

УДК 130.2:128.5

DOI <https://doi.org/10.32837/apfs.v0i28.944>

О. Д. Яценко

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0584-933X>

кандидат філософських наук, доцент,

доцент кафедри методології науки та міжнародної освіти

Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

СУБ'ЄКТИВНІСТЬ ТА СОЦІАЛЬНІСТЬ У МЕТАФІЗИЦІ ВОЛІ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ КУЛЬТУРИ

Постановка проблеми. Процес становлення середньовічної культури є підстави називати суперечливим, якщо не парадоксальним. По-перше, суттєво змінюється *locus* її буття, тобто нова світоглядна парадигма значно масштабніша, включає в себе нові етнічні групи, які проживають на різних територіях (скандинави, кельти, слов'яни тощо). Комунікації всередині цієї соціально-цивілізаційної структури були вельми обмежені, чіткий та безкомпромісний поділ на своїх та чужих, внутрішнє та зовнішнє, належне та неприпустиме призводить до виникнення двох протилежних тенденцій. З одного боку, не просто зберігається, а значною мірою посилюється прагнення до збереження меж і кордонів, з огляду на існування яких здійснюється самоідентифікація індивідів. Так, прізвисько монарха, вельможної особи, філософа чи духовника зазвичай містить довідку адресного типу: посилання на місце народження. Принцип античного міста-полісу як автономного та самостійного угруповання втілюється в таку організацію суспільного життя, за якою «садиба землевласника втілює модель Всесвіту» [3, с. 49]. Тобто кожна адміністративно-територіальна одиниця середньовічної Європи містить ознаки замкнутої системи. Наявна автономна ієрархія соціального устрою, вся повнота юридичних повноважень, законодавчих в тому числі, виробництво та споживання також рідко різняться із межами селищ, міст та провінцій. Тому, за влучним висловом П. Біццлі, середньовічна доба є епохою «великих провінціалів» [1]. Та з іншого боку, всі окремі сторони, країни, держави та землі поєднує єдина віра в єдиного Бога, якому служить єдина церква. Отже, церква як соціальна інституція за доби Середньовіччя відіграє роль потужного чинника якщо не уніфікації європейського простору, то консолідації безумовно.

З огляду на ці тенденції інтеріоризації / екстеріоризації, або діалектики внутрішнього та зовнішнього відбувається зростання складності внутрішньої організації суб'єктивності. Адекватною відповіддю на цей когнітивний дисонанс цілком логічно стає процедура «знаходження себе у світі». За свідченням численних історико-культурологічних джерел є серйозні підстави вважати Середньовіччя епохою «темних віків». Навколишня

дійсність по-справжньому несла загрозу фізичному існуванню окремої людини. Вихід за межі міської брами або сільського поселення був вельми ризикованим. Побудова доріг, мостів, будь-які дії по забезпеченню безпеки оточення тлумачились як богоугодна справа. Формується чітке розмежування між природою як чужим та загрозованим середовищем, та культурою як місце-простором, в якому панують благословенні Богом людські закони. Виникає новий спосіб актуалізації та експлікації соціальності. Усвідомлюючи згідно зі Священним Одрокненням унікальність життя окремої персоналії, отримавши свободу волі та відповідальність за власні вчинки, водночас людина, певно, отримала докори сумління та їхній невіддільний супутник – страх. Тому середньовічна соціальність є не просто єднання людей в понадперсональну спільноту, це єднання отримує спрямованість до безгрішного життя, до вічного життя, до Абсолюту, або чистої трансценденції. Отже, соціальність реалізується як механізм подолання страху смерті та спосіб отримання смислу життя. Таким чином, акцентується увага на суто психологічному аспекті відношення людини і світу.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Середньовічна культура та її світоглядний потенціал традиційно дають змістовний матеріал для наукових розвідок різноманітного тематичного спрямування. Фундаментальні роботи Е. Жільсона, Й. Хейзінга, У. Еко, А.Я. Гуревича, А. Д. Федчука та інших стали вже хрестоматійними. Водночас К.П. Фазіолі звертає увагу на факт відсутності середньовічної традиції філософствування в антропологічних дослідженнях, а також наполягає на необхідності її реабілітації та реінтеграції з метою побудови цілісного та вичерпного антропологічного проекту. Л. Сандерленд досліджує Середньовіччя як добу міжкультурних контактів та обмінів, що не виказує ознак колоніалізму. Тому авторка вважає середньовічний світогляд по-справжньому космополітичним. А. Карлуччі, навпаки, спростовує поширену думку про ефективність впровадження латини для розвитку середньовічної культури. Він переконаний, що саме варіативність морфологічних та фонологічних особливостей вжитку латини часто слугували причиною гротескності культурних практик цього пе-

