

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ЧЕРНІВЕЦЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ЮРІЯ ФЕДЬКОВИЧА**

**Факультет історії, політології та міжнародних відносин
Кафедра всесвітньої історії**

**ФОРМУВАННЯ ТА СТАНОВЛЕННЯ СХОЛАСТИКИ
В СИСТЕМІ СЕРЕДНЬОВІЧНОЇ
ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОЇ НАУКИ**

Кваліфікаційна робота

Рівень вищої освіти – другий (магістерський)

Виконав:

студентка 6 курсу, 611 групи

Хрущовська Ельвіна Павлівна

Керівник:

доктор історичних наук,

професор **Боднарюк Б.М.**

До захисту допущено

на засіданні кафедри

протокол № _____ від _____ 2024 р.

Зав. кафедрою _____ проф. Сич О.І.

Чернівці – 2024

Анотація

В магістерській роботі розглядається низка питань, пов'язаних з висвітленням витоків середньовічної латинської схоластики, які сягають кінця VIII ст., особливостей подальшого формування схоластичного світогляду на Заході протягом X-XI ст., а також – становлення й утвердження «схоластичного гуманізму» XII ст., започаткованого Шартрською теологічно-філософською школою.

Крім того, в роботі характеризується піднесення дидактизованих схоластичних ідей у XIII ст. та відокремлення містичного напрямку, покликаного осмислювати природу людської чуттєвості та межі її можливостей на сакральному рівні.

Ключові слова: західноєвропейське Середньовіччя, середньовічна схоластика, середньовічна дидактика, схоластична метафізика, середньовічний містицизм, номіналізм, аверроїзм.

Abstract

The master's work examines a number of issues related to the elucidation of the origins of medieval Latin scholasticism, which date back to the end of the 8th century. The peculiarities of the further formation of the scholastic worldview in the West during the 10th-11th centuries are highlighted. The master's thesis also examines the formation and establishment of "scholastic humanism" of the 12th century, initiated by the Chartres theological-philosophical school.

The work describes the rise of didactic scholastic ideas in the 13th century. and the separation of the mystical direction, which is designed to understand the nature of human sensuality and the limits of its possibilities at the sacred level.

Keywords: Western European Middle Ages, medieval scholasticism, medieval didactics, scholastic metaphysics, medieval mysticism, nominalism, Averroism.

Кваліфікаційна робота містить результати власних досліджень.
Використання ідей, результатів і текстів наукових досліджень інших авторів
мають посилання на відповідне джерело.

_____ Хрущовська Е. П.

Зміст

Вступ.....	С. 5-18
Розділ 1. Витоки середньовічної латинської схоластики (кінець VIII-IX ст.).....	С. 19-34
Розділ 2. Особливості схоластичного світогляду на Заході у X-XI ст.....	С. 35-55
Розділ 3. Шартрська школа й «схоластичний гуманізм» XII ст.....	С. 56-73
Розділ 4. Піднесення схоластичних ідей та «містичної чуттєвості» в XIII ст.....	С.74-86
Висновки.....	С. 87-91
Список використаних джерел та літератури.....	С. 92-98

Вступ

Слово «схоластика» і давньогрецькою мовою (койне), і латиною позначає один й той самий термін – «шкільний», тобто «навчальний», а слово «схола» перекладається як «школа» – дидактичний заклад, де вивчаються наука і реалізується виховна практика. Однак, це лише початкове, «базове» значення, котре побутувало в епоху Античності. Надалі, у період Раннього Середньовіччя, коли у Західній Європі, при дворі франкського короля та імператора (з 800 р.) Карла Великого (768-814) започаткувалося «Каролінзьке відродження», цей античний термін зазнав певної трансформації.

Вже під кінець IX ст. сенсом та змістом схоластики стають богословсько-філософські вчення й концепти (умозорові конструкти), в основі яких лежить формалізований синтез латинської (католицької) теології та класичної філософії Аристотеля Стагирита (384-322 рр. до н.е.).

Протягом X-XI ст. остаточно утверджується зміст (об'єкт і предмет) середньовічної західноєвропейської схоластики (ще не дидактизованої), який характеризується сакралізованими духовно-етичними пріоритетами і відображає цілісне (органічне) поєднання теолого-догматичних передумов з сутораціоналістичною методикою, орієнтованих на всебічний аналіз та розв'язання формально-логічних проблем.

Отже, ґрунтуючись в першу чергу на трьох ключових трактатах Аристотеля – «Політиці», «Фізиці» та «Аналітиці», середньовічні вчені-схоласти Заходу звели уніфікований «будинок» християнської метафізики й християнської дидактики, спочатку (XII ст.) – в монастирському середовищі, надалі (XIII ст.) – в стінах університетів.

Першим середньовічним «адаптатором» ідей та поглядів Аристотеля до потреб Церкви був Аврелій Августин (354-430), уродженець Тагасті (Нумідія), єпископ північноафриканського міста Гіппон, – ключова постать західноєвропейської цивілізації в межах реалій V-XIII ст. Лише італійський

Ренесанс XIV ст. дещо нівелював його філософсько-історичну концепцію про необхідність (обов'язок) зведення латинською Церквою «Града Божого» на землі.

Як мислитель і Отець Церкви, Августин спромігся створити для західного соціуму взірцевий «християнський світогляд» й закласти основи майбутньої схоластики з її етико-дидактичними орієнтирами та духовними мотиваціями. Єпископ Гіппонський неухильно дотримувався принципів церковної ортодоксії. У своїх роздумах, міркуваннях та твердженнях він не лякався крайніх висновків з цих принципів і демонстрував близькість до теїзму.

Бог – початкове і єдине «начало» («первень») його філософії, котра діалектично співпадає з християнською теологією. У трактаті «Проти академіків» Августин проголошує стрижневу сентенцію – «Поза теологією філософія – ніщо» [1, с. 23]. В іншому опусі – «Про блаженне життя», Гіппонський єпископ резюмує свою точку зору – «Мудрець – це тільки аматор Бога» [2, с. 104]. Устрій «ідеального» християнського соціуму, керованого й напученого Церквою за допомогою виховних (схоластичних) засобів він описав у творі «Про порядок» [3, с. 114-182].

Середньовічна латинська схоластика взяла за «концептуальну базу» («методологічну першооснову») триєдиність філософських поглядів Аврелія Августина: на понятті Бога-Буття зводиться (визначається) онтологія; Бог в якості Логоса та Істини слугує стрижнем гносеології; Божа Благодать – підвалина моральної і соціальної філософії.

Для Августина схоластика – це метод. У цій якості вона й почала поширюватись на Заході з IX ст., відштовхуючись від його основоположного фідеїстичного посилу – «Перед вірою тьмяніють всі досягнення розуму» [1, с. 72]. Так само, його формула «Що я розумію (усвідомлюю), тому і вірю» [2, с. 91], перетворилась для християнської метафізики на своєрідну світоглядну «матрицю»; її похідною став наприкінці XI ст. схоластичний сакралізований

дидактизм.

На формування схоластичного світогляду значною мірою вплинув і тогочасний історичний контекст. Після розпаду Західної Римської імперії 476 р. і появи на її теренах германських «варварських королівств», поступово почала оформлюватись (на межі VI-VII ст.) система християнської латинської освіти під егідою Церкви та папства.

Її гуманітарний стрижень склали дві «наукові дисципліни» – відосіблена домінуюча теологія («матір всіх наук») й «Сім вільних мистецтв» (античний спадок). Природно, що в це освітнє коло потрапила і філософія (комплекс класичних філософських знань та проблем). Разом з тим, саме вона перетворилась у подальшому (VIII-XI ст.) на необхідний об'єднуючий «міждисциплінарний» місток, і в якості метафізики вдало з'єднала ортодоксальне християнське богослов'я з язичницькими «тривіумом» та «квадривіумом».

Серед інших ранньосередньовічних наук філософія була представлена діалектикою (логікою), а в теології – метафізичними проблемами й етичними питаннями. З вивченням та застосуванням діалектики пов'язані найбільш значимі (визначні) з історико-філософської точки зору події та дискусії ранньосередньовічної західноєвропейської філософії.

Діалектику, на рівні з проблемою «універсалій», високо цінували як засіб навчання, мистецтво міркувати й об'єктивно мислити, обґрунтовувати судження і тому, (переважно до XIV ст.) використовували в теології. Головне ж, саме діалектика призвела до появи основного прийому схоластичної (шкільної) науки і освіти Середньовіччя – вченого та учнівського диспуту. На практиці привселюдний диспут відіграв роль об'єктивного, неупередженого, уніфікованого «мірила» знань, інтелекту, освіченості, підготовленості й фаховості опонентів (диспутантів).

Однак, використання діалектики в теології, особливо – коли у XIII ст. з'явилися перші університети, містило небезпеку раціоналізації релігії

(зрештою, це сталося у XVI ст., за доби Реформації й ранніх протестантських рухів), що, як відомо, подобалося далеко не всім богословам та впливовим церковним діячам: раціоналізм ставив під сумнів християнську «правовірну» догматику.

Як наслідок, вже у VIII ст. розпочалися гострі дискусії й суперечки відносно діалектики як інструменту пізнання «Божественних сутностей і проявів». Першим писемним свідоцтвом появи раннього теологічного раціоналізму слугують анонімні «Карлові книги», де фігурують відверті, незауальшовані думки щодо можливості «розумового» дослідження релігії й критичної «перевірки» Божественного Одкровення.

Розгорілась гостра полеміка, участь у якій в IX ст. взяли найкращі уми Заходу – Готшалк, Серват Луп, Рабан з Могунції, Флор Ліонський, Пруденцій з Труа, Ратрамн, Гінкмар Реймський, Аделард з Бата. Всі вони палко дискутували й обговорювали тезу Іоанна Скота Еріугени (810-877) про Божественне Передвизначення, яка протирічила Святому Письму.

Нарешті, крім Аристотеля й Аврелія Августина, необхідно згадати й третього «батька» латинської схоластики – Северина Боеція (480-525). Цей останній античний філософ (і перший середньовічний) більшість своїх творів присвятив проблемам використання (конкретизованого застосування) логіки (тобто діалектики) у практичних цілях.

У низці опусів – «Вступі до категорійного силогізму», «Про категорійний силогізм», «Про гіпотетичний силогізм», «Про поділи», «Про визначення», «Про різниці», «Коментарі до «Категорій» Порфірія», коментуючи твори Аристотеля й неоплатоніка Порфірія Фінікійського (223-291), Северин Боецій обґрунтовує ідею її виховної функції (крім базової методичної). Боецій роль логіки вбачав у відповідних «принципах переконання».

Отже, V-VIII ст. стали для західноєвропейської середньовічної схоластики (в її метафізичному сенсі) добою трансформації й адаптації

античного (язичницького) аристотелізму до вимог християнської (латинської) ортодоксальної догматики.

Актуальність теми. Обрана для магістерської роботи проблематика є **актуальною**, оскільки вона пов'язана з вивченням витоків і особливостей формування на Заході латинської схоластики в системі середньовічних наукових знань як дидактизованого методу осмислення та інтерпретації християнських сакралізованих сутностей і буттєвих реалій (в межах світоглядних пріоритетів). Саме схоластика розробила принципи та засади уніфікованих виховних (педагогічних) практик, котрі не втратили свого методичного значення і в наш час.

