само. – С. 477.
[953] Там само. – С. 479.

Іоанна «здатність грішити» є впорядкованістю (спрямованістю) поганої волі до акту гріха (*potestas peccandi formaliter),* або ж сама по собі погана воля (*potestas peccandi fundamentaliter*)[954]. Сам мінорит роз'яснює свою думку наступним чином: якщо в першій потенції «здатність грішити» виявляється, то порядок Усесвіту, «…або має відношення до субстрактного акту (до пасивної основи різноманітних явищ), або до того применшення, яке має місце в акті» (V, V, 1)[955] гріха. Іншими словами, акт гріха або виявляє собою дещо реальне суще, пасивний «субстрат», який здатен грішити, або є певна відсутність в акті волі чогось належного, тобто являє собою щось чисто негативне. Якщо ж перша здатність – порядок, який від Бога, до якого належать дурна воля і сам акт гріха, то «…Бог також має належність до цієї здатності, до цього субстрактного акту, адже… Сам є його причиною, а не лише тварна воля (людини)», а в другому випадку – здатності грішити під впливом поганої волі «…є ніщо, як є ніщо й те, до чого він спрямований, а тому він – не від Бога» (V, V, 1)[956].

Два потенційні рівня здатності грішити є продовженням Августинової доктрини гріха. Особливістю є додавання Іоанном думки Петра Ломбардського (1095–1160) про те, що пасивний гріх – гріх небажання робити абсолютне добро більшим, чим воно є, здійснюється в межах того порядку Усесвіту, який вже існує в Його задумі та волі. Цей рівень гріховності, на думку Скота, є лише применшенням Його потенційного Блага. Цей гріх простий, не смертельний. Другий рівень, є потенцією волі, що спрямована на ніщо, на руйнування справедливості і порядку – оцей гріх смертний.

У двох виявлених випадках Скот вбачає дещо позитивне. Оскільки «…як в пасивних потенціях одне і те ж є найближчий суб'єкт володіння і позбавленності, так і активна вільна здатність [тобто воля], може применшуватися (спрямовуватися до нездійснення належного у всій її повноті), безпосередньо здатна до дії і применшення: до дії – до праведності; до применшення – до гріха» (V, V, 1)[957]. Відтак абсолютна воля по відношенню до двох останніх випадків є здатністю до праведності й одночасно здатністю до применшення добра. Ці дві потенції (можливі вибори волі) надав їй Бог, таким чином надавши людині здатність грішити, – вважає схоласт. Він звертає увагу і на ту обставину, що воля вічно не може бути применшеною. Аргумент, що воля виявляється із ніщо і через дещо позитивне применшується, для Скота є хибним. Він обґрунтовує свою відповідь наступним чином: «…применшення буття, тобто буття, яке спрямоване у ніщо, супроводжується будь-яким творінням, оскільки воно – з ніщо. Проте буття, що применшується таким чином, тобто гріхом, є

[954] Там само. – С. 547.
[955] Скот Иоанн Дунс. Избранное//. – С. 479.
[956] Там само.
[957] Там само.

прикметною ознакою цієї природи [тобто людської волі], супутній її видовому визначенню, завдяки якому ця природа може бути початком протилежного, а саме – дії та применшення (V, V, 1)[958].

Відштовхуючись від тези Ансельма, що «здатність грішити не є свободою і не є часткою свободи», Іоанн надає своє бачення сутності природи гріховності. Він виходить з тієї аксіоми, що абсолютна свобода є найпростішою досконалістю, яка формально покладається в Творці. В людині ж свобода обмежена, але одночасно у формальної сутності свобода людини може бути не обмеженою, а отже належати до безумовної досконалості. Схоласт наводить приклад-аналогію з людською мудрістю. Як і абсолютна свобода, мудрість є досконалістю, яка може бути досягнута людиною. Втім, мудрість існує і в обмеженому рівні й тому включає в себе як досконале так і ущербну сутність. Так само і воля, яка «…є безумовною досконалістю, але не тільки вона, а з обмеженням, яке не є безумовною досконалістю» (V, V, 2)[959]. Тобто, в своїх проявах воля має два види своєї сутності, які векторально змінюються. У силу першої сутності воля не співвідноситься із здатністю грішити й одночасно є найближчою основою того упорядкування, що актуалізує применшення добра, тобто здатність до гріховного діяння. Але остання сутність має силу у другому випадку – недосконалої волі.

Таким чином, доносить свою думку Скот, теза Ансельма стосовно того, що здатність грішити не має відношення до свободи, має трактуватися наступним чином: «…свобода є безумовною досконалістю [яка в чистому вигляді не наявна в людині]; і нічого іншого не доводить те її міркування, адже в Богові немає [ні здатності до гріха, ні обмеження свободи]. Якщо ж береться та заподіяна свобода у відповідності з її порядком до применшення, вона все ще не є щось від тієї [свободи як безумовної досконалості]; але наскільки вона позначає найближчу підставу цього порядку, вона є щось від неї. Але ж така здатність є щось позитивне і, таким чином, є від Бога» (V, V, 2)[960]. Відтак Іоанн визначає що гріховність душі має свою причину в контингентності. Цей стан цілком залежить від вільного вибору волі – якщо вона применшується в своїй свободі творити добро і спрямовувати себе до любові, то вона втрачає позитивність і низходить до зла. Ущербність волі також виявляється в її обмеженості у реальному світі – необхідності та природних пристрастях. Останні розколюють цілісну спрямованість волі до горного і тим надають їй гріховності – спрямованості на різноманітні природні насолоди та турботи світу, що є абстракцією.

[958] Там само. – С. 481.
[959] Там само.
[960] Там само.

4.2.3. Значення доброчесності в справі спасіння душі та збереження справедливого миру

У питанні про прагнення душі до спасіння Іоанн переконаний, що душа від початку й природним розумом спрямована до блаженства. Але тут же зауважує, що людський розум цілком не може осягнути остаточної мети – справа спасіння є сферою не природного розуму, адже він не має аргументованих доказів вищої мети, спасіння є справою віри. Віра не лише спонукає душу до блаженства, вона також вказує на справедливість Божої відплати як за гріховне життя, так і нагороди за добродійність. Тому докази земного життя не мають на віруючого ніякого пливу (V, VI, 13)[961].

Виходячи з останньої тези, Дунс Скот розкриває своє вчення про місце моралі в світі. Він нагадує, що моральність не є вирішальним чинником спасіння та принципом упорядкованості Всесвіту. Ключове місце в *orde Dei* займає Його блага воля, яка присутня в кожній речі залежно від ступеня наближення до Творця. Моральність доповнює надприродну благість воління й поділяється Іоанном на три ієрархічні рівні. Перший визначається як благість за родом; другий – як добродійна або ж ситуаційна благість, і остання: «…благість, що гідна подяки або благість благодатна» (V, VII, 1)[962]. Слід зазначити, що в своїй етичній доктрині Скот замінює термін «*virtus*» – чеснота, доброчесність, терміном «*bonitas*» – благість[963].

Роз'яснюючи кожний з рівнів моральної благості, мислитель зауважує, що перший рівень – благість за родом – властива волінню в силу того, що саме воління переходить у річ відповідно до самого акту волі, який слідує не тільки припису здорового глузду, але й приписам природних законів, як наприклад, можливість бачити. Така благість може вважатися «…матеріальною по відношенню до будь-якого подальшого блага у сфері моральності» (V, VII, 2)[964], помічає Іоанн. І далі визначає, що благість, тобто моральне добро, є «матеріальною» благістю, що виявляється в думці, слові та дії людини, тобто має значення, вплив та прояв у соціальному просторі. Відтак, це поняття осягається Іоанном в межах гілеморфізму, як первинна й загальна благість, з якої повинні оформитися багатоманітні різновиди чеснот. Прикладом першого рівня благості є звичайна дія подання милостині.

Другий вид благості – добродійна або ж ситуаційна. Вона здійснюється волею з урахуванням всіх обставин, які диктуються здоровим глуздом, що повинні належати акту воління. Мінорит визначає цей вид благості як

---

[961] Там само. – С. 487.

[962] Там само. – С. 489.

[963] Гусейнов А. А. Этические идеи Иоанна Дунса Скота и Уильяма Оккама [Электронный ресурс] / А. А. Гусейнов. – Режим доступа : http://bibliofond.ru/view.aspx?id=115625

[964] Там само. Скот Иоанн Дунс Избранное. – С. 489.

різновид звичаю, який вже має моральні відмінності. Прикладом другого виду благості є обґрунтоване розумом і стверджене вірою подання милостині «…саме жебраку, який потребує її та притому в місці, самому належному, і заради любові до Бога (V, VII, 2)[965].

Третій вид є актом воління, яке здійснюється не в силу природного уподобання (як це вчиняється в стані невинності, або грішником, якщо він не кається, або через природне милосердя бажав би допомогти ближньому), і не в силу моральної звички, а заради любові до Бога. Вірянин, сповнений відповідальності та прагнення турбуватися про Боже творіння, наближення Його волі до царювання в існуючому світі, вільно здійснює акт милосердя. Іншими словами, будь-який моральний акт повинен бути гармонізований з найвищим громадянським обов'язком і бути сумісним з тими обставинами, які склалися в спільноті тут і зараз[966].

Потрійній благодаті в скотизмі протистоїть потрійне зло. Перший вид зла – це зло за родом, коли вольовий акт хоч і належить до природно-моральної сфери, але виявляється у спрямованості волі до несумісного об'єкта. Наприклад, коли виправдана ненависть до когось переноситься на Бога. Другий вид зла – це невідповідність предмета, до якого прагне воля, існуючим обставинам. Через таку невідповідність акт волі хоч і відповідає судженням здорового глузду, та утворює неупорядкованість в існуючому світі. Третій вид зла – категоричне зло, «…яке заслуговує на осуд» (V, VII, 3)[967] і не має виправдання ані мораллю, ані обставинами. Він є чистим актом злої волі. Усі три види зла розглядаються Іоанном як протилежність або применшення існуючої або можливої благості. Та більше – всі три види зла можуть досягти стану припинення благості, ущербності добра (V, VII, 3)[968] для індивідуальності, а отже і для формального втілення універсального в ньому.

Щоб воля обходила зло і була спрямована до благості, будь-який моральний акт повинен, на думку Шотландця, включати всю сукупність реально існуючих обставин – мету акту, судження здорового глузду, засіб здійснення та інші ситуаційні фактори. Адже, якщо в абсолютному сенсі у вольовому акті буде виявлена лише мета, то воля не «…забезпечить повної благодаті [акту]» (V, VII, 4)[969] і буде схилятися до хибності.

Першою умовою досягнення благості є відношення акту до діючої причини, яка виявляється лише тільки в умовах вільного вибору та присутності здорового глузду. Саме вільний вибір може бути визначений як моральний. Другою умовою досягнення моральності є визначення об'єкта,

[965] Там само. – С. 491.
[966] Философия западноевропейского Средневековья... – С. 196.
[967] Скот Иоанн Дунс Избранное... – С. 491.
[968] Там само. – С. 493.
[969] Там само. – С. 495.

який повинен бути гідним абсолютної причини. Співвідношення цих компонентів робить вольовий акт благим за родом, адже він, на думку Скота, «…виявляється байдужим по відношенню до подальших благ, які виводяться з особливих обставин, подібно до того, як рід байдужий по відношенню до багатьох видових відмінностей» (V, VII, 4)[970]. Поєднання двох перших умов створює третю умову, яка є метою вольового акту. За третьою умовою слідують ще дві – форма та зовнішні обставини здійснення вольового акту.

Отже, для Дунса Скота лише одна мета, яка є предметом сподівання і підтримана судженнями здорового розуму, не є досяжною для того, щоб вольовий акт став благим. Щоб таке сталося, необхідно враховувати всі перелічені обставини.

До вищеподаних міркувань Іоанн додає обов'язкову обставину. На його думку, жоден вольовий акт не може бути благим за родом, якщо він не буде спрямований до абсолютного об'єкта любові – до Бога. Такий об'єкт, тобто безмежні благо та любов самі по собі, не може бути морально хибним чи дурним, він є вищою благістю та метою кожної індивідуальності. Відтак ключовим моральним принципом скотизму виступає аксіома: «необхідно любити Бога», який надає моральне натхнення та санкцію всім людським законом і нормам. Тому любов вища від знання, а воля вища від інтелекту.

Протилежністю абсолютному моральному вольовому акту є спрямованість вільної волі від любові, а значить від морального блага. Цей злий по роду акт волі, визначає хибний для себе об'єкт – той об'єкт, який знищує абсолютну мету. Відтак, на думку схоласта, вільна воля завжди повинна бути спрямована на люблячий об'єкт і тільки за цієї умови душа може отримати Божу благодать. У зворотному випадку людина залишається на віддаленому від Бога рівні тварної свободи, де акт «…спрямований на будь-який інший об'єкт, є [сам по собі] байдужим і може через різноманітні обставини бути добрим або поганим» (V, VII, 6)[971].

Визнаючи, що моральна благість у вольовому акті існує в сукупності всіх умов і обставин, Дунс Скот звертає увагу на особливу умову існування морального акту – він повинен бути продиктований здоровим глуздом. Саме прогнозованість розуму наказує моральному акту міру, з якою будь-яка вільна дія мусить узгоджуватися. Здоровий глузд визначає співвідношення вільного акту до предмету, часу, способу та місця й зумовлює належну форму дії. Якщо всі умови та обставини враховані й дотримана їх гармонія та істинна форма дії, то моральний акт може вважатися благим. У цьому разі, міркує Іоанн, можна вважати таку дію красивою, тобто такою абсолютною якістю матерії (тіла), де всі елементи знаходяться в пропорційній

[970] Там само.
[971] Там само. – С. 497.

упорядкованості, доповнюють один одного в процесі реалізації дії. Якщо ж хоч одна обставина не врахована розумом то, на думку Іоанна, вольовий акт, хоч він і є первісно благим, втратить її в процесі дії. Відтак схоласт робить висновок, що «…здоровий глузд, який вичерпно судить про всі обставини рішення, повинен бути властивий самому акту, він головним чином, складає моральну благість акту» (V, VII, 8)[972].

Ключовою ж причиною блага схоласт вважає Божу волю. В силу того, що Бог безмежно воліє дещо, людська воля, яка не є причиною блага, мусить прагнути дещо – адже Бог наказує індивідуальній волі направитися до чогось люблячого або благого. І це повеління Бога є причиною будь-якого потенційного та існуючого блага. Для того, щоб Його воля звершилася і людська воля отримала істинність, потрібно визначити благий об'єкт прагнень волі. Це по-перше. А по-друге, індивідуальна воля, якщо вона співвідноситься з волею Бога, через відтворення та управління собою за допомогою Божих заповітів, поєднується з істиною, бо людській волі «…належить приходити до воління, або істинної й неухильної волі» (V, VII, 9)[973] Творця.

Цілісність моральної благості Іоанн поділяє на внутрішній і зовнішній акти волі. Кожна зі сфер людського буття має власні ознаки і міру співвідношення цілісності. У кожній сфері акт воління має свою специфіку дії та співвідношення з абсолютним благом. Тому внутрішній (приватний) світ людини не тотожний із зовнішнім (публічним) світом. У кожній із сфер моральна благість і зло мають свої відмітні ознаки. На думку схоласта, ключовою відмінністю є «…певна відсутність того, що повинне збігатися, або як протилежність, адже спостерігається щось інше, невідповідне, що суперечить тому, що має відповідати» (V, VII, 10)[974].

У зовнішньому прояві волі Іоанн розглядає питання про характерну байдужість морального вчинку. Він вважає, що в житті людини існує безліч по своїй суті байдужих, як природних, так і моральних дій. Більш того, байдужі вольові дії існують саме тому, що людина не усвідомлює або нехтує відмінністю і наявністю благої нагороди і покарання за злу дію. Це пояснюється різновидовістю людей, різноманітністю індивідуальностей. Байдужими також є незначні акти природно-соціального життя людини, а також уявлені її здібності, які разом не гідні ані нагороди, ані покарання – вони виявляють свободу волі, але слабко визначену в розумовій сфері. Байдужа дія не визначається схоластом як наявність злої волі, адже така дія не спрямована проти моральної благості. Одночасно з цим байдужа дія не є

[972] Там само. – С. 497-499.
[973] Там само. – С. 499.
[974] Там само.

моральною, бо розум при здійсненні вольового акту не визначає мети і всіх можливих обставин. Отже, схоласт приходить до висновку, що існує безліч вольових дій, які знаходяться «…посередині між актом благим і злим; адже якщо передбачається моральна благість, як сказано вище, то нагорода, напевно, виникає з відношення до належної мети, котра визначається наявністю [в діючій] любові» (V, VII, 13)[975].

Свідоме ставлення людини до мети спроможне перетворити байдужу дію на актуальний або віртуальний моральний акт. Актуальна дія є вольовим актом, який робиться лише заради мети, яку люблять. Віртуальна дія, певно, є актом розуму, його необхідністю слідувати чомусь більш значимому, ніж сама людина, а не з щирого прагнення люблячої душі наблизитися до блаженства.

В усереднених діях Іоанн вбачає одну із загроз справі спасіння та утвердження моральної благості в існуючому світі. Головною спокусою байдужих дій для людини є та обставина, що усереднені до моралі дії належать до так званий простих (не смертних) гріхів (V, VII, 15)[976]. Саме таке визначення не зобов'язує вірянина до актуалізації всіх своїх вольових дій, до боріння з малими гріхами «…адже Бог не зобов'язав нас до цього».

Відтак місце й значення моральної доброчинності в скотизмі є доволі вагомим, оскільки сам Іоанн вимагав від вірянина зайняти активну моральну позицію, яка примушувало досягнення стану постійного самоконтролю власних прагнень, думок та дій, що спрямовані не стільки на удосконалення своєї душі, скільки на удосконалення соціального оточення. Більше того, Дунс Скот вимагав від вірян максимальної небайдужості до справ милосердя, вважаючи, що кожний істинній вірянин мусить брати на себе абсолютний рівень відповідальності за будь-який вольовий акт, який впливає на рівень справедливості миру.

4.2.4. Гармонізація універсального блаженства і приватної мети

Щоб релігійно-моральна позиція вірянина завжди залишалася в межах благої волі, на думку Іоанна, слід з'ясуватися зміст поняття блаженство і визначити взаємодію блаженства з місцем і значенням приватної мети. Блаженство тлумачиться Іоанном в межах вже сформованої християнської традиції і виключає в собі будь-яку недосконалість – насолода душею абсолютною любов'ю. Тому прагнення блаженства є природним потягом, яке поділяється на неперервні жадання цілком реального, приватного щастя індивіда. Таке жадання щастя, на думку схоласта, є виправданим і

[975] Там само. – С. 501.
[976] Там само.

необхідним. Адже якщо його не буде і душа буде схилятися до свого удосконалення лише в абсолютному сенсі, то може зруйнуватися природний порядок речей. Відтак схоласт в деякій мірі відстоює цінність земного життя.

Схоласт припускає, що воля прагне блаженства у вищій степені, але в абсолютної єдності з всіма рівнями Усесвіту. Свою тезу Іоанн аргументує тим, що і природні потяги і приватне жадання щастя є прагненнями до вищої досконалості. Втім, реальна досконаліть в існуючому просторі та часі, не є, на його переконання, деяким абсолютно завершеним. А навпаки, душа і воля удосконалюється в загальному, яке включає в собі ієрархічні рівні приватного щастя, якого жодна індивідуальність не може оминути.

Іоанн визначає три рівня схильності душі й волі до блаженства – природна, приватна і універсальна. І підкреслює, що між останніми двома рівнями існує протиріччя, яке торкається питання присутності в загальному і приватному більшої чи меншої міри добра. Якщо стверджується, помічає схоласт, що все існуюче з необхідністю жадає блаженства в загальному, а ні в приватному, і аргументує тим, що універсальне більш сповнена добра і не має зла, то це є хибною думкою. Блаженство в загальному не є більш досконалим, чим блаженство в приватному, адже якщо розглядати в абсолютному сенсі, відсутність зла і присутність добра, може бути у цих двох сферах. Відтак робить висновок Іоанн, що «…ніщо загальне не містить більшої досконалості, ніж яке-небудь його приватне, адже будь-яке приватне додає досконаліть до загального» (V, VIII, 3)[977]. Приватна і загальна сфери прагнення щастя є рівноправними і тісно взаємопов'язаними. Ба більш, здобуття приватного щастя для індивіда може бути самодостатньою метою, яка в своєму значені не поступається, а доповнює універсальну мету.

Розглядаючи далі протиріччя між приватним прагненням щастя і загальною метою блаженства схоласт проголошує, що для вільної волі прагнення приватного щастя є природним прагненням, яке виступає як необхідність. Відтак вільна воля, з необхідністю прагнення блаженства, яке досягається в приватному, індивідуальному існуванні. Крім того, сумнів розуму вказує, що можливості досягти або не здобути бажане є рівною. Тому розумовою прерогативою вільної волі буде приватна сфера, адже індивідуальне щастя більш природне, хоч іноді, і уявляється такою ж бажаною і недосяжною, як і загальна мета (V, VIII, 4)[978].

Вільна воля прагне блаженства і приватного щастя при умові того, помічає Іоанн, що розум не має сумніву в тому, що приватне є частою загального блаженства і що його можна здобути індивіду. Проте, в цьому випадку прагнення волі приватного щастя не є необхідністю, адже для цього

[977] Там само. – С. 503-505.
[978] Там само. – С. 505.

акту, вважає схоласт, потрібно постійне застосування розуму, його вольове утримання об'єкту. Втім, розум не може повсякчас думати про блаженство, тримати вищий об'єкт в колі своєї уваги, і тому його постійне використання волею не можливо в тварному бутті людини. Спираючись на цю думку Іоанн стверджує, що воля «...контингентно бажає мети, як загалом, так і в приватному, хоча здебільшого бажає і те і інше, коли розум не сумнівається, в чому [ця мета] полягає в приватному, як можна сказати про усякому віруючому, який, віруючи, що блаженство полягає в укладі Трійцею, прагне до цієї мети, хоча і не вчиняє вольових актів, [службовців] засобами для досягнення цієї мети, бо не хоче жити цнотливу дієвим чином» (V, VIII, 5)[979]. В тому ж разі коли воля бажає блаженства, то це вже вільне і природне прагнення волі, але осягнення блаженство в абсолютному сенсі не можливо і тому осягнене розумом стає одною з приватних сфер.

В своєї свободі воля контингентна, тобто, без необхідності сама воля вирішує необхідність досягати того чи іншого блага чи залишатися бездіяльною до нього, – помічає схоласт. Втім, серед природно існуючих і визнаних об'єктом розумом, явлені рядові, суттєвіші і безумовно вищі. Цю тезу філософ доказує наступним аргументом: «…якщо серед бажаних [об'єктів] є сутнісний порядок і в цьому порядку не можна йти в нескінченність, то передбачуване має місце» (V, VIII, 7)[980]. З цього визначення Дунс Скот виводить наступний корольларій – що вища сутність є нескінченною, адже все існуюче, що не спростовує нескінченність не може бути вищім, якщо воно не стане формально нескінченним. Сама остання формальна нескінченність може прагнути за ради себе саму себе, а не інше. Якщо ж прагнення існує заради іншого, то це прагнення спрямовується в скінченність, і тому не може бути визначена як остаточна мета вільної волі.

При тому, помічає Іоанн, слід враховувати, що будь-яка розумна природа не може остаточно і абсолютно досягнути досконалості. Крім одного – здобуття найвищого прагнення, яке надається людині відповідно її образу досконалості й способу здобуття доброчесності. Проте, як деяка досконаліть, прагнення вищого не може з'явитися якщо «…не володіє тим, що таким бажанням бажане заради себе самого (V, VIII, 10)[981]. Якщо ж такого прагнення здобути вищу досконаліть не має, то воля, а з нею і розум, одержує зворотне – тяжкість земного буття і панування нескінченно чуттєвого, яке позбавлене вищого, тягне за собою розум і вільну волю до тривог необхідності. Із цього Іоанн робить висновок, що слід пам'ятати, що «…наші прагнення головним чином упорядковані до доконечної мети, яка є

[979] Там само.
[980] Там само. – С. 507.
[981] Там само.

альфа і омега, початком і кінцем» (V, VIII, 11)[982]. Якщо ж у приватній сфері доконечна мета здобувається, то одночасно з чим можуть бути осягнути всі змісти трансцендентної мети.