ріоду. Колектив авторів під головуванням С.Дж. Ніколса досліджують зв'язок філософської концептуалізації сенсу, способів його літературної репрезентації, практичного культурного та історичного контексту середньовічного світогляду та багато інших проблем гуманітарного характеру. Водночас кореляція суб'єктивності та соціальності у метафізиці волі цієї історичної доби потребує додаткового вивчення.

Виклад основного матеріалу. Однією із фундаментальних підвалин середньовічної світоглядної установки є свобода вибору, що стає однією із провідних тем диспутів та міркувань цієї доби. Як відомо, саме свобода волі є причиною гріхопадіння та тією «цільовою причиною», яка спроможна долучити людину до вічності та благодаті. Провідником та помічником людині на тяжкому земному шляхові є Церква. Роль та значення церкви в середньовічній культурі складно переоцінити. Освіта і наука тривалий період зосереджувались переважно у монастирях та церковних школах, геополітична ситуація часто залежала від рішень духовенства, соціальна ієрархія загалом та монарші особи зокрема перебували у настільки тісному зв'язку із поведирями божественної пастви, що підстави для їхньої диференціації швидше номінальні та декларативні, ніж фактичні. Крім того, церква досить ретельно регламентувала побут як суспільства і держави, так і звичайного обивателя. Календарний рік складався із переліку церковних свят, постів тощо, що привносило необхідний порядок та узгодження до життя спільноти. Так само кожен день чітко нормований вищим сакральним порядком: церковні дзвони пронизливо та рішуче нагадують кожному про його теперішнє місце та подальшу перспективу буття, «вириваючи» індивіда з полону буденності та відновлюючи у пам'яті образ вічності. Адже «Час визнавали не візуально, а за звуком» [2, с. 92]. Отже, цілком слушно зауважив А.Я. Гуревич, що церква контролювала та спричинювала «весь спектр соціальних ритмів» [3, с. 125]. Метою такої діяльності слід вважати прагнення до «універсалістського ідеалу» – створення християнського світу, «держави віруючих» під керівництвом Папи як хранителя Одкровення.

Відмінності наявного та належного порядку речей зафіксовані у понятті Граду Земного та Граду Божого. Град Земний недосконалий та сповнений страждань. Навіть благі наміри не обов'язково ведуть до благодаті. Так, прагнення до духовного очищення іноді набуває дещо різких рис. Широко обговорюваний заклик «вигнати жебраків із церкви», на думку Й. Хейзінга, означає, що «знов доспіле соціальне відчуття повинне було створювати для себе нові форми вираження» [4, с. 301]. Подібні застереження мали метою збереження соціальної ієрархії як продовження світового порядку. Одвічний світовий порядок, визначення свого

місця в ньому дає свідомості необхідні передумови для самовизначення та рефлексії. На противагу земним перипетіям Град Божий є парафією праведників, реальність, в якій благодать не обмежується церковними стінами. В такому дискурсі церков тлумачиться як містичне соціальне тіло, початок, що поєднує розрізнену дифузну масу індивідів у надперсональну єдність. Найбільш вдалим поняттям для визначення сутності та призначення церкви в Граді Земному є соборність – «вільне духовне єднання людей як в церковному житті, так і в мирській спільноті» [5, с. 580]. Тому вважаємо цілком обґрунтованим твердження, що саме церкві як соціальному інституту належало виконувати культуротворчі функції.