Крім того, виокремлена тема роботи значною мірою **актуалізується** через наявні у схоластичному навчальному просторі (виховному діапазоні) духовні та морально-етичні складові, котрі і в умовах сьогодення продовжують зберігати домінуючі ціннісні орієнтири й усталений дидактичний потенціал, покликаний вдосконалювати та гармонійно розвивати в людині творчу особистість, інтелектуальні здібності та громадянські патріотичні погляди.

Джерельна база. В першу чергу необхідно констатувати, що корпус середньовічних латинських писемних джерел по даній темі надзвичайно обширний. Він нараховує понад дві тисячі опусів, трактатів і коментарів, присвячених розгляду та аналізу стрижневої схоластичної проблематики – вчення про діалектику, й вчення про універсалії. Ці твори створювались протягом XII-XIII ст. – в період формування, становлення й початку піднесення схоластики як методу, як дидактизованої практики та як богословсько-філософського вчення (концепту).

Виходячи із вищезазначеного, доречно зупинитись на характеристиці лише тих праць зі «схоластичним змістом», які були використані в даній магістерській роботі. Зокрема, в трьох невеликих трактатах Св. Аврелія Августина – «Проти академіків» [1], «Про блаженне життя» [2] й «Про

порядок» [3], містяться оригінальні судження та міркування єпископа Гіппонського відносно ключових філософсько-теологічних універсалій (категоріальних понять), християнської догматизованої духовності, християнських етичних орієнтирів й християнської дидактики метафізичного спрямування. Елементи схоластичних роздумів присутні і в його знаменитій «Сповіді» [4], де Св. Августин вдається до аналізу ролі освіти в житті людини.

Низку схоластичних ідей висловив і останній західний Отець Церкви – Ісидор, єпископ Севільський (560-636), у своєму головному труді – «Начатки, або Етимології» [11]. Наступний ранньосередньовічний вчений, який теж стояв біля світоглядно-дидактичних витоків латинської схоластики, це – відомий та авторитетний богослов Рабан Мавр (776-856), абат Фульдського монастиря та архієпископ Майнцький.

У своїх теологічних опусах (ключовий – «Про світ, або Про природу речей») [16] цей поважний вчений акцентував увагу на християнських напучувально-виховних аспектах, визначаючи магістральний напрямок формування у подальшому базових схоластичних ідей.

Найавторитетніший філософ і богослов IX ст. – ірландець Іоанн Скот Еріугена (810-877), став «першим батьком схоластики». У двох своїх працях – «Про Передвизначення» і «Про поділ природи» [12] він розробляє базову методику схоластичного пізнання матеріального світу – шляхом пізнання Бога.

Серед провідних західноєвропейських схоластів X-XII ст., чії наукові студії, з одного боку, завершили процес формування, з іншого – активно сприяли становленню схоластики як науки й утвердженню схоластичних методичних прийомів, необхідно згадати Гуго Сен-Вікторського (1096-1141), Ансельма, єпископа Кентерберійського (1033-1109), П'єра Абеляра (1079-1142), фундатора Цістерціанського ордену – Бернара Клервоського (1091-1153).

Їхній концептуальний науковий доробок являє собою цілий пласт класичної ранньосхоластичної літератури. Крім відомої «Історії моїх бідувань» [14], Абеляр залишив низку теологічних трактатів – «Логіка «для початківців», «Введення у теологію», «Діалектика», «Етика, або Пізнай самого себе» [15], де він послідовно аналізує багатогранність «діалектичного мистецтва» й «діалектичного мислення» в дусі схоластичних пріоритетів, але раціоналістичного тлумачення.

Теологічні та філософські твори саксонця Гуго, абата Сен-Вікторської обителі, зокрема – «Про образ християнської віри» і «Настанови» [9], так само переважно спрямовані на схоластичну проблематику; однак, він віддає перевагу питанням універсалій і створенню схоластичного категоріального апарату в руслі «містичних одкровень».

У своїх схоластичних пошуках, відображених у таких опусах як «Додаток до суджень», «Про істину», «Монолог», «Про те, ще є граматик», «Про письменність» [5], Ансельм Кентерберійський розробив деякі дидактичні підходи, які стали своєрідним «підмурком» для подальшого розвитку ідей в царині латинської схоластики.

Бернар Клервоський, як продовжувач містичного шляху у пізнанні «схоластичних істин», у першу чергу намагався обґрунтувати, йдучи за Гуго Сен-Вікторським, втаємничені «наїттеві складові» схоластичної метафізики, що знайшло відображення в його трактатах – «Про ступені людяності та погорди», «Про ласку й вільну волю», «Про любов Божу» [6].

На окрему увагу заслуговує знаменита схоластична школа XII ст., яка утворилась при Шартрському монастирі і, в особі її трьох головних представників – Гільйома з Конша (1084-1150) (Трактат «Філософія» [10]), Теодоріха Шартрського (1086-1155) («Трактат про шість днів творіння» [21]), Бернарда Сільвестра (1092-1159) (Трактат «Космографія» [7]), розробила новий метафізичний концепт етичного спрямування – «схоластичний гуманізм», орієнтований переважно на духовно-моральні домінанти. Трактат

Алана Лільського (1120-1202) «Плач Природи» залишився поза нашою увагою через переважаючу літературну складову.

Видатними представниками західноєвропейської схоластики XIII – початку XIV ст. були – Роджер Бекон (1214-1294), єпископ Лінкольнський, Роберт Гроссетест (1168-1253), четвертий Генерал Францісканського ордену – Джованні Фіданца Бонавентура (1221-1274), Майстер Екхарт (1260-1328), францісканець Раймунд Луллій (1235-1315) і, звісно, геніальний вчений-енциклопедист, богослов та філософ – Фома Аквінський (1225-1274).

Схоластичні погляди Бекона відображені в його ключових роботах – «Керівництво по вивченню філософії», «Про подолання людського життя», «Про веселку», «Перспектива» [17], а схоластичні міркування Гроссетеста в двох творах – «Про єдиний розум» і «Про логічні парадокси» [18]. З іншого боку, містизована схоластика Бонавентури, яку він виклав у програмному богословському трактаті «Путівник душі до Бога» [8], стала новим кроком у теорії пізнання «Божественних еманцій».

Діалектична проблематика схоластичної науки міститься у науковому доробку арагонця Раймунда Луллія («Велике мистецтво логіки», «Нова діалектика» [19]). Разом з тим, оригінальні містичні підходи в осмисленні усталеної схоластичної парадигми розробив знаменитий німецький вчений-містик – Іоанн Екхарт з роду Хоххаймів (трактати – «Промови настанов», «Книга Божественної втіхи», «Про людину високого роду» й «Про відстороненість» [13]).

Нарешті, крім розлогих «Коментарів до Аристотелевої «Політики» [20], неперевершеним узагальнюючим фундаментальним трудом усієї західноєвропейської середньовічної схоластики стала «Сума теології» Св. Фоми Аквіната [22], де вчений спромігся, на рівні євангельської догматизованої рецепції всебічно проаналізувати її стрижневі духовно-сутнісні засади, сакралізовані ціннісні пріоритети та світоглядно-дидактичні принципи і методи пізнання буттєвих й надбуттєвих явищ (в межах

умозорових логічних абстракцій).

Історіографія проблеми. Переходячи до аналізу тематичної історіографії, варто акцентувати: вона так само налічує тисячі публікацій. Як окрема дослідницька галузь, історія розвитку європейської філософської думки сформувалась ще наприкінці XVIII ст. Протягом наступних двох століть вона досягла неабияких успіхів.

Зокрема, у XIX ст. низка відомих західноєвропейських вчених почала фахово вивчати саме середньовічну західну філософію і теологію. Серед ґрунтовних монографій з виокремленої проблематики на увагу заслуговують праці А. Вебера («Історія європейської філософії» [32]), Г. Ейкена («Історія та система середньовічного світогляду» [73]), Є. Роберті («Минуле філософії: Досвід соціологічного дослідження загальних законів розвитку філософської думки» [52]), Д. Далті («Середньовічна філософія» [39]), Р. Тарнса («Історія західного мислення» [65]).

Схоластична наука Середньовіччя розглядається і в книгах М. Вайнтроба («Історія середньовічної філософії» [35]), У. Джемса («Розмаїття релігійного досвіду» [38]), А. Доленги («Найважливіші моменти в історії думки» [37]), А. Койре («Нариси історії філософської думки» [44]), К. Беймкера («Європейська філософія Середньовіччя» [26]), Д. Віндельбанда («Історія філософії в середні віки» [34]).

У XX ст. дослідницький діапазон, як і коло питань, що почали розглядатися, суттєво розширився. Провідні наукові центри по вивченню середньовічної латинської схоластики утворюються в США, Великій Британії, Німеччині та Франції. Після завершення Другої світової війни кількість вчених, які займаються історією середньовічної філософії, метафізики й теології збільшується.

Концептуальністю і фундаментальністю характеризуються твори таких авторитетних вчених як Р. Соутерн [91-93], Дж. Вайнберг [97], М. Суїні [58], М. Карре [80], Дж. Кларк [81; 82], Г. Честертон [78], П. Дронк

[84], Ф. Ван Стеєнберген [95; 96], С. Торні [94] та ін. [74; 75; 83].

У своїх книгах вони, на широкому фактологічному матеріалі, висвітлюють аспекти та особливості, пов'язані з еволюцією схоластичних знань на Заході протягом VIII-XIV ст., враховуючи тогочасну теологічну домінанту та університетські «вільнодумні» традиції.

Разом з тим, окремо необхідно виділити класичний дослідницький доробок найбільш знаних фахівців й аналітиків, котрі спеціалізувались на історії латинської схоластики та дидактико-схоластичних поглядах найбільш відомих її представників. Прикладом можуть слугувати монографії і статті Б. Рассела («Історія західної філософії» [51]), Ж. Бросса («Духовні вчителі» [23]), найавторитетнішого Е. Жильсона («Розум та Одкровення у середні віки» [41], «Історія середньовічної філософії» [87], «Філософія Св. Фоми Аквіната» [86]), Ф. Коплстона («Історія середньовічної філософії» [43; 76] , «Середньовічна філософія» [77]).

Грунтовністю й високим рівнем аналітики так само характеризуються праці Р. О'Доннела («Філософія Миколая з Отрекура» [90]), А. Маурера («Середньовічна філософія» [88]), Е. Гранта («Метафізичні знання у середні віки» [85]), Д. О'Коннора («Критична історія західної філософії» [89]), Ю. Боргоша («Фома Аквінський» [25]), Б. Биховського («Сигер Брабантський» [24]) та ін. [46; 53; 72].

Розгорнуті характеристики схоластичної парадигми й методів схоластичного пізнання «сакрального» та «профанного» присутні і в працях деяких радянських вчених, які вивчали історію західноєвропейської середньовічної філософії.

З суто атеїстичних методологічних позицій, на платформі марксистської теорії про класові антагонізми, вони інтерпретували сутнісну специфіку концептів, ідей та поглядів представників латинської схоластики. Прикладом можуть слугувати нариси, лекційні курси та монографії Д. Джохадзе [40], А. Чанишева [69; 70], О. Трахтенберга [64], В. Чалояна [68],

В. Соловійова [56], Т. Ойзермана [49], Н. Мотрошилової [48], В. Соколова [56] та ін. [55; 57].