Вільна воля сама по собі, без будь-якого досвіду, охоче прагне любити вище благо. Ця природна схильність має своє завершення, або упокоєння в досконалому образі лише в актуальної любові до вищого блага. Таким чином, виводить аксіому Іоанн, воля має своє завершення в будь-якому об'єкті, відмінному від Бога. Одночасно, в абсолютному сенсі, воля в існуючому часі не заспокоюються, адже «…не заспокоюється на тому, що остаточно і найдосконалішим чином в універсумі заспокійливо для волі » (V, VIII, 14)[983]. Воля не може насититься свободою, благом і любов'ю остаточно, бо любить універсальну мету заради неї самої. Втім, людина хоч і схильна до акту любові і здійснює багато вольових дій спрямованих до удосконалення і досягнення доконечної мети, все ж її природа сама по собі, не може досягти універсального блага і любові.

Щоб надати відповідь на питання необхідно чи ні втішатися волі остаточною метою, у випадку коли вона осягнута розумом, Іоанн мусив досліди його розв'язання в схоластичної традиції. Спочатку він надає дві протилежні позиції відповідей. Перша стверджує, що осягнута волею мета може бути об'єктом втішання волі, адже «задоволення є поєднання відповідного до відповідного». Протилежна позиція ґрунтується на тезі, що природна необхідність не поєднана з свободою. Адже, природа і воля є активними началами, що мають протилежний характер панування. Це значить, що їх засоби панування абсолютно не співпадають. Проте, воля, яка вільно прагне остаточної мети не може її жадати в межах природно необхідності, або будь-яким іншим способом необхідності. Доказом цього, Іоанн вважає вираз Аристотеля, що спосіб дії і об'єкт, що прагне мети, є єдиним цілим. А через те, міркує схоласт, що «…здатність того та іншого – одна, очевидно з того, що інакше у сущого не було б здатності, яка спрямована до мети і прагнення яке сприяє її досягнення; адже вона повинна бути єдиною, тою що опановує дією по відношенню до обох складових [тобто до мети і тому, що сприяє її досягненню]» (V, IX, 2)[984].

Завершив розгляд визначеного питання Дунс Скот узагальнює їх до чотирьох ключових з'ясувань. Перша, остаточна мета, яка осягнута розумом в загальному і яка, як блаженство, є об'єктом прагнення волі, і є тому вкрай нечіткою. Друге, незрозумілим залишається те, як людина, що осягнула мету в приватному, може осмислити і прагнути розумом блаженства в

[982] Там само.
[983] Там само.
[984] Там само. – С. 511.

Божественної Тройці. Третє, остаточна мета, що осягнута розумом має надприродні якості і тому досяжна лише завдяки такими ж надприродними якостями волі. І остання, Бог завдяки своєї абсолютній всемогутності може явити себе розуму і тому людина, що не має надприродних якостей, може осягнути остаточну мету і тому воля теж може втішатися блаженством.

До кожного вище визначеного з'ясування Іоанн надає свій коментар. Так, до першого мислитель робить зауважує, що воля вільна і їй немає «…необхідності насолоджується як тим, що сприяє досягненню мети, так і метою, яка умоглядно нечітка і загальна» (V, IX, 4)[985]. Тобто автор Ordinatio підкреслює, що волі не має необхідності раціонально осягати те, що закладено в ній надприродної й первісно, і те що вона постійне прагне як в межах природного, індивідуального та загального буття.

У другому пункті схоласт підтверджує тезу, що воля не обмежена необхідністю насолоджуватися остаточною метою, якщо розум не з'ясував приватну мету. Для індивідуальної волі насолода приватного щастя має також значення як загальна мета. В третьому пункті Іоанн стверджує, що вільно спрямована воля упоюється умоглядною метою незалежно від волінь природної необхідності. І четверте ствердження мислителя, звучить наступним чином, навіть не сповнена духовною силою воля «…надприродним чином, може насолоджуватися цією метою» (V, IX, 7)[986].

Завершуючи розгляд питання Іоанн робить зауваження, що актуальним є те що співвідноситься з природою речей, або підходить до чогось само по собі. Тому якщо у індивіда немає влади – можливості вибору, тобто розуміння співвідноситися до чогось, то така воля втрачає актуальності, а значить і можливості насолоджуватися бажаним співвідношенням. До волі, робить висновок схоласт, актуально підходить тільки те, «…чого вона актуально прагне, а тому все те, що відповідає чому-небудь за природою… через силу природного потягу або чуттєвого жадання, то співпадає їй і актуально» (V, IX, 8)[987].

4.2.5. Інтерпретація законів в справі досягнення гармонії індивідуального, загального і небесного

Закон трактувався Іоанном як вияв Божої волі, мета якого не може бути остаточно осягнута розумом. Він імперативно вказує індивідуальній волі на необхідність спасіння, а також визначає обов'язок удосконалити земне життя вірян, які об'єднанні в різноманітні спільності (родини, корпорації, держави

[985] Там само.
[986] Там само. – С. 513.
[987] Там само.

тощо). Закон не роз'єднується з мораллю і виявляється передусім в текстах Святого Письма. У межах складеної в скотизмі традиції закон має бінарну ознаку і мету – окреслює головні аксіологічні об'єкти і остаточну мету життя. Він є трансцендентною запорукою універсального спасіння і одночасно – строго окресленою межею будь-якої розумної та вільної дії індивіда, за порушення якої слідує справедливе покарання.

Імперативність закону має свій початок з задуму Бога. Тому для Іоанна закон має об'єктивний характер – незалежно від того, осягнута розумом чи ні його мета, хочуть люди дотримуватися його норм або ні. Втім, Іоанн усвідомлював, що імперативність Божої волі має різні аксіологічні роди, а отже й різні рівні зобов'язань. У цьому сенсі він нагадує, що закон поділяється на два види: *lex naturalis* і *lex divina positiva* (встановлений закон Богом) (V, X, 1)[988]. При цьому філософ розділяє поняття «закон» і «право», поділяючи останнє на два роди – на «встановлене право» (*jus positivum*) і «природне право» (*jus naturae або jus naturalis*).

Іоанн звертає увагу на протиріччя двох родів законів, яке існує в свідомості та практиці застосування їх людьми. Спираючись на авторитет Граціана, схоласт окреслює перший чинник протиріччя законів. Закони, встановлені Богом (наприклад, таїнства), мають свою історичну спадковість і тому можуть осягатися людьми і народами в різній площині розуміння. Небезпечними є дії на заміну законів, які встановлені Богом, бо це зводить їх до норм природного закону в їх ущербному розумінні.

З цього випливає наступний чинник протиріччя родів законів. Для Іоанна він полягає в тому факті, що людська природа недосконала й зіпсована гріхом. Тому природний закон, який був наданий Богом в мить творіння і який діє і донині, потребує свого корегування в бік Божої істинності. Здійснена місія Христа та його апостолів є підтвердженням прагнення Творця до корегування раніше наданих законів. Проте цього виявилось недостатньо, адже ущербна природа людини та поганські традиції ставляться людством, на думку Іоанна, вище Його заповітів. В цьому сенсі Дж. Реале та Д. Антисері стверджують, що «…«природне право», на думку Скота, скоріше, несе в собі дух, поганства, ніж християнства. Чи можна взагалі визнавати людську природу підставою для будь-якого права, коли в історичній перспективі абсолютно зрозуміло, що «*Status naturae institutae*» – статус природи встановленої – не те, що «*Status naturae lapsae*» – статус природи помилкової – і не те, що «*Status naturae restitutae*» – статус природи виправленої (або відновленої). Чи достойні змінні природні сили, адже тоді обман, вбивство, адюльтер мали б бути освячені законом»[989].

[988] Там само.

[989] Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней... – С. 286.

До цього Іоанн звертає увагу, що природний закон, який трансформувався в закон людський, має складну й заплутану форму. Це суперечить сутності природного закону. Практичні норми природного права, помічає мислитель, мають своє підґрунтя в світлі природного розуму й тому складаються з великої кількості принципів та навіть комплексів, у які включені необхідні закону докази та дедукції. Теоретичні принципи природного закону, на переконання, схоласта мають два блоки норм. Перший, це ті норми, які «…доказово виводяться з того, що співзвучно практичним принципам, адже всі вони уявляються розумними й благими і всіма справедливо виконуються» (V, X, 1)[990]. Певно, під цим висловом схоласт розумів моральні принципи, що слідують за природним правом.

Другий блок норм хоча й співпадає з природними принципами і осягається розумом, все ж має бінарне співвідношення з природним правом – вони можуть не суперечити природному праву і водночас, залежно від обставин і традицій інтерпретацій, можуть суперечити йому. До другого блоку норм Іоанн зарахував наступні директиви: «…обрядові правила та звичаї, які відносяться лише до встановленого права, як жертвопринесення тощо. Тому всі обрядові правила іудеїв відносилися тільки до встановленого права, а не до природного закону, так само як і багато наших звичаїв, зокрема, обов'язки та жертви [...], адже обряди в різних обставинах [людства] не однакові, тому одні – в Новому Заповіті, а інші – у Ветхому» (V, X, 1)[991].

Відтак Дунс Скот вважає, природний закон переважно викривлюється інтелектом, традицією, ущербною природою людини і перетворюється на встановлений закон людей, що є підтвердженням гордої природи розуму. На відміну від перелічених чинників та двох блоків норм сутність природного закону завжди залишається простою та зрозумілою нормою, яка однакова для всіх, в якому б гріховному або щасливому становищі людство не знаходилось. Втім, хибність осягнення природних законів та помилковість встановлених законів людини не є гріховною. Людські закони, на думку Іоанна, в абсолютному сенсі є виявами недосконалого розуму, а не свідомого гріха, і тому можуть бути виправленими новим осягненням до впровадження заповітів Божого закону.

Певно, з метою коригування хибного уявлення про сутність природного закону та його підпорядкування встановленим законам Бога (*lex divina positiva*) Дунс Скот і пропонує шляхи та принципи більш досконалого уявлення про сутність і механізми впровадження закону.

Ключовим питанням юриспруденції схоласт вважає питання співвідношення заповітів Декалогу до природного закону. Щоб розв'язати

[990] Скот Иоанн Дунс Избранное... – С. 515.
[991] Там само.

визначене питання Іоанн розглядає дві протилежні точки зору. Спочатку він розглядає ту позицію, адепти якої стверджують, що Декалог не належить до природного закону. Прихильники цієї позиції вважають, що Бог не може звільнити людину від виконання природних законів, які сам Творець запровадив первісно, ще до утворення людини. Надалі Він повелів затвердити приписи Декалогу.

Якщо розглядати цю точку зору в абсолютному сенсі, то природний закон є або необхідним принципом, що пізнаний від часу осягнення діючих термінів, або умовиводом, що слідує за вже визначеним і діючим принципом. Втім, обидва роз'яснення є істинними, адже Бог не може зробити природні принципи хибними, не може суперечити Сам Собі – змінити свою благу істину на іншу.

З іншого боку, якщо розглядати визначену точку зору з позиції не абсолютного сенсу, то Бог у деяких ситуаціях може зробити з недозволеного дозволене, тобто звільнити людину від наданих Ним заповітів. Іоанн наводить наступні приклади: повеління Аврааму вбити свого сина (Буття 22; 1-12), або приклад стосовно крадіжки (Ісход 11-12), де Бог велить синам Ізраїлевим узяти чужі речі без дозволу господарів, що природним правом заборонено. На завершення обґрунтування співвідношення Декалога з природним законом Іоанн наводить приклад послання Павла до римлян, де апостол визнає: «Я б не знав би жадання, якщо б закон не заповідував «не жадай»» (Рим. 7:7).

Наведені приклади прихильників того переконання, що Декалог не належить до природного права, надають їм право стверджувати, що людина з того, що вказано як норма у природному законі, зобов'язана або робити вказане, або ухилятися від хибного і ніяким чином не переступати межу забороненого. Адже не все відомо людині про мету природних законів, тому вона не вправі долучати до них свої домисли. Завершуючи, Іоанн наводить висновок прихильників першої позиції: «…природний закон зобов'язує людину [слідувати йому] у всіх випадках, адже відомо, що у межах цієї природи так вчиняти повинно, або не має необхідності; але Декалог не зобов'язує [слідувати йому] у всіх випадках, наприклад, в стані невинності, бо тоді закони Декалогу не були надані, вони й не зобов'язували» (V, X, 3)[992].

Протилежна точка зору аргументує свою правоту тим, що природний закон є обов'язковим приписом, який виходить з первісних принципів, котрі пізнані по відношенню того, що може бути скоєне. Прикладом первісних приписів природного закону Іоанн визначає родові принципи, «…до істини яких розум за природою схиляється [після осягнення] термінів; і воля за природою схиляється

[992] Скот Иоанн Дунс Избранное... – С. 517.

до схвалення такого розпорядження [утвореного] з цих термінів» (V, X, 3)[993]. Втім, на думку прихильників другої точки зору, не всі приписи Декалогу є природними або прямими. Бо вони мають формальну благість. Завдяки цим приписам людина звертається до вищої мети і спрямовує своє життя до неї. Відтак, роблять висновок прихильники другої позиції, «…на перший аргумент слід заперечити, що Бог безумовно не може звільнити від такого [тобто від виконання заповідей Декалога]: адже те, що заборонено саме по собі, не може бути дозволене будь-якої волею» (V, X, 3)[994].

На думку Іоанна, доводи тих, хто вважає, що Бог не може звільнити людину від виконання заповітів Декалогу, є помилковими – вони не підтверджують проголошеної тези. Адже, міркує схоласт, звільнити від дотримання заповіді «…це не означає зробити так, щоб при збереженні заповіді дозволити чинити всупереч заповіді; але звільняти від [дотримання заповіді] – значить скасовувати заповідь або пояснювати, як її слід розуміти. Бо звільнення подвійне, а саме: скасування має право або його пояснення» (V, X, 4)[995].

Відтак Іоанн піддає сумніву другу позицію. Щоб довести її помилковість він формує запитання і сам відповідає на нього. Якщо, запитує схоласт, при здійснені вбивства людини змінити лише обставини заборони і дозволу, може Бог зробити так, щоб це діяння було заборонене, а іноді не заборонене, але дозволене? Якщо, відповідає мислитель, так, то Бог може безумовно звільнити людину від дотримання заповідей. Прикладом подібного звільнення є відмова християн від Старого закону та обрядів іудеїв. Бог скасував ветхозавітні закони не категорично, а зробив їх не обов'язковими для виконання, зберігаючи їх актуальність для наслідування в справі удосконалення душі. Так само в земному житті вчиняє будь-який законодавець – він звільняє людей від дотримання закону, коли скасовуються приписи уведених раніше нормативних правил, які формувалися тим самим законодавцем. Законодавець, на думку Іоанна, робить не так, що «…при актуальному збереженні заборони або розпорядження сама по собі усувалася б причина недозволеності і [дещо] ставало б дозволеним» (V, X, 4)[996]. Бог же, на думку Іоанна, якщо не може зробити так, щоб згадане діяння, яке за визначених обставин було заборонене, при збереженні сталих обставин стало не забороненим. Відтак, Бог зробив так, щоб убивство не було заборонене, але про протилежне свідчить випадок з Авраамом.

Розглянувши дві точки зору, Дунс Скот запропонував свою інтерпретацію проблеми, що полягає в умовному поділі заповідей Декалогу

[993] Там само. – С. 519.
[994] Там само.
[995] Там само.
[996] Там само. – С. 519-521.

на два рівня. До першого рівня належать дві перші скрижалі Декалогу (якщо усвідомлювати їх як імперативні приписи можливої негативної дії мати чужих богів й згадувати Його ім'я всує), адже вони безпосередньо визначають принципи комунікації до найвищого об'єкта та мети людства – Бога. Ці дві заповіді, на думку Іоанна, утворюють в строгому розумінні, природний закон – їх грунтовність схоласт визначає як абсолютну релігійну необхідність: «…Його слідує любити як Бога,… від дотримання цих заповідей Бог не може звільнити людину так, щоб комусь було дозволено діяти всупереч даним заборонам» (V, X, 5)[997].

Інші ознаки, на думку схоласта, мають заповіді другої скрижалі. Такий поділ існує завдяки тому, що інші заповіді Декалогу, які або наказують, або забороняють, не є безумовно необхідними як у практичному значенні, так і для дидактичних настанов. У них немає абсолютно необхідної благодаті – спрямованості до остаточної мети. Заповіді другої скрижалі своєю неодмінною забороною лише відвертають людину від можливого зла – того зла, що перешкоджає їй досягти досконалості – полюбити Бога і ближнього свого. Ці заповіді забороняють можливі злі вчинки та бажання, тому що вони заважають вільному спрямуванню до мети. Заповіді другої скрижалі Іоанн теж долучає до природного закону. І обмовляється, що хоч вони й співзвучні природному закону, вони не слідують вищій необхідності з практичних принципів.

До проблемних Дунс Скот відніс також питання – слід чи ні вважати заповідь про вшанування Суботи часткою природного закону. Проблема полягає не в процесі шанування, а у визначеному часі ритуальної дії, яка, на думку схоласта, залишається не тільки не з'ясованою, але в абсолютному сенсі хибною. Якщо вважати, міркує мислитель, що час чітко визначений і Бог дозволив людині в межах її життя спрямовувати себе до Нього тільки у визначений день тижня, то ніякого благого прагнення остаточної мети у людини не буде. Людина повністю ніколи не слідує обов'язку ставится до благого прагнення остаточної мети своєчасно, в строго визначений термін, адже людина під впливом постійних турбот і природного закону не слідує встановленому часу – часу вшанування Бога тепер і зараз. Тому, робить висновок схоласт, якщо виходити з двох перших заповідей Декалогу, то «…Богу слід надавати шану щомиті» (V, X, 6)[998]. Отже вшанування Суботи не є обов'язковим у строгому сенсі і не належить до природних законів та суспільних примх.

З усього визначеного Дунс Скот робить наступний висновок: «…по-перше, слід заперечити (думку), що у строгому сенсі всі заповіді другої

[997] Там само. – С. 521.
[998] Там само. – С. 523.

скрижалі відносяться до природного закону. По-друге, слід погодитися, що в строгому значенні дві перші заповіді першої скрижалі відносяться до природного закону. По-третє, можна сумніватися щодо третьої заповіді першої скрижалі (Суботи). І четверте, треба визнати, що всі заповіді відносяться до природного закону в загальному сенсі» (V, X, 7)[999].

Кожен з пунктів своїх міркувань схоласт перевіряє критичними коментарями. Так, проти тези, що не всі заповіді другої скрижалі належать до природного закону, свідчать слова апостола Павла до римлян, який стверджує: «Адже заповіді: не перелюбствуй, не вбивай, не кради, не лжесвідчи, не прагни чужого та всі інші полягають у цьому слові: люби ближнього свого як самого себе» (Рим. 13:9). Слова Павла вказують, що заповіді другої скрижалі належать до природного закону, адже сам апостол у наступному рядку глави вказує: «Любов не робить ближньому зла; відтак любов є виконанням закону» (Рим. 13:10).

Втім, наведені рядки Святого Письма надихають Іоанна зробити припущення, що любов до ближнього необхідно випливає з неодмінного – прагнення душі до Божої Благодаті, любити Бога і не робити зла. Логічно тоді, що всі заповіді другої скрижалі є абсолютно необхідними і виходять з першої заповіді першої скрижалі. Відтак, висновує схоласт, «…якщо заповіді першої скрижалі відносяться до природного закону в строгому значенні, то з цього випливає, що заповіді другої скрижалі також відносяться до природного закону в строгому значенні, хоча і є лише висновками з того ж принципу» (V, X, 8)[1000].

Аргументуючи останній висновок, Іоанн далі розділяє свої докази на три доводи. По-перше, заповідь: «Полюби Господа Бога твого» не відноситься абсолютно до природного закону тією мірою, якою цей принцип є ствердженням позитивним. Але цей принцип відноситься до природного права так само, як він осягається; як ствердження, яке забороняє зворотне, тобто як можлива негативна життєва позиція – відмова любити Бога і перебувати в стані ворожнечі до ближнього. Доказом цього, на думку мислителя, є те, що відсутність ненависті є ознакою природного закону. А на питання про визначений час любові та шанування Бога, пізній або ранній термін наближення до Його благодаті – тобто, про третю заповідь, схоласт відповідсти точно не може (V, X, 9)[1001].

Другий аргумент зводиться до тієї ж заповіді: «Полюби Господа Бога твого». Здається, що ця заповідь не передбачає імперативного обов'язку, щоб кожен прагнув, щоб його ближній любив Бога, тобто щоб вірянин вимагав

[999] Там само.
[1000] Там само. – С. 525.
[1001] Там само.

від свого ближнього щирого шанування, любові та виконання законів Бога. Таке твердження, на думку Іоанна, може бути практично застосованим тільки в тому випадку, якщо іншому товариство люблячого Бога бажане. Проте, з «…природного закону не слідує з достовірністю, що любов будь-кого приймається улюбленим [ним] Богом» (V, X, 9)[1002].

Третій довід випливає з двох попередніх: любов до ближнього відноситься до природного закону, й абсолютно треба прагнути, щоб ближній бажав любити Бога. Іоанн звертає увагу на взаємозв'язок цих принципів із заповітами другої скрижалі. Ті заповіти, які забороняють наприклад, не вбивати або не перелюбствувати, на думку схоласта, стосуються, при їх виконанні, лише особистого блага, або блага ближнього. Втім, заповіді другої скрижалі самі по собі не враховують найголовнішого – змісту заповідей першої скрижалі. Або навпаки – будь-хто може вважати, що він слідує двом головним заповітам Бога, але при цьому не бажати тілесного життя і не бути вірним своїй дружині тощо. Обидва випадки, на думку схоласта, можуть існувати одночасно.

Таким чином, вважає схоласт, можна стверджувати, що в межах інтерпретації виразів Христа і апостола Павла Бог вказав на те, що любов людини до ближнього може включати не лише бажання йому вищого блага, але й небажання йому зла, наприклад, вірності дружини, життєвих благ тощо. Таке прагнення ґрунтується на ключовому принципі природного закону – бажанні, щоб ближній любив Бога. Саме через такий принцип має практично виконуватися другий рівень прагнень – закони Декалогу, тобто небажання іншому ніякого зла. Істинне виконання законів двох рівнів скрижалей, на думку Іоанна, цілком залежить від вольового виконання індивідом заповіді: «Полюби ближнього свого як самого себе».

У підсумку схоласт зазначає, що християнська ієрархія заповітів, які складають два рівня природного закону, є найдосконалішим законом. Цей закон є остаточним і його повинен виконувати в земному житті кожний вірянин, якщо він прагне досягти небесної благодаті.

4.2.6. Влада та справедливі принципи громадського життя

Переконання Дунса Скота стосовно політичної влади залишаються на позиціях монархічного патерналізму. Схоласт вважає, що влада в державі і суспільстві може бути двох видів. Перша, це батьківське головування по відношенню до своїх дітей, яка існує в межах природного права вищого над нижчим і виступає у формі влади господаря над своїми підданими. Другий вид влади більш складний – вона не передбачає родинної близькості людей, а

[1002] Там само.

є зібранням людей в якусь спільність або державу, яка обирає собі господаря, якому надаються владні повноваження. Втім, не зважаючи на принципи загальної консолідації і процедурні відмінності, обидва види влади визначаються Іоанном як «…влада Государя над підданими» (V, XI, 1)[1003]. Відтак влада є упорядкованою ієрархією соціального простору, відображенням *orde Dei*.

Скотівське тлумачення влади цілком відповідає августиніанству й завершує ту християнську парадигму уявлення про владу, яку ще запроваджував апостол Павло. Це уявлення базується, на думку П. Рікера, на обов'язковій присутності у владі керманича, який очолює ієрархічну піраміду влади. Зовні цієї інституції й існує влада, яка живиться силою покарання та страху і прагненням підлеглих підкорятися наказам. Упевненість підлеглих в праві керманича надавати накази базується на християнському переконанні, що він як вищий на соціальній сходинці виконує волю Бога – керманич, не залежно від того, осягає він зміст своїх наказів чи ні, є знаряддям Божої справедливості. Завдяки своєму становищу керманич може покарати будь-кого за зло, і це є головною ознакою державного насилля. Відтак державне насилля нерозривне з принципом вищої справедливості й та упорядкованість, якою є держава, не може суперечити існуючій справедливості. Одночасно держава є простором суверенної волі керманича. При тому мету справедливих принципів управління керманича не обов'язково осягати розумом підлеглим, бо прийнято вважати, що він керується своїми діями переважно завдяки прямій дії Божої справедливості на нього[1004].