Логічно, що основні світоглядні принципи і засади отримують вагомі зрушення та трансформації. Так, метафізика споглядання, притаманна космологічній моделі античної культури, поступається місцем метафізиці волі, що продукована християнством як світовою релігією. Зміст таких трансформацій вельми красномовно презентує апологетика. Метою цього вельми різноманітного руху був захист та концептуалізація змістовно-теоретичної бази християнського віровчення. Така практика була заснована, на думку відомого медієвіста Е. Жільсона, на принциповому протиріччі мети та засобів здійснюваної інтелектуальної діяльності. Зміст та сенс їхніх наукових розвідок складає ірраціональний предмет: віра, одкровення, надприродне тощо. А сам апарат викладу думки, запозичений в античній традиції філософствування, виключно логічний. Таке поєднання непокерованого часто призводить до таких теоретичних спекуляцій, що суперечать офіційній доктрині християнства, так і здоровому глузду зокрема. Проте ситуація абсурду здається цілком припустимою та неминучою. Так, блискучий автор цього періоду Тертулліан зазначає: «Син Божий був розіпнутий, і я не соромлюся цього, тому що цього потрібно соромитися. І те, що Син Божий помер, сповна достовірно, тому що це безглуздо. І те, що Він був похоронений і воскрес, очевидно, тому що це неможливо» [6]. Отже, цілком очевидно видається теза про об'єктивну обмеженість людських можливостей у пізнанні, творчості, життєдіяльності загалом. Але ми вважаємо за потрібне дещо інакше інтерпретувати такі постулати. Ці та подібні їм твердження швидше антропозорієнтовані. Як відомо, в античній культурі людина не була позиціонована привілейованим чином. Вона займала певне положення в світобудові разом з усіма іншими речами. В християнстві людина отримує вектор подолання своєї об'єктивної або фізичної обмеженості. І в цьому полягає її доля, призначення та місія. З іншого боку, світобудова організована за зразком тренувального або випробувального табору для людства та кожної

окремої людини. Можемо зробити такі висновки: по-перше, Всесвіт створений цілком і повністю задля людини, по-друге, можливості людини Всесвітом не вичерпуються, адже потенції духовного росту, закладені чистою трансценденцією, Абсолютом, до возз'єднання з яким має прагнути кожен його окремий образ.

Вийти з полону тліну та праху людина спроможна за умови беззастережної та самовідданої любові до Бога. Широко відома теза богословських текстів «любов – це несамовитість (ex-stare – виходити, ви-ступати)» означає, що дійсно унікальний спосіб існування людини в світі полягає у трансцендуванні, подоланні меж наявного буття. Цей шлях християни називають обоженням, завершення якого полягає в асиміляції та воз'єднанні з Богом, тобто з Єдиним. Направлені одне до одного дві єдині за своєю природою сили: любов Бога до людини, любов людини до Бога актуалізують проблематику екзистенційного змісту як основоположну та вихідну для нової світоглядної епохи. Так, Е. Жільсон підсумовує зрушення від античної логічності і предметності існування до розуміння екзистенції, яке не потребує додаткового алібі: «Акт суті віднині не форма (quo est) того, що є (quod est), але існування. Буття більш – не просто те, «що» є, що розуміється в сенсі Платона або Арістотеля, – воно те, що «є». Іншими словами, щоб вивчити звичайну форму, згідно зі св. Хомою, повторимо, що “ens” означає “esse habens”, отриманий від Бога чистий акт існування, власна дія якого – ззовні створювати акти існування, кожен з яких ясно виражається своєю чергою в своїх власних діях» [7, с. 448].

Християнство є релігією Одкровення, і складно переоцінити значення Логосу для його змісту. Але в цій світоглядній парадигмі слово – медіатор, а не самоціль. Весь світ є «співбесідою, яку Господь веде з людиною» [8, с. 128]. А істина, що явлена світові про буття Бога, є водночас відмовою від істини світу, який тільки віддзеркалює вічність у плині часу. Тому проблема універсалій – це питання про сутність речі та модуси її існування. І номіналізм, і реалізм самі по собі складають враження патової ситуації пізнання. Ключову роль у розв'язанні цього протиріччя в античній філософії виконувала категорія міри, яка досить передбачувано зникає з середньовічного дискурсу. (Передбачувано в тому плані, що віра, на якій ґрунтується життя християнина, не може бути фрагментарною, або обмеженою. Відомий лозунг цієї доби: «Краще впасти в ересь, ніж втратити віру» [4, с. 216]. Цим фактом пояснюється своєю чергою строкатість та суперечливість цього історичного періоду культури. За свідченнями істориків, одні й ті самі люди ридали від розпачу та відчаю, слухаючи розповіді про життя святих, а згодом спокійно та виважено спостерігали надзвичайно жорстокі акти страти на центральній площі міста.