Єдине виключення (зі згадуваних вище авторів) у науковому сенсі складає об'єктивна концептуальна робота Г. Шевкіної, присвячена головному опоненту Фоми Аквінського – Сигеру Брабантському [71]. Необхідно підкреслити, що і сама неоднозначна постать Сигера, і його філософська концепція ще не знайшли належного всебічного висвітлення й оцінки у фахових дослідженнях, оскільки погляди цього середньовічного мислителя не вкладаються у тогочасний схоластичний канон. Нині феномен схоластики у різних його проявах вивчають О. Воскобойніков [33], К. Любутін [47], ряд інших фахівців [42; 59].

Кінець ХХ початок ХХІ ст. позначився новими методологічними підходами й новими дослідницькими тенденціями в осмисленні середньовічної схоластичної проблематики. Доречно відзначити, що й українська історіографія активно розробляє питання західноєвропейської схоластики ще з середини минулого століття.

Цікавим, в контексті означеного, є нарис відомого греко-католицького кардинала-митрополита Йосипа Сліпого – «Св. Тома з Аквіну і схоластика» [61]. Протягом 90-х рр. минулого століття й у перші два десятиліття ХХІ ст. низка вітчизняних науковців опублікувала праці, де розглядається та характеризується схоластична наука на Заході у IX-XV ст.

В першу чергу на увагу заслуговують навчально-довідкові й монографічні видання А. Баумейстера («Біля джерел мислення і буття» [28], «Тома Аквінський: Вступ до мислення. Бог, буття і пізнання» [29]), П. Таранова («Зірки світової філософії» [63], «Анатомія мудрості» [62]), А. Пашука («Нариси з історії філософії середніх віків» [50]), Н. Хамітова («Історія філософії. Проблема людини та її меж» [67]).

Не меншою ґрунтовністю у викладі матеріалу характеризуються роботи Г. Волинки («Філософія Стародавності і Середньовіччя в освітньому

контексті» [36]), В. Кондзьолки («Історія середньовічної філософії» [45]), В. Буслинського («Історія філософії» [30]), В. Вандишева («Філософія. Екскурс в історію вчень і понять» [31]), ряду інших [27; 66].

Доробок цих сучасних українських дослідників історії європейської філософії, й у тому числі – проблем латинської схоластичної думки, відповідає належному аналітичному рівню і відзначається об'єктивним осмисленням та оригінальною інтерпретацією наявного джерельного матеріалу (в межах нинішніх методологічних засад й моделей текстуального викладу).

Об'єкт дослідження. Об'єкт дослідження – феномен середньовічної латинської схоластики і його вплив на світоглядні доміанти й ментальні стереотипи, поширені в тогочасному західному соціумі.

Предмет дослідження. Предмет дослідження – процес формування та становлення схоластики як дидактизованого методу в системі західноєвропейської науки доби Розвинутого Середньовіччя.

Мета магістерської роботи полягає у комплексному вивченні характерних рис, методичних засад і дидактичних принципів схоластики як науки.

Завдання, сформульовані в ході обробки теоретичного й фактологічного матеріалу, і у відповідності з метою роботи, полягають у наступному:

- розглянути витоки латинських схоластичних ідей;
- визначити сутнісні ознаки феномену середньовічної схоластики;
- виокремити категорії та галузі західноєвропейських схоластичних студій;
- охарактеризувати усталену методичну специфіку схоластичної дидактизованої практики;
- проаналізувати особливості західного схоластичного світогляду;
- висвітлити «схоластичний гуманізм» Шартрської школи;

- розкрити концептуальні складові містичного напрямку схоластичної метафізики.

Хронологічні межі роботи. Хронологічно магістерська робота охоплює понад п'ять століть. Нижня межа – кінець VIII ст., пов'язана з утворенням і початком діяльності в Аахені гуртка інтелектуалів при дворі франкського правителя Карла Великого, очолюваного англосаксонським ченцем Алкуїном. Верхня межа – початок XIV ст., орієнтована на відокремлення із західних схоластичних практик суто німецького пантеїстичного містицизму, біля витоків котрого стояв Майстер Екхарт.

Географічні межі роботи. Вони охоплюють територію чотирьох провідних (у цивілізаційному сенсі) держав Західної Європи – Франції, Англії, Італії та Німеччини, в різні історичні періоди – добу Раннього Середньовіччя та епоху Розвинутого Середньовіччя.

Методологічна основа роботи. У написанні магістерської роботи застосовувався синтезний підхід, а саме: було використано поєднання декількох стрижневих методів в якості дослідницького інструментарію – порівняльно-історичного, структурного, системного, проблемно-хронологічного, ретроспекційного. Дана методологічна база, котра ґрунтується на принципах історизму, об'єктивності, критичного підходу до фігуруючих у відповідних писемних джерелах свідченнях, дозволяє послідовно реалізувати задекларовані мету та завдання.

Практичне значення результатів роботи. Зібраний, опрацьований, проаналізований та узагальнений в магістерській роботі теоретичний і фактологічний матеріал може бути використаний на шкільних уроках із всесвітньої історії за програмою 6 класу.

При розгляді нової теми з історії середніх віків, у першу чергу пов'язаної з висвітленням розвитку в країнах Західної Європи наукових знань гуманітарної галузі, вчитель може акцентувати увагу на проблематиці, котра відображає процес формування, становлення і розквіту схоластичної

філософсько-теологічної системи – з її базовими діалектичними засадами й метафізичними концептами, – як домінуючої сітоглядно-освітньої парадигми, поширеної в інтелектуальних колах латинського феодального соціуму VIII-XIII ст.

Структура роботи. Магістерська робота складається зі Вступу, чотирьох розділів, Висновків, і включає Список використаних джерел та літератури.

Розділ 1. Витоки середньовічної латинської схоластики (кінець VIII-IX ст.)

Більшість сучасних вчених дотримується думки, що схоластика як філософська наука і як дослідницький метод бере свій початок з діяльності гуртка «Акедемія» при дворі франкського правителя Карла Великого. Цей гурток в Аахені організував та очолив, як відомо, англосаксонський чернець Алкуїн з Йорка [44, с.65].

Так само необхідно констатувати: схоластичні ідеї мали початкове поширення ще у V-VI ст., і це було пов'язано з потребами шкільної науки та освіти. Зокрема, саме у V ст. пізньоантичний вчений та філософ Марціан Капелла (360-428) здійснив розмежування (провів своєрідну класифікацію) наукових знань з точки зору їхньої «галузевої спеціалізації». Означене розмежування знайшло відображення в його фундаментальному трактаті «Шлюб Філології та Меркурія» [39, с.304].

Другий крок у формуванні підмурку майбутньої західноєвропейської середньовічної школи реалізував Аніцій Манлій Торкват Северин Боецій (480-526), уродженець римської столиці, блискуче освічена й всебічно обдарована людина [35, с. 81]. Він почав розробляти, на концептуальному рівні, вимоги до християнської освіченості. Дехто з істориків філософії (Б. Биховський, Дж. Реале) саме його називають «останнім з римлян та першим зі схоластів» [24, с.9; 53, с. 72].

Він розробив принцип збалансованого співвідношення античних тривіуму й квадривіуму з християнською теологією. Крім того, він надав необхідної дидактичності (виховного моменту) цим «Сіми вільним мистецтвам» [39, с. 304]. Третій крок у даному напрямку здійснив римський письменник Флавій Магн Аврелій Кассіодор Сенатор (490-538), радник

остготського короля Теодориха.

У своєму труді «Інституції» Кассіодор завершив логічне обґрунтування «кола схоластичних наук», значною мірою відштовхуючись від ідей та поглядів Северина Боеція. Обидва мислителі зійшлися в головному: до філософії готують науки квадривіуму – арифметика, геометрія, астрономія, музика [97, с.216]. VII ст. було епохою тріумфу латинської патрології, як і VIII ст. У цей період західний соціум не потребував ні античної дидактики, ні схоластики. Актуалізувались дані потреби тільки в період «Каролінзького відродження» [97, с. 216].

Варто пам'ятати, що протягом VII-X ст. головними культуртрегерами і носіями просвітницьких ідей, крім ірландського чернецтва, були представники Ордену бенедиктинців – «Братства Св. Бенедикта Нурсійського» [91, с. 84]. До Ключіньської реформи середини X ст. бенедиктинці активно займались поширенням (в межах монастирських шкіл) знань як гуманітарної, так і природничої сфери. Не залишались поза їхньою увагою і точні науки [91, с. 84].

З іншого боку, як вже згадувалося вище, з середини VIII ст. знов з'явилась потреба у «реанімуванні» схоластичних практик. Історичні реалії, притаманні в ту епоху Франкському королівству, цьому сприяли. Висвітлимо їх. У 60-ті – 70-ті рр. VIII ст. в монастирських скрипторіях Заходу почали переписуватись твори Мартіна Бракарського, Св. Ісидора Севільського, Гільди Премудрого, Беди Досточтимого [91, с. 85].

Король франків Карл Великий, котрий коронувався у 800 р. в соборі Паризької Богоматері як імператор, віродив «Священну Римську імперію» (формально вона проіснувала до 1806 р., поки не була скасована Наполеоном Бонапартом). До складу Франкської імперії входили обширні території сучасних держав – Франції, Бельгії, Голландії, Люксембурга, Швейцарії, Австрії, Західної Німеччини, Північної та Середньої Італії [83, с. 75].

Сам імператор, людина достатньо освічена (знав вісім мов, цікавився

історією й філософією) та інтелектуальна, розумів необхідність запровадження шкільної (схоластичної) освіти у своїй державі. Разом з тим, велика різномовна імперія потребувала для управління грамотних, обізнаних людей. Для створення розгалуженого бюрократичного апарату Карл Великий започаткував численні монастирські та церковні школи (їхнє фінансування відбувалось за рахунок державної скарбниці) [70, с. 310]. В цих школах і проходили підготовку, здобуваючи базову освіту, майбутні імператорські чиновники.

Крім обов'язкового вивчення Катехізису та богослов'я, вчителі (схоласти) навчали дітей «Семи вільним мистецтвам» за програмою Марциана Капелли, або Кассіодора. Однак, імператор зажадав дещо більшого: він вирішив відродити й античну філософію. Взірцем для нього слугувала знаменита Платонівська Академія [70, с. 310-311].

Прийнявши таке доленосне рішення, Карл Великий запровадив при своєму імператорському дворі гурток «любителів античної старовини», який отримав дещо претензійну назву «Академія». Очолив цей перший західноєвропейський учбовий заклад Алкуїн (730-804). Звісно, як правовірний християнський чернець, Алкуїн тлумачив й коментував давньогрецьких та римських авторів з точки зору канонічних євангельських світоглядних пріоритетів [87, с. 243].

Сучасні фахівці пов'язують його наукову діяльність з адаптацією ті утвердженням схоластики на Заході. У 782 р., на 53-му році життя, «випускник» йоркської монастирської школи, на запрошення Карла Великого прибув до Аахена – Нової імператорської столиці [87, с. 243]. Необхідно підкреслити, що за своїми світоглядними орієнтирами Алкуїн Йоркський не був оригінальним філософом та мислителем.