Упорядкованість держави, на думку Іоанна, це справа історії, не прогнозованих для розуму людини обставин. Схоласт зауважує, що формування державної влади спочатку має хаотичний характер – коли на одній території зібралось багато народів, які були несхожими та чужими один одному. Вони не мали традиції обов'язку підпорядковуватися іншому. Ніхто з людей, зауважує Іоанн, «…не мав влади через посередництво іншого» (V, XI, 2)[1005]. Під загрозою відсутності миру племена за взаємною згодою змогли вибрати одного, який став государем всіх. Піддані підкорювалися йому до його смерті або згідно умов, які самі визначили. Влада государя залишалася легітимною доти, доки той залишався живим, або в іншому випадку – через наслідування. Такий вид влади є справедливим.

Визначивши свій погляд на легітимні причини та історію виникнення громадянської влади, її спадковість та вирішальні мотиви тривалого підпорядкування їй підлеглих, Іоанн формулює ідеальні принципи

[1003] Там само. – С. 529.

[1004] Рикер П. История и истина / Поль Рикер ; [пер. с франц.]. – СПб. : Алетейя, 2002. – 400 с. – С. 273-274.

[1005] Скот Иоанн Дунс Избранное... – С. 529.

державного управління. Основою державного управління є встановлені закони. На думку мислителя, встановлення законів дозволено як законодавцю-керманичу, так і суддям. Встановлені громадянською владою закони повинні бути спрямовані на збереження миру, а піддані мусять дотримуватися їх, доки закони не суперечать Божим законам. Природний закон вимагає, щоб законодавець був розсудливим і владним. Розсудливість, яка має своє підґрунтя в практичному розумі, потрібна для визначення загальних справ та мети, які необхідні спільності для мирного життя. А владність надає можливість государю, який не завжди може бути розсудливим, підкорити, зв'язати обов'язком своїх підлеглих. Певно, Іоанн мав на увазі здатність государя примушувати своїх підданих виконувати свої накази попри все.

У державних справах законодавець повинен дотримуватися міри, досягнення злагоди приватних інтересів із загальними. Така гармонізація визначає цілком певні критерії справедливого, тобто принципи справедливого для загального блага. Окремо існуючі критерії справедливого в приватній сфері повинні співпадати з критеріями загального. І якщо в деяких випадках справедливим стає невиконання справедливих законів, які стосуються приватної справедливості, тобто якщо окрема справедливість веде до втрати загальної справедливості, то це означає, що нанесена шкода благу держави, за якою має слідувати покарання винного. Таким чином, загальні інтереси спільності Дунс Скот ставить вище від приватних інтересів. Втім, останні не можуть бути відчужені від індивідуальної волі, адже одиничне складає всю складність палітри загального.

З останнього випадку виникає практичне питання: який закон слід вважати справедливим? Схоласт знаходить відповідь у Августиновому визначенні: «…будь-який [закон] не є справедливим, окрім того, який або виходить з божественного закону, як має практичні висновки з практичних принципів, або той, що відповідає божественному закону, або, принаймні, не суперечить [божественному закону]» (V, XI, 6)[1006]. З цієї сентенції Іоанн робить два висновки. Перший – несправедливим може бути людський закон, який наказуватиме робити те, що суперечить божественному закону. І другий, в томістській традиції справедливий закон не повинен спрямовувати людину до смертного гріха.

На переконання Іоанна, метою людського закону і метою законодавця має бути загальне благо, а не благо керманича. Саме з цією метою людський закон та його виконання існують в земному житті, тобто в задумі Бога. Керманич повинен піклуватися про владу Господа над вірянами, про спрямованість християн до Його заповідей. Насамперед цей обов'язок

[1006] Там само. – С. 531.

керманич мусить виконувати стосовно немовлят. Він повинен не дозволяти батькам виховувати своїх дітей вільно – всупереч заповітам Бога. З цією метою керманич може відірвати немовля від родини й виховувати її в межах Божих законів. Адже, проголошує Іоанн, «…над немовлям Бог має більше права влади, аніж батьки, бо взагалі у впорядкованій системі влади ніяка влада не може зобов'язати до того, що суперечить вищій владі. Як говорить Августин: «Якщо влада наказує щось, що ти не повинен робити, то в такому разі, зрозуміло, відвернися від влади, боячись вищої влади» (V, XI, 10)[1007]. Остання теза Іоанна свідчить про перевагу колективного над індивідуальним і одночасно підкреслює право керманича порушувати природний закон і бути необмеженим в справі виховання дітей, що прямо порушує принцип свободи волі індивіда.

Схоласт визнає недосконалість сучасної йому державної влади. Він вважає, що в деякий країнах государі більше піклуються про тимчасовий прибуток та особисту славу, а не дбають про славу Бога. Ці государі більше карають підлеглих за злочини проти себе, ніж за гріхи проти Бога.

Також Іоанн звертає увагу на дві ключові особливості встановленого закону. Перша – це загальнообов'язковість закону. Будь-який проголошений закон зобов'язує всіх виконувати його припис. І якщо в законі не обговорені особливі переваги окремим особам, то всі індивіди повинні виконувати встановлений закон однаково. Друга особливість полягає у рівномірності та взаємозалежності природного закону і встановленого закону людьми. Схоласт вважає, що норми природного закону не повинні скасовуватися встановленими законами держави.

Втім, у деяких випадках, вважає Іоанн, може бути навпаки. Наприклад, якщо в межах встановленого закону є норма вільного підкорення однієї людини іншій, то це формально є порушенням природного закону, але така практика не порушує норму природного закону – свободу рішення людини. Коли ж норми природного закону стверджують, що людина нічого не винна іншому, але якщо перший дав обітницю слугувати комусь, то він повинен слугувати особі в межах вільного порушення природного закону.

Остання особливість закону надала нагоду Іоанну звернутися до питання рабства, проблеми, справедливий цей стан чи ні. Попередньо рабами на думку схоласта, однозначно, стають лише в результаті свого особистого вибору, тобто вільного рішення. У цілому ж стан рабства мислитель засуджує, вважаючи його в абсолютному сенсі несправедливим. Оскільки людина, яка стала рабом, обмежена від упровадження багатьох доброчинних дій. Раб змушений підпорядковувати себе чужим життєвим цілям і постійно

[1007] Там само. – С. 533.

слугувати іншій волі, тобто відмовитися від свободи, яка первісно дана Богом – а це є порушенням природного закону.

Втім, є два випадки коли рабство може вважатися справедливим, – зауважує мислитель. Перший випадок доволі прозорий – справедливим вважається стан рабства як міра покарання за власний злочин. За умови, що злочинець, який здійснив тяжкий гріх проти спільноти, був засуджений суддею або керманичем держави. Другий випадок видається Іоанну доволі складним, бо розглядається випадком захоплення людини в стані війни і перетворення вільного на раба. Якщо людина, дякуючи своєму завойовнику за збереження життя, стає її прислужником, то це можна вважати умовним рабством, яке базується на милосерді переможця й вдячності переможеного. Цей випадок є деякою умовою не поставати проти свого добродійника. Якщо ж «…переможений і врятований від смерті іншим разом почне війну проти свого господаря, який раніше доброзичливо зберіг йому життя й несправедливо постане проти нього, тоді за його провину справедливо може бути призначене покарання рабством» (V, XII, 1)[1008]. Відтак, робить висновок Іоанн, стан рабства є особистим волінням індивіда, який є виявом гордощів людини, посталої або проти законного порядку держави, або проти свого добродійника, і за цю гріховну по своїй суті дію вона повинна отримати справедливе покарання. В інших випадках, зауважує схоласт, перетворення людину на раба є тиранією, тобто злочином.

Завершальні міркування четвертого розділу

Таким чином, проблема знайдення смислів сумісності індивідуального і колективного наприкінці Високого Середньовіччя стає більш осмисленою і традиційною темою схоластів цієї доби. Означена тема все більше приймає форму соціально-політичного, морального дискурсу.

Пошуки смислів сумісності індивідуального й колективного Тома Аквінський базував на ствердженні трансцендентної суверенності індивіда, який має унікальну, вільну та пізнавально-вольову ознаки. Людське існування схоласт визначає бінарно – людська природа завжди залишається і окремою, і множинною. Щоб гармонізувати свою бінарність людина мусить здобути більш виразне визначення своєї унікальності.

Розділяючи людську природу на спільну множинність та індивіда, Аквінат визначав необхідність індивідуалізуватися. Людське призначення поділяється Аквінатом на індивідуальне й колективне, які повинні співпасти. Відтак завершеність Усесвіту залежить від соціальної індивідуалізації – заручення та служіння людини християнській спільності. Індивідуалізація є

[1008] Там само. – С. 535.

спрямованістю до удосконалення себе та передбачає строгу ієрархію рівнів соціальних відносин, що удосконалюються по мірі сходжеення до найвищого буття. Сходження від однієї досконалості до вищої надає співмірність бінарній ущербності та множинності людської природи.

Завдяки інтелектуальним можливостям, на думку св. Томи, людина може позбутися своєї ущербності. Для удосконалення людина мусить майстерно реалізувати розум та волю, навчитися вірно діяти – знаходити гармонію між особистим і суспільним буттям та сферою Бога і мусить керуватися девізом – не можна бажати того, чого до цього не було пізнано.

Суспільно-політична концепція схоласта базується на органістичному розумінні суспільства й держави. Мислитель характеризує суспільство як множинність, ключовою ланкою якої є людина. Вона є не продуктом природи, а завдяки своїй раціональній сутності та історичним обставинам соціальною істотою, яка, заради свого самозбереження та удосконалення, приречена жити у множинності, враховуючи з нею свої горні й мирські прагнення. Суспільство є системою різноманітних цілей, у якій всі солідарно обмінюються послугами заради благого життя і таким чином служать одне одному, що є «природною необхідністю».

Ключовою властивістю «природної необхідності» є вміння колективно здобувати та передавати знання та навички. З цього випливає, що індивід, який не може одночасно з достатнім успіхом виконувати усі завдання, які постають перед ним, потребує допомоги спільноти. Об’єднання людей заради благого життя знаходиться в постійному взаємному обміні послугами. Упорядкованість та вища заданість спільності надає людині можливість позбутися своєї ущербності. Саме суспільство надає багатократні та багатоманітні можливості індивіду розкрити свою розумну душу, потенції добра, і тим удосконалити її публічно-значимими вчинками.

Аквінат характеризував множинність як вкрай неоднорідне об’єднання. Суспільна неоднорідність визначається св. Томою розподілом праці, майновим розшаруванням, наявністю в спільності приватного та публічного простору, розбіжністю індивідуальних та колективних інтересів, рівнем людської розумності та громадянської доброчинності, а також постійною динамікою всіх перерахованих елементів. Усі ці чинники людина, асоціації людей повинні узгодити в загальну мету.

Держава виникає тоді, коли перед множинністю постає загроза розпаду на свої складові, коли виникає необхідність забезпечити її цілісність. Держава поєднує різноманітні схильності людей, їх інтереси та гармонізує розподіл суспільства на приватне й публічне життя. Вона уявляється Аквінату чимось більшим, ніж сума його частин, благо держави – це загальне благо, яке характеризується як природна необхідність всіх людей та воля

Бога. Головна мета держави – максимально наблизити спільність, окрему людину до удосконалення. Відтак св. Тома визначає державу як позитивну (той заклад, що знижує ущербність людства), теосоціальну інституцію.

Держава має дуалістичну природу. З одного боку, вона існує в межах Божого блага, а отже підкоряється всім Його законам. З іншого боку, держава залежить від людської волі та розуму, який тлумачить і визначає ту міру блага, яка є найбажанішою для реалізації. Динаміка колективних і суб'єктивних намагань досягти рівного блага є суспільним фактором. Це є однією з функцій держави, яка, поєднуючи різні уявлення про благо, легітимізує себе.

У межах аристотелізму, св. Тома формує теорію загального блага – це благо всіх, яке не відривне від індивідуального блага. Втім, загальне благо вище за індивідуальне. Загальне благо існує і діє лише внаслідок того, що воно служить громадянам: кожний виграє від добре організованого спільного життя, як, втім, кожний виграє від участі в загальній справі.

Одним з факторів стабільності спільноти та держави є гармонізація майнового розшарування, передусім у просторі державного управління. Майнова нерівність, на думку св. Томи, не повинна впливати на методи державного управління та принципи розподілу загальних благ.

Аквінат характеризував множинність як концентрацію різноманітних територіальних об'єднань – сімей, вулиць, міст, провінцій. На його думку, вони в своєї сутності самодостатні. Держава мусить враховувати це, надаючи їм автономне існування. Політична цілісність спільності не повинна мати абсолютний, поглинаючий характер. Держава мусить зберігати свою внутрішню множинність на рівні самодостатнього існування своїх елементів, адже вона розпадається, якщо досягне більшого ступеня централізації, ніж це необхідно для єднання. Її єднання елементів має зберегти свою автономію і структурно-ієрархічну нерівність.

Посередництво між індивідом, горним і державою здійснюється завдяки добровільно утвореним громадам. Індивід не може цілком підкорятися політичній владі. Його підпорядкування визнається лише в межах тих політичних зв'язків, де може бути збережена самостійність, або міра свободи, достатня, щоб добровільно відійти від земного світу, дистанціюватися від влади, яка загрожує поглинути людське сумління.

Щоб досягти загального блага, держава мусить збалансувати приватне та публічне. Це може відбутися у межах трьох різновидів політичної системи: монархії, аристократії та народовладдя. Кожна з них розкриває головну ознаку держави – справедлива вона чи ні. Справедливою державна влада стає завдяки трьом критеріям. По-перше, свободі громадян, які спрямовані до реалізації загального блага множинності (І навпаки, несправедливим є

правління, яке спрямоване не до загального блага множини, а до особистого блага володаря). Другий критерій вказує, що справедливим є той цивільний стан, коли всі однаковою мірою користуються спільними благами або несуть на собі тягар державних обов'язків. Справедливість затверджується не лише завдяки державній владі, але й залежить від громадських процедур управління, що базуються на рівному розподілі обов'язків всіх за публічні вчинки, у розсудливій майстерності громадян. Третій критерій, за св. Томою, виходить з принципу підкорення керівника волі народу – він повинен бути виразником народної волі, адже він обраний народом.

Реалізація трьох різновидів форм правління і критеріїв справедливості в політичній системі визначає досконалу форму державного правління, якою є, на думку Аквіната, змішана монархія. На її користь говорять дві обставини. По-перше, участь громадян у правлінні сприяє збереженню миру, більш гнучкому та швидкому знаходженню правильного рішення в соціальній множинності – здолання суперечностей між різноманітними елементами. По-друге, найкращою організацією суспільства буде та, яка поєднує в собі єдність дії, що властива монархії, аристократії та народовладдя. Змішана форма правління закладала децентралізований принцип управління, надаючи можливість індивідам, корпораціям, станам реалізувати вільну волю.

Володар є виразником волі Бога, який служить дорученій йому громаді і мусить зберегти її єдність та мир, направляючи її до визначеної мети. Більш того, єдиноправління є природним явищем, яке забезпечує державу цілісністю, її солідарність. Саме це надає право суверену застосовувати примус. Втім, володар не має права здійснювати владу більше ніж потрібно, а мусить використовувати її розмірено в межах Божих та природних законів та людської доброчесності.

Створення ідеальної політичної спільності передбачає, що підлеглі є творцями, які прагнуть досягти високої досконалості, тобто є громадянами. До аристотелевського поняття «громадянин» Аквінат долучав християнський концепт зверхності духовної влади, надавав право самостійного вибору вірянина підкорятися державі чи ні. Процес зміни влади визначає вільний перехід людини в стан громадянина, який передусім мусить навчитися як повелівати, так і підкорятися владі. Процедура вибору володаря встановлює справедливий порядок і відповідає людській природі. Але при цьому статус громадянина і статус керманича не є рівноцінними – вони відрізняються певним рівнем доброчесності, розсудливості та станового положення за народженням.

Головною загрозою соціально-політичній гармонії, на думку Аквіната, є перетворення царського правління на тиранію. Негативна природа тиранії полягає в тому, що вона примушує вільних людей коритися владі не по своїй

волі. Це порушує християнські заповіти та суперечить принципу природного права. У разі панування тиранії людина втрачає прагнення здобути чесноти, а, виконуючи примхи тирана, що нехтує засадами доброчесності, навпаки, поступово підкоряє свою волю владі тирана і через це перетворюється на раба.

У трактовці св. Томи тиран є бунтівником проти Божого порядку. Тому його покарання є справою Бога, а лише потім справою людською. Громадське повстання не повинно набирати форми бунту – воно мусить прийняти форму солідарної непокори. Допомогти здолати правління тирана насамперед мусить авторитет та духовна влада церкви. Не меншу загрозу політичній єдності спільноти являє собою суспільна неорганізованість та індивідуальні примхи підлеглих. Тому держава мусить так організувати життя спільноти, де б не було місця для здійснення добра та удосконалення людей. А також примушувати не згідних самостійно досягати доброчесності людей до праведного життя.

На переконання Аквіната будь-яке суспільство не може складатися тільки з чеснотливих громадян. Громадяни однієї держави відрізняються не лише своєю власністю та станом, але й здатністю коритися і повелівати; розсудливістю, яка надає їм можливість вірно визначити справедливість; вмінням надати послугу державі. Саме така дія виявляє доброчесність особи. Тому схоласт робить висновок: якщо політичну громаду складають активні та чеснотливі громадяни і просто порядні люди, то й знаряддя управління, рівень вимог, відповідальність та нагорода цих двох груп має бути різною. До останнього суспільного розмежування Аквінат долучає ще одне розділення – між доброчесними громадянами та масою, що не наділена розумом – деспотичною юрбою.

Владні обов’язки треба розділяти, зважаючи на переваги кожного громадянина, залежно від його багатства, вміння розпоряджатися своєю свободою та розумом. Розподіл влади не лише гармонізував та консолідував множинність – цей принцип удосконалював громадянську спільність. Розподіл влади в політичній доктрині св. Томи встановлює прозорі та легітимні принципи суспільної справедливості. Справедливість визначається як постійна воля, яка знаходить кожному своє. У випадку розподілу влади справедливість затверджується на трьох рівнях: волевиявлення чеснотливих громадян, здатних бути керманичами різного рівня, мудрого рішення суверена та волі Бога в формі закону.

Не зважаючи на переконання схоласта, що держава є проявом Божої волі, він розглядає державну політику як раціональну та доброчинну майстерність більшості громадян, які керуються загальними правилами життя та єдиною метою.

Закон у Аквіната виступає як найкраще добро, мета та порядок, який корегує ціннісні щаблі *orde amoris*. Закон має багаторівневу субординацію, значення та зміст якого залежить від того, яке місце займає окремий тип закону в ієрархії Всесвіту. Через воління вічного закону людина долучається до природно-розумного способу життя, який відокремлює людину від усього іншого Творіння, робить її «співтворцем» Провидіння. Цей стан перетворює індивіда з підкореного вічному закону об'єкта на вільного суб'єкта, який розуміє та поділяє Його Премудрість, втілює своїми моральними вчинками Його Задум. Аквінат надає прерогативу розуму в вічному законі, що відрізняє його трактування від Августинового.

Природний закон є основою життя спільності, її моральною настановою. Він указує людству шлях до самозбереження та методи досягнення добра й уникнення зла, до життя настільки досконалого, наскільки дозволяють їхні природні обдарування. Це означає прагнення раціонального життя, яке спрямоване на здобуття добра іншому. Завдяки цим прагненням *lex naturalis* спонукає людину до осягнення динаміки соціальних процесів та передбачає вдосконалення індивіда.

Природний закон тісно пов'язується св. Томою з Мойсеєвими законами. Останні є незмінними і тому виступають одним з критеріїв справедливого Суду Творця і водночас є визначенням суверенності людського буття, тобто дають право людині аналізувати індивідуальне слідування закону в суспільному житті і нести відповідальність за їх порушення ще при житті. При тому природний закон не включає в себе право на власність та суспільне розшарування, адже ці явища утворені не природним чином, а знайдені людським розумом.

Людський закон є розгортанням природного закону з огляду на конкретний історико-соціальний стан певних суспільств. Утримання людського закону в межах принципів природного закону є метою і справою законодавців, всієї політичної спільноти. В ідеалі між природним законом та людським законом не повинно бути протиріччя. Відтак, *lex humania* є продуктом людського розуму, мистецьким тлумаченням природного закону. Для забезпечення непорушності вимог природного закону та стабільності дружньої атмосфери людський закон повинен примушувати людей до доброчинності шляхом застосування страху покарання. Втім, він не може лишати людину права вільного вибору.

Щоб затвердити правовий порядок законодавцям, на думку св. Томи, слід дотримуватися вищих принципів і вдаватися до розумного визначення природного закону. Ця необхідність створює традицію політичного мистецтва, яка має свою історичну спадкоємність, а отже як вищі шедеври свого втілення, так і хибні приклади свого застосування. Найвище мистецтво

законотворення полягає в тому, що *lex humania* набуває ознак загальної значущості та конкретності норм, а хибний закон навпаки – індивідуального впливу та багатозначності у визнанні прав та обов'язків.

Lex divina розуміється схоластом як наданий приклад Божого правопорядку. Він не лише встановлює добрі стосунки між людиною та Богом, але й надає розпорядження щодо людських відносин. Божественний закон Аквінат поділяє на дві сторони: старозаповітний, що спирається на батьківський принцип моторошної настанови – жахливого «дітоводія», і новозаповітний, який визнає за людиною її розумність, свободу волі і головне, добру та люблячу сутність.

Розумність закону усвідомлюється мислителем в межах принципу – «право це майстерність добра й справедливості». Законодавці та виконавці, слідом за здатністю Бога творити добро мусять дотримуватися наданого Їм зразка. Перші через людський закон розумно формують громадянський порядок, справедливо синхронізують людський хаос. Другі – майстерні громадяни, що одночасно підпорядковуються волі закону і правлять іншими за її допомогою. Відтак царина закону – це сфера розумного вчинку. Кожен у міру своєї досконалості створює та зберігає в спільності добро та справедливість. Поруч з цим модус справедливості в законі трактується Аквінатом як постійна і безперервна воля віддавати кожному своє.

Людський закон повинен направляти людину до доброчесності на користь іншого і передбачати активне соціальне спрямування до загальної мети. Тому закон може визначати майбутнє. Людина, що не підпорядковується закону, повинна бути силою примушена до законослухняної поведінки, бо вона несе загрозу як для себе, так і для стану «загального блага». Відтак закон повинен мати в своїй основі принцип поглинання цілим одиничного, звеличення загального, яке не лише опановує особисті інтереси, але й зобов'язує людину в якийсь час пожертвувати власними інтересами заради цілого.

Процедура затвердження закону повинна вершитися всією спільністю задля узгодження та легітимації закону. В ідеалі володар не має права встановлювати закони інакше, як тільки шляхом узгодження з народом. Законотворчим суб'єктом в томістській доктрині виступають як керманичі, так і громада: остання має право остаточного затвердження смислу та визначення міри сили дії закону.

У деяких випадках індивід вправі не підкорятися приписам *lex humania*. По-перше, якщо закони направлені проти людського блага і накладають на індивідів обов'язки не задля загального блага, а заради амбіцій законодавця. По-друге, коли законодавець, створюючи закон, виходить за межі своїх повноважень, або коли форма закону, що визначає обов'язки, розподілена

неадекватно принципам справедливості, навіть тоді, коли це робиться заради загального блага.

В оцінці прав та обов'язків людини мислитель виходить з її абсолютної мети – наближення до Бога. Щоб удосконалюватися, людина повинна жити добродійним життям в межах громадянської спільності, керуючись її законом, звичаєм та найголовніше – загальним благом. У цьому форматі Аквінат закладає підґрунтя раціональної децентралізації політичної влади, приписів закону та зниження контролю спільноти над духовною свободою індивіда. Традиція децентралізації стає одним з ключових принципів знайдення змістів сумісності індивідуального та колективного в томістському вченні і далі – в західноєвропейській політичній рефлексії.

Завдяки бінарності законів індивід може обирати міру свободи земного життя. Так, якщо взяти божественний закон, то людина мусить обирати між різними прикладами поведінки від слухняно-дитячих до доброчинних суспільних практик, залежно від свого раціонально-духовного рівня. Природний закон, який приписує індивіду служити спільності, все ж надав право дослуховуватися до «голосу» совісті та трьох природних прагнень – бажання життя, продовження роду та рівноправого співіснування з іншими. Щодо людського закону, то в праві індивіда залишається можливість тлумачити, затверджувати й підкорятися йому або ні.

У томістській доктрині закони й чесноти не лише доповнюють, але практично не виконують одні без інших. Закони й чесноти канонізують домінанти практичних взаємовідносин індивіда з колективним, визначають межи свободи одиничного з загальним, і навпаки.