Низка фахівців з медієвістики використовують термін «гротескне тіло» для визначення цієї специфічної риси середньовічної культури. Загальний зміст цього поняття полягає у «зміщенні орієнтирів». Нові інтенції культури навчили людей співчувати, проте до зваженої особистої оціночної позиції ще дуже далеко. Християнство дійсно відкрило людству надзвичайні висоти Духа, але за суто фізичним принципом зворотної петлі, воно так само освітло вражаючі глибини його можливого падіння. Така невизначеність та дезорієнтація в особистому моральному щоденному виборі може бути пояснена, на нашу думку, відсутністю чіткого уявлення про те, що є особистість.

Якщо брати до уваги той факт, що людське пізнання є продовженням божественної здатності творити, то свідомість також виконує конститутивні по відношенню до дійсності функції. Але навколишня дійсність, безумовно, не є пластичною для реалізації нескінченної множини людських бажань. З цього слідує, що інтелект людини має божественну силу, але обмежений у можливостях її застосування. В філософській термінології такий підхід представлений у поділі на діючий та можливий інтелект. Запозичений в арабській та іудейській традиції, такий логічний хід дозволяє досить чітко та лаконічно розв'язати вказану проблематику. Вельми популярний серед теологів та філософів цей прийом зустрічається і в роботах Альберта Великого, Фоми Аквінського та багатьох інших. Так, Альберт Великий пов'язує інтелект зі здатністю душі та визначає його різновиди таким чином: «Будучи образом Божим, душа наділена інтелектом, що діє: це – світло, яке є в нас першопричиною пізнання, що володіє універсальною здатністю бути причиною розумоосяжного і що постійно породжує його. Щоб сприймати це розумоосяжне, інтелекту, що діє, необхідний можливий інтелект, потенційна “Tabula rasa” для всіх розумоосяжних форм, подібно до того, як відчуття є такими у всіх плотських формах» [7, с. 389]. На думку Фоми Аквінського, діючий інтелект є тим началом, що уподібнює людей ангелам та веде їх до Бога. Але в інтелекту є слабкість – поле невизначеності, можливостей, що є неодмінними атрибутами свободи. Він стверджує: «Проте наш інтелект більше не відкриває нам повністю розроблених розумоосяжних видів. Пучок білого світу, який він випромінює на речі, може їх освітити, але сам він не створює якого-небудь образу. Його найвища функція пізнання першооснов; вони пред-існували в нас у віртуальному стані і були першими зав'язями інтелекту. Здатність їх утримувати і формувати являє собою досконалість інтелекту, що діє, але у нього є і слабкість – він здатний формувати першооснови лише з абстрактних видів чуттєво сприйраних речей» [7, с. 407]». Отже,

відповідь на питання, що саме стримує божественні, а отже, безкінечні можливості інтелекту є надзвичайно простим і прямим – об'єктивна природна навколишня дійсність.

Бінарна позиція в розумінні природи та функцій інтелекту суттєво загострює полеміку стосовно філософського осмислення душі. Згідно з принципами діалектики вся множина різноманітних думок з цього приводу зводиться, зрештою, до формулювання фундаментального протиріччя. Його зміст виглядає так: душа є форма або субстанція? Розуміння душі як субстанції дозволяє вести мову про вічне життя та воскресіння – основоположні постулати християнства. Тлумачення душі як форми, для тіла зокрема, дає пряму лінію аргументації щодо стратегії обоження як магістрального шляху життя християнина. Крім того, концепт воскресіння передбачає вічне життя унікальної душі саме в цьому тілі, що складно уніфікується з принципово універсальним поняттям субстанції. В основі цієї проблеми також має місце метафізичне питання про діалектику Єдиного та множинного, частини та цілого. Так, Бог є Єдністю, що розкривається у трьох іпостасях (Трійця), а людина – єдністю тіла, душі та Духа. Продовжуючи цю логіку, християнські мислителі доходять висновку, що кожна річ – це є певна множина, сукупність елементів, що входять до її складу. Таким чином, отримує підтвердження ідея ієрархії світобудови та унівокації сущого. Ці принципи дійсно надавали необхідне підґрунтя для здійснення гносеологічних процедур. Проте їхня сутність та перебіг в добу середньовіччя набувають специфічних рис, а саме широкої підтримки набувають уявлення про герменевтичне коло. Е. Жільсон так оцінює значення екзегези в теорії пізнання Середньовіччя: «Для мислителя цього часу знання і пояснення речі полягало в тому, щоб довести, що вона не є те, чим представляється, що вона є символ і знак глибшої реальності, що вона оголошує і позначає іншу річ» [7, с. 260]. Весь Універсум буття тлумачиться і підлягає тлумаченню як божественне послання та одкровення. Будь-яка річ не є самоцінною та самодостатньою в своєму існуванні, всі речі виконують функцію дорожніх знаків: вказівок для подальшого руху, переміщення та вибору людини. «Всі речі пропонують свою опору і підтримку мисленню в його сходженні до вічності» [4, с. 206], – до такого висновку доходить Й. Хейзінга в ході аналізу середньовічної культури. Він також наголошує на поліфонічності мислення, що надзвичайно широко використовує герменевтичні практики.