Його науковий потенціал ґрунтувався на концепціях Св. Аврелія Августина і неоплатонічній філософії Плотина (205-270). Головний опус Алкуїна – «Діалектика». Саме в цьому трактаті керівник «Академії» заклав

ідейні та практичні підвалини схоластичної філософії, яка зазнала поширення на теренах Західної Європи з наступного століття [88, с. 264].

Для Алкуїна Йоркського діалектика – не лише одне з «вільних мистецтв», не просто логіка як мистецтво мислення. Діалектика для нього – це, перш за все, спосіб систематизації (як у Аристотеля Стагирита) релігійної віри, використання людського розуму (супідрядного вірі) по відношенню до всього сутнього і до буття Бога [46, с. 270]. Джерела повідомляють, що Алкуїн не втримався при дворі франкського імператора (мав надто норовливий характер), і в останні роки життя обіймав посаду настоятеля абатства в місті Тур (на Луарі). Одночасно він очолив тамтешню взірцеву монастирську школу, викладаючи в ній основи схоластики [43, с. 231].

Алкуїну в цій школі вдалося підготувати декілька талановитих учнів; один з них – Фредегізій Турський, очолив школу після смерті вчителя 804 р. Як філософ-схоласт Фредегізій у своїх поглядах демонстрував певну інтелектуальну оригінальність. Наприклад, він доводив реальність «ніщо» [49, с. 110]. Фредегізій тут йшов від значення слова: будь-яке слово позначає щось, тому і слово «ніщо» означає «щось»; звідси витікає, що «ніщо» є «щось», а отже, «ніщо» існує реально [49, с.110]. Звісно, це була тільки схоластична гра словами, оскільки слово й взагалі знак так само можуть позначати те, чого не існує, або те, чого не повинно бути.

Другим відомим учнем Алкуїна був Рабан Мавр, настоятель великої обителі Фульда, яка уславилась найбільшою у Західній Європі бібліотекою (до початку XII ст.), конкуруючи з абатством Корбі [56, с. 247]. Рабан Мавр став відомий серед філософів того часу своїм схоластичним диспутом з іншим авторитетним теологом – Готшальком (805-865), відносно питання про Божественне Передвизначення [16, с. 52].

У IX ст. це питання мало ключове значення для релігійної свідомості, проте, поза межами християнського релігійного світогляду воно, як і багато інших теологічних проблем, не мало сенсу. Згідно з християнським вченням

про Передвизначення (його основи заклав ще Св. Августин), одні особи передвизначені Богом до Спасіння, інші – до погибелі у пеклі; найголовніше, що дане Передвизначення не залежить від людини, а є волею (чи примхою) виключно Бога (як відомо з новозавітної історії, Бог Отець щиро віруючого Ісуса Христа передвизначив на смертні муки) [2, с. 88-89].

Доречно підкреслити, що ця проблема залишалась актуальною протягом усього періоду існування латинської схоластики. Католицька ортодоксія на практиці розійшлася з концептом Августина, ввівши елемент «свободи волі», а також визнаючи у справі Спасіння роль людських релігійних «справ» та церковних заслуг. Тому, вчення Готшалька про «подвійне Передвизначення» не сприймалося такими прихильниками латинської ортодоксії, як Рабан Мавр [16, с. 93].

Разом з тим, Рабан Мавр, розуміючи неефективність у диспуті радикальної позиції, у підсумку дещо пом'якшив вчення про Передвизначення: він звільнив місце для рятівної та надихуючої ролі Церкви, й цим, зрештою, переміг Готшалька. У 861 р. вчення Готшалька про абсолютне, фаталістичне Передвизначення людських душ щодо Спасіння в раю чи покарання у пеклі, було засуджене Західною Церквою як єретичне [73, с. 552]. Тим не менш, на схоластичному полі дискусія тривала й надалі.

Симптоматично характеризує добу західноєвропейської схоластики сучасний український дослідник Андрій Пашук, одночасно виокремлюючи етапи її розвитку. Ось що він пише: «Філософські напрями раннього Середньовіччя були різноманітні. Існував напрям пантеїстичний і напрям діалектичний, визначаючи дуалізм Бога і сотвореного. Пантеїстичний напрям розвинувся вже у IX ст. і був визнаний за гетерогенний, оскільки був незгідний з наукою Церкви, а дуалістичний розвивався поступово і був визнаний ортодоксальним» [50, с. 292].

Нижче історик філософії констатує: «Ортодоксальна філософія поділялася на два напрями: схоластичний і містичний, які не виключають

одне одного; в окремих питаннях вони поєднували та доповнювали одне одного. Схоластика намагалася спекулятивним, а містика – контемпляційним способом пізнати Істину. Були ще інші напрями.

Отже, можна виділити такі напрями:

- пантеїсти, найвидатніший представник – Іоанн Скот Еріугена;
- схоласти, зокрема, провідний представник – Ансельм Кентерберійський;
- містики, представник – Бернард з Клерво;
- творці єднання схоластики та містики, представник – Гуго Сен-Вікторський;
- діалектики (логіки), представник – П'єр Абеляр;
- гуманісти зі школи в Шартре.

У IX ст. неоплатонівські ідеї почали поширюватися в Західній Європі. Визначну роль у цьому процесі відігравали ірландські монастирські школи, яким були відомі тексти грецьких Отців Церкви» [50, с. 292-293].

В означеному контексті ключовою фігурою усього IX ст. стає «істинний батько схоластики» – Іоанн Скот Еріугена (810-877). Еріугена був ірландсько-шотландського походження. Діяльність цього талановитого ранньосередньовічного мислителя проходила при тому ж франкському дворі, але вже за врядування онука Карла Великого – короля Карла II Лисого (843-877) [45, с. 115].

В рік підписання Верденського договору – 843, і офіційного розпаду Франкської імперії на три незалежні державні утворення, перший, суто «французький» король Карл Лисий запросив Еріугену в Париж з Англії [42, с. 209]. Правитель Західної Франкської держави переслідував конкретну мету. До його рук потрапили відомі «Ареопагітики» (текст залишався на мові оригіналу – койне). Цей знаменитий корпус давньогрецьких філософських трактатів необхідно було перекласти латиною [42, с. 209].

Ірландський вчений добре знав обидві мови і невдовзі приступив до

перекладу «Ареопагітиків»; більше того, надалі він переклав й розлогий коментар до цього корпусу останнього східного Отця Церкви – Св. Максима Сповідника (580-662). Під кінець життя Еріугена навіть встиг перекласти й ключовий трактат Св. Григорія, єпископа Нисського, «Про сотворення людини» [12, с. 231-378].

Доречно зазначити, що на всі перекладені давньогрецькі твори Еріугена склав власні коментарі, де використав схоластичний метод для тлумачення базових авторських концептів та думок. Окремі коментарі він склав на двох західних мислителів – Северина Боеція та Аврелія Августина. Паралельно Іоанн Скот Еріугена викладав схоластику в Паризькій богословській школі [12, с. 231-378].

Заняття «Ареопагітиками» мало суттєвий вплив на цього ірландського схоласта. Як наслідок, у 867 р. Еріугена написав власний філософський трактат, котрий складався з п'яти частин (книг) і являв собою діалог вчителя й учня. Трактат називався «Про розмежування природи» [12, с. 43-76]. Необхідно акцентувати, що ця текстуальна форма – «діалог вчителя з учнем», перетворилась на усталену, якщо не традиційну, для всіх подальших схоластичних трактатів (X-XI ст.) [43, с. 317].

Так само доречно відзначити, що цей опус Еріугени став своєрідним продовженням його попереднього теологічного твору – «Про Божественне Передвизначення» [12, с. 9-42]. Як констатують фахівці, насправді Еріугена – не ортодокс, а схоластик-єретик. Своїми богословсько-філософськими поглядами він не зовсім відповідав вимогам латинської ортодоксії, а його вищезгадувана праця, присвячена аналізу проблеми Передвизначення в християнській теології і догматиці, була двічі засуджена Західною Церквою ще при житті автора – у 855 та 859 рр. [72, с. 104; 76, с. 345].

Не менш симптоматичним є і засудження його другого трактату, але дещо пізніше – в 1210 р. Опус було засуджено Паризьким помісним собором за головування столичного архієпископа Беренгарія. Ще через п'ять років –

1215 р., опус «Про розмежування природи» зазнав осуду з боку самого Римського первосвященника – папи Гонорія III [76, с. 334].

Трагічно склалося й життя самого Еріугени. В Англії з'явився свій покровитель науки та просвіти. Ним став об'єднувач семи англосаксонських королівств і фундатор англійської монархії – Альфред I Великий (870-899). Хоча майже половина англійських земель перебувала тоді в руках данців (вікінгів), Оксфорд залишався англійським володінням короля. Саме туди, викладати у богословській школі, й запросив Альфред 66-річного вченого [46, с. 348-349].

Вільнодумний та самовпевнений Еріугена потрапив у вороже для себе середовище й зазнав критики та гонінь з боку місцевих теологів-ортодоксів. Ситуація цькування була для Еріугени нестерпною і він швидко залишив Оксфорд, ставши абатом у монастирі містечка Мальбері [88, с. 239]. Як настоятель, Іоанн Скот Еріугена виявився людиною доволі принциповою та авторитарною. Як наслідок, ображені ченці закололи його стилями (стило – гостра дерев'яна паличка, засіб для письма) [88, с. 239].

Світогляд Еріугени – це своєрідна третя філософська спроба (після Августина, єпископа Гіппонського, й корпусу «Ареопагітиків») реалізувати концепції, ідеї та погляди платонізму і неоплатонізму в контексті створення схоластичного фундаменту християнської релігії у вимірі її догматичних постулатів й доктрин [77, с. 324].

Аналіз схоластичної спадщини Еріугени дозволяє стверджувати: як філософ він достатньо далеко відійшов від християнського креаціонізму в бік пантеїзму, надто відверто й послідовно ототожнивши Бога та природу, Творця і сотворене Ним [77, с. 324]. Зрештою, як відзначали деякі його сучасники, від креаціонізму з його творенням світу Богом «з нічого єдиним актом» (цей Божественний акт розумівся одночасно і як позачасовий, і як тимчасовий; до того ж сотворення Богом Отцем світу з нічого через Логос було і початком часів, тобто, позачасовим актом створення часу) у

ірландського мислителя практично нічого не залишилось [5, с. 149].

Як схоласт, Еріугена на практиці майже кардинально переосмислює акт креаціонізму в якості позачасового процесу низходження від вищого до нижчого, від абсолютного Буття до відносного Небуття, як онтологічний рух від абстрактного до конкретного, як рух від єдиного Бога до просторово-часової множини природи [12, с. 405].

В межах кола схоластичних міркувань у Еріугени цей низхідний процес урівноважується також позачасовим процесом сходження природи до Всевишнього. Ключовий висновок вченого: Бог – і початок, і кінець усього сутнього (оточуючого середовища або буттєвих реалій) [12, с. 406]. Як початок, Бог розуміється Еріугеною в якості «творящої і несотвореної природи», а як кінець – в якості «четвертої природи», або «четвертої сутності», котру сам схоласт називав «природою, яка не творить й не є утвореною» [12, с. 406-407].