Чесноти поділяються Аквінатом на «всіяні» Богом та «придбанні» людиною. Різниця між якими є рубіж мети активного діяння людини. Також Аквінат ранжує чесноти на розумові, моральні і теологічні. Розумова чеснота складається з трьох компонентів: мудрості, науки та мислення, які поєднуються майстерністю людини робити добро.

Моральна чеснота, на думку св. Томи значна вища розумної, адже вона є реалізацією жадаючого добра душі та дією підкореною релігійною традицією. Найважливіша моральна чеснота є правосудність, яка направляє людину до дій на благо спільності. Первинність правосудності визначається схоластом тим, що ця чеснота забезпечує загальне благо. Моральні чесноти теолог поділяє на чотири види: громадські, ті що удосконалюють, завершені та зразкові. Громадські чесноти св. Томи є дією завдяки яким люди здійснюють добрі вчинки на благо спільності і через двохсторонність обов'язку любові, визнання свободи інтересів домогосподарств, консолідують соціальний порядок.

Теологічні чесноти сприяють здолати природні начала людини. Вони надають людині допоміжні начала, що відкривають їй шлях до трансцендентного щастя. Вони є «всіяними» в нас Богом. Чесноти в доктрині св. Томи складають єдиний комплекс, які поєднані таким чином, що якщо знайдеш одну, то згодом здобудеш іншу. При цьому здобута чеснота повинна бути досконалою, тобто таким практичним навиком, який спонукує нас творити добро. Здобуття однієї чесноту не можливо без любові до ближнього, всієї спільноти вірян.

В Томіській доктрині більш досконала меншість добродійників своїм прикладом спонукає менш досконалих до самопожертви заради колективного спасіння. Така ієрархічність хоч і встановлює місце індивіда в загальному, все ж признає за останнім особисті якості, розумову здібність та право на вчинок який обумовлений її свобідною волею.

Св. Тома доповнює до своєї системи феномен страху поділяючи його первісно на природний та трансцендентний. Природний страх це страх перед «злом знищення», а трансцендентний – страх перед «злом страждання». Визначаючи об’єкти страху схоласт обумовлює прерогативу множинного, загального блага над індивідуальним. Втрата загального блага загрожує індивіду і спільності розривом ієрархічного порядку нижчих вищим та залишає людину на одинці з її ущербним світом.

В доктрині схоласта страх, як би він не був архаїчним (старозавітним), він може бути позитивним механізмом соціалізації, інструментом що направляє та формує пізнавальні здібності людини, ціліспрямовує її свободу та волю. Затверджуючись ключовим елементом Божого та людського законів, страх отримує у філософа статус суб’єкта громадського життя спільності. Він є часткою ієрархічної піраміди Усесвіту, де вищі по чину – досконалі живуть в межах дії любові, а гріховні чини в сфері дії законного покарання – страху. Це відчуття мотивує нікчем до удосконалення, до практичної реалізації законів та чеснот і через це вони змінюють свою природу і сходять до вищого чину. Св. Тома звертає увагу на загрозу зворотного процесу – коли страх стає єдино можливим методом управління громадського порядку чи слугує інструментом влади тирана. У цьому разі страх не несе в собі надії на здобуття спасіння. Він повертає онтологічну цілісність ранжированого Всесвіту, зворотньо – у тварний низ. Страх, як ідеалізований засіб управління і виховання, обертається у механізм зла – що спонукає людину ставати нікчемою, яку позбавили свободи, а вона себе розсудку.

Трансцендентний страх, спонукає душу і розум людини до небесного. Цей феномен належить до сфери буття Бога. Людина ж, якій буде надана ласка досягти Його сфери, мусить співвіднести всього себе до Страху Божого. Він суперечить тлінному існуванню людини, спростовує всі земні цінності і

виявляє їх примарність, а взамін надає не бачену свободу духу та вольове натхнення в реалізації Його задуму.

Аквінат поділяє страх на синівський, початковий, рабський та буденний. Синівський страх базується на відданості та любові, і тому вважається доброчесним. У відміну від першого рабський страх базується на примусі та владі, яку має володар над своїм рабом. Тобто, рабський страх, який ані як не пов'язаний з любов'ю. Буденний страх, на думку св. Томи, є злом. Він розкриває жадібну спрямованість людини на тривіальні насолоди і тим замикає її в узьких рамках тварного світу. Буденний страх також є інструментом світської влади, яка може узурпувати його і перетворити людину в свого раба, що є як з боку людини, так і з боку володаря гріхом, вільною дією яка відчужує їх від Бога. Тому буденний страх повинен бути переборений чеснотами, або більш значним страхом, що має інший об'єкт. Щоб зберегти цілісність Всесвіту – іманентне і трансцендентне і не порушити людське право на вільну волю, схоласт пропонує дидактичну доктрину страху. В ній страх пронизує уявлену цілісність Всесвіту від його низу до сакрального верху.

Дунс Скот відстоює переконання, що у світі реально існуючого прерогативу має індивідуальна «цеїсть», яка і визначає контури загального – те універсальне, що затверджує в бутті персональне – людську особистість. Іоанн проголошує, що лише воля може панувати над розумом, і виводить аксіому – всі процеси пізнання або розумові акти, є дією волі, яка волює розуму розпочати спрямовано рухатися до жаданого об'єкту. У відміну від волі розум обмежений багатьма колами природної та соціальної необхідності. Воля ж не пов'язана з природною необхідністю, і тому вона може вільно спрямовувати розум на будь-який об'єкт пізнання.

Скотизмі наділяє волю первинними ознаками – свободою, спрямованість до абсолютної любові, добром та милосердям, які є Божими модусами. Завдяки волі і задуму Бога кожна індивідуалізовала воля є носієм Його прагнення до удосконалення, спасіння души і одночасно трансцендентною основою людської свободи, яка не може бути заперечена ні ким. Вільний вибір людини, таким чином, несе в собі контигентніть. Воля, через гріхопадіння, може прагнути не лише добра. Вона може бути зіпсованою, оскільки воля сама по собі може бажати зла, не знаючи про це. Втім, такий акт волі не є, по своєї сутності, злим. Береже волю від хибності вищий дар Бога – прагнення любові, до якої воля долучається само по собі не залежно від акту пізнання. Якщо вона упорядкована любов'ю, вона упорядковує все навколо себе, а якщо вона не упорядкована даром Бога, то навпаки – руйнує упорядкованість Усесвіту. Відтак схоласт визначає що гріховність душі має свою причину в контингентності.

Моральність не є вирішальним чинником спасіння та принципом упорядкованості Усесвіту. Ключове місце в *orde* займає Його блага воля. Моральність лише доповнює надприродну благість воління. Втім, вірянин повинен зайняти активну моральну позицію, яка приводила би його до стану самоконтролю власних прагнень, думок та дій що спрямовані на удосконалення своєї души і водночас множинності і вимагав від християнина максимальної небайдужості до справ милосердя.

Щоб релігійно-моральна позиція вірянина залишалася в межах благої волі, на думку Іоанна, вірянину слід прагнути блаженства, яке є природним потягом. Воно поділяється на неперервні жадання цілком реального, приватного щастя індивіда. Жадання щастя, є виправданим і необхідним. Адже якщо його не буде і душа буде схилятися до свого удосконалення лише в абсолютному сенсі то може зруйнуватися природний порядок речей. Іоанн визначає три рівня схильності души до блаженства: природна, приватна і універсальна.

Закон трактувався Іоанном як вияв Божої волі, який імперативно вказує індивідуальній волі на необхідність спасіння, а також визначає обов'язок удосконалити земне життя спільність християн. Закон не роз'єднується з мораллю і виявляється передусім в текстах Святого Письма і є окресленою межею будь-якої розумної та вільної дії індивіда. Втім, Іоанн усвідомлював, що імперативність Божої волі має різні аксіологічні роди, а значить і різні рівні обов'язковість їх виконання. Закон поділяється на два види: *lex naturalis* і встановлений закон Богом. При тому, Іоанн розділяє поняття закон і право, і поділяє останнє на два роди – на «встановлене право» і «природне право». «Природне право», на думку Скота, несе в собі дух поганства. Воно трансформується в людський закон і має складну і заплутану форму, велику кількість принципів. Природний закон хибиться інтелектом, традицією, ущербністю людини і теж перетворюється у людський закон. Втім, хибність осягнення природних законів та їх помилковість ні є гріховними. Людські закони, в абсолютному сенсі є виявами недосконалого розуму, а не свідомого гріха, і тому можуть бути виправленими новим впровадження Божого закону.

Ключовим питанням юриспруденції схоласт вважає питання співвідношення заповітів Декалогу до природного закону і пропонує умовно поділити заповіді на два рівня. До першого рівня належать дві перші скрижалі Декалогу, які належать до природного закону. Інші заповіді Декалогу, не є безумовно необхідними. В них немає абсолютно необхідної благодаті – спрямованості до остаточної мети.

Переконання Дунса Скота на політичну владу залишаються на позиціях монархічного патерналізму. Схоласт вважає, що світська влада може бути двох видів. Перша, це батьківське головування по відношенню до своїх дітей,

яка існує в межах природного права вищого над нижчим і виступає в формі влади господаря над своїми підданим. Другий вид влади – вона є зібранням людей в якусь спільності, яка вибирає собі господаря, якому надаються владні повноваження. Втім, не зважаючи на принципи загальної консолідації і процедурні відмінності, обидва види влади визначається Іоанном, як влада Государя над підданими.

Схоласт помічає, що формування державної влади має динамічний характер. Під загрозою відсутності миру люди, по взаємній згоді змогли вибрати одного, який став їх государем. Піддані підкорювалися йому до його смерті або згідно умов, які самі визначили. Основою державного управління є встановлені закони. Встановлені владою закони повинні бути спрямовані на збереження миру.

В державних справах законодавець повинен дотримувати міри, синхронізувати приватні інтереси з загальними. Така синхронізація визначає цілком певні критерії справедливого, тобто визначають єдині принципи для загального блага. Окремо існуючи критерії справедливого в приватній сфері повинні співпадати з критеріями загального. І якщо в деяких випадках справедливим стає невиконання законів, які торкаються приватної справедливості, тобто якщо окрема справедливість веде до втрати загальної справедливості, то це значить, що нанесена втрата благу державі, за якою повинна слідувати покарання. Таким чином, загальні інтереси спільності Дунс Скот ставить вище приватних інтересів. Втім, останні не можуть бути відчуженні від індивідуальної волі, адже саме унікальна одиничність складає всю складність палітри Усесвіту.

ВИСНОВКИ

Сьогодні стає зрозумілим, що індивідуальне буття, культура людства складаються зі смислових конструкцій, які акумулюють й розподіляють досвід минулих епох, формуючи історичні перспективи суспільства. Смислові конструкції є перевіреними соціальними досвідами, історією націй або держави, практикою, що розкриває сутність народного духу, втіленого в екзистенційні образи індивіда, норми соціального ідеалу. Знайдені смисли сумісності індивідуального і колективного, таким чином, надають наснагу людству вистояти перед безсмислям вічності й творити позитивно-можливі світи.

Середньовічні концепти сумісності індивідуального й колективного творчо поєднали в собі культурну спадщину багатьох епох і народів: іудейську, поганську й античну. Ці цивілізаційні блоки були поєднані християнськими максимами (передусім, ідеєю індивідуальних зносин

індивіда з Богом і смиренного служіння людини Іншому) і сформовані в строгу світоглядно-сакральну картину світу, яка стає основою модерних рефлексій. Втім, не зважаючи на здобутки середньовічних мислителів в царині визначеної проблеми, вони відверто були ігноровані їх спадкоємцями – мислителями Відродження й модерну. Відтак, позитивної спадковості середньовічних смислів сумісності модерну не відбулось.

Середньовічні екзегези змістів сумісності індивідуального й колективного мали свій величезний толерантний простір для соціальної і індивідуальної практики. Кожен з богословів відштовхувався від свого світовідчуття й спираючись на декілька ключових понять (любов, смиренність, страх, презирство до світу тощо) визначав характер своєї інтерпретації шляху до колективного блаженства. Такі плюралістичні негативна-позитивні ознаки існували в пануючому світі колективного, де рішення й вибір форм життя спирався на традицію і загальне обговорення. Нова епоха – ера раннього модерну, навпаки, виробляла безапеляційні принципи й право індивідуалістичного вибору. Тому вся схоластична вишуканість й плюралістичність середньовічних екзегез була максимально звужена нещадною критикою інструментально-прагматичного розуму.

Визначена проблема осягалась середньовічними філософами й церковно-громадськими діячами як одна з граней більш значної проблеми – вирішення проблеми гармонізації трансцендентного й земного, знаходження порозуміння між єством і метою вічної душі, внутрішнім світом людини й тимчасовими рухами тривіального світу – соціальною необхідністю жити в злагоді й мирі з «іншими». Середньовічні мислителі вирішували цей дуалізм комплексно, включаючи цю проблему у цілісну доктрину Всесвіту. Принцип теоцентризму дозволив богословам не надавати однозначної і остаточної переваги одному з компонентів дуалізму – ані індивідуальному, ані колективному. Втім визначалось, що в тривіальних випадках, наприклад, при визначенні справедливості, права застосування вільної волі правителя або різноманітних спільнот, останнє слово залишалося за церквою.

Останній принцип формував ідеальні форми та образи соціальної комунікації Середньовіччя, ідеальний образ християнина, який повинен залишатися в межах заданої вище необхідності й смиренного послуху колективному спасінню своєї корпорації і християнської громади в цілому. Ідеальні образи та форми комунікації між трансцендентним та земним, індивідуальним і колективним доктринально удосконалювалися зовнішніми й внутрішніми інституціями морального контролю й виховання.

Дуалізм між індивідуальним і колективним створював два автономні простори – релігійний і моральний. Ці простори мали бути кожним вірянином позитивно опановані. Саме це право надавало людині Середньовіччя можливість визначити межі індивідуальної свободи самостійно й тим окреслити міру своєї участі в соціальних процесах, активному або пасивному служінню

колективному. З протилежного боку – колективне могло примусити індивіда до соціальної активності, корпоративного служіння для втілення високих релігійно-моральних принципів християнства, спрямовуючи вірянина наслідувати їм у публічному просторі.

Лише церква, поєднуючи трансцендентне й земне, могла представляти колективне. Вона легалізувала революційність індивідуального й затверджувала право трансформувати соціальну реальність в іншу – більш довершену, ту, що існує лише в теорії. Провідною доктриною Середньовіччя стала Августинова доктрина церкви. Як універсальний елемент Усесвіту й спільність вірян церква мала право застосовувати примус і право розпоряджатися владою. Це право виправдовувалося можливістю мудрих праведників панувати й навчати нижчих. Одночасно з цим церква володіла благодаттю праведників й дарами Бога, що збалансовувала метод «люблячого примусу» й сакралізувала патерналістську політику Середньовіччя.

Одним із середньовічних принципів сумісності індивідуального й колективного став затверджений обов'язок людини турбуватися про свою безсмертну душу та спрямувати свої життєві потенції, розум і вільну волю до спасіння. Індивід мусить бути саморегулюючою особою, яка, самостійно осягаючи свою гріховну спрямованість, визнавала цим свою духовну й соціально-моральну свободу. Завдяки затвердженому церквою списку гріхів і їхньому доктринальному поділу на інтенцію й зовнішню дію починає формуватися концепція розумної доброчесної людини, що прагне добра собі та іншим. При цьому сам моральний вибір повинен відбуватися в межах трансцендентного блага – користі всього Божого народу. Отже, в Середньовіччі затверджується постулат, що ключовою мотивацією істинного вірянина є свідоме прагнення бути вільним, дієвим суб'єктом Його волі й споглядально удосконалювати свою душу. Одночасно з цим він мусив удосконалювати соціальну реальність – спонукати своїми раціональними діями від іншого «дію назустріч». Відтак соціальне та індивідуальне удосконалення відбувається валентно, вольовими актами наближення ближнього, всієї спільності до істинних параметрів земного життя християнина. Більш того, затвердження розмежування внутрішньої інтенції та зовнішньої дії сформувало підґрунтя західноєвропейської правової традиції щодо розмежування моральної відповідальності та юридичного правопорушення й заклало основи дисциплінарного суспільства.

Міра усвідомлення соціальних процесів (а відтак і можливі межі свободи індивіда в різноманітних суспільних об'єднаннях) була доволі осмисленою і розвинутою. Середньовічне уявлення про соціальне будувалось на символічному підґрунті, що Всесвіт існує як «суспільне тіло», великий єдиний організм, де панувала ступенева ієрархія покори та служіння. В єдиному тілі кожний ранг не мав права слугувати собі – кожен виконував

функцію служіння трансцендентній меті. Ця ідея умоглядно була закріплена трьохстановим розшаруванням тривіального світу. Трьохстановий устрій окреслював певний плюралізм трьох автономних просторів свободи, а за ними – сфери свободи спільнот та індивідів у них. Умоглядна система «ієрархічного тіла» обумовила імперативну норму, яка вимагала не лише індивідуальної відповідальності за спасіння душі, але й формувала колективну відповідальність – відповідальність за нижчу ланку Всесвіту, обов'язок підпорядковуватися вищій, більш довершеній ланці. У символічне «суспільне тіло» були включені категорії «родина», «корпорація», «місто», «народ», «держава», які знаходяться в постійній динаміці. В соціальній динаміці знаходиться й людина – від її волі, від прагнення множинності, залежить трансцендентна спрямованість соціальних інституцій, а через це гармонізація індивідуального і колективного, трансцендентного і земного.

Середньовічні доктрини визначали право індивіда на свободу на дві сфери застосування – духовну й світську. В останньому просторі, в абсолютному сенсі, людина не була рівною. Її статус визначався становим положенням. Одночасно з цим світська сфера мала виключення – міський простір, який визнавав рівність городян незалежно від їх станового або майнового положення, але саме визнання права на свободу та судочинство відбувалась у межах корпоративної приналежності людини. Така залежність надавала можливість індивіду оскаржувати будь-яке рішення спільноти публічно й захищати своє право суверенного життя у межах міської корпорації. Духовна сфера, навпаки, визнавала рівність людей перед Богом, але в практичній площині церква поділяла вірян на праведників і маловірних, що поклало традицію поділу середньовічного суспільства на закриті корпорації. Таким чином, свобода індивіда визнавалась у межах корпорації, які мали право виступати суб'єктами соціальної комунікації.

Ідеальним громадським станом була визнана мирна спрямованість різноманітних корпорацій та об'єднань до трансцендентної мети – спасіння Божого народу. В ідеальному сенсі Божий народ мусить управлятися республіканським станом, під яким розумілась змішана форма монархії. *Respublica Christiana* синхронізувала соціальну нерівність поділу на вищі й нижчі щаблі й консолідувала динаміку соціальних відносин в уявлену цілісність. При тому методом управління республіки праведників міг бути як колективно-моторошний (давньозаповітний) так й індивідуально-люблячий (новозаповітний) принципи. Відтак, починаючи з св. Августина, ідеальним громадянським ладом у середньовічному уявленні був такий духовний устрій, який поглинав розподіл множинності людей на родини, міста, народи й держави, які втрачають свою суб'єктність, і створював універсальну цілісність праведників.

Але не лише держава виступала провіденціальним феноменом мотивації й дидактичної спрямованості людей до удосконалення. Ту ж роль грали інші

феномени Всесіту: закон, страх, чесноти й влада. Вони мотивували індивіда до синхронізації трансцендентного та колективного і виконували вище завдання, не порушуючи вільну волю людини, «без примусу» наблизити спасіння душі. Ці трансцендентно-іманентні феномени, з одного боку, самодостатні в процесі мотивації до удосконалення вірянина, з іншого, вони комплексні й такі, що доповнюють один одного. Вони гармонізують і спрямовують індивідуальні прагнення та хибні бажання до універсальних ціностей християнства і формують мудрого й смиреного християнина, який покладає своє життя на служіння трансцендентній меті.

Закон осмилювався як багаторівневий стрижень існування Всесвіту, який поєднує трансцендентальне, земне й іманентне, що служить гармонізації, індивідуальному спрямуванню до універсальних цінностей спасіння і сакральному виявленню меж свободи. Більш того, закон надає вірянину ідеальний спосіб мислення, критерій справедливого та чеснотливого. Середньовічні мислителі зазначали, що трисферність закону (божественний (вічний), природний і часовий (людський)) утверджує принцип солідарності вірян і формує право вирішувати загальні справи разом.

Страх поділяється мислителями на рівні та форми (тривіальний, рабський і благочестивий страх у св. Августина й синівський, початковий, рабський та буденний у св. Томи), які вінчав Страх Божий. У середньовічній трактовці страху чітко визначена ієрархічність Усесвіту й тих цінностей та тривіальних явищ, що існують в індивідуальному і колективному житті. Структуризація та окреслення об’єктів страху відштовхується від трансцендентної мети загального й надає дидактичні поради слідувати «ходами страху» заради збереження загального блага спасіння й збереження ієрархічної цілісності та підпорядкованості. У доктринах схоластів страх осмислювався інструментом соціалізації, що направляє та формує пізнавальні здібності людини, ціліспрямовує її свободу та волю. Він, як амбівалентний елемент, що отримує статус суб’єкта громадського життя. Страх мотивує нікчем до удосконалення, до практичної реалізації законів та чеснот. Втім, страх може мати зворотний ефект – коли він стає єдино можливим методом управління громадського порядку чи слугує деспотичній владі. У цьому разі страх не несе в собі надії на здобуття спасіння. Він повертає онтологічну цілісність ранжированого Всесвіту, зворотно лише у тварний низ.

Ключовими функціями чеснот були: наблизити спільність до Бога; утвердити в спільності колективну злагоду, мир та любов; сформувати, через доброчесну дію, ідеальне уявлення про позитивні межі свободи й активне служіння індивіда спільноті, іншому. При тому визнавалось, що здійснення доброчесної дії має відбутися в межах вільної волі людини та її раціональних здібностей. Тобто визнавалось, що чесноти – це певний рівень розумової майстерності дарувати іншому добро. Більш того, чесноти не лише доповнювали вже виявлені елементи уявленого Усесвіту, але заповнювали

нішу, яка сформувалась за рахунок імперативних велінь закону і страху. Іншими словами, чесноти стали обріями індивідуальної свободи, діями, які мають свою спонуку лише в любові, вірі та надії. Чесноти покликані також удосконалити земне життя християн. Вони утверджують децентралізований принцип політичної влади, що уможливлює утвердження громадянського суспільства на засадах доброчесної дії. Це означає, що громадянське суспільство формується не стільки на основі закону, скільки на базі трансцендентної спрямованості індивіда до вищих ідеалів, що отримують земне втілення. До цього слід додати, що чесноти морально удосконалюють людину й створюють суспільний взірець, який спонукає менш досконалих до самопожертви заради колективного спасіння. Така ієрархічність хоч і встановлює місце індивіда в загальному, все ж визнає за ним розумову здібність та право на вчинок.

Досягнення суспільної консолідації вирішувалась мислителями Середньовіччя в межах співвідношення світської й духовної влади як злагода всіх соціальних прошарків, ключову роль (слідом за церквою) в якій відіграє держава. Не зважаючи на знецінення держави, її розглядали як справедливий стан неспроможності бездуховного людства вийти зі своєї тварності й прояв провінденціалізму. Тому в земній сфері на християнську державу покладали місіонерську надію – наближення до Граду Божого.

Розпочинаючи з соціально-політичних ідей св. Августина, середньовічна картина світу розглядала державу й місто в єдиному політично-духовному концепті, як простір поєднання трансцендентного й земного, як освячену громаду вірян – рівних, які вирішують загальні справи спільно. Така установка виправдовувалась правом трактувати Божу істину колективною згодою – рішенням, яке має слугувати вищому благу політико-релігійної, міської громади.

Уявлення про ідеальний соціально-політичний простір життя трансформувався в новий концепт – *Respublica Christianorum*, який поєднував в собі поняття «церква», «місто» і «держава». В середньовічному уявленні цей концепт мусить реалізуватися й охопити все людство. Тому громадське служіння на «благо міста», держави й церкви було пронизане есхатологічним відчуттям і являло собою символічне уособлення утворення всесвітньої громади християн – Нового Єрусалиму.