Абсолютизація ролі символу, тенденція розуміння природної дійсності як семіотичної сфери, призводить часом до різного роду комічних ексцесів, про що надзвичайно красномовно писав відомий знавець-медієвіст У. Еко як у науко-

вих, так і в художніх своїх творах. Так, у романі «Баудаліно» присутні чисельні приклади конвертації священних мощей в потужну силу аргументації або просто в золоті монети. А в романі «Острів напередодні» У. Еко описує принцип встановлення географічної довготи, апробацію методу орієнтації в просторі, який полягає у ворушінні величезної рани в собаки, що символічно пов'язаний зі слідами власної крові на ганчірці, що лишилася на материку. Сеанси відбуваються у задалегідь обумовлений час, що «унеможлиблює» помилку у визначенні місця знаходження корабля, на якому перебуває нещасна тварина. Такий своєрідний середньовічний телеграф. У. Еко знаходить у середньовічній культурі ознаки «інтегрованої цивілізації»: системи цінностей, які не конкурують одне з одним, а тому не виникає ситуація конфлікту, або когнітивного дисонансу. Отже, основною рисою символу в рамках цього дискурсу є навіть не здатність фіксації смислу, або репрезентація. Основна функція символу полягає в переадресації до іншого символу, який, зрештою, приводить до вищого надприродного знання.

Проте цей буремний шлях сповнений несподіванок та помилок. Так, завзяте та самовіддане тлумачення дійсності дає підстави для гіперболізації категорій партитивності та причасності. Мається на увазі перенесення функцій цілого на частину, тобто частина отримує всі засоби легітимації для вираження субстанціального змісту. Як відомо з античної метафізики, тільки ціле можна вважати носієм дій та предикатів. Зрушення пріоритетів та оцінок в бік екзистенції, існування вносить корективи в розуміння сутності. Якщо спробувати максимально лаконічно сформулювати це зрушення, то зміст його полягає у певною мірою волюнтаристській детермінації сутності як такої. Якщо антична метафізика наголошувала на необхідності існування речі із атрибутивно наявною сутністю, то середньовічна думка наголошує, що сутність та існування залежні від божественної волі, і в самому способі їх існування має місце довільність божественної благодаті. Іншими словами, від існування окремої речі як частини Універсуму Всесвіт як ціле не надто й залежний. Горизонт існування окремої речі підтримується трансцендентним началом. Тому сутність цілком закономірно «виноситься за дужки» по відношенню до існування. Отже, операція по видаленню сутності з сущого набирає обертів та значно збільшує масштаби. «Кругова порука» дефініції та інтерпретації, безумовно, викликає нагальну потребу внести певний порядок в процедури визначення та тлумачення. Таким чином, виникає уявлення про ієрархічну природу герменевтичного методу. Інтерпретація тексту складається з чотирьох рівнів розуміння: фактичного, алегоричного, морально-повчального та анагогічного (піднесеного).

Відповідно, вирізняють різні рівні інтелектуальної діяльності: «В середні віки розрізняли: переписувачів (scriptor), що лише копіювали твори інших авторів, нічого в них не змінюючи; компіляторів (compiler), які вносили додавання до копійованого тексту, але ці додавання не були вигадані ними самими; коментаторів (commentator), що вносили до вихідного тексту дещо своє, але лише для того, щоб зробити його зрозумілішим; нарешті, авторів (auctor), головною метою яких був виклад власних думок і які зверталися до ідей інших лише для того, щоб підтвердити свої власні» [7, с. 382]. Проте таке розчленування цілісності не дає твердих гарантій достовірності знанням про світ. Звичайно, природа в такому контексті розуміється також як текст, написаний Богом для людей. Світ вважається таким, що сповнений символів – слідів божественної мудрості, вказівок на шляху обожнення.