Не розмежовуючи категоріально ці дві «складові», він уточнює стрижень своєї філософської концепції: від однієї «природи» все низходить, а до другої «природи» все сходить. Як висновок, Еріугена однозначно стверджує що Бог і є, власне, природою. Отже, як бачимо, у цього провідного схоласта IX ст. Бог не є Особистістю; будь-який можливий антропоморфізм Еріугена відкидає категорично [12, с. 410-414].

Разом з тим, варто пам'ятати, що ірландський мислитель – це все ж християнський теолог, хоча сам Еріугена не міг примусити себе обмежитись виключно євангельськими постулатами. У своєму вченні він намагається йти далі і «прилаштувати» (інтегрувати) псевдонеоплатонічну доктрину до християнської постулативної догматики [67, с. 102]. Саме тому «батько західної схоластики», на рівні суб'єктивної рецепції, осмислює «низходження» в дусі християнського світогляду – як акт гріхопадіння, як відпадіння душі від Бога. Для нього, безсумнівно людини віруючої, таке духовне «відпадіння» і є глибинною сутністю гріха [67, с. 102].

У виокремленому контексті, як наслідок, «сходження» Еріугена розумів (і сприймав) як спокуту, як звільнення від тягара гріха. Разом з тим, «розмежування природи» (саме так назвав він і свій опус) було не двояким (два Боги в одному), а четверояким. Філософ акцентує схоластичну увагу на першій та четвертій «Божественній природі» [93, с. 261].

Процес низходження та сходження у філософа є опосередкованим, в першу чергу – особою другої природи – «природи, що творить і є сотвореною». Вона, ця природа, звісно, сотворена Всевишнім, але вона й сама творить – вона творить «власну природу». Тут Еріугена демонструє посил на неоплатонівський Логос (розум у природі), а в його релігійно-християнському варіанті – це Христос, «Син Божий» [12, с. 420-421].

Світ «речей», сама природа – «природа сотворена і нетворяща». Вона – найнижча з чотирьох природ. Рухаючись в руслі традицій неоплатонізму, Еріугена визначає таку фізичну природу як «проста видимість». Вона є протилежною (антиподною) Богові, й про неї нічого об'єктивного не можна стверджувати [12, с. 422]. Як протилежність, вона, крім того, слугує тільки «формою»; а Бог – вищий за будь-яку форму, оскільки Він є над усім, Він є вищим за все і про Кого як про Єдиного (визначення Платона) – доказових свідчень не існує [70, с. 484].

З іншого боку, в даному твердженні Еріугена потрапляє в логічну (діалектичну) пастку: таке абсолютне піднесення Бога над людським словом і над людським розумом обертається проти Бога, проти такого – мислимого схоластом Бога, а принижена фізична природа об'єктивно підноситься, оскільки вона «Божественна», оскільки в ній присутній Бог, Бог, який зійшов, проте, усе ж таки Бог [70, с. 484].

Зрештою, християнський дуалізм, дуалізм Бога та природи, Творця і сотвореного Ним світу, у Еріугени зникав. Такий підхід, природно, дратував ортодоксальних латинських теологів тієї епохи. Схоластику Еріугени протягом X ст. піддавали анафемі ще шість разів [97, с. 303].

Беручи за основу «Еннеади» Плотіна, Іоанн Скот Еріугена намагався розширити умозорові кордони неоплатонічного пізнання сутнього й паралельно піддавав аналізу проблему співвідношення «окремого» та «загального». Дана проблема, як відомо, розглядалась і Платоном, і його учнями, і його ідейними супротивниками [62, с. 434-435]. Плотін лише підняв проблему на новий рівень осмислення, але нової, християнської концепції наявної дихотомії так і не сотворив; значно більше його цікавили питання проявів свідомості в контексті Віри.

Еріугена дане співвідношення своєю увагою не оминув. Природно, що в межах проблеми співвідношення загального і окремого він віддавав перевагу загальному, згідно з тезою платонізму – «Чим загальніше, тим реальніше». Еріугена дотримувався наступної точки зору: не роди виявляються через види (як це було у Аристотеля, поміркованого «реаліста»), а види через роди (індивіди через види) [12, с. 437]. Йдучи у даному руслі Еріугена робить передбачуваний логічний висновок – рід є первісним по відношенню до видів, а види є первісними по відношенню до індивідів (як відомо, у самого Аристотеля вид завжди відіграє роль первеня і по відношенню до індивиду, і по відношенню до роду) [3, с. 129-152].

Проте, Еріугена вдало актуалізував старе питання – проблему щодо співвідношення одиничного та загального. У подальшому «Еріугенівський парадокс» розгорнувся у гостру та непримиренну схоластичну суперечку «реалістів» і номіналістів [65, с. 204].

Разом з тим, у IX ст., на «світанку схоластики», було сформульоване базове питання (в руслі домінуючого релігійного світогляду) – про співвідношення віри та розуму. У витоків даної полеміки стояв саме Еріугена. Необхідно підкреслити, що середньовічні західноєвропейські схоласти майже всі без виключення залишались фідеїстами (в іншому випадку їх би спалили як єретиків) [65, с. 204]. Однак, як фідеїсти (обстоювали твердження, що наука не спроможна розкрити первісні –

надприродні причини існування Буття), вони розмежовувались за ступенем свого фідейзму.

Іоанн Скот Еріугена був поміркованим фідейстом, оскільки вбачав у розумному пізнанні природи ті самі ознаки, що і у вивченні Святого Письма. Крім того, ірландський інтелектуал віддавав перевагу розуму над авторитетом (надалі, з XI ст., схоласти такий підхід повністю заперечували) [89, с. 353]. Разом з тим, Еріугена не аби яку увагу приділяв розумовому (в межах філософської проблематики) самозапереченню.

І у розвитку пізнання, і в осмисленні проблеми гносеології Еріугена стояв на власній оригінальній позиції. Зокрема, саме у розвитку процесу пізнання він виокремлює три історичні рівні (етапи), не відмовляючись від дохристиянської епохи та ери християнства [12, с. 441].

До явлення Спасителя як Боголюдини, як Логоса, Який став плоттю, як Сина Божого, рівноіпостасного Отцю Небесному, – людський розум немов був оплутаний язичницькими хибами та забобонами. Крім природи, зазначає Еріугена, він був позбавлений здатності пізнавати щось більше, щось духовне та сакральне [12, с. 441-442]. В даному сенсі античні філософи для нього демонстрували явну інтелектуальну обмеженість.

З моменту явлення Спасителя та завдяки євангельському Одкровенню розпочався другий, принципово вищий, ширший та досконаліший етап пізнання. Однак, визнає Еріугена, в Євангеліях містяться протиріччя, а це означає, що і там присутня омана [12, с. 443]. Висновок, до якого вдається Еріугена, провокативний: Святе Письмо потребує розумної обробки й критичного аналізу.

Розвиваючи це сміливе, навіть для ранньої схоластики твердження, ірландський мислитель пропонує свій філософський рецепт – тлумачити й коментувати книги Нового Завіту в алегоричному дусі. Важливо підкреслити, що саме Еріугена став фундатором напрямку в біблеїстиці, пов'язаною з алегоричним тлумаченням священних християнських текстів [64, с. 109].

Звісно, для теологів-ортодоксів це був надто небезпечний шлях, але саме ним пішли у XVI ст. перші протестантські богослови і проповідники. Тим не менш, середньовічна християнська герменевтика добре вивчила ці «Еріугенівські уроки» й плідно використала їх у містичних пошуках Божественного Одкровення [51, с. 414]. Крім того, християнський символізм так само у подальшому ґрунтувався на згадуваних ідеях ірландського мислителя.

В біографії Еріугени фігурує ще один цікавий факт: за вказівкою короля Карла II Лисого він змушений був втрутитися у відому тогочасну суперечку відносно сутності Божественного Передвизначення; опонентом був Готшальк, з яким полемізував, як вже акцентувалося вище, і учень Еріугени – Рабан Мавр. Книги обох схоластів – і Еріугени, і Готшалька, присвячені цій догматичній проблемі, зазнали церковного осуду та спалення, й це при тому, що ірландець зайняв позицію, протилежну германцю [51, с. 414].

За Еріугеною, Бог – джерело Добра; Він може передвизначити людину лише до добрих справ. Оскільки Бог стоїть над часом, перебуває поза ним, і Його Передвизначення – тимчасовий акт, за цим актом «ховається» дійсне, «істинне Передвизначення». Еріугена у своїх судженнях прийшов до симптоматичного висновку: означене «істинне Передвизначення» полягає в тому, що Бог передвизначив людину до свободи. Людина сама обирає між «безкінечним Добром» та «кінцевим Злом». Людина завжди є вільною [12, с. 448].

Як бачимо, в такому сміливому твердженні схоласта проглядаються риси гуманістичного ідеалу. З іншого боку, Еріугена вважав безглуздістю й нісенітницею ортодоксальне християнське вчення про «вічне покарання» грішників. На його думку, коли настане «повнота часів» і Друге Пришествя Спасителя, всі повернуться до Бога [12, с. 449].

Отже, і Сатана, і грішники повернуться до Добра, оскільки воно є

абсолютним, а Зло є відносним, тимчасовим й кінечним [12, с. 449]. Ці погляди Еріугени наближують його до апологетичних поглядів Орігена (185-253). Латинська теологія таку позицію не могла сприймати позитивно. З Еріугеною розпочали боротьбу.

Наприклад, один з його опонентів, Пруденцій з Труа писав: «Іоанн Скот... спотворює думку латинських Отців, немов своїх супротивників, вдається до діалектичних тонкощів, не гребує підміною понять. Така поведінка заслуговує на покарання» [84, с. 183]. Диякон Флор Ліонський засуджував Еріугену за використання останнім силогізмів та введення філософії у теологію [84, с. 183].

З іншого боку, Еріугена першим із західних середньовічних філософів відродив інтерес до трьох основоположних питань, сформульованих ще Порфирієм (232-304) в «Ісагозі»: Чи існують роди та види тільки в реальності, або ж тільки в думці?; Якщо припустити, що вони існують реально, то чи є вони тілесні чи безтілесні?; Чи існують вони окремо від чуттєвих речей або ж в самих речах? [57, с. 130].

Як відомо, ці три питання протягом шести віків Середньовіччя гостро хвилювали латинських схоластів. Проблема полягала в наступному: схоласти, не маючи спеціального предмету для християнської метафізики, воліли вирішенням даних питань заповнити цю галузь своєї теологізованої філософії [53, с. 194]. Еріугена запропонував своє вирішення проблеми – роди повинно визнавати за слова. Таке визначення призвело до появи двох стрижневих напрямків у класичній латинській схоластиці – реалізму й номіналізму [80, с. 194].

Обидва ці напрямки в зародковій формі зустрічаються вже у тому самому IX ст. Після смерті Еріугени його вчення лише почало набирати обертів. Зокрема, школа Рабана Мавра, архієпископа Майнцького, притримуючись схоластичних позицій Еріугени одночасно розвивала аристотелівсько-боеціанську точку зору [80, с. 194-195].