Місто й держава осмислювалися як простір удосконалення християн, який повинен схиляти поганців до істинної віри, як простір розумово-моральних практик, що має не лише трансцендентну спрямованість, але й земні, тривіальні задачі. Уможливила цю політичну практику доктрина «гармонії двох мечів», що стала підґрунтям знаходження злагоди трьох суспільних об’єднань: папської та світської влади і міської громади. В умовах проголошення існування двох влад світогляд городян мусив трансформувати себе й почати розподіляти єдиний Божий порядок на дві

різні за рівнем влади. Городяни, з метою збереження цілісності «universitas» почали раціонально збалансовувати духовну та світську владу завдяки створенню правової системи, зовнішніх компромісів з іншими містами та феодальним світом, затверджуючи принцип республіканського управління, який історично виявився в оформленні станово-представницької монархії.

Новий погляд на політичні структури суспільства, на їх мету, спираючись на Аристотеля, надав Тома Аквінський. Схоласт не ототожнює державу з містом. Як масштабний інститут, держава в нього поєднує різноманітну соціальну множинність і місто зокрема. Держава поєднує різноманітні схильності людей, їх інтереси та гармонізує розподіл суспільства на приватне та публічне життя. Вона уявляється Аквінату, як щось більше, аніж сума його частин, благо держави – це загальне благо, яке характеризується як природна необхідність усіх людей та воля Бога. Головна мета держави – максимально наблизити суспільство, окрему людину до удосконалення. Відтак св. Тома визначає державу як позитивну соціальну інституцію, що має найвищі важелі управління.

Аквінат визначає, що хоч держава і має дуалістичну природу, вона спроможна дотримуватися ідеальних умов управління над соціальною множинністю: держава повинна сформувати справедливі принципи й дотримуватися ідеї «загального блага», якому вільно підпорядковуються індивіди й колективне; політична цілісність спільності не повинна мати абсолютний, поглинаючий характер, її поєднані елементи повинні зберегти свою автономію й структурно-ієрархічну нерівність; владні обов'язки треба розділяти, зважаючи на чесноти кожного з громадян, залежно від його багатства, вміння розпоряджатися своєю свободою та розумом; індивід не може цілком підкорятися політичній владі – його підпорядкування визнається лише в межах тих політичних обов'язків, де може бути збережена міра свободи, достатня, щоб добровільно відійти від земного світу; дотримуватися загальних принципів справедливості; синхронізувати інтереси публічного й приватного; суверен повинен бути виразником народної волі та носієм Божої справедливості тощо.

Ідеальною формою політичного правління стає змішана монархія, яка надає можливість активної участі громадян в правлінні та швидкому знаходженні вірного рішення в соціальній множинності та поєднує властивості монархії, аристократії та народовладдя. Змішана форма правління закладала децентралізований принцип управління, надаючи можливість індивідам, корпораціям, станам реалізувати вільну волю. Головною загрозою соціально-політичній гармонії вважалася тиранія.

Середньовічна картина світу гармонізувала, спрямовувала холістську тенденцію розвитку суспільства з боку інтроспекційного самоконтролю індивіда й обов'язкову процедуру церковного каяття. Через ритуал каяття під керівництвом церкви людина мусить трансформувати індивідуальні

прагнення до колективних цінностей і стати найсуворішим суддею своїх прагнень, вільно відмовитися від особистого на користь загального. Поняття гріха та його затвердження в церковному реєстрі формує ієрархію, яка потребує своєї антитези – класифікації чеснот. Від часу утвердження пенітенціаріїв індивід самостійно вишукує в себе бінарні стани, вибираючи та практикуючи найкращу морально-релігійну настанову. Для середньовічного уявлення парність добра і зла набуває універсального характеру, який затверджується як грань спасіння душі й одночасно – як законний критерій існування всіх суспільних інституцій.

Середньовічні теологічно-філософські доктрини й соціальна практика городян сформувала взірець ідеального християнина, який утілювався в образах святих. Одним з цих образів стала *exempla* Франциска, який надав приклад удосконаленого індивіда, що віддано втілював християнський ідеал суверенності людини й одночасно служіння *Respublica Christianorum*, всьому світу. Образ святого для самої людини «відкрив світ і людину» як натхненне й прекрасне, що потребує дієвої любові, і спрямовував людину вийти за межі гріховного відчаю, страху та журби з метою духовної суверенності та реалізації закладених Богом потенцій. Франциск надав приклад збереження миру, злагоди та особистої свободи.

ВИКОРИСТАНА ЛІТЕРАТУРА

1. Абеляр П. Історія моїх страждань. Листування Абеляра й Елоїзи / П'єр Абеляр ; [пер. з лат. Р. Таранько]. – Львів : Літопис, 2004. – 136 с.

2. Абеляр П. Этика, или познай самого себя // Абеляр П. Теологические трактаты / Пьер Абеляр ; [пер. с лат. ; вступ. ст. сост. С. С. Неретиной]. – М. : Прогресс, Гносис, 1995. – 413 с.

3. Августин А. Исповедь / Аврелий Августин ; [пер. с лат. М. Е. Сергеенко ; вступ. статья А. А. Столярова]. – М. : Изд-во «Ренессанс», СП ИВО – СиД, 1991. – 488 с.

4. Августин Блаженный. О граде Божием / Блаженный Августин. – Мн. : Харвест, М. : АСТ, 2000. – 1296 с.

5. Августин. О благодати и свободном произволении DE GRATIA ET LIBERO ARBITRIO / Августин // Гусейнов А. А. Краткая история этики / А. А. Гусейнов, Г. Иррлитц. – М. : Мысль, 1987. – С. 532–557.

6. Аверинцев С. «Наша філософія» (східна патристика IV–XI ст.) / С. Аверинцев // Софія-Логос. Словник. – [3-е вид.]. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2007. – С. 328–354.

7. Аверинцев С. Бог / С. Аверинцев // Софія-Логос. Словник. – [3-е вид.]. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2007. – С. 57–58.

8. Аверинцев С. До з'ясування смислу напису над конхою центральної апсиди Софії Київської / С. Аверинцев // Софія-Логос. Словник. – [3-е вид.]. – К. : Дух і літера, 2007. – С. 280–317.

9. Аверинцев С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от Античности к Средневековью / С. Аверинцев // Из истории культуры Средних веков и Возрождения. – М. : Наука, 1976. – С. 17–64.

10. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы / С. С. Аверинцев ; [отв. ред. М. Л. Гаспаров]. – М. : Главная редакция восточной лит-ры, изд-во «Наука», 1977. – 320 с.

11. Аверинцев С. С. Фома Аквинский / С. С. Аверинцев // Философский энциклопедический словарь. – М. : Советская энциклопедия, 1983. – 840 с.

12. Аврелий Августин. О христианском учении / Аврелий Августин // Антология средневековой мысли: теология и философия европейского Средневековья : в 2-х тт. / [под ред. С. Неретиной ; сост. С. Неретина, Л. Бурлака]. – СПб. : РХГИ ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. – Т. 1. – С. 66–112.

13. Аврелий Августин. О свободе воли / Аврелий Августин // Антология средневековой мысли: теология и философия европейского Средневековья : в 2-х тт. / [под ред. С. Неретиной ; сост. С. Неретина, Л. Бурлака]. – СПб. : РХГИ ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. – Т. 1. – С. 25–65.

14. Агамбен Дж. Грядущее сообщество / Джорджо Агамбен ; [пер. с ит. Дм. Новикова]. – М. : Три квадрата, 2008. – 144 с.

15. Алєксандрова О. В. Філософія Середніх віків та доби Відродження / О. В. Алєксандрова. – К. : Вид-во ПАРАПАН, 2002. – 172 с.

16. Андерсон П. Переходы от античности к феодализму / Перри Андерсон ; [пер. с англ. А. Смирнова]. – М. : Изд. дом «Территория будущего», 2007. – 288 с.

17. Андреева Л. А. Сакрализация власти в истории христианской цивилизации: Латинский Запад и православный Восток / Л. А. Андреева. – М. : Ладомир, 2007. – 304 с.

18. Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт / Ф. Р. Анкерсмит. – М. : Изд-во «Европа», 2007. – 608 с.

19. Аннерс Э. История европейского права / Э. Аннерс ; [пер. со швед.]. – М. : Наука, 1999. – 395 с.

20. Ансельм Кентерберийский. Об истине / Ансельм Кентерберийский // Антология средневековой мысли: теология и философия европейского Средневековья : в 2-х тт. / [под ред. С. Неретиной ; сост. С. Неретиной, Л. Бурлака]. – СПб. : РХГИ ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. – Т. 1. – С. 203–230.

21. Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни / Ханна Арендт ; [пер. с нем. и англ. В. В. Бибихина ; под ред. Д. М. Носова]. – СПб. : Алетея, 2000. – 437 с.

22. Арендт Х. Джерела тоталітаризму / Ханна Арендт ; [пер. з англ.]. – К. : Дух і літера, 2005. – 584 с.

23. Арендт Х. Поняття історії: давнє і сучасне / Ханна Арендт // Між минулим і майбутнім. – К. : Дух і літера, 2002. – С. 46–97.

24. Арендт Х. Ситуация человека / Ханна Арендт // Вопросы философии. – 1998. – № 11. – С. 127–133.

25. Арендт Х. Що таке свобода? / Ханна Арендт // Між минулим і майбутнім. – К. : Дух і літера, 2002. – С. 151–180.

26. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения : в 4-х тт. / Аристотель ; [пер. с древнегреч. ; общ. ред. А. И. Доватура]. – М. : Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 53–294.

27. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения : в 4-х тт. / Аристотель ; [ред. В. Ф. Асмус]. – М. : Мысль, 1975. – Т. 1. – С. 63–368.

28. Арсеньев Н. С. Что общего у нас со Средними веками? / Н. С. Арсеньев // Человек. – 1996 – № 2. – С. 162-171. – С. 162-163.

29. Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Ян Ассман. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – 368 с.

30. Аугсбург. Древнейшее городское право 21.VI.1156 г. / [пер. Т. М. Негуляевой] // Средневековый город : межвузовский научный сб. – Саратов : Изд-во Саратовского ун-та, 1973. – Вып. 6. – С. 183–187.

31. Ауэрбах Эрих. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе / Эрих Ауэрбах ; [пер. с нем.]. – М. : Прогресс, 1976. – 556 с.

32. Бальтазар Г. У. Принципы христианской этики / Г. У. Бальтазар, фон Ратунгер Й. (Бенедикт XVI), Х. Шюрман ; [пер. с нем.]. – М. : Библейно-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 83 с.

33. Бандуровский К. В. Критика Дунсом Скотом возможности рационального доказательства бессмертия человеческой души [Электронный ресурс] / К. В. Бандуровский // Verbum № 8. Mediaevalia: идеи и образы средневековой культуры. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2006. – Режим доступа : http://kogni.narod.ru/duns_immort.pdf.

34. Барг М. А. Эпохи и идеи. Становление историзма / А. М. Барг. – М. : Мысль, 1987. – 348 с.

35. Батай Ж. Границы полезного [Отрывки из неоконченного варианта «Проклятая часть»] // Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология / Жорж Батай ; [пер. с фр. ; сост. С. Н. Зенкин]. – М. : Ладомир, 2006. – С. 235–309.

36. Батай Ж. Суверенность // Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология / Жорж Батай ; [пер. с фр. ; сост. С. Н. Зенкин]. – М. : Ладомир, 2006. – С. 311–487.

37. Баткин Л. М. Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания / Л. М. Баткин. – М. : РГГУ, 2000. – 1005 с.

38. Баткин Л. М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности / Л. М. Баткин. – М. : Наука, 1989. – 272 с.

39. Баткин Л. М. Письма Элоизы к Абеляру. Личное чувство и его культурное опосредование / Л. М. Баткин // Человек и культура: индивидуальность в истории культуры. – М. : Наука, 1990. – С. 126–161.

40. Бауман З. Индивидуализированное общество / Зигмунт Бауман ; [пер. с англ. ; под ред. В. Л. Иноземцева]. – М. : Изд-во «Логос», 2002. – 390 с.

41. Бауман З. Текучая современность / Зигмунд Бауман ; [пер. с англ. ; под ред. Ю. В. Асочакова]. – СПб : Питер, 2008. – 240 с.

42. Бауман З. У пошуках центру, що тримає / Зигмут Бауман // Глобальні модерності / [за ред. М. Фезерстоуна, С. Леша, Р. Робертсона]. – К. : Ніка-Центр, 2008. – С. 201–220.

43. Баумейстер А. Біля джерел мислення і буття. Вибрані філософські етюди / Андрій Баумейстер. – К. : Дух і літера, 2012. – 480 с.

44. Баумейстер А. Тома Аквінський: вступ до мислення. Бог, буття і пізнання / Андрій Баумайстер. – К. : Дух і літера, 2012. – 408 с.

45. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса / М. М. Бахтин. – [2-е изд.]. – М. : Художественная лит-ра, 1990. – 543 с.

46. Белов фон Г. Городской строй и городская жизнь средневековой Германии / Георг фон Белов ; [пер. с нем. Е. Петрушевской ; под ред. с предислов. и вступ. ст. Д. М. Петрушевского]. – М. : Изд-во М. и С. Сабашниковых, 1912. – 226 с.

47. Бенетон Ф. Введение в политическую науку / Филипп Бенетон ; [пер. с фр.]. – М. : Изд-во «Весь Мир», 2002. – 368 с.

48. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М. : Academia-Центр, МЕДИУМ, 1995. – 334 с.

49. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества / Н. А. Бердяев. – М. : Изд-во «Правда», 1989. – 608 с.

50. Берлин И. Контрпросвещение // Берлин И. Подлинная цель познания. Избранные эссе / Исаия Берлин ; [пер. с англ. и комментарии В. В. Сапова]. – М. : Канон+, 2002. – С. 261–294.

51. Берлин И. Существует ли еще политическая теория? // Берлин И. Подлинная цель познания. Избранные эссе / Исаия Берлин ; [пер. с англ. и комментарии В. В. Сапова]. – М. : Канон+, 2002. – С. 81–123.

52. Берлін І. Чотири есе про свободу / Ісая Берлін ; [пер. з англ. О. Коваленка]. – К. : Основи, 1994. – 272 с.

53. Берман Г. Дж. Право і революція. Формування західної традиції права / Гарольд Дж. Берман ; [пер. Т. Бенько, О. Межевікіної, Н. Соколовської]. – К. : IRIS, 2001. – 652 с.

54. Бернард Клервоский. О благодати и свободе воли / Бернард Клервоский // Антология средневековой мысли: теология и философия европейского Средневековья : в 2-х тт. / [под ред. С. Неретиной ; сост. С. Неретина, Л. Бурлака]. – СПб. : РХГИ ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. – Т. 1. – С. 444–476.

55. Библер В. С. Образ простеца и идея личности в культуре Средних веков / В. С. Библер // Человек и культура: индивидуальность в истории культуры. – М. : Наука, 1990. – С. 81–125.

56. Бицилли П. М. Католичество и римская церковь // Бицилли П. М. Избранные труды по средневековой истории: Россия и Запад / П. М. Бицилли ; [сост. Ф. Б. Успенский ; отв. ред. М. А. Юсим]. – М. : Языки славянской культуры, 2006. – С. 563–584.

57. Бицилли П. М. Падение Римской империи // Бицилли П. М. Избранные труды по средневековой истории: Россия и Запад / П. М. Бицилли ; [сост. Ф. Б. Успенский ; отв. ред. М. А. Юсим]. – М. : Языки славянской культуры, 2006. – С. 9–79.

58. Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры // Бицилли П. М. Избранные труды по средневековой истории: Россия и Запад / П. М. Бицилли ; [сост. Ф. Б. Успенский ; отв. ред. М. А. Юсим]. – М. : Языки славянской культуры, 2006. – С. 107–231.

59. Бл. Августин. Монологи // Августин Блаженный. Энхиридион, или о вере, надежде и любви / Августин Блаженный. – К. : «УЦИММ-ПРЕСС» – «ИСА», 1996. – С. 157–207.

60. Бл. Августин. О бессмертии души // Августин Блаженный. Энхиридион, или о вере, надежде и любви / Августин Блаженный. – К. : «УЦИММ-ПРЕСС» – «ИСА», 1996. – С. 208–225.

61. Бл. Августин. О блаженной жизни // Августин Блаженный. Энхиридион, или о вере, надежде и любви / Августин Блаженный. – К. : «УЦИММ-ПРЕСС» – «ИСА», 1996. – С. 74–97.

62. Бл. Августин. О порядке // Августин Блаженный. Энхиридион, или о вере, надежде и любви / Августин Блаженный. – К. : «УЦИММ-ПРЕСС» – «ИСА», 1996. – С. 98–156.

63. Бл. Августин. Об истинной религии // Августин Блаженный. Энхиридион, или о вере, надежде и любви / Августин Блаженный. – К. : «УЦИММ-ПРЕСС» – «ИСА», 1996. – С. 226–289.

64. Бл. Августин. Против академиков // Августин Блаженный. Энхиридион, или о вере, надежде и любви / Августин Блаженный. – К. : «УЦИММ-ПРЕСС» – «ИСА», 1996. – С. 5–73.

65. Бл. Августин. Энхиридион Лаврентию, или о вере, надежде и любви // Августин Блаженный. Энхиридион, или о вере, надежде и любви / Августин Блаженный. – К. : «УЦИММ-ПРЕСС» – «ИСА», 1996. – С. 290–349.

66. Бл. Иоанн Дунс Скот. Трактат о первоначале [Электронный ресурс] / Бл. Іоанн Дунс Скот ; [пер., вступ. статья и ком. А. В. Апполонова]. – М. : Издательство Францисканцев, 2001. – 181 с. – Режим доступа : http://agnuz.info/app/webroot/ library/61/505/index.htm.

67. Блаженный Августин. О природе блага против манихеев [Электронный ресурс] / Блаженный Августин, епископ Гиппонский ; [пер. священника Д. Лобова] // Альфа и Омега. – 2007. – № 3 (50); 2008. – № 1 (51). – Режим доступа : http://aliom.orthodoxy.ru/arch/050/august50.htm.

68. Бликштейн Л. С. Материалы к изучению педагогического наследия выдающихся мыслителей раннего и развитого Средневековья / Л. С. Бликштейн // Западноевропейская средневековая школа и педагогика (Исследование и материалы) : сб. науч. тр. – М., 1989. – С. 25–57.

69. Блок М. Феодальное общество // Блок М. Апология истории, или Ремесло историка / Марк Блок ; [пер. Е. М. Лысенко ; прим. и статья А. Я. Гуревича]. – М. : Наука, 1986. – 256 с.

70. Блох Э. Тюбингенское введение в философию / Эрнст Блох ; [пер. с нем. Т. Ю. Быстровой, С. Е. Вершинина, Д. И. Криушина]. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 1997. – 4000 с.

71. Боецій С. Розрада від філософії / Северин Боецій ; [пер. з лат. А. Содомора ; передм. В. Кондзьолки]. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2002. – 146 с.

72. Бойцов М. А. Власть правителя / М. А. Бойцов // Словарь Средневековой культуры / [под ред. А. Я. Гуревича]. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2003. – С. 78–91.

73. Бойцов М. А. Монархия / М. А. Бойцов, С. Н. Пшизова // Словарь Средневековой культуры / [под ред. А. Я. Гуревича]. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2003. – С. 301–313.

74. Бойченко І. В. Філософія історії / І. В. Бойченко. – К. : Т-во «Знання», КОО, 2000. – 723 с.

75. Боргош Ю. Фома Аквинский. Перевод с польського М. Гуренко / Юзеф Боргош. – М. : Мысль, 1966. – 212 с.

76. Бородай Т. Ю. Фома Аквинский и его «Сумма против язычников» / Т. Ю. Бородай // Фома Аквинский. Сумма против язычников / Фома Аквинский ; [пер., вст. ст., ком. Т. Ю. Бородай]. – Долгопрудный : Вестком, 2000. – Кн. 1. – С. 9–31.

77. Бородин О. Р. Памятники истории права : пособие для библиотекаря и библиографа / О. Р. Бородин. – М. : Либерея, 2003. – 216 с.

78. Браун П. На пути рождения Чистилища. Искупление и покаяние в западноевропейском христианстве от поздней Античности до Высокого Средневековья / Питер Браун // Аналлы на рубеже веков – антология / [отв. ред. А. Я. Гуревич, сост. С. И. Лучицкая, пер. с франц.]. – М. : XXI век: Согласие, 2002. – С. 42–57.

79. Бродель Ф. Структуры повседневности: возможное и невозможное // Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV–XVIII вв. / Ф. Бродель. – М. : Прогресс, 1986. – Т. 1. – 624 с.

80. Брук К. Возрождение XII века / Кристофер Брук // Богословие в культуре Средневековья. – К. : Христианское братство «Путь к истине», 1992. – С. 119–226.

81. Бурдах К. Реформация. Ренессанс. Гуманизм / Конрад Бурдах ; [пер. с нем.]. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 208 с.

82. Бурдье П. Дух государства: генезис и структура бюрократического поля // Бурдье П. Социология социального пространства / Пьер Бурдье ; [пер. с франц. ;

отв. ред. перевода Н. А. Шматко]. – М. : Институт экспериментальной социологии ; СПб. : Алтея, 2007. – С. 220–254.

83. Бурдье П. Социология социального пространства / Пьер Бурдье ; [пер. с франц.]. – М. : Институт экспериментальной социологии ; СПб. : Алтея, 2007. – 288 с.

84. Бычков В. В. Апологеты. Блаженный Августин // Бычков В. В. AESTHETICA PATRUM. Эстетика Отцов Церкви / В. В. Бычков. – М. : Ладомир, 1995. – Том 1. – 593 с.

85. Бычков В. Раннее христианство. Византия // Бычков В. 2000 лет христианской культуре sub specie aesthetica : в 2-х тт. / В. Бычков. – М.-СПб. : Университетская книга, 1999. – Т. 1. – 575 с.

86. Вайнштейн О. Л. Западноевропейская средневековая историография / О. Л. Вайнштейн. – М.-Л. : Наука, 1964. – 483 с.

87. Варьяш О. И. Городское право и право в городе как фактор единения / О. И. Варьяш // Город в средневековой цивилизации Западной Европы. – М., 2000. – Т. 3. – С. 232–254.

88. Вебер М. Город // Вебер М. Избранное. Образ общества / Макс Вебер ; [пер. с нем.]. – М. : Юрист, 1994. – С. 309–446.

89. Вебер М. Основные социологические понятия // Вебер М. Избранные произведения / Макс Вебер ; [пер. с нем., сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова ; предисл. П. П. Гайденко]. – М. : Прогресс, 1990. – 806 с.

90. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / Макс Вебер ; [пер. з нім. О. Погорілого]. – К. : Основи, 1994. – 261 с.

91. Виндельбанд В. История философии / Вильгельм Виндельбанд ; [пер. с нем.]. – К. : Ника-Центр, 1997. – 560 с.

92. Виндельбанд В. О свободе воли // Виндельбанд В. Избранное: Дух и история / Вильгельм Виндельбанд ; [пер. с нем.]. – М. : Юрист, 1995. – С. 508–654.

93. Вільз Г. Зручна держава / Гарі Вільз // КОНСЕРВАТИЗМ: Антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : ВД «Простір», «Смолоскип», 2008. – С. 694–716.

94. Возняк Т. Феномен міста / Тарас Возняк. – Львів, 2009. – 334 с.

95. Волдрон Дж. Теоретичні засади лібералізму / Джеремі Волдрон / ЛІБЕРАЛІЗМ: Антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : Смолоскип, 2002. – С. 64–83.

96. Волзер М. Безпека і добробут / Майкл Волзер // Сучасна політична філософія: Антологія / [упоряд. Я. Кіш ; пер. з англ.]. – К. : Основи, 1998. – С. 486–523.

97. Вульф М. Средневековая философия и цивилизация / Морис де Вульф ; [пер. с англ. О. Д. Сидоровой]. – М. : ЗАО Центрполиграф, 2014. – 253 с.

98. Вязигин А. С. Григорий VII, его жизнь и общественная деятельность / А. С. Вязигин. – СПб. : Общественная польза, 1891. – 104 с.

99. Габермас Ю. Постметафізичне мислення / Юрген Габермас ; [пер. з нім. В. Купліна]. – К. : Дух і Літера, 2011. – 280 с.

100. Гадамер Г.-Г. Герменевтика I: Основи філософської герменевтики // Гадамер Г.-Г. Істина і метод / Г.-Г. Гадамер ; [пер. з нім.]. – К. : Юніверс, 2000. – Т. I. – 464 с.

101. Гайденко П. П. Понимание бытия в античной и средневековой философии / П. П. Гайденко // Античность как тип культуры / [А. Ф. Лосев, Н. А. Чистякова, Т. Ю. Бородай и др.]. – М. : Наука, 1988. – С. 284–307.

102. Гаєк Фр. Індивідуалізм істинний і хибний / Фр. Гаєк // КОНСЕРВАТИЗМ: Антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : ВД «Простір», «Смолоскип», 2008. – С. 309–331.