Зазначимо також, що середньовічні мислителі часто ототожнюють терміни «символ», «образ», «алегорія», «поняття». Кожний з перелічених концептів виконують свою інтелектуальну місію в пізнанні. Проте їхня складна діалектика зумовлена пріоритетом віри перед розумом. Найбільш вдалою спробою розв'язання відношення цих понять в метафізичній площині належить, на нашу думку, святому Франциску Бонавентурі. Він пише: «Якщо життя – лише паломництво до Бога, то чуттєво сприйманий світ – це дорога, що веде нас до Нього. Сущє, розташоване по узбіччях цієї дороги, – це знаки, що здаються нам деколи загадковими. Але якщо ми уважно їх досліджуємо, то та віра, якій допомагає розум, розкриє під постійно змінним одне-єдине слово – вічний заклик: Бог. Насправді, розглядаючи зовнішній світ, ми можемо виявити там ніби тінь Бога, тому що всі властивості речей передбачають причину; ще ми можемо знайти там його сліди, якщо в єдності, істині і доброті, якими володіють речі, шукатимемо їх причини, що діють, а також формальну і кінцеву. Але в тому і іншому випадку ми, так би мовити, повертаємося спиною до божественного світла – адже в речах ми бачимо лише його віддзеркалення. Відшукуючи Бога в нашій душі, ми, навпаки, звертаємося до Нього самого; завдяки цьому ми знаходимо в ній не тінь, не слід, а образ Бога, так що Він вже не лише причина, але сам об'єкт» [7, с. 334]. Отже, Абсолют представлений в кожній речі, що існує, але пізнання першопринци за слідами її присутності – лише гаєння та марнування часу. Людині доступна інша, пряма магістраль до надприродного знання. Вона полягає у слідуванні ритуалу, наказаному священними текстами та «тілом Христовим» – Церквою. Так, ікона – «книга для безграмотних», а готичний собор – «музика символів, велетенська кам'яна енциклопедія» [8, с. 129]. Акцентуація семіо-

тико-символьної сфери є одним з тих потужних чинників, що призводять до розуміння людини як володаря світу з одного боку та раба Божого з іншого. Символ розп'яття пронизує всю християнську парадигму мислення. Тому закономірно, що особлива увага дослідників у ті часи залучена до осмислення категорій простору та часу.

В розумінні простору в латинській традиції використовують два різні терміни: *spatium* і *locus*. *Spatium* означає абстрактну здатність містити дещо, загальний простір, в якому перебуває всяке сущє. *Locus* своєю чергою означає певний конкретний простір, розмірений та впорядкований певним чином. Диференціацію цих понять не слід розуміти як примноження реальностей, або як вчення про паралельні світи. Йдеться про розрізнення абстрактного та конкретного, невизначеного та верифікованого, непізнаного та знайомого. В такий спосіб, на нашу думку, фіксується унікальність людського способу буття в світі, що дуже близько до загальноприйнятого поняття культури. На зламі Античності та Середньовіччя надзвичайно глибокий філософ Прокл стверджував, що «Простір – це ніщо інше, як найяскравіше світло» [9, с. 27]. Сучасні астрофізики стверджують, що людині доступна тільки та частина Всесвіту, матерія якої здатна пропускати світло. Отже, спекулятивний аналіз категорії простору в середньовічній філософії також акцентує екзистенційний зріз його експлікації.

Подібні зрушення мають місце і в розумінні проблеми часу. Широко відомий пасаж Августина Блаженного з цього приводу: час здається простою та очевидною річчю рівно до тих пір, поки не замислишся, чим він є за своєю суттю. Отже, антична традиція розуміння часу спирається на його субстанціальний характер. Можна сказати, що час в античній думці – це «біг на місці», зміни всередині непорушної цілісності буття. Християнський світогляд містить чіткий есхатологічний компонент, тому час є не просто фіксацією наявних змін дійсності, а набуває подієвого характеру. Час в такому дискурсі складається не з абстрактних одиниць виміру, а з моментів екзистенціальної напруги. Цілком закономірно Августин Блаженний переносить темпоральну проблематику із царини метафізики до площини психології. Такий самоаналіз із залученням пам'яті як необхідного складника призводить до виокремлення таких обов'язкових рис часу, як лінійність та незворотність. Згодом ці атрибути будуть набувати все більшого значення та ваги. Так, А.Я. Гуревич зазначає кілька фундаментальних зрушень в культурологічному аспекті розуміння часу, які символізують кінець Середньовіччя. Поява міських годинників, що холодно та відчужено відлічують втрачений час; розуміння часу як одиниці праці, вимір не пережитого, а заробленого суттєво