Прикладом можуть слугувати схоластичні студії Гейрика Оксеррського (821-869). Його учень – Ремігій Оксеррський (845-897), викладаючи філософію й теологію в місцевій монастирській школі, демонстрував у своїх міркуваннях реалістичну тенденцію: він вчив, згідно з Платоном, що видове та індивідуальне існує через участь у загальному [23, с. 232].

Для західноєвропейської схоластики другої половини IX ст. симптоматичним став процес поступової діалектизації її дослідницького предмету. Разом з тим, схоластичний доробок вчених того століття ґрунтувався переважно на релігійній філософії. І Еріугена, і його учні почали послідовно розробляти нові філософські поняття та прийоми мислення, котрі можна було ефективно використовувати в християнському церковному віровченні [23, с. 232].

Ідеї Еріугени та його однодумців значною мірою витікали з патристичної філософії IV-VII ст. Ключова мета схоластів IX ст. – зробити доступним та зрозумілим людському розуму зміст Віри в її євангельському викладі [26, с. 245]. Догматичні аспекти при цьому не завжди залишались пріоритетними. У деяких випадках раціоналізм починав брати гору, і тоді проявлявся певний ідейний та концептуальний дисбаланс схоластичних тверджень з усталеними новозавітними постулатами [26, с. 245].

Необхідно констатувати, що схоластичні студії Іоанна Скота Еріугени на методологічному рівні завершили початковий етап формування західноєвропейської латинської схоластики. Всі наступні філософи відштовхувались, навіть полемізуючи, від ідей та тверджень ірландського мислителя. Ті проблеми, які він окреслив й актуалізував, жваво дискутувалися до XIV ст., коли на історичну арену вийшов італійський Ренесанс [42, с. 352].

Узагальнюючи теоретичні міркування та фактологію, які були використані в розділі, можна зробити деякі висновки. Як «батько західної

схоластики», Еріугена ввів у нову науку і новий метод – метод діалектики. Діалектику (логіку) надалі, особливо починаючи з XI ст., латинські інтелектуали високо цінували як важливий засіб навчання, мистецтво міркувати, «інструмент» для складання (обґрунтування) власних суджень.

Не менш вдало діалектику почали використовувати в теології, хоча саме діалектика і несла в собі для останньої теології небезпеку раціоналізації Віри. Разом з тим, епоха формування і становлення схоластичних ідей, підкріплених діалектичними міркуваннями й концептами, виявилась для західноєвропейської філософсько-теологічної думки достатньо плідною та перспективною з точки зору пошуку нових метафізичних конструктів.

Розділ 2. Особливості схоластичного світогляду на Заході у X-XI ст.

Особливістю подальшого розвитку західноєвропейської схоластичної науки є те, що у X ст. для неї настало справжнє «темне століття». В тематичній історіографії існують різні точки зору на причини цього тимчасового занепаду латинської схоластики. Багато дослідників вважає саме X ст. за багатьма ознаками парадоксальним для середньовічної цивілізації Західної Європи. Загальний застій майже в усіх сферах життєдіяльності соціуму був пов'язаний з його підготовкою до Другого Пришествя Спасителя [88, с. 205].

Західна Церква офіційно оголосила 1000 рік апокаліптичним. Вже з середини й протягом другої половини X ст. Західна Європа майже не воювала, економіка (торгівля) не розвивалась, стагнація почалась і в галузі науки та культури; клірики закликали лише молитись, поститись й каятись, щоб кожний встиг врятувати свою грішну душу [88, с.205].

У такій гнилючій атмосфері, природно, нові філософські ідеї не надто заохочувались суспільством. Разом з тим, в історіографії поширена й інша точка зору: політичні процеси, які активізувалися у X ст., суттєво домінували над усіма іншими процесами. З одного боку, феодалізація західного соціуму призвела до багатьох кардинальних змін: остаточно сформувався стан рицарства; почався активний процес урбанізації; посилилась феодальна роздробленість; як наслідок – ослабла центральна королівська влада; значно почастишали інвазії вікінгів [23, с. 191].

На цьому тлі, на теренах колишньої Франкської імперії у 962 р.

виникає нове імперське утворення – Священна Римська імперія; її фундатор – Оттон I (962-973) [37, с. 452]. Разом з тим, саме протягом X ст. Західна Церква і папство переживають системну кризу. Історики назвуть цю добу «епохою папської порнокрадії». Римська курія потребувала термінових реформ і така реформа почалася з абатства Ключі [37, с. 425].

«Ключійський рух» мав на меті подолати наявні кризові явища в латинському клірі й почав зі «здешевлення» меси, введення для священнослужителів обов'язкового цілібату (обітниць безшлюбності), заборони архієреям одночасно бути і світськими феодалами з правом виконання регламентованих функцій та обов'язків, із супутніми усталеними традиціями (участь у феодалських усобицях, війни, полювання, бенкети, коханки, турніри, грабунок населення й т. п.), і духовними особами з душпастирською практикою [73, с. 409].

За Ключійською реформою, отже, будь-який клірик мусив зосередити свою діяльність виключно на справах духовних, милосердних та благочестивих. Справ мирських він повинен був уникати. Як відомо, Ключійська реформа своєї кінцевої мети не досягла й на початок XI ст. зійшла нанівець. Її реалізація значною мірою ігнорувалась самим латинським кліром і папством [87, с. 223].

В реаліях X ст., коли активізувалась боротьба пап та королів за інвеституру, Західна Церква, звісно, не могла з одного боку, залишатись повністю самостійною організацією, з іншого – віддати існуючі владні прерогативи світським правителям. На міжнародній арені, крім норманнів, свої набіги активізували сарацини, угорці, слов'яни [87, с. 224].

В умовах зростаючої партикуляризації – як світської, так і церковної, папський авторитет зазнав відчутної нівеляції. Папську тіару неодноразово отримували випадкові особи, авантюристи, злодії, розпусники, іноді навіть діти [93, с. 403]. Як писав свого часу видатний медієвіст XX ст. – Жак Ле Гофф, у ту непевну епоху половина Європи фанатично молилась, а інша

половина намагалася встигнути насолодитися життям в усіх його гріховних проявах.

Однак, на цьому протирічному історичному тлі схоластичні ідеї продовжували жевріти. Дослідники у своїх працях згадують до десятка імен філософів і теологів, які не полишали схоластичних вправ. Зокрема, як відзначає В. Соколов [56, с. 121], з мислителів, що жили у X ст., варто згадати ченця Герберта (947-1003), котрий вивчав логіку в знаменитій Реймській школі [56, с. 120-121].

Майже десять років він перебував у іспанських землях, завойованих на початку VIII ст. арабами. Тут, в Гранаді й Толедо, Герберт, чи не перший західний вчений, ознайомився з арабомовною наукою [65, с. 231]. Повернувшись до Італії він зробив блискучу церковну кар'єру і став Римським понтифіком під іменем Сільвестра II [65, с. 231].

Як прихильник схоластики та ідей Еріугени, Герберт розвивав у своїх наукових студіях предмети, що входили до квадрівіуму. Він організував власну школу, де і викладав арифметику, геометрію, астрономію й музику. Саме ці дисципліни, на думку майбутнього папи, є найважливішими для вивчення у подальшому схоластики [65, с. 232].

У двох своїх трактатах – «Геометрії» й «Книзі про астролябію», Герберт звертається до праць Северина Боеція, часто цитуючи їх, а також – до опусів Еріугени. Необхідно констатувати, що у X ст. саме цей вчений з енциклопедичними знаннями найбільше уваги приділяв проблемам розвитку логіки. Діалектика, та її практична похідна – дидактика (за Гербертом), складають базу не лише схоластики, а й слугують основою решти наукових знань [76, с. 314]. Парадоксальним є те, що Герберт не висуває на перше місце науку теологію.

У своїй дидактичній діяльності, як педагог, Герберт поширював і пропагував ідеї, які містилися в творах Порфирія, особливо ж – в трактатах «Категорії» та «Про витлумачення» Аристотеля. Вірогідно, що його

подвижницька діяльність на ниві схоластики відіграла вирішальну роль для її виживання у той період.

Сучасні фахівці, які досліджують середньовічну західноєвропейську схоластику, згадують ще низку імен філософів, які у X ст. так само долучались до схоластичної науки. Це – Рабан з Мугунції, Серват Луп, ченці Поппо й Отло, Іриней Мантуанський [32, с.192]. Згадувані схоласти, так само як і Герберт, у першу чергу цікавилися діалектикою та можливостями її вдосконалення й пристосування до потреб теології. Тут їхні позиції дещо дисонували з думками Герберта [46, с. 311].

Так чи інакше, для схоластів XI ст. трактат Герберта «Про раціональне і про користування розумом» став методологічним взірцем, де автор піддав аналізу логічну категорію «розумне єство», виокремивши його онтологічну роздвоєність: єство Божественне позачасове, завжди активне, творче й плідне; єство часове не завжди активне, не завжди плідне, іноді суперечливе у своїй основі [46, с. 311-312].

XI ст. для західноєвропейської схоластики стає періодом повернення із забуття, реабілітації та початку утвердження. Історичні події того століття сприяли означеній тенденції своїми доленосними наслідками. Початок другого тисячоліття для християнського суспільства й західноєвропейської цивілізації мав симптоматичні ознаки. Відбувається формування середньовічного міста як осередку науки, культури, економіки та політики [33, с. 403].

Крім того, XI ст. характеризується низкою важливих цивілізаційних ознак: ремесло відділяється від сільського господарства, а торгівля від ремесла; виникають ремісничі цехи; починається перехід від натурального способу ведення господарства до товаро-грошових відносин; жителі міст зазнають стратифікації (розшарування). Як наслідок, з'являються верстви багатих городян, бюргерів (або буржуа) й міської бідноти (плебсу) [33, с. 403-404].

У 1054 р. відбувається знаменна подія – за понтифікату папи Лева IX (1049-1054) Східна та Західна Церкви остаточно роз'єднуються й виклинають одна одну. Константинопольський патріарх Михаїл Керуларій (1043-1058) перестає для Заходу бути духовним авторитетом у церковно-релігійному житті. Латинський соціум віднині суцільно підпорядковується тільки рішенням (й волі) Римського первосвященника [47, с. 516].

«Велика Церковна Схизма» дійсно розколола єдину Древню Християнську Церкву на дві ворогуючі конфесії. Протистояння Схід-Захід з середини XI ст. почало набирати обертів і коли латинський Захід у 1095 р. організував Перший Хрестовий похід, православний (візантійський) Схід відмовився підтримати даний мілітарний заклик папства – звільнити від невірних Гроб Господній (кувуклію) [47, с. 516].

Епоха хрестових походів (1095-1271 рр.) для західноєвропейської середньовічної цивілізації в культуртрегерському сенсі виявилась надзвичайно плідною: протягом XII-XIII ст. латинський світ ознайомився з арабською культурою і наукою, а через них – й із втраченими знаннями греко-римської Античності [57, с. 174]. Саме завдяки даному чиннику відбулось остаточне становлення і злет на Заході схоластичної науки. Філософські ідеї Платона, Аристотеля, Плотіна, низки арабських мислителів значно активізували схоластичні знання західних інтелектуалів тієї епохи.