103. Гарнак А. Сущность христианства / Адольф Гарнак. – М. : Intrada, 2001. – 192 с.

104. Гарнцев М. А. От Бонавентуры к Дунсу Скоту: к характеристике августинианства второй половины XIII – начала XIV в. / М. А. Гарнцев // Средние века. – М. : Наука, 1988. – Вып. 51. – С. 99–115.

105. Гарнцев М. А. Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта) / М. А. Гарнцев. – М. : Изд-во Московского ун-та, 1987. – 216 с.

106. Гауз Дж. Індивідуальність: ліберальні теорії людини / Джеральд Гауз // ЛІБЕРАЛІЗМ: Антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : Смолоскип, 2002. – С. 199–228.

107. Гвардини Р. Господь. Жизнь с Богом [Электронный ресурс] / Романо Гвардини. – Брюссель, 1995. – Режим доступа : credoindeum.ru/load/0-0-0-152-20.

108. Гвардини Р. Конец нового времени / Романо Гвардини // Вопросы философии. – 1990. – № 4. – С. 127–163.

109. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет : в 2-х тт. / В. Г. Ф. Гегель ; [сост., общ. ред. А. В. Гулыга]. – М. : Мысль, 1971. – Т. 2. – 630 с.

110. Гегель Г. В. Ф. Феноменология Духа ; [пер. Г. Шпета] // Гегель Г. В. Сочинения в 14 томах / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Издательство соц.-экономической литературы, 1959. – 440 с.

111. Гегель Г. В. Ф. Философия права / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем., ред. и сост. Д. А. Керимов, В. С. Нерсесянц]. – М. : Мысль, 1990. – 524 с.

112. Гегель Г. В. Ф. Христианство и Реформация. Из лекций по философии истории (I–VII) и истории философии (VIII) / Г. В. Ф. Гегель // Лютер Мартин. 95 тезисов / [сост., вступ ст., примеч. и комент И. Фокина]. – СПб. : Роза мира, 2002. – С. 267–360.

113. Гегель Г. В. Ф. Философия духа // Гегель Г. В. Энциклопедия философских наук : в 3-х тт. / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1977. – Т. 3. – 471 с.

114. Гертых В. Свобода и моральный закон у Фомы Аквинского / Войцех Гертых // Вопросы философии. – 1994. – № 1. – С. 87–101.

115. Герье В. И. Блаженный Августин / В. И. Герье. – М. : Творчество «Печатня С. П. Яковлева», Петровка,1910. – 682 с.

116. Герье В. И. Франциск – апостол нищеты и любви / В. И. Герье. – М. : Т-во Печатня С. П. Яковлева, 1908. – 346, II с.

117. Гессен Й. Сенс життя / Йоганнес Гессен ; [пер. з нім. М. Маурітссона]. – К. : Унів. вид-во «ПУЛЬСАРИ», 2009. – 136 с.

118. Глебов А. Г. О некоторых особенностях раннесредневековой государственности в Западной Европе / А. Г. Глебов // Власть, общество, индивид в средневековой Европе / [отв. ред Н. А. Хачатурян; сост. О. С. Воскобойков] ; Ин-т всеобщ. истории РАН ; МГУ им. Ломоносова. – М. : Наука, 2008. – С. 11–20.

119. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Сочинения в 2 томах / Томас Гоббс ; [пер. с лат. и англ. ; сост., ред., примеч. В. В. Соколова]. – М. : Мысль, 1991. – Т. 2. – 731, [1] с., [1] л. ил.

120. Гоббс Т. О теле // Гоббс Т. Избранные произведения : в 2-х тт. / Томас Гоббс ; [пер. с лат. и англ. ; сост., ред., примеч. В. В. Соколова]. – М. : Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 66–218.

121. Голенищев-Кутузов И. Н. Средневековая латинская литература Италии / И. Н. Голенищев-Кутузов. – М. : Наука, 1972. – 308 с.

122. Гослар. Городское право, данное императором Фридрихом II (13. VII. 1219 г.) // Средневековый город. Межвузовский научный сборник. – Саратов : Изд-во Саратовского ун-та, 1970. – Вып. 5. – С. 193–199.

123. Горкгаймер М. Критика інструментального розуму / Макс Горкгаймер. – К. : ППС-2002, 2006. – 282 с.

124. Григулевич И. Р. Инквизиция / И. Р. Григулевич. – 3-е изд. – М. : Политиздат, 1985. – 448 с.

125. Грицанов А. А. Батай / А. А. Грицанов // Новейший философский словарь. Посмодернизм / [глав. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов]. – Мн. : Современный литератор, 2007. – С. 30–34.

126. Гуревич А. Я. Индивид и социум на средневековом Западе / А. Я. Гуревич. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2005. – 424 с.

127. Гуревич А. Категории средневековой культуры // Гуревич А. Избранные труды. Том 2: Средневековый мир / Арон Гуревич. – М.–СПб. : Университетская книга, 1999. – С. 15-260.

128. Гуревич А. Я. Культура и общество в средневековой Европе глазами современников (Exempla XIII века) / А. Я. Гуревич. – М. : Искусство, 1989. – 367 с.

129. Гуревич А. Я. Личность // Гуревич А. Я. Словарь Средневековой культуры / А. Я. Гуревич ; [под ред. А. Я. Гуревича]. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2003. – С. 260–270.

130. Гуревич А. Я. Начало феодализма в Европе // Гуревич А. Я. Избранные труды. Т. 1: Древние германцы. Викинги / А. Я. Гуревич. – М.–СПб. : Университетская книга, 1999. – С. 189–342.

131. Гуревич А. Я. Право // Гуревич А. Я. Словарь Средневековой культуры / А. Я. Гуревич ; [под ред. А. Я. Гуревича]. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2003. – С. 381–386.

132. Гусейнов А. А. Краткая история этики / А. А. Гусейнов, Г. Иррлитц. – М. : Мысль, 1987. – 589, [3] с., ил.

133. Гусейнов А. А. Этические идеи Иоанна Дунса Скота и Уильяма Оккама [Электронный ресурс] / А. А. Гусейнов. – Режим доступа : http://bibliofond.ru/view.aspx?id=115625.

134. Гуссерль Е. Криза європейського людства і філософія / Едмунд Гуссерль // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія / [упор. В. В. Лях, В. С. Пазенок]. – К. : Ваклер, 1996. – С. 62–94.

135. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии // Гуссерль Э. Избранные работы / Эдмунд Гуссерль ; [сост. В. А. Куренной]. – М. : Изд. дом «Территория будущего», 2005. – С. 241–282.

136. Гуссерль Э. Картезианские медитации // Гуссерль Э. Избранные работы / Эдмунд Гуссерль ; [сост. В. А. Куренной]. – М. : Изд. дом «Территория будущего», 2005. – С. 377–442.

137. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Избранные работы / Эдмунд Гуссерль ; [сост. В. А. Куренной]. – М. : Изд. дом «Территория будущего», 2005. – С. 185–240.

138. Гуссерль Э. Амстердамские доклады. Феноменологическая психология // Гуссерль Э. Избранные работы / Эдмунд Гуссерль ; [сост. В. А. Куренной]. – М. : Изд. дом «Территория будущего», 2005. – С. 297–340.

139. Гьофе О. Демократія в епоху глобалізації / Отфрід Гьофе. – К. : ППС–2002, 2007. – 436 с.

140. Гьофе О. Розум і право. Складові інтеркультурного правового дискурсу / Отфрід Гьофе ; [пер. з нім. Л. А. Ситниченко, М. Д. Култаєвої]. – К. : Альтерпрес, 2003. – 264 с.

141. Данте А. Божественна комедія: Поема / Данте Аліг'єрі ; [пер. з італ. і коментарі Є. А. Дроб'язко ; передмова О. Б. Алексєенко ; ілюстрації В. В. Петрова]. – Х. : Фоліо, 2001. – 607 с.

142. Дарендорф Р. У пошуках нового устрою: Лекції на тему політики свободи XXI ст. / Ральф Дарендорф ; [пер. з нім. А. Орган.]. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – 109 с.

143. Делюмо Ж. Грех и страх: Формирование чувства вины и цивилизации Запада (XIII–XVIII вв.) / Жан Делюмо ; [пер. с франц. И. Б. Иткина, Е. Э. Ляминой, Е. И. Лебедовой, А. Г. Пазельской]. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2003. – 752 с.

144. Делюмо Ж. Цивилизация Возрождения / Жан Делюмо ; [пер. с франц. И. Эльфонд]. – Екатеринбург : У-Фактория, 2006. – 720 с.

145. Деррида Ж. От экономии ограниченной к всеобщей экономии [Електронний ресурс] / Ж. Деррида. – Режим доступу : http://lib.ru/FILOSOF/DARRIDA/ ekonomia.txt.

146. Джероза Л. Церковне право / Ліберо Джероза ; [пер. з нім. Н. Щиглевської]. – Львів : Свічадо, 2001. – 336 с.

147. Дильтей В. Сущность философии / В. Дильтей // Философия в систематическом изложении. – СПб. : Типография Товарищества «Общественная Польза», 1909. – С. 1–70.

148. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии / Дионисий Ареопагит ; [пер. М. Г. Ермаковой]. – СПб. : Глагол – Изд-во РХГИ – Университетская книга, 1997. – LXVI, 188 с.

149. Дільтей В. Виникнення герменевтики / Вільгельм Дільтей // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія / [упоряд. В. В. Лях, В. С. Пазенок]. – К. : Ваклер, 1996. – С. 33–60.

150. Дінцельбахер П. Страхи й надії. Середньовіччя / П. Дінцельбахер // Історія європейської ментальності / [за ред. П. Дінцельбахера ; пер. з нім. В. Ком'янець]. – Львів : Літопис, 2004. – С. 331–340.

151. Добиаш-Рождественская О. А. Духовная культура Западной Европы (V–XI вв.) / О. А. Добиаш-Рождественская // Культура западноевропейского Средневековья / [отв. ред. В. И. Рутенбург]. – М. : Наука, 1987. – С. 156–214.

152. Доброхотов А. Л. Трактат Фомы Аквинского «О сущем и сущности» / А. Л. Доброхотов // Историко-философский ежегодник’88 / [отв. ред. М. В. Мотрошилова]. – М. : Наука, 1988. – С. 229–230.

153. Довсон К. Релігійні джерела Західної цивілізації / К. Довсон // КОНСЕРВАТИЗМ: Антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : ВД «Простір», «Смолоскип», 2008. – С. 433–440.

154. Дорофеев Д. Ю. Проблемы современной философской антропологии: спонтанность и суверенность человека [Электронный ресурс] / Д. Ю. Дорофеев. – Режим доступа : http://www.max-scheler.spb.ru/content/view/138/.

155. Дорофеев Д. Ю. Саморастраты одной гетерогенной суверенности [Электронный ресурс] / Д. Ю. Дорофеев. – Режим доступа : http://anthropology.rchgi.spb.ru/batay/bataiy_i1.htm.

156. Доусон К. Г. Религия и культура / К. Г. Доусон ; [пер. с англ., вступ. ст., комент.: К. Я. Кожушин]. – СПб. : Алетейя, 2000. – 281 с.

157. Дурылин С. Св. Франциск Ассизский и «Цветочки» / С. Дурылин // Цветочки святого Франциска Ассизского ; [пер. с лат.]. – М. : СП «Вся Москва», 1990. – С. III–XXXII.

158. Душин О. Э. Исповедь и совесть в западноевропейской культуре XIII – XVI вв. / О. Э. Душин. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. – 156 с.

159. Дюби Ж. Европа в Средние века / Жорж Дюби ; [пер. с фр. В. Колесникова]. – Смоленск : ПОЛИГРАММА, 1994. – 320 с.

160. Дюмон Л. Модифицированный взгляд на наши истоки: христианские начала современного индивидуализма / Л. Дюмон // Ретроспективная и сравнительная политология. Публикации и исследования. – М. : Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. – Вып. I. – С. 76–104.

161. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда / Э. Дюркгейм ; [пер. с фр. А. Б. Гофмана]. – М. : Канон, 1996. – 432 с.

162. Егер О. Средние века // Егер О. Всемирная история / О. Егер. – СПб. : Специальная лит-ра, 1997. – Т. 2.– 824 с.: ил.

163. Елштайн Дж. Б. Громадський чоловік, приватна жінка. Жінка у соціальній і політичній думці / Дж. Б. Елштайн. – К. : Видавничий дім «Альтернативи», 2002. – 344 с.

164. Эвола Ю. Оседлать тигра / Юлиус Эвола ; [пер. с ит. В. В. Ванюшкиной]. – СПб. : Владимир Даль, 2005. – 512 с.

165. Эко У. Средние века уже начались / У. Эко // Иностранная литература. – 1994. – № 4. – С. 258–267.

166. Эксле О. Г. Действительность и знание: очерки социальной истории Средневековья / О. Г. Эксле ; [пер. с нем. и предисловие Ю. Арнаутовой]. – М. : Новое литературное обозрение, 2007. – 360 с.

167. Элиас Н. Проект теории цивилизации // Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования / Норберт Элиас.– М. ; СПб. : Университетская книга, 2001. – Т. 2. – 382 с.

168. Эриксен Т. Б. Августин. Беспокойное сердце / Т. Б. Эриксен ; пер. с норв. Л. Горлиной. – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – 384 с.

169. Єрмоленко А. М. Юрген Габермас. Єдність розуму в розмаїтті його голосів // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія / А. М. Єрмоленко. – К. : Лібра, 1999. – С. 255–286.

170. Жильсон Э. Бог и философия // Жильсон Э. Избранное: Христианская философия / Этьен Жильсон ; [пер. с франц. и англ.]. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2004. – С. 583–654.

171. Жильсон Э. Бытие и сущность // Жильсон Э. Избранное: Христианская философия / Этьен Жильсон ; [пер. с франц. и англ.]. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2004. – С. 321–582.

172. Жильсон Э. Дух средневековой философии / Этьен Жильсон ; [пер. с франц. Г. В. Вдовиной]. – М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. – 560 с.

173. Жильсон Э. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского / Этьен Жильсон ; [пер. с франц. Г. В. Вдовиной]. – М.-СПб. : Университетская книга, 2000. – 495 с.

174. Жильсон Э. Учение Декарта о свободе и теология // Жильсон Э. Избранное: Христианская философия / Этьен Жильсон ; [пер. с франц. и англ.]. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2004. – С. 7–320.

175. Жильсон Э. Философия в средние века: от истоков патристики до конца XIV века / Этьен Жильсон ; [пер. с франц., общ. ред. С. С. Неретиной]. – М. : Республика, 2004. – 678 с.

176. Заблоцький В. Лібералізм. Ідея. Ідеал. Ідеологія : [монографія] / В. Заблоцький. – Донецьк : Янтра, 2001. – 368 с.

177. Звиревич В. Т. Философия древнего мира и средних веков : учебное пособие по курсу истории философии / В. Т. Звиревич. – Екатеринбург : Деловая книга ; М. : Академический Проект, 2002. – 348 с.

178. Зенкин С. Сакральная социология Жоржа Батая / С. Зенкин // Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология / Ж. Батай ; [пер. с франц. ; сост. С. Н. Зенкин]. – М. : Ладомир, 2006. – С. 7–48.

179. Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь [Электронный ресурс] / Г. Зиммель // Логос. – 2002. – № 3/4. – Режим доступа : ttp://www.ruthenia.ru/logos/number/2002_03-04_34.htm.

180. Зиммель Г. Индивид и свобода // Зиммель Г. Избранное. Том 2: Созерцание жизни / Георг Зиммель. – М. : Юрист, 1996. – С. 193–200.

181. Зиммель Г. Как возможно общество? // Зиммель Г. Избранное. Том 2: Созерцание жизни / Георг Зиммель. – М. : Юрист, 1996. – С. 509–528.

182. Зом Р. Церковный строй в первые века христианства / Рудольф Зом ; [пер. А. Петровского, П. Флоренского]. – М. : Книжный магазин Д. П. Ефимова, 1906. – 260 с.

183. Зомбарт В. Буржуа: этюды по истории духовного развития современного экономического человека. Евреи и хозяйственная жизнь / Вернер Зомбарт ; [пер. с нем.]. – М. : Айрис-пресс, 2004. – 624 с.

184. Ильин И. А. Путь духовного обновления // Ильин И. А. Сочинения в двух томах. Том 2: Религиозная философия / И. А. Ильин. – М. : Московский философский фонд. Изд-во «Медиум», 1994. – 576 с.

185. Иннокентий III. О презрении к миру, или о ничтожестве человеческого состояния // Итальянский гуманизм эпохи Возрождения. Сборник текстов / [ред. С. М. Стама]. – Саратов : Изд-во Саратовского ун-та, 1988. – Часть II. – С. 116–130.

186. Иоанн Дамаскин. Философские главы (Диалектика) / Иоанн Дамаскин // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии.

Древний мир – эпоха Просвещения / [редкол.: И. Т. Фролов и др. ; сост. П. С. Гуревич]. – М. : Политиздат, 1991. – 464 с.

187. Иоахим Флорский. Согласование Ветхого и Нового Заветов / Иоахим Флорский // Антология средневековой мысли: Теология и философия европейского Средневековья : в 2-х тт. / [под ред. С. Неретиной ; сост. С. Неретина, Л. Бурлака]. – СПб. : РХГИ ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. – Т. 1. – С. 506–537.

188. Исидор Севильский. Из «Синонимов, [или] о стенании грешной души / Исидор Севильский // Памятники средневековой латинской литературы IV–IX веков / [отв. ред. М. Е. Гробарь-Гассен, М. Л. Гаспаров]. – М. : Наука, 1970. – С. 201–204.

189. История Италии. В трех томах / [редколлегия: С. Д. Сказкин, К. Ф. Мизиано, С. И. Дорофеева]. – М. : Наука, 1970. – Том. 1. – 428 с.

190. Исупов К. Г. Универсалии культуры / К. Г. Исупов // Культурология. XX век. Энциклопедия. – СПб. : Университетская книга, 1998. – Т. 2. – 447 с.

191. Іщенко Ю. «Сердечна парадоксія» Тертулліана, або релігійно-психологічні аберації нетерпимості / Ю. Іщенко // Філософська думка. – 2002. – № 2. – С. 117–145.

192. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / Ганс Йонас ; [пер. з нім. А. Єрмоленко, В. Єрмоленко]. – К. : Лібра, 2001. – 400 с.

193. Калмыкова Е. В. Низложение государя: мятеж или вассальный долг подданных? / Е. В. Калмыкова // Власть, общество, индивид в средневековой Европе / [отв. ред. Н. А. Хачатурян ; сост. О. С. Воскобойков] ; Ин-т всеобщ. истории РАН ; МГУ им. Ломоносова. – М. : Наука, 2008. – С. 319–353.

194. Кант И. Метафизика нравов. Часть вторая. Метафизические начала учения о добродетели // Кант И. Сочинения. В шести томах / И. Кант ; [под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана]. – М. : Изд-во соц.-экономической литературы «Мысль», 1965. – Т. 4. – С. 305–438.

195. Кант И. Метафизика нравов. Часть первая. Метафизические начала учения о праве // Кант И. Сочинения. В шести томах / И. Кант ; [под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана]. – М. : Изд-во соц.-экономической литературы «Мысль», 1965. – Т. 4. – С. 107-305.

196. Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Сочинения. В шести томах / И. Кант ; [под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана]. – М. : Изд-во соц.-экономической литературы «Мысль», 1965. – Т. 4. – Ч. 1. – С. 219-310.

197. Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях : [монографія] / А. Карась. – К. ; Львів : Вид. центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2003. – 520 с.

198. Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII веках / Л. П. Карсавин. – СПб. : АЛЕТЕЙЯ, 1997. – 422 с.

199. Карсавин Л. П. Символизм мышления и идея миропорядка в Средние века (XII–XIII века) // Карсавин Л. П. Монашество в средние века : [учеб. пособие] / Л. П. Карсавин. – М. : Высшая школа, 1992. – С. 158–175.

200. Карфикова Л. Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека / Л. Карфикова ; [пер. с чешского]. – К. : Дух і літера, 2012. – 336 с.

201. Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке / Эрнст Кассирер. – М. : Гардарика, 1998. – С. 440–723.

202. Квачадзе О. Б. Феномен средневекового городского права в истории развития западной цивилизации / О. Б. Квачадзе // Город как явление социокультурной и экономико-правовой реальности : международная научно-практическая конф. (28–29 ноября 2008 г.). – СПб. : Изд-во СПбГУП, 2008. – С. 83–92.

203. Квіт С. М. Основи герменевтики / С. М. Квіт. – К. : Вид. дім «КМ Академія», 2003. – 192 с.

204. Кекес Дж. Консерватизм: підставові переконання / Джон Кекс // КОНСЕРВАТИЗМ: Антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : ВД «Простір», «Смолоскип», 2008. – С. 178–202.

205. Керов В. Л. Франциск Ассизский / В. Л. Керов // Вопросы истории. – 2006. – № 6. – С. 154–159.

206. Кирюхин Д. И. Ordo amoris и проблема справедливости в философии Августина / Д. И. Кирюхин // Вісник СевНТУ. – Севастополь : Вид-во СевНТУ, 2010. – С. 100–104. – (Вип. 103: Філософія).

207. Кнабе Г. С. Древний Рим – история и повседневность: очерки / Г. С. Кнабе. – М. : Искусство, 1986. – 208 с.

208. Кнабе Г. С. Изменчивое соотношение двух постоянных характеристик человека / Г. С. Кнабе // Одиссей. Человек в истории. 1990. – М. : Наука, 1990. – С. 10–12.

209. Ковальський Я. В. Папы и папство / Я. В. Ковальский ; [пер. с пол.]. – М. : Политиздат, 1991. – 236 с.

210. Козеллек Р. Минуле майбутнє. Про семантику історичного часу / Райнгарт Козеллек ; [пер. з нім.]. – К. : Дух і літера, 2005. – 380 с.

211. Козловски П. Миф о модерне: Поэтическая философия Эрнста Юнгера / П. Козловски ; [пер. с нем.]. – М. : Республика, 2002. – 239 с.

212. Козловски П. Общество и государство: неизбежный дуализм / П. Козловски ; [пер. с нем.]. – М. : Республика, 1998. – 368 с.

213. Козловський П. Постмодерна культура: суспільно-культурні наслідки технічного розвитку / П. Козловський // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрямки. Хрестоматія / [упоряд. В. В. Лях, В. С. Пазенок]. – К. : Ваклер, 1996. – С. 214–294.

214. Колосовская Ю. К. Римский провинциальный город, его идеология и культура / Ю. К. Колосовская // Культура Древнего Рима : в 2-х тт. / [отв. ред. Е. С. Голубцова]. – М. : Наука, 1985. – Т. II. – С. 167–257.

215. Коллер П. Сфера значущості прав людини / П. Коллер // Філософія прав людини / [за ред. Ш. Ґосепата, Ґ. Ломанна]. – К. : Ніка-Центр, 2008. – С. 87–109.

216. Кондзьолка В. В. Історія середньовічної філософії / В. В. Кондзьолка. – Львів : Світ, 2001. – 320 с.

217. Коннертон П. Як суспільства пам’ятають / П. Коннертон ; [пер. з англ. С. Шліпченко]. – К. : Ніка-Центр, 2004. – 184 с.

218. Коноплев И. А. «Два Града» Блаженного Августина (онтологическое основание философии истории) / И. А. Коноплев // Человек. – 1998. – № 1. – С. 67–81.

219. Конт О. Дух позитивной философии. (Слово о положительном мышлении) / Огюст Конт. – Ростов н/Д. : Феникс, 2003. – 256 с.

220. Коплстон Ф. Ч. История средневековой философии / Ф. Ч. Коплстон ; [пер. с англ. И. Борисовой]. – М. : Энигма, 1997. – 512 с.

221. Корет Э. Основы метафизики / Э. Корет ; [пер. с нем.]. – К. : Тандем, 1998. – 248 с.

222. Котельникова Л. А. Феодализм и город в Италии в VIII–XV веках. По материалам Центральных и Северных областей / Л. А. Котельникова. – М. : Наука, 1987. – 257 с.

223. Котляревский С. А. Францисканский орден и римская курия в XIII–XIV вв. / С. А. Котляревский. – М. : Товарищество «Скоропеч. А. А. Левенсон», 1901. – 406 с.

224. Котусенко В. В. Етичний вимір томістичної аналогії / В. В. Котусенко // Магістеріум. Історіко-філософські студії. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – Вип. № 23. – С. 8–13.