змінює світоглядні орієнтири. Відбувається об'єктивація часу як форми, а не події особистого життя. Крім того, загострюється протиставлення між сакральною вічністю та буденним історичним часом. Вічність передре часу як його генетичний виток та причина виникнення, а час є ніщо інше, як актуалізація вже створених Богом речей. Таким чином, виникає уявлення про історичний час та історію як закономірний перебіг подій. З моменту спекулятивної актуалізації поняття історичного часу виникає уявлення про його трагічний зміст. Це цілком зрозуміло, адже вектор історії, як індивідуальної, особистої, так і загальнолюдської, спрямований до Страшного Суду, вирок якого, як відомо, не підлягає апеляції.

З огляду на це виникає питання: в чому полягає сенс історії? Кінцева мета виправдовує подоланий шлях? Відповідь очевидна з філософської точки зору: історія має сенс лише на тлі вічності. Уявлення про іманентний смисл історії суперечить основним засадам християнства, адже скасовує повноваження трансцендентного Бога. А весь сенс історії, згідно з християнством, полягає у пошуку Бога та наближенні до нього, єднанні з ним.

Висновки. Середньовічна метафізика волі акцентує емоційно-мотиваційні детермінанти світоглядних запитів людини. Проблема трансценденції набуває визначень морально-етичної телеології як в індивідуальному, так і в універсальному контексті. Такі філософські стратегіями знаходять безпосереднє втілення в середньовічній культурі, всі складники якої є елементами діалогу з Абсолютом засобами символізації.

В Середньовіччі уявлення про час та вічність змінюються, як і просторові орієнтації. Становлення культури отримує чіткий хронометраж, який регламентує перебіг земного буття та його спрямованість до вічності. Трагедія безсилля людини перед світом змінюється на прийняття долі як подвигу. Уявлення про міру людського буття також трансформується до надприродних критеріїв. Символ важливіший за річ, а слово важливіше за дію. Соціальність асоціюється із причетністю до Церкви, спільною працею, а історія – як замисел Божий. Звідси витікає висновок про наявність прогресу в тих подієвих змінах, що відбуваються, невідворотного наближення до мети світової історії множини екзистенцій окремих суб'єктивностей.

Література

1. Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры. Санкт-Петербург : Мифрил, 1995. 244 с.
2. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. Москва : Искусство, 1984. 350 с.
3. Гуревич П.С. Философия культуры. Москва : Nota bene, 2000. 352 с.
4. Хейзинга Й. Осень Средневековья : Соч. в 3-х тт. Т. 1 / Пер. с нидерланд. Вступ. ст. и общ. ред. Уколо-

вой В.И. Москва : Издательская группа «Прогресс» – «Культура», 1995. 416 с.

5. Новая философская энциклопедия. Т. 3. Мысль : Мысль. 694 с.

6. Тертуллиан. О Плоти Христовой. URL: http://www.odinblago.ru/tertulian_3/1 (дата звернення 12.06.2019).

7. Жильсон Э. Философия в средние века. Москва : Культурная Революция, Республика, 2010. 678 с.

8. Федчук Д.А. Средневековая метафизика: учебное пособие. Изд-во С.-Петербур. гос. ун-та экономики, 2011. 133 с.

9. Siorvanes, L. Proclus: Neo-Platonic Philosophy and Science, Edinburgh: Edinburgh University Press and New Haven, CT: Yale University Press, 1996.

10. Fazioli K. P. The Erasure of the Middle Ages from Anthropology's Intellectual Genealogy. History and Anthropology Volume 25, 2014 – Issue 3. P. 336-355. <https://doi.org/10.1080/02757206.2013.849247>

11. Sunderland L. A Cosmopolitan Middle Ages? Exemplaria. Medieval, Early Modern, Theory. P. 63-72. <https://doi.org/10.1080/10412573.2019.1555300>

12. Carlucci A. How Did Italians Communicate When There Was No Italian? Italo-Romance Intercomprehension in the Late Middle Ages. The Italianist Volume 40, 2020 Issue 1. P. 19-43. <https://doi.org/10.1080/02614340.2020.1748328>

13. Nichols S. G., Kablitz A., Calhoun A. Theory and Practice: The Senses in the Middle Ages. Rethinking the Medieval Senses: Heritage, Fascinations, Frames. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, 2008.