Зрештою, актуалізація схоластики у XI ст. відбулась через відновлення інтересу вчених до діалектики. Звісно, даний інтерес, як вже підкреслювалося вище, мав практичну сторону: діалектика мала виявити своє ставлення (як метод) до теології; у свою чергу, теологія у те століття перетворилась на «сокровенний предмет» середньовічного знання [57, с. 174].

Однак, вже тоді утворилась група інтелектуалів-схоластів, які в цій дихотомній «моделі» перевагу віддали логіці. Вони, як палкі прибічники діалектики, вбачали саме в ній головний засіб процесу пізнання й готові

були поставити догмати теології у залежність від логічних суджень та відповідних логічних тверджень [44, с. 168].

XI ст. в царині діалектики репрезентує двох найавторитетніших схоластів. Першим з них був Ансельм з Безати, або Перипатетик (997-1071). Ансельм Безатський народився у Північній Італії, де і здобув риторичну освіту в одній з тамтешніх монастирських шкіл [44, с. 168]. У подальшому, як талановитий ритор, він викладав цю дисципліну в таких самих школах Франції та Німеччини.

Другим, ще відомішим діалектом століття став Беренгарій Турський (999-1088). Беренгарій очолив Турську схоластичну школу і у своїх наукових студіях послідовно розвивав концепти Еріугени [93, с. 330]. Ансельм з Безати так само ґрунтувався у своїх філософських пошуках на вченні ірландського схоласта. І Ансельм, і Беренгарій, штудіюючи твори Боеція та Еріугени, принципово відмежовували Святе Письмо від діалектики [93, с. 330].

Отже, стрижневу проблему середньовічної філософії – проблему співвідношення Віри та Розуму – вони однозначно вирішували на користь Розуму (раціоналізму). Природно, що на практиці це був не чистий раціоналізм, а теологічний «псевдораціоналізм» в межах новозавітної спокутувальної доктрини [72, с. 183]. Показовими, у даному випадку, є розлогі міркування Беренгарія, котрі він обґрунтовує у своєму трактаті «Про священне Причастя».

Як схоласт і логік (діалектик), вчений намагається розібратися у важливому для нього питанні: яким чином під час обідні в організмі прихожан, які причащаються хлібом та вином, відбувається сакральний (втаємничений) акт «пресуществлення», коли звичайні хліб та вино трансформуються в тіло та кров Спасителя; тобто, мета Беренгарія – осмислити догмат Західної Церкви про Пресуществлення [26, с. 245-246].

Природно, що Беренгарій був далекий від того, щоб ставити під сумнів сам догмат; проте, сама постановка проблеми відносно сутності субстанцій

вина та хліба, залишалась надто провокативною і ставила під сумнів елемент християнського Чуда [26, с. 246].

Оскільки, як схоласт, Беренгарій відмовлявся розглядати акт Пресуществлення з позицій суто «реалістичних», й інтерпретував його в межах символічних містизованих алузій, теологі-ортодокси звинуватили прихильника діалектики в єретизмі. Вони вважали, що даний акт треба сприймати у прямому сенсі і не піддавати сумніву в межах логічних побудов [26, с. 247].

Як наслідок, погляди Беренгарія, абата монастиря Св. Михаїла в Турі, у подальшому зазнали неодноразових богословських осуджень; вперше це сталося у 1050 р. на синоді в місті Верчелла [67, с. 218]. Критика Беренгарієм догматичного латинського ірраціоналізму, «пропущеного» (осмисленого) крізь призму діалектики, тим не менш, знайшла своїх симпатиків та послідовників. Важливо підкреслити: підтримка ідей Беренгарія Турського йшла з монастирського середовища і була пов'язана з реформаторським Ключнійським рухом [67, с. 218].

Разом з тим, на противагу табору «діалектиків», виник і опозиційний табір «антидіалектиків». Найбільш відомим антидіалектиком став Петро Даміані (1007-1072). Цей філософ очолював школу в Равенні; зробивши церковну кар'єру (він став єпископом, а згодом і кардиналом), Петро Даміані перетворився на ортодокса [30, с. 95].

По-первах Даміані був активним діячем Ключнійського руху, палким прибічником теократичної ідеї першості духовної влади над світською. Він обстоював наступну позицію: влада папи, з одного боку, і влада світського правителя – з іншого, складають єдину душу та тіло і, оскільки тіло підпорядковується душі, світський монарх мусить підкорятися Римському понтифіку [30, с. 95-96].

Крім того, світська влада існує для того, щоб захищати й поширювати Християнську Віру. Папа, як представник Бога на землі, повинен

здійснювати вищу функцію загального контролю над усіма мирськими справами [30, с.96]. Свою філософсько-теологічну програму Петро Даміані виклав у трактаті «Про Божественну всемогутність». Головна ідея, яку декларує автор, – захист тотальної, домінуючої зверхності Віри над розумом, теології над філософією. Даміані безапеляційно стверджує: чисту філософію (і діалекту) необхідно повністю відділити від християнства та християнської (євангельської) догматики [30, с. 96].

На його думку, «чиста філософія» – «вигадка диявола», а діалектика (логічне мислення) – «джерело гріха та єресі»; вірянину достатньо лише мати у своєму розпорядженні Святе Письмо. Доречно відзначити, що саме ця концепція, обґрунтована Даміані, зазнала поширення в колах латинської ортодоксії протягом XII-XIII ст. [28, с. 198].

Сам Петро Даміані, як теолог, залишався на ірраціональній антидіалектичній позиції: абсолютна всемогутність Бога проявляється в Його нічим не обмеженій Волі; вона навіть не підкоряється закону протиріччя, котрий має силу по відношенню до «справ людських» [31, с. 242]. Даний поси́л дозволив Даміані зробити і відповідний висновок: Бог при бажанні може знищити минуле; Його наміри та дії ніколи не можуть бути доступні (й зрозумілі) людському розуму (розум людини нездатний їх осягнути чи осмислити) [31, с. 242].

Нарешті, ірраціоналізм Даміані досягає свого апогею у його наступному висновку: для людського розуму залишаються недоступними і Божественні слова, зафіксовані у Святому Письмі, і догматичні положення християнського Віровчення. Отже, справжній вірянин не повинен мати намір шукати «гріховні істини», застосовуючи для цього пізнавальний діалектичний інструментарій [37, с. 549].

Парадокс полягає в тому, що і така позиція крайніх антидіалектиків для Західної Церкви залишалась неприйнятною, оскільки принципове засудження логіки означало й таке саме засудження наукового знання.

Цілком зрозуміло, що означена провокативна позиція привела б Західну Церкву до втрати будь-яких контактів з розвитком філософської думки. Вищий латинський клір орієнтувався на виваженість та поміркованість. Тому, і позиція крайніх прибічників діалектики, котрі на практиці руйнували догмати Віровчення, папством теж відкидалась [37, с. 549-550].

На кінець XI ст. перемогла позиція «поміркованих діалектиків»; останні у своїх схоластичних творах намагались перетворити діалектику на засіб теології. В даному сенсі (і на цьому шляху) надалі відкрилась перспективна можливість реалізації формули Даміані щодо діалектики й «світської філософії» в якості «служниці теології» [32, с. 235]. Сам кардинал Петро Даміані цю мету, як відомо, так і не спромігся реалізувати.

Наступний якісний етап у процесі подальшого становлення та розвитку латинської схоластики на Заході пов'язаний з двома іменами – абата Ланфранка (1005-1089), уродженця Павії, колишнього мандрівного софіста й архієпископа Кантуаренського, а також – Ансельма Кентерберійського. Саме схоластичні студії останнього спричинили подальший розквіт та злет середньовічної діалектики, дидактики і метафізики [88, с. 260]. Зупинимось на аналізі його наукової спадщини.

Про нього джерела зберегли доволі багато згадок. Цей авторитетний схоласт та логік народився у північноіталійському місті Аоста. Його конфлікти з батьком примусили юнака у 12 років залишити батьківський дім (про матір свідчень не зберіглося). Офіційний біограф і друг Ансельма – чернець Еадмер, розповідає про дворічні поневіряння юнака містами та дорогами Європи [88, с. 261].

Мандри майбутнього вченого завершилися у 1047 р., коли він перетнув Альпійські гори й опинився у Франції, а саме – на території Нормандії (в Нормандському герцогстві) [88, с. 261]. Ансельм знайшов притулок у Бекському абатстві; тут він стає учнем самого настоятеля – Ланфранка. Як пріор, Ланфранк заміняє Ансельму рідного батька і стає його

наставником [62, с. 519]. Саме настоятель (супротивник деструктивної діалектики Беренгара Турського) і привив юнакові велику любов до діалектики.

Монастир Бек на довгі роки стає для молодого послушника притулком і домівкою. Згодом він стає і абатом цієї обителі [62, с. 512]. Ансельм наполегливо вчиться, просякається «духом схоластики» й невдовзі слава про його здібності, знання та благочестя вийшли за мури монастиря.

Сама обитель була заснована 1031 р. старим лицарем Ерлуїном, васалом графа Жильбера. Коли абатство очолив Ланфранк (1045 р.), він швидко перетворив його на «школу мов і схоластики» [97, с. 336]. Серед учнів настоятеля були такі теологи і схоласти як Гвітмунд з Аверси, Іво Шартрський, Ансельм з Баджио (майбутній папа Александр II). Бекський абат перебував у листуванні з відомим ченцем-схоластом тої доби – Гауніло [97, с. 336]. В 1060 р. Ансельм з Аості приймає тут постриг.

Церковна кар'єра розпочалася для Ансельма доволі швидко. Лише перші три роки він був звичайним ченцем, продовжуючи сумлінно вчитися. У 1062 р. герцог Вільгельм II (1036-1087) (син Роберта II Диявола (1000-1035), майбутній завойовник Англії) заклав монастир Св. Стефана в Кані на Орні, волюючи спокутувати «сумнівний» шлюб з графинєю Матільдою Фландрською (своєю кузиною) [97, с. 336].

Настоятелем у нову обитель Вільгельм запросив Ланфранка, котрий допоміг герцогу узаконити це одруження (на прохання настоятеля дозвіл надав сам папа). Тоді Ерлуїн, ктитор абатства Бек, на звільнене місце призначив пріором Ансельма [89, с. 448]. Молодий вчений у монастирській школі почав викладати тривіум, орієнтуючись на «принцип міри» й дидактизацію процесу навчання. Крім того, талановитий схоласт і діалектик одночасно починає цікавитись основами етики, ґрунтуючись на «прийомах» споглядального мислення. На своїх лекціях він так само намагається поєднати діалектику з етикою [5, с. 34-42].

У 1093 р., після смерті Ланфранка, він очолює єпископську кафедру в Кентербері й стає «духовним примасом» Англійського королівства [89, с. 450]. Наступні 16 років життя Ансельм займався реформуванням Англійської Церкви на організаційних засадах (реформі) папи Григорія VII (1073-1085), через це вступаючи навіть у конфлікти з королями – Вільгельмом II Рудим (1087-1100) і Генріхом I (1100-1135) [89, с. 450-451].