225. Котусенко В. Тома Аквінський і його філософія / В. Котусенко // Тома Аквінський. Коментарі до Аристотелевої «Політики» / Тома Аквінський ; [пер. з латини О. Кислюк ; авт. передм. В. Котусенко]. – 2-е вид.. – К. : Основи, 2003. – С. 5–25.

226. Кримський С. Б. Персоніфікація як формоутворення людини // Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії / С. Б. Кримський. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. – С. 38–54.

227. Кримський С. Б. Ціннісно-смисловий універсум // Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії / С. Б. Кримський. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. – С. 13–27.

228. Куренной В. Феноменология Эдмунда Гуссерля / В. Куренной // Гуссерль Э. Избранные работы / Э. Гуссерль ; [сост. В. А. Куренной]. – М. : Изд. дом «Территория будущего», 2005. – С. 7–22.

229. Кьеркегор С. Страх и трепет / Сёрен Кьеркегор ; [пер. с дат.]. – М. : Республика, 1993. – 383 с.

230. Ланґевіше Д. Нація, націоналізм, національна держава в Німеччині і в Європі / Дітер Ланґевіше ; [пер. з нім.]. – К. : К.І.С., 2008. – 240 с.

231. Лаппо Г. М. Города на пути в будущее / Г. М. Лаппо. – М. : Мысль, 1987. – 236 с.

232. Ле Гофф Ж. Другое Средневековье: Время, труд и культура Запада / Жак Ле Гофф ; [пер. с франц. С. В. Чистяковой, Н. В. Шевченко ; под ред. В. А. Бабищева]. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2000. – 328 с.

233. Ле Гофф Ж. Интеллектуалы в Средние века / Жак Ле Гофф ; [пер. с франц. А. М. Руткевича]. – 2-е изд. – СПб. : Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2003. – 160 с.

234. Ле Гофф Ж. Рождение Европы / Жак Ле Гофф ; [пер. с франц. А. И. Поповой, предисл. А. О. Чубарьяна]. – М. : Александрия, 2007. – 398 с.

235. Ле Гофф Ж. Рождение чистилища / Жак Ле Гофф ; [пер. с франц. В. Бабинцева, Т. Коаевой]. – Екатеринбург : У-Фактория ; М. : Астрель, 2011. – 544 с.

236. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Жак Ле Гофф ; [пер. с франц. ; общ. ред. Ю. Л. Бессмертного]. – М. : Изд. группа Прогресс, Прогресс-академия, 1992. – 376 с.

237. Лебедев Г. С. Эпоха викингов в Северной Европе / Г. С. Лебедев. – Ленинград : Изд-во Ленинградского ун-та, 1985. – 530 с.

238. Лепп І. Християнська філософія екзистенції / Іняс Лепп ; [пер. з франц.]. – К. : Університетське вид-во «Пульсари», 2004. – 148 с.

239. Либера Ален де. Средневековое мышление / Ален де Либера ; [пер. с франц. О. В. Головой, А. М. Руткевича]. – М. : Праксис, 2004. – 368 с.

240. Лінч Дж. Г. Середньовічна церква. Коротка історія / Дж. Г. Лінч ; [пер. з англ. В. Шовкуна]. – К. : Основи, 1994. – 492 с.

241. Ллойд Д. Идея права / Д. Ллойд ; [пер. с англ. М. А. Юмашева, Ю. М. Юмашев]. – 3-е изд. – М. : КНИГОДЕЛ, 2006. – 416 с.

242. Лобковиц Н. Что такое «личность»? / Н. Лобковиц // Вопросы философии. – 1998. – № 2. – С. 52–64.

243. Лосев А. Ф. История эстетических учений // Лосев А. Ф. Форма – Стиль – Выражение / А. Ф. Лосев ; [сост. А. А. Тахо-Годи]. – М. : Мысль, 1995. – 944 с.

244. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А. Ф. Лосев ; [сост. А. А. Тахо-Годи]. – М. : Мысль, 1993. – 959 с.

245. Лосев А. Ф. Самое само // Лосев А. Ф. Миф – Число – Сущность / А. Ф. Лосев ; [сост. А. А. Тахо-Годи]. – М. : Мысль, 1994. – С. 299–526.

246. Лосский Н. О. Бог и мировое зло : [сборник] / Н. О. Лосский. – М. : Республика, 1994. – 432 с.

247. Лучицкая С. И. Грехи и добродетели / С. И. Лучицкая // Словарь Средневековой культуры / [под ред. А. Я. Гуревича]. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2003. – С. 125–128.

248. Маєр Г. Августин / Г. Маєр // Класики політичної думки від Платона до Макса Вебера / [за ред. Є. Причепія ; пер. з нім.]. – К. : Тандем, 2002. – С. 73–101.

249. Мажуга В. И. Культурные идеалы античности в средневековой Европе. Город как их символ / В. И. Мажуга // Городская культура. Средневековье и начало нового времени / [под ред. В. И. Рутенбурга]. – Ленинград : Наука, 1986. – 278 с.

250. Майноуґ К. Анатомія лібералізму / Кеннет Майноуг // ЛІБЕРАЛІЗМ: Антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : Смолоскип, 2002 – С. 165–198.

251. Майоров Г. Г. Дунс Скот как метафизик / Г. Г. Майоров // Дунс Скот. Избранное / Дунс Скот ; [общ. ред. Г. Г. Майорова]. – М. : Изд-во Францисканцев, 2001. – С. 28–83.

252. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика) / Г. Г. Майоров. – М. : Мысль, 1979. – 431 с.

253. Майоров Г. Г. Этика в Средние века / Г. Г. Майоров. – М. : Знание, 1986. – 64 с.

254. Майстер Экхарт. Об отрешенности / Майстер Экхарт. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2001. – 432 с.

255. Мак-Ґрат А. Інтелектуальні витоки європейської Реформації / Алістер Мак-Ґрат ; [пер. з англ. М. Климчука, Т. Цибмала]. – К. : Ніка-Центр, 2008. – 344 с.

256. Макінтайр Е. Після чесноти: Дослідження з теорії моралі / Елесдеа Макінтайр ; [пер. з англ.]. – К. : Дух і літера, 2002. – 436 с.

257. Максим Исповедник. Вопросоответы к Фалассию / Максим Исповедник // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии.

Древний мир – эпоха Просвещения / [редкол.: И. Т. Фролов и др. ; сост. П. С. Гуревич]. – М. : Политиздат, 1991. – С. 147–148.

258. Манан П. Інтелектуальна історія лібералізму / П'єр Манан ; [пер. з франц.]. – К. : Дух і літера, 2005. – 216 с.

259. Манхейм К. Идеология и утопия // Манхейм К. Диагноз нашего времени / Карл Манхейм ; [пер. с нем. и анг.]. – М. : Юрист, 1994. – С. 7–276.

260. Манхейм К. Консервативная мысль // Манхейм К. Диагноз нашего времени / Карл Манхейм ; [пер. с нем. и анг.]. – М. : Юрист, 1994. – С. 572–668.

261. Маритен Ж. Философ в мире / Жак Маритен ; [пер. с франц., послесл., коммент. Б. Л. Губман]. – М. : Высшая школа, 1994. – 192 с.

262. Маритен Ж. Человек и государство / Жак Маритен ; [пер с англ. Т. Лифинцевой]. – М. : Идея-Пресс, 2000. – 196 с.

263. Маркузе Г. Разум и революция. Гегель и становление социальной теории / Герберт Маркузе ; [пер. с англ. А. П. Шурбелев]. – СПб. : Владимир Даль, 2000. – 542 с.

264. Мац У. Тома Аквінський / Ульрих Мац // Класики політичної думки від Платона до Макса Вебера / [за ред. Є. Причепія ; пер. з нім.]. – К. : Тандем, 2002. – С. 86–102.

265. Медведев И. П. Правовая культура Византийской империи / И. П. Медведев. – СПб. : Алетейя, 2001. – 576 с.

266. Мейендорф И. (протоиерей). Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы / Иоанн Мейендорф (протоиерей) ; [пер. с англ. В. Марутика]. – Мн. : Лучи Софии, 2001. – 336 с.

267. Мейендорф И. История Церкви и восточнохристианская мистика / Иоанн Мейендорф ; [сост. и общ. ред. И. В. Мамаладзе]. – М. : ДИ-ДИК, Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2000. – 576 с.

268. Мифы народов мира. Энциклопедия : в 2-х тт. / [гл. ред. С. А. Токарев]. – М. : НИ «Большая Российская энциклопедия», 1997. – Т. 1. 671 с.

269. Мінаков М. А. Історія понять досвіду : [монографія] / М. А. Мінаков. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2007. – 380 с.

270. Монтескье Ш. Л. Персидские письма / Ш. Л. Монтескье ; [пер. с франц. ; под ред. Е. А. Гунста]. – Элиста : Калмыцкое книжное изд-во, 1988. – 302 с.

271. Монтескье Ш. О духе законов // Монтескье Ш. Избранные произведения / Шарль Монтескье. – М. : Государственное изд-во политической литературы, 1955. – С. 157–733.

272. Мосс М. Коллективные представления и многообразие цивилизаций // Марсель Мосс Социальная функция священного. Избранные произведения /; [пер. с франц., сост. В. Ю. Трохимова]. – СПб. : Евразия, 2000. – С. 333–408.

273. Мостова Л. А. Универсальная модель культуры / Л. А. Мостова // Культурология. XX век. Энциклопедия. В 2-х томах / [гл. ред. С. Я. Левит]. – СПб. : Университетская книга, 1998. – Т. 2. – С. 282–283.

274. Мудрагей Н. С. Знаки и вера: Абеляр и Бернард / Н. С. Мудрагей // Вопросы философии. – 1988. – № 10. – С. 133–145.

275. Муратова К. М. Мастера французской готики XII–XIII веков. Проблемы теории и практики художественного творчества / К. М. Муратова. – М. : Искусство, 1988. – 350 с.

276. Мюшембле Р. Очерки по истории дьявола: XII–XX вв. / Роберт Мюшембле ; [пер. с франц. Е. В. Морозовой]. – М. : Новое литературное обозрение, 2005. – 584 с., ил.

277. Надточий Э. Путями Авеля [Електронний ресурс] / Эдуард Надточий // Логос. – 2002. – № 3/4. – Режим доступу : ttp://www.ruthenia.ru/logos/number/2002_03-04_34.htm.

278. Нанси Ж.-Л. О со-бытии / Ж.-Л. Нанси // Философия Мартина Хайдеггера и современность / [отв. ред.: Н. В. Мотрошилова]. – М. : Наука, 1991. – С. 91–102.

279. Негуляева Т. М. Зарождение правосознания и чувства личности у немецких бюргеров XII–XIII веках / Т. М. Негуляева // Город в средневековой цивилизации Западной Европы. Т. 3. Человек внутри городских стен. Формы общественных связей / [отв. ред. А. А. Сванидзе]. – М. : Наука, 2000. – С. 254–259.

280. Неретина С. С. Абеляр и особенности средневекового философствования / С. С. Неретина // Абеляр П. Теологические трактаты / П. Абеляр ; [пер. с лат. ; вступ. ст., сост. С. С. Неретиной]. – М. : Прогресс, Гносис, 1995. – С. 12–14.

281. Неретина С. С. Аврелий Августин: исповедь как философствование. Онтология личности, знания, свободы / С. С. Неретина // АВГУСТИН: PRO ET CONTRA. Личность и идейное наследие блаженного Августина в оценке русских мыслителей и исследователей / [сост.: Р. В. Светлов, В. Л. Селиверстов]. – СПб. : Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2002. – С. 758–799.

282. Неретина С. С. Петр Абеляр / С. С. Неретина // Антология средневековой мысли: теология и философия европейского Средневековья : в 2-х тт. / [под ред. С. Неретиной ; сост. С. Неретиной, Л. Бурлака]. – СПб. : РХГИ ; Амфора. ТИД Амфора, 2008. – Т. 1. – С. 403–409.

283. Неусыхин А. И. Социологическое исследование Макса Вебера о городе / А. И. Неусыхин // Вебер М. Избранное. Образ общества / М. Вебер ; [пер. с нем.]. – М. : Юрист, 1994. – С. 658–692.

284. Нисбет Р. Прогресс: история идеи / Роберт Нисбет ; [пер. с англ. под ред. Ю. Кузнецова, Г. Сапова]. – М. : ИРИСЭН, 2007. – 557 с.

285. Нісбет Р. Догми консерватизму / Роберт А. Нісбет // КОНСЕРВАТИЗМ: Антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – 2-ге вид. – К. : ВД «Простір», «Смолоскип», 2008. – С. 142–177.

286. Нісбет Р. Плюралістичне розуміння суспільства / Роберт А. Нісбет // КОНСЕРВАТИЗМ: Антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – 2-ге вид. – К. : ВД «Простір», «Смолоскип», 2008. – С. 332–361.

287. Овсиенко Ф. Г. Эволюция социального учения католицизма. Философский критический анализ / Ф. Г. Овсиенко. – М. : Изд-во Московского университета, 1987. – 256 с.

288. Олсон М. Логіка колективної дії. Суспільні блага і теорія груп / Менкур Олсон ; [пер. з англ.]. – К. : Лібра, 2004. – 272 с.

289. Ортега-и-Гассет Х. Разум и вера в сознании европейского Средневековья / Х. Ортега-и-Гассет // Человек. – 1992. – № 2. – С. 81–89.

290. Ортега-і-Гасет Х. Бунт мас // Ортега-і-Гасет Х. Вибрані твори / Х. Ортега-і-Гасет ; [пер. з ісп. В. Бурггардта, В. Сахно, О. Товстенко]. – К. : Основи, 1994. – С. 15–139.

291. Осборн Р. Цивилизация. Новая история Западного мира / Роджер Осборн ; [пер. с англ. М. Колопотина]. – М. : АСТ ХРАНИТЕЛЬ, 2008. – 764 с.

292. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Рудольф Отто ; [пер. с нем. А. М. Руткевич]. – СПб. : АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008. – 272 с.

293. Оттон Фрейзингенский. Хроника, или история о двух царствах / Оттон Фрейзенгенский ; [пер. с лат.: Т. И. Кузнецова] // Памятники средневековой латинской литературы X–XII вв. – М. : Наука, 1972. – С. 402–411.

294. Оукешотт М. Массы в представительной демократии / М. Оукешотт // Антология мировая политическая мысль : в 5-ти тт. / [ред.-науч. совет: пред. совета Г. Ю. Семигин и др.]. – М. : Мысль, 1997. – Т. II. Зарубежная политическая мысль XX в. – С. 448–465.

295. Офм Л. Х. История христианского монашества / Леонард Хольц Офм. – СПб. : Изд-во Святого Креста, 1993. – 424 с.

296. Парсонс Т. О социальных системах / Талкотт Парсонс ; [под ред. В. Ф. Чесноковой, С. А. Белановского]. – М. : Академический Проект, 2002. – 832 с.

297. Пасько І. Т. Універсалія християнства та Differencia specifica її буття в історії // Пасько І. Т. Історія. Нація. Особистість. Вибране: історіософські етюди та манускрипти / І. Т. Пасько. – Донецьк : ТОВ «Східний видавничий дім», Асоціація філософів і релігієзнавців, Донецьке відділення Центру гуманітарної освіти НАН України, 2013. – С. 328–376.

298. Пасько Я. І. Історичні аспекти урбанізації / Я. І. Пасько // Соціологія міста : навч. посібник / [Л. М. Малес, В. В. Середа, М. О. Соболевська, Ю. Г. Сорока та ін.] ; за заг. ред. О. К. Міхеєвої. – Донецьк : Вид-во «Ноулідж» (Донецьке відділення), 2010. – С. 13–46.

299. Пасько Я. І. Соціальна держава і громадянське суспільство: співпраці versus протистояння : [монографія] / Я. І. Пасько. – К. : ПАРАПАН, 2008. – 272 с.

300. Патнам Р. Д. Творення демократії: традиції громадянської активності в сучасній Італії / Р. Д. Патнам, Р. Леонарді, Р. Й. Нанетті ; [пер. з англ. В. Ющенко]. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. – 302 с.

301. Пащук А. І. Нариси з історії філософії середніх віків : [підруч. для студ. вищ. навч. закл.] / А. І. Пащук. – К. : Вид. дім «Ін Юре», 2007. – 712 с.

302. Пелагий. Послание к Деметриаде / Пелагий // Эразм Роттердамский. Философские произведения / Эразм Роттердамский ; [отв. ред. В. В. Соколов ; пер. Ю. М. Каган]. – М. : Наука, 1986. – С. 594–635.

303. Петрушевский Д. М. Очерки из истории средневекового общества и государства / Д. М. Петрушевский. – 6-е изд. – М. : Едиториал УРСС, 2003. – 304 с.

304. Петрушевский Д. М. Очерки из экономической истории средневековой Европы / Д. М. Петрушевский. – М.-Л. : ГИЗ, 1928. – 322 с.

305. Пиренн А. Средневековые города Бельгии / Анри Пиренн ; [пер. с франц. под ред. Е. А. Косминского]. – М. : Государственное социально-экономическое изд-во, 1937. – 556 с.

306. Піч Р. Метафізичне пізнання у філософії Томи Аквінського й Майстера Екгарта / Роланд Піч // Магістріум. – 1998. – № 1. – С. 70–84.

307. Попов В. Ю. Realitas vs wirklichkeit: ґенеза двох концептів західної метафізики / В. Ю. Попов // Грані. – 2014. – № 3 (107). – С. 16–23.

308. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги / Карл Поппер ; [пер. з анг. О. Коваленка]. – К. : Основи, 1994. – Том 1. – 444 с.

309. Право г. Вены. Городское право Леопольда VI (18.X.1221 г.) // Средневековое городское право XII–XIII веков. Сборник текстов / [сост. Т. М. Негуляева, Л. Н. Солодкова]. – Саратов : Изд-во Саратовского ун-та, 1989. – С. 153–162.

310. Право г. Страсбурга // Средневековое городское право XII–XIII веков: Сборник текстов / [сост. Т. М. Негуляева, Л. Н. Солодкова]. – Саратов : Изд-во Саратовского ун-та, 1989. – 178 с. – С. 124.

311. Пригожин И. Порядок и хаос: Новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс ; [пер с англ.]. – М. : Прогресс, 1986. – 432 с.

312. Рабинович В. Л. Исповедь книгочея, который учил букве, а укреплял дух / В. Л. Рабинович. – М. : Книга, 1991. – 496 с.

313. Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. В четырех томах / Дж. Реале, Д. Антисери. – СПб. : ТОО ТК "Петрополис", 1997. – Том 2. Средневековье (От Библейского послания до Макиавелли). – 368 с.

314. Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью / Поль Рикер. – М. : АО «KAMI», Издательский цент ACADEMIA, 1995. – 160 с.

315. Рикер П. История и истина / Поль Рикер ; [пер. с франц.]. – СПб. : Алетейя, 2002. – 400 с.

316. Рікер П. Ідеологія та утопія / Поль Рікер. – К. : Дух і літера, 2005. – 386 с.

317. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерк о герменевтике / Поль Рикер ; [пер. с франц. и вступ. ст. И. Вдовиной]. – М. : «Канон-пресс-Ц», «Кучково поле», 2002. – 624 с.

318. Рікер П. Інтелектуальна автобіографія. Любов і справедливість / П. Рікер ; [пер. з франц. В. Шовкун та ін.]. – К. : Дух і літера, 2002. – 114 с.

319. Робин К. Страх. История политической идеи / Кори Робин ; [пер. с англ. А. Георгиева, М. Рудакова]. – М. : Прогресс-традиция ; Изд. дом «Территория будущего», 2007. – 368 с.

320. Розанвалон П. Демократична легітимність. Безсторонність, рефлективність, наближеність / П'єр Розанвалон ; [пер. з франц. Є. Марічева]. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2009. – 287 с.

321. Ролова А. Д. Итальянский купец и его торгово-банковская деятельность в XIII – XIV вв. / А. Д. Ролова // Средние Века. – 1994. – Вып. 57. – С. 62–74.

322. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Ричард Рорти ; [пер. с англ. И. Хестановой, Р. Хестанова]. – М. : Русское феноменологическое общество, 1996. – 282 с.

323. Роттердамский Э. Воспитание христианского государя / Эразм Роттердамский. – М. : Мысль, 2010. – 365 [1] с.

324. Руссо Ж.-Ж. О политической экономии [Электронный ресурс] / Жан-Жак Руссо. – Режим доступа : http://lib.ru/FILOSOF/RUSSO/politekonom.txt_with-big-pictures.html.

325. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Опыт о форме Республики [Электронный ресурс] / Жан-Жак Руссо. – Режим доступа : http://lib.ru/FILOSOF/RUSSO/prawo.txt.

326. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми // Руссо Ж.-Ж. Трактаты / Жан-Жак Руссо. – М. : Наука, 1969. – 704 с.

327. Руссо Ж.-Ж. Суспільна угода, демократія і представництво / Жан-Жак Руссо // ДЕМОКРАТІЯ: Антологія / [упоряд. О. Проценко]. – К. : Смолоскип, 2005. – С. 237–247.

328. Рутенбург В. И. Итальянский город от раннего Средневековья до Возрождения. Очерки / В. И. Рутенбург. – Ленинград : Наука, 1987. – 176 с.

329. Сарторі Дж. Основи теорії демократії: народ і врядування / Дж. Сарторі // ДЕМОКРАТІЯ: Антологія / [упоряд. О. Проценко]. – К. : Смолоскип, 2005. – С. 25–40.

330. Сарторі Дж. Політична демократія: раціональна та емпірична / Дж. Сарторі // ДЕМОКРАТІЯ: Антологія / [упоряд. О. Проценко]. – К. : Смолоскип, 2005. – С. 135–142.

331. Св. Гелазий I. Апологетическая книга против сенатора Андромаха / Св. Гелазий I. // Задворный В. Л. История Римских пап. Том II. От св. Феликса II до св. Пелагия II (История Апостольского Престола в IV веке) / В. Л. Задворный. – М. : Колледж католической теологии им. св. Фомы Аквинского, 1997. – С. 22–25.

332. Свежавски С. Святой Фома, прочитанный заново / Стефан Свежавски // Символ. – Париж, 1995. – № 33. – С. 7–184.

333. Св. Августин. Проповедь 81 / Св. Аврелий Августин, епископ Гиппонский ; [предисл., пер. и комм. С. А. Степанцова] // Вестник древней истории. – 2009. – № 1. – С. 260–267.

334. Святий Августин. Сповідь / Святий Августин ; [пер. з латин. Ю. Мушака ; післям. С. Здіорука]. – К. : Основи, 1999. – 319 с.

335. Святой Аврелий Августин. Слово о разорении города Рима / Святой Аврелий Августин ; [пред. и пер. с латин. С. А. Степанцова] // Вестник древней истории. – 2001. – № 2. – С. 245–250.

336. Себайн Джордж Г. Історія політичної думки / Джордж Г. Себайн, Томас Л. Торсон ; [пер. з англ.]. – К. : Основи, 1997. – 838 с.

337. Скот Иоанн Дунс. Избранное / Блаженный Иоанн Дунс Скот ; [сост. и общ. ред. Г. Г. Майорова]. – М. : Изд-во Францисканцев, 2001. – 584 с.

338. Скрипник А. П. Христианская концепция зла / А. П. Скрипник // Этическая мысль : науч-публист. чтения. 1991 / [общ. ред. А. А. Гусейнова]. – М. : Республика, 1992. – С. 56–73.

339. Смирин М. М. Народная реформация Томаса Мюнцера и великая крестьянская война / М. М. Смирин. – М. : Изд-во Академии наук СССР, 1955. – 568 с.

340. Соколов В. В. Средневековая философия : [уч. пособие для философских факультетов и отделений университетов] / В. В. Соколов. – М. : Высшая шк., 1979. – 448 с.

341. Спиноза Б. Политический трактат // Спиноза Б. Избранные произведения : в 2-х тт. / Б. Спиноза. – М. : Государственное изд-во политической лит-ры, 1957. – Т. 2. – 728 с.

342. Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке / Б. Спиноза. – Ростов-на-Дону : Феникс, 1998. – С. 325–591.

343. Спіноза Б. Теологічно-політичний трактат / Б. Спіноза ; [пер. з лат. В. Литвинов]. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2005. – 237 с.

344. Средневековое городское право XII–XIII веков: Сборник текстов / [под ред. С. М. Стама, сост. Т. М. Негуляева, Л. И. Солодкова]. – Саратов : Изд-во Саратов. ун-та, 1989. – 178 с.

345. Стам С. М. Диалектика общности и личности в Средние века / С. М. Стам // Вопросы истории. – 1993. – № 3. – С. 34–48.