Анотація

Яценко О. Д. Суб'єктивність та соціальність у метафізиці волі середньовічної культури. – Стаття.

В статті обґрунтовано, що середньовічна культура втілює дві протилежні тенденції: з одного боку, акцентується локальний рівень її формування та розвитку, а з іншого – християнська релігія та інститут церкви сприяє уніфікації та інтеграції національних культур в європейську культурну традицію. Вплив християнства на західну культуру виявляється у зростанні внутрішньої організації суб'єктивності, що в контексті морально-емотивних аспектів життєдіяльності реалізується у вигляді процедури «знаходження себе в світі». Тому автор стверджує, що антична метафізика споглядання в цей історичний період поступається метафізиці волі, згідно з якою екзистенційні детермінанти важливіші за суто онтологічні, а визначення екзистенції передбачає апеляцію до атрибутів трансцендентного гатунку. Аргументовано, що свобода волі є найвищою цінністю людської суб'єктивності і водночас причиною принципової невизначеності інтелектуальних пошуків. Для подолання цієї невизначеності необхідне спільне зусилля, або експлікація соціальності, що у середньовічній культурі іменовано соборністю – єднанням суб'єктивностей для подолання страху смерті та здобуття сенсу життя. Відповідно, автор інтерпретує інститут церкви як містичне соціальне тіло, початок, що поєднує розрізнену дифузну масу індивідів у над-персональну єдність культури. Доведено, що сакралізація семіотичних та герменевтичних проце-

дур пізнання є наслідком середньовічної метафізики волі, що обґрунтовує порядок екзистенційного пориву суб'єктивності до трансценденції. Автор доводить, що згідно з таким форматом світоглядних пошуків, значної трансформації зазнають просторово-темпоральні орієнтири людського буття. Так, простір визначають через категорію світла як божественної іпостасі, а час отримує психологічні координати дефініції. Доведено, що розуміння часу як одиниці праці, вимір не пережитого, а заробленого суттєво змінює світоглядні орієнтири наступних епох.

Ключові слова: середньовічна культура, суб'єктивність, соціальність, час, простір, екзистенція, метафізика волі.

Summary

Yatsenko O. D. Subjectivity and sociality in the metaphysics of the will in medieval culture. – Article.

The article substantiates that medieval culture embodies two opposite tendencies: on the one hand, the local level of formation and development is emphasized, and on the other, the Christian religion and the institution of institutions for the integration of national cultures into the European cultural tradition. The influence of Christianity on Western culture is manifested in the growth of the internal organization of subjectivity, which, in the context of the moral and emotive conditions of life, is realized in the form of a procedure “on research for oneself in the world”. Therefore, the author argues that the

ancient metaphysics of contemplation in this historical period is inferior to the metaphysics of will, according to which existential determinants are more important than purely ontological ones, and the definition of existence presupposes an appeal to the attributes of a transcendental nature. It is argued that free will is the highest value of human subjectivity, and at the same time, the reason for the fundamental uncertainty of intellectual searches. To overcome this uncertainty, a joint effort or explication of sociality is necessary, in medieval culture called collegiality – the union of subjectivities to overcome the fear of death and acquire the meaning of life. Accordingly, the author interprets the institution of the church as a mystical social body, a beginning that combines a scattered diffuse mass of individuals into a supra-personal unity of culture. It is proved that the sacralization of semiotic and hermeneutic procedures of cognition is a consequence of the medieval metaphysics of will, which substantiates the order of the existential impulse of subjectivity to transcendence. The author proves that according to this format of worldview searches, the spatial and temporal orientations of human existence are significantly transformed. Therefore, space is defined through the category of light as a divine hypostasis, and time receives the psychological coordinates of the definition. It is proved that understanding time as a unit of labor, measuring not experienced, but earned, significantly changes the worldview guidelines of subsequent eras.

Key words: medieval culture, subjectivity, sociality, time, space, existence, metaphysics of will.