Всі свої головні опуси Ансельм склав у монастирі Бек (ще до того, як став єпископом). Ось вони: «Про те, що є граматика», «Монолог» (1076 р.) [5, с. 11-30], «Додаток до суджень» (1077-1078 рр.) [5, с. 71-85], «Про істину», «Про свободу волі», «Про письменність» (1080-1085 рр.) [5, с. 114-158], «Про падіння диявола» (1085-190 рр.) [5, с. 159-173], «Чому Бог є людиною» (1094-1098 рр.) [5, с. 192-197], «Про походження Духа Святого», «Про віру в Трійцю й у втілення Слова» (190-1092 рр.) [5, с. 230-267].

В межах християнської схоластики, і це стало стрижнем наукових міркувань Ансельма Кентерберійського, він спромігся в руслі релігійного екстазу привнести в латинську теологію суто філософським способом (тобто, ґрунтуючись на логіці та метафізиці) ідею «остаточного» доказу наявної дійсності Бога. На його думку, даний доказ зафіксований в розумоосяжних досягненнях людства як онтологічна реальність буття Бога [5, с. 310-314].

Щоб зрозуміти особливості схоластичного мислення Ансельма Кентерберійського, доречно навести з його трактатів низку текстуальних прикладів. Вони унаочнено дозволяють осмислити думки та ідеї видатного середньовічного вченого-діалектика. Так само необхідно підкреслити, що багато його висловів носять афористичний характер. Ось деякі з них: «Ти, Господи, є чимось, більше чого не можливо нічого помислити»; «Лише Бог один має буття в найістиннішому сенсі» [5, с. 135; 142].

Стрижень його схоластичних міркувань відображено в наступних формулюваннях: «Те, що не можна помислити небуття Бога, складає одне з Його властивостей»; «Все можна уявити неіснуючим, за виключенням

найвищої істоти»; «Існувати величніше, ніж не існувати»; «Крім вищої Сутності, все існуюче сотворено цією вищою Сутністю з нічого»; «Ти, Господи, у мені й навколо мене, а я Тебе не відчуваю»; «Не шукаю розуміння, щоб увірувати. Навпаки, вірую, щоб зрозуміти. Бо вірую і в те, що якщо не увірую, то і не зрозумію» [5, с. 72; 81; 115; 193; 229; 264].

Такою самою схоластичною симптоматикою позначені його діалектичні твердження: «Образ Бога вищий, ніж Його подоба»; «Для кожної розумної душі є samozрозумілим, що Бог порівняно з усім у найбільшому ступені втілює Буття»; «Хто собі не милий, той милий Богу» [5, с. 310; 357; 393].

Ансельм Кентерберійський увійшов в історію західноєвропейської схоластики і як офіційний переможець (в межах діалектичного диспуту) Беренгарія Турського. Ось «переможна» формула Ансельма – «Ніде у просторі й ніколи в часі ні Ти, ні вічність Твоя не надані як частина; але Ти цілокупно присутній у кожному місці, й вічність Твоя цілокупно присутня у кожній миті» [5, с. 282].

Так само важливо зазначити, що цей видатний уродженець П'ємонту сформував ще одну базову схоластичну тезу, яку філософи не піддавали критиці до кінця Середньовіччя: всезагальне Буття є думкою та існує самотньо як основа усього; будь-яке існування передбачає абсолютне Буття, завдяки котрому воно й існує, і це Буття, звісно, Бог. Нарешті, сама природа Всевишнього повністю відповідає законам діалектики [50, с. 313].

Схоластичний реалізм Ансельма Кентерберійського, котрий на концептуальному рівні завершив тривалий процес формування класичної середньовічної схоластики, тим не менш, був підданий критиці тим самим ченцем Гауніло з монастиря Мармутьє (в миру це був граф де Монтіньї) в оригінальному трактаті «Книга на захист невігласа проти Ансельма, розмірковуючого в Прослогіоні». З точки зору Гауніло – всі поняття (як категорії) являють собою лише «психічні утворення», і йти від поняття до

Буття є непереконливо й нелогічно [89, с. 439].

Зі свого боку Гауніло теж робить цікавий висновок: йдучи за Ансельмом, можна «довести» реальність будь-якої нісенітниці, породженої людською свідомістю. Для цього філософа думка та Буття мають принципові сутнісні відмінності, а отже – віра в Бога, якщо вона потребує доказів, перестає бути Вірою; існування Бога є апріорним і доказів у принципі не може потребувати [89, с. 439-440].

У своїй відповіді опонентові, трактаті «Апологетична книга проти виступаючого на захист невігласа», Ансельм Кентерберійський доводив: поняття, породжені людською свідомістю, далеко не завжди можна ототожнювати з явищами сакральної природи. Робити паралель між потенцією розуму та можливістю ним пізнавати сутність Всевишнього, є підміною понять, пов'язаних з діалектичною практикою [5, с. 377-378].

Далі Ансельм вдається до «онтологічного доказу» існування Бога, раціоналізуючи і шлях Його пізнання, і самого Всевишнього. Крім розробки основ теологічної схоластики, Ансельм, в дусі августиніанства, вирішував етичні питання, проводячи категоріальне розмежування між поняттями «вільна воля» та «вільний вибір» [5, с. 402-406].

Згідно з Ансельмом, той, хто здатний жити справедливим життям, є вільним, але – в межах Божественного Передвизначення. Повністю (істинно) вільна людина – лише та, яка потрапляє в рай (за волею Бога). Власний вибір людини в земному житті найчастіше приводить її до гріха та ганьби (у підсумку – до пекла) [5, с. 406-407]. Морально-етичні засади Ансельм цілковито пов'язує з християнською духовністю та виключно вірою у Всевишнього [5, с. 252-273]. Праведне життя людина, отже, може почати виключно під прямим Божественним керівництвом, за «Божою милістю».

Дослідники середньовічної філософії констатують: вплив Ансельма на латинську схоластику був значним. Першими, хто підхопив і розвинув його ідеї – були філософи зі школи, яка діяла у французькому місті Лан. Її

очолював Ансельм Ланський (1052-1117) [63, с. 484].

Він першим розробив та започаткував літературну форму, яка надалі стала еталоном для схоластичних трактатів. Цим взірцевим трактатом була «Книга сентенцій». Дана підбірка претендувала на систематизований огляд християнського Віровчення й містила богословський матеріал для роздумів. Метод використання та цитування уривків зі Святого Письма (в руслі діалектичних тверджень і дидактичних настанов) був запозичений автором у Ансельма Кентерберійського [63, с. 484].

У подальшому «схоластичні сентенції» зазнали неабиякого поширення. Прикладом може слугувати не менш етальонний схоластичний опус – «Чотири книги сентенцій» Петра Ломбардського (1100-1160), викладача Паризької кафедральної школи, а згодом – Паризького єпископа [91, с. 503].

Його твір містить уривки з Аврелія Августина, Кассіодора, Боеція, Ісидора Севільського, Беди Досточтимого, Еріугени. «Чотири книги сентенцій» стали свого роду першим підручником (мануалом) із латинської схоластики. Саме цей твір, не будучи в основі філософським трактатом, тим не менш, користувався великим попитом у студентів на теологічних факультетах усіх західноєвропейських університетів протягом XIII-XV ст. [32, с. 315]. Як відомо, лише Реформація почала скасовувати схоластичну методику в університетському середовищі.

Крім утвердження в XI ст. класичної латинської схоластики, не меншого значення набула поява номіналізму – як одного з провідних напрямків західної філософської думки. Номіналізм був породжений схоластичною діалектикою і являв собою фундаментальне вчення, яке відображало гносеологічну думку [].

Стрижень номіналізму – заперечення онтологічного змісту загальних понять. Одним з перших, хто розпочав розвивати гносеологічні ідеї, орієнтовані на номіналізм, був Хейрик з Оксерра, котрий жив ще в IX ст.

Проте, залишалась необхідність у новій соціальній та філософській атмосфері, щоб номіналізм склався як цілісне вчення всередині схоластичної філософії. Лише XI ст. відповідні передумови й саму необхідність актуалізувало, відродивши дискусії відносно природи (походження) загальних понять – універсалій. Отже, схоластична думка знов повернулась до концепту Порфирія, викладеного ним у «Вступі» [40, с.109-110].

Першим «чистим» номіналістом став чернець Росцелін з Комп'єні (1050-1120), де він завершив схоластичну освіту і став кононіком. Його філософських трактатів не збереглося, але багато цитат містяться в творах тих науковців, хто з ним активно полемізував. Це – Ансельм Кентерберійський, Іоанн Солсберійський, П'єр Абеляр (учень Росцеліна) [80, с. 237].

Фундатор номіналізму вчився у Реймсі, викладав діалектику в Безансоні й Турі. Як схоласт, він зайняв безкомпромісну позицію відносно реалізму. Він послідовно підтримував номіналізм й, природно, не визнавав онтологічну реальність універсалій. Базове твердження Росцеліна – дійсним об'єктивним існуванням наділені тільки «одиничні речі»; у свою чергу універсалії – «лише імена» або «звуки голосу» [80, с. 238]. До дійсних (буттєвих) речей універсалії мають тільки дотичне відношення.

Як крайній номіналіст, Росцелін відкидає будь-яку об'єктивність загального – і в Бутті, і в розумі того, хто пізнає суб'єкт. З іншого боку, будучи теологом, об'єктом свого вивчення він зробив догмат про Святу Трійцю. Його ключовий висновок полягає у наступному: не може існувати ніякої єдиної Божественної субстанції, яка би об'єднувала існування одночасно трьох «Божественних осіб» [27, с. 95].

В дійсності, за твердженням Росцеліна, можуть існувати лише три різних Бога. Як бачимо, цей крайній номіналіст опинився за крок до відкритого атеїзму. Так само, в означеному контексті він поставив під сумнів вчення Отців Церкви (тобто, всю західну патристику IV-VIII ст.) [89, с. 501].

Й хоча він не став ні атеїстом, ні матеріалістом, його схоластика виявилась для Західної Церкви вкрай небезпечною.

Церковний собор у Суассоні 1092 р. оголосив вчення Росцеліна єретичним (єресь «тритеїзма»), а його самого примусив зректися своєї радикальної номіналістичної позиції [76, с. 479]. Дещо пізніше проти схоластичної позиції Росцеліна виступив ще один прибічник «схоластичного реалізму» – Гільом з Шампо (1068-1121), Шалонський єпископ.

Згідно з Гільомом, універсалії реальні й кожна з них цілковито та повністю «перебуває» в кожному предметі своєї категорії; індивідуальні відмінності між речами однієї категорії утворюються зовнішніми та випадковими властивостями [1].

Необхідно акцентувати увагу: позиція саме Гільома з Шампо викликала різку критику з боку його талановитого учня – Абеляра. Так само варто підкреслити, що філософія Абеляра стала своєрідним узагальненням усієї схоластичної думки XI ст. Цей мислитель дійсно виявився найяскравішим, найталановитішим та найоригінальнішим інтелектуалом тієї епохи. Він спромігся осмислити, прокоментувати та узагальнити всю схоластичну думку попередніх трьох століть.

Так само важливо констатувати: філософії Абеляра присвячено сотні монографічних досліджень. Тому, доцільно зупинитись лише на головних аспектах його наукової спадщини й схоластичного доробку. П'єр Абеляр народився у небагатій бретонській рицарській родині в містечку Пале [38, с. 315