346. Стам С. М. Корифеи Возрождения. Искусство и идеи гуманистического свободомыслия / С. М. Стам ; [под. ред. Н. И. Девятайкиной]. – 2-е изд. испр. и доп. – М. : Вузовская книга, 2006. – 672 с.: ил.

347. Стам С. М. Некоторые актуальные проблемы изучения истории средневекового города / С. М. Стам // Средневековый город. Межвузовский науч. сб. – Саратов : Изд-во Саратовского ун-та, 1981. – Вып. 6. – С. 3–19.

348. Стам С. М. Средневековый город и проблема возникновения нефеодальных форм собственности / С. М. Стам // Средневековый город. Межвузовский науч. сб. – Саратов : Изд-во Саратовского ун-та, 1974. – Вып. 2. – С. 3–45.

349. Стоклицкая-Терешкович В. В. Основные проблемы истории средневекового города X–XV вв. / В. В. Стоклицкая-Терешкович. – М. : Изд-во социально-экономической лит-ры, 1960. – 350 с.

350. Стоклицкая-Терешкович В. В. Происхождение феодального города в Западной Европы (по материалам Германии, Франции, Италии) / В. В. Стоклицкая-Терешкович // Вестник Московского университета. – 1955. – Вып. 1. – С. 3–25. – (Серия общественных наук).

351. Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. Очерки истории: от Гомера до Лютера / А. А. Столяров. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1999. – 208 с.

352. Столяров А. А. Феномен совести в античном и средневековом сознании (К постановке проблемы) / А. А. Столяров // Историко-философский ежегодник’86 / [отв. ред. Н. В. Мотрошилова]. – М. : Наука, 1986. – С. 21–35.

353. Суини М. Лекции по средневековой философии. Выпуск 1 / М. Суини; Средневековая христианская философия Запада. – М.: Институт философии теологии и истории Святого Фомы, 2006. – 320 с. – С. 42-53.

354. Татаркевич В. Історія шести понять: Мистецтво. Прекрасне. Форма. Творчість. Відворництво. Естет. переживання / В. Татаркевич ; [пер. с пол. В. Корнієнка]. – К. : Юніверс, 2001. – 368 с.

355. Тейлор Ч. Атомізм / Чарлз Тейлор // ЛІБЕРАЛІЗМ: Антологія / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К. : Смолоскип, 2002. – С. 235–254.

356. Тейлор Ч. Джерела себе / Чарльз Тейлор ; [пер. з англ.]. – К. : Дух і літера, 2005. – 696 с.

357. Тейлор Ч. Секулярна доба / Чарльз Тейлор ; [пер. з англ.]. – К. : Дух і літера, 2013. – Книга перша. – 664 с.

358. Тертуллиан. Избранные сочинения / Квинт Септимий Флорент Тертуллиан ; [сост.-ред. А. А. Столяров]. – М. : Прогресс, Культура, 1994. – 448 с.

359. Тиллих П. Систематическая теология / Пауль Тиллих. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. – Т. 3. – 415 с.

360. Токвіль де А. Давній порядок і революція / Алексіс де Токвіль ; [пер. з франц. Г. Філіпчук]. – К. : Юніверс, 2000. – 224 с.

361. Тома Аквінський. Коментарі до Аристотелевої «Політики» / Тома Аквінський ; [пер. з лат. О. Кислюк ; авт. передм. В. Котусенко]. – 2-е вид. – К. : Основи, 2003. – 796 с.

362. Трёльч Э. Историзм и его проблемы / Эрнст Трёльч ; [пер. с нем.]. – М. : Юрист, 1994. – 719 с.

363. Трубецкой Е. Н. Мировоззрение Блаженного Августина / Е. Н. Трубецкой // Августин Блаженный. Энхиридион, или о вере, надежде и любви / Августин Блаженный. – К. : «УЦИММ-ПРЕСС» – «ИСА», 1996. – С. 350–411.

364. Трубецкой Е. Н. Смысл истории // Трубецкой Е. Н. Избранное / Е. Н. Трубецкой ; [сост. В. В. Соколов]. – М. : Канон, 1997. – 480 с.

365. Турен А. Критика модерності // Турен А. Повернення дієвця / Ален Турен ; [пер. з франц.]. – К. : Альтерпрес, 2003. – С. 39–223.

366. Туренко О. С. Зміна ракурсу страху в політичній філософії Ш.-Л. Монтеск'є / О. С. Туренко // Гілея : наук. вісник / [гол. ред. В. М. Вашкевич]. – К. : ПП «Видавництво «Гілея», 2014. – Вип. 82 (№ 3). – С. 248–251.

367. Туренко О. С. Межі суверенності римських пап в канонічному праві – пошук правових механізмів синхронізації індивідуального та колективного / О. С. Туренко // Проблеми правознавства та правоохоронної діяльності. – 2011. – № 2. – С. 9–14.

368. Туренко О. С. Міфо-архаїчні засади міста – первині поступи синхронізації універсального та сингулярного / О. С. Туренко // Гілея : наук. вісник / [гол. ред. В. М. Вашкевич]. – К. : ВІР УАН, 2013. – Вип. 71 (№ 4). – С. 550–554.

369. Туренко О. С. Модерні пошуки синхронізації індивідуального і колективного – візії Ж. Бодена / О. С. Туренко // Наука. Релігія. Суспільство. – 2014. – № 1. – С. 41–46.

370. Туренко О. С. Морфологія міста: філософська редукція питання / О. С. Туренко // Практична філософія. – 2010 – № 3 – С. 110–116.

371. Туренко О. С. Сократівсько-платонівські версії мужності – як спроба знайдення засобу синхронізації індивідуальної та колективної суверенності / О. С. Туренко // Наука. Релігія. Суспільство. – 2010. – № 4. – С. 88–93.

372. Туренко О. С. Страх: спроба філософського усвідомлення феномена : [монографія] / О. С. Туренко. – К. : Вид-во «ПАРАПАН», 2006. – 216 с.

373. Туренко О. С. Фактор страху в ранньомодерних теоріях держави: версія Б. Спінози / О. С. Туренко // Наука. Релігія. Суспільство. – 2010. – № 3. – С. 50–56.

374. Туренко О. С. Фактор страху в ранньомодерних теоріях держави: проект Томаса Гоббса / О. С. Туренко // Наука. Релігія. Суспільство. – 2010. – № 2. – С. 121–127.

375. Туренко О. С. Чинники формування політико-правової доктрини Св. Томи Аквінського / О. С. Туренко // Проблеми правознавства та правоохоронної діяльності. – 2012. – № 4 (51). – С. 29–37.

376. Тьоніс Ф. Спільнота та суспільство / Фердинанд Тьоніс ; [пер. з нім.]. – К. : Дух і літера, 2005. – 262 с.

377. Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии / А. Н. Уайтхед ; [пер. с англ. ; сост. И. Т. Касавин]. – М. : Прогресс, 1990. – 718 с.

378. Уваров П. Ю. Община горожан: структура и конфликты / П. Ю. Уваров // Город в средневековой цивилизации Западной Европы. Т. 3. Человек внутри

городских стен. Формы общественных связей / [Сванидзе А. А. (ред.)]. – М. : Наука, 2000. – С. 8–40.

379. Уваров П. Ю. Социальное единство и социальный контроль внутри городских стен / П. Ю. Уваров // Город в средневековой цивилизации Западной Европы. Т. 3. Человек внутри городских стен. Формы общественных связей / [Сванидзе А. А. (ред.)]. – М. : Наука, 2000. – С. 166–193.

380. Удальцова З. В. Власть и авторитет в Средние века / З. В. Удальцова, Л. А. Котельникова // Византийский временник. – М. : Наука, 1986. – Том 47. – С. 3–16.

381. Уколова В. И. Античное наследие и культура раннего средневековья (конец V – начало VII века) / В. И. Уколова. – М. : Наука, 1989. – 320 с.

382. Уколова В. И. Бернард Клервоский и его трактат «О благодати и свободе воле» / В. И. Уколова. // Средние века. – М. : Наука, 1982. – Вып. 45. – С. 297–303.

383. Уколова В. И. Город как парадигма средневековой культуры / В. И. Уколова // Средние века. – М. : Наука, 2000. – Вып. 61. – С. 154–168.

384. Уколова В. И. Исидор Севильский и античная философия / В. И. Уколова // Средние века. – М. : Наука, 1985. – Вып. 48. – С. 27–37.

385. Уколова В. И. Философия истории Аврелия Августина / В. И. Уколова // Религии мира. История и современность. Ежегодник. 1985. – М. : Наука, 1986. – С. 127–145.

386. Философия западноевропейского Средневековья / [отв. ред. Д. В. Шмонин]. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. – 299 с.

387. Флоровский Г. Восточные отцы Церкви / Г. Флоровский. – М. : АСТ, 2005. – 633, [7] с.

388. Фома Аквинский. О правлении государей / Фома Аквинский // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе VI–XVII вв. – Ленинград : Наука, 1990. – С. 224–244.

389. Фома Аквинский. О сущем и сущности / Фома Аквинский // Историко-философский ежегодник’88 / [отв. ред. М. В. Мотрошилова]. – М. : Наука, 1988. – С. 230–252.

390. Фома Аквинский. Сумма против язычников / Фома Аквинский ; [пер., вступ. статья, комм. Т. Ю. Бородай]. – Долгопрудный : Вестком, 2000. – Кн. 1. – 464 с.

391. Фома Аквинский. Сумма теологии / Фома Аквинский. – К. : Эльга, Ника-Центр, 2005. – Часть I. Вопросы 75–119. – 576 с.

392. Фома Аквинский. Сумма теологии / Фома Аквинский. – К. : Ника-Центр, 2008. – Часть II-I. Вопросы 49–89. Трактат о добрых навыках т.е. добродетелях. – 536 с.

393. Фома Аквинский. Сумма теологии / Фома Аквинский. – К. : Ника-Центр, 2010. – Часть II-I. Вопросы 90–114. Трактат о законе. – 432 с.

394. Фома Аквинский. Сумма теологии / Фома Аквинский. – К. : Эльга, Ника-Центр, 2006. – Часть II-I. Вопросы 1–48. Трактат о страстях. – С. 284–557.

395. Фома Аквинский. Сумма теологии / Фома Аквинский. – К. : Ника-Центр, 2011. – Часть II-II. Вопросы 1–46. [Большой] трактат о теологических добродетелях. – 576 с.

396. Фома Аквинский. Сумма теологии / Фома Аквинский. – К. : Ника-Центр, 2008. – Часть II-I. Вопросы 49–89. Трактат о навыках в целом. – 536 с.

397. Франк С. Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию // Франк С. Л. Духовные основы общества / С. Л. Франк. – М. : Республика, 1992. – С. 13–146.

398. Франк С. Л. С нами Бог. Три размышления // Франк С. Л. Духовные основы общества / С. Л. Франк. – М. : Республика, 1992. – С. 217–404.

399. Франк С. Л. Религия любви // Франк С. Л. Русский Эрос или Философия любви в России / С. Л. Франк. – М. : Прогресс, 1991. – С. 401–414.

400. Фрейбургское городское право XII века (первоначальный текст и дополнения) / [пер. с лат. Т. М. Негуляевой] // Средневековый город. Межвузовский науч. сб. – Саратов : Изд-во Саратовского ун-та, 1978. – Вып. 4. – С. 196–206.

401. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности / О. М. Фрейденберг. – [3-е изд., испр., доп.]. – Екатеринбург : У-Фактория, 2008. – 896 с.

402. Фромм Э. «Иметь» или «быть» / Эрих Фромм ; [пер. с нем. Э. Телятниковой]. – М. : АСТ: АСТ МОСКВА, 2006. – 314 [6] с.

403. Фромм Э. Душа человека. Ее способность к добру и злу // Фромм Э. Душа человека / Эрих Фромм. – М. : Республика, 1992. – С. 13–108.

404. Фромм Э. Человек для себя / Эрих Фромм. – М. : АСТ, Мн. : Харвест, 2006. – 352 с.

405. Фуко М. Безопасность, территория, население // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Мишель Фуко ; [пер. с франц. Б. М. Скуратова, под общ. ред. В. П. Большакова]. – М. : Пракис, 2006. – Ч. 3. – С. 143–149.

406. Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью Мишель Фуко ; [пер. с франц. Б. М. Скуратова, под общ. ред. В. П. Большакова]. – М. : Пракис, 2006. – Ч. 3. – 320 с.

407. Фуко М. История безумия в классическую эпоху / Мишель Фуко. – СПб. : Университетская книга, 1997. – 576 с.

408. Фуко М. Нужно защищать общество: Курс лекций, прочитанных в Колледже де Франс в 1974–1976 учебном году / Мишель Фуко. – СПб. : Наука, 2005. – 312 с.

409. Фуко М. Этика заботы о себе как практика свободы // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Мишель Фуко ; [пер. с франц. Б. М. Скуратова, под общ. ред. В. П. Большакова]. – М. : Пракис, 2006. – Ч. 3. – С. 241–270.

410. Фёдоров А. А. Европейская мистическая традиция средних веков и нового времени в истории философии и истории идей / А. А. Фёдоров // Философские науки. – 2002. – № 4. – С. 130–140.

411. Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории / Юрген Хабермас. – СПб. : Наука, 2001. – 417 с.

412. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций / Юрген Хабермас ; [пер. с нем.]. – 2-е изд., испр. – М. : Изд-во «Весь Мир», 2008. – 416 с.

413. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихина]. – Харьков : Фолио, 2003. – 503 с.

414. Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. ; ком. В. В. Бибихина]. – М. : Республика, 1993. – С. 41–69.

415. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Сборник / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем., под ред. А. Л. Доброхотова]. – М. : Высшая шк., 1991. – 192 с.

416. Хамитов Н. Философия человека: от метафизики до метаантропологии / Н. В. Хамитов. – К. : Ника-Центр, М. : Институт общегуманитарных исследований, 2002. – 336 с.

417. Хейзинга Й. Homo ludens // Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня / Йоахан Хейзинга ; [пер. с нидерл., общ. ред. и послесл. Г. М. Тавризян]. – М. : Изд. группа «Прогресс», «Прогресс-Академия», 1992. – С. 5–240.

418. Хейзинга Й. В тени завтрашнего дня // Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня / Йоахан Хейзинга ; [пер. с нидерл., общ. ред. и послесл. Г. М. Тавризян]. – М. : Прогресс, 1992. – С. 241–366.

419. Хейзинга Й. Осень средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах / Йоахан Хейзинга ; [пер. Д. В. Сильвестрова ; статья А. В. Михайлова ; отв. ред. С. С. Аверинцев]. – М. : Наука, 1988. – 540 с.

420. Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности / В. Хёсле // Вопросы философии. – 1994. – № 10. – С. 112–123.

421. Хюбнер К. Нация: от забвения к возрождению / Курт Хюбнер ; [пер. с нем. А. Ю. Антоновского]. – М. : Канон+, 2001. – 400 с.

422. Ціцерон Марк Тулій. Про державу; Про закони; Про природу богів / Марк Тулій Ціцерон ; [пер. з латин. В. Литвинов]. – К. : Основи, 1998. – 476 с.

423. Чанышев А. А. «Град земной» в эсхатологической перспективе: переосмысление опыта античной истории и гражданской культуры в историософии Августина / А. А. Чанышев // Вопросы философии. – 1999. – № 1. – С. 124–135.

424. Честертон Г. К. Святой Фома Аквинский // Честертон Г. К. Вечный человек / Гилберт Кийт Честертон ; [пер. с англ.]. – М. : Политиздат, 1991. – С. 279–280.

425. Честертон Г. К. Святой Франциск Ассизский // Честертон Г. К. Вечный человек / Гилберт Кийт Честертон ; [пер. с англ.]. – М. : Политиздат, 1991. – С. 13–92.

426. Шелер М. Сутність моральної особистості / М. Шелер // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія : навч. посібник / [упоряд. В. В. Лях, В. С. Пазенок]. – К. : Ваклер, 1996. – 428 с.

427. Шишков А. М. Средневековая интеллектуальная культура : [учеб. пособие] / А. М. Шишков. – М. : Издатель С. А. Савин, 2003. – 592 с.

428. Шлегель Ф. Путешествие во Францию // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. В 2-х т. / Фридрих Шлегель ; [вступ. статья, сост., пер. с нем. Ю. Н. Попова ; примеч. Ал. В. Михайлова, Ю. Н. Попова]. – М. : Искусство, 1983. – Т. 2. – 448 с., 1 л. портр.

429. Шмитт К. Номос Земли в праве народов jus publicum europaeum / К. Шмитт. – СПб. : Владимир Даль, 2008. – 670 с.

430. Шнаппер Д. Спільнота громадян. Про модерну концепцію нації / Домінік Шнаппер ; [пер. з франц. Р. В. Мардера]. – Харків : Фоліо, 2007. – 223 с.

431. Шпанн О. Философия истории / Отмар Шпанн. – СПб. : Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2005. – 485 с.

432. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность / Освальд Шпенглер ; [пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьян]. – М. : Мысль, 1998. – 663 с.

433. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 2. Всемирно-исторические перспективы / Освальд Шпенглер ; [пер. с нем. и примеч. И. И. Маханькова]. – М. : Мысль, 1998. – 606 [1] с., 1 л. порт.

434. Штаерман Е. М. От религии общины к мировой религии / Е. М. Штаерман // Культура Древнего Рима : в 2-х тт. / [отв. ред. Е. С. Голубцова]. – М. : Наука, 1985. – Т. 1. – С. 106–209.

435. Штраус Л. Естественное право и история / Лео Штраус. – М. : Водолей Publishers, 2007. – 312 с.

436. Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории / Карл Ясперс ; [пер. с нем.]. – М. : Политиздат, 1991. – 527 с.

437. Ясперс К. Психологія світоглядів / Карл Ясперс ; [пер. з нім. О. Кислюк, Р. Осадчук]. – К. : Юніверс, 2009. – 464 с.

438. Ястребицкая А. Л. Город / А. Л. Ястребицкая // Словарь Средневековой культуры / [под ред. А. Я. Гуревича]. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2003. – С. 113–120.

439. Ястребицкая А. Л. Западная Европа XI–XIII вв. / А. Л. Ястребицкая. – М. : Искусство, ав1978. – 176 с.

440. Ястребицкая А. Л. Основные проблемы ранней истории средневекового города в освещении современной западной медиевистики / А. Л. Ястребицкая // Средние века. – М. : Наука, 1980. – Вып. 43. – С. 248–274.

441. Ястребицкая А. Л. Оттокар Н. П. / А. Л. Ястребицкая // Культурология. XX век. Энциклопедия. Т. 2. – СПб. : Университетская книга, 1998. – С. 111.

442. Adorno Theodor W. Minima Moralia: Reflections from Damaged Life / Theodor W. Adorno. – London : Verso, 1974.

443. Arendt H. The Human Condition / H. Arendt. – Chicago ; London : University of Chicago Press, 1988. – 234 p.

444. Dawson Chr. A Monument to St. Augustine / Chr. Dawson. – London : Sheed and Ward, 1930.

445. Dumont L. Essay on Individualism. Modern ideology in Anthropological Perspective / L. Dumont. – Chicago : The University of Chicago press, 1983.

446. Dougherty R. J. Christian and Citizen: The tension in St. Augustine's De Civitate Dei / R. J. Dougherty // Coll. Aug. – N. Y., 1990. – P. 205.

447. Elias N. The Court Society / N. Elias. – Oxford, 1983.

448. East John P. The political relevance of St. Augustine [Електронний ресурс] / John P. East // Modern Age. – Spring 1972. – Num. 2. – Vol. 16. – Pp. 167–181. – Режим доступу : www.firstprinciplesjournal.com/journal/issue.aspx?

449. Kung W. L. Eschatology: Christian and Buddhist / W. L. Kung // Religion. – Leiden, 1986. – Vol. 16. – № 2.

450. Lopez R. The Birth of Europe / R. Lopez. – New York, 1966. – 448 p.

451. Louis Dupre. Passage to Modernity / Louis Dupre. – New Haven : Yale University Press, 1993. – 300 p.

452. Lukes St. Types of Individualism / St. Lukes // Dictionary of the History of Ideas in 4 vol. – N.-Y., 1973. – Vol. 2. – P. 604.

453. Manselli R. St. Francis of Assisi / Roanl Manselli ; [trasl. by Paul Duggan]. – Chicago, III. : Franciscan Herald Press, 1988. – 362 p.

454. Majka Jozef ks. Katolicka nauka spoleczna. (Studium historyczno doctrynalne) / ks. Jozef Majka. – Rzyn, 1987.

455. Moorman John R. A history of the Franciscan order from it's the year 1517 / John R. H. Moorman. – Oxford : Clarendon Press, 1968. – 641 p.

456. Heer F. The medieval world: Europe, 1100–1350 / F. Heer ; [transt. from the German by Janet Sondhrimer] – London : Weidenfeld and Nicolcon, 1962. – 365 p.

457. Postan M. M. The Medieval Economy and Society: An Economic History of Britain, 1100–1500 / M. M. Postan. – University of California Press, 1972. – 261 p.

458. Casser L. Conceptions of knowledge and Action: DAI Foundations and Open Systems Semantics / L. Casser // Artificial Intelligence. – 1991. – Vol. 47. – № 1–3. – P. 107–138.

459. Chenu M.-D. L'eveil de la conscience dans la civilisation medievale / M.-D. Chenu. – Montreal-P., 1969.

460. Cohen P. R. Teamwork / P. R. Cohen, H. J. Levesque // Nous. – 1991. – Vol. 25. – № 4. – Pp. 487–512.

461. Stone J. Human law and human justice / J. Stone. – Stanford University Press, 1965. – 415 p.

462. Vos Antonie. The Philosophy of John Duns Scotus [Електронний ресурс] / Vos Antonie. – Edinburgh university press, 2006. – 654 p. – Режим доступу : http://www.pdf-archive.com/2011/08/23/vosjohn-duns-scotus/vosjohn-duns-scotus.pdf.

463. Wach J. Sociology of religion / J. Wach. – Chicago, 1944.

464. Wolf J. B. Louis XIV, Soldier-King / J. B. Wolf // Louis XIV and the Craft of Kingship. – Columbus, Ohio, 1969. – Pp. 196–200.

465. Wolter Allan B. The Philosophical Theology of John Duns Scotus [Електронний ресурс] / Allan B. Wolter. – Cornell University Press, 1990. – Режим доступу : http://ebooksable.com/924625/philosophical-theology-john-duns-scotus-allan-b-wolter-marilyn-adams.

Наукове видання

Туренко Олег Станіславович

Пошуки смислів сумісності індивідуального й колективного: соціально-філософські досвіди Середньовіччя

Монографія

Редактор і відповідальна за випуск — Тимофєєва Г.В.

Коректор — Федоряченко О.О.
Дизайн обкладинки — Венгренюк І.А.

Підп. до друку з оригінал-макета 26.12.2015.
Формат 60х84 1/16. Папір офісний.
Друк цифровий. Гарнітура Times. Ум. друк. арк. 26,09.
Обл. вид. арк. 24,7. Зам.0214-2015. Наклад 300 пр.

Видавниче підприємство «Східний видавничий дім»
(Державне свідоцтво № ДК 697 от 30.11.2001)
83086, г. Донецьк, вул. Артема, 45
тел./факс (062) 338-06-97, 337-04-80
e-mail: svd3380697@gmail.com

Надруковано ФОП Добрєва Н.О.
83001, Україна, м.Донецьк, б.Пушкіна, 23,
Телефон: (062) 304-44-25
e-mail: 3043325@gmail.com

Туренко О. С. Пошуки смислів сумісності індивідуального й колективного: соціально-філософські досвіди Середньовіччя: [монографія] / О.С. Туренко. – Донецьк: ТОВ «Східний видавничий дім», 2015. – 428 с.

ISBN 978-966-317-255-2

У монографії розглянуто одне з класичних питань соціальної філософії – проблему гармонізації полярних інтересів індивідуального і колективного. На прикладах богословсько-філософських доктрин відомих мислителів та соціально-політичних практик Західного Середньовіччя розкриваються концептуальні елементи й ціннісні смисли сумісності, що були сформовані й практично випробувані в цю добу. Велику увагу приділено консолідуючим чинникам і елементам гармонізації указаних соціальних суб'єктів в Середньовіччі: закону, соціально-політичному ладу, церкві, чеснотам, концептам гріха і вільної волі, страху, миру тощо.

Книга адресована широкому колу фахівців і читачів, які цікавляться соціальною філософією, історією філософії, історією, урбаністикою, історією вчень про державу і право.

УДК 141.7
ББК 87.3(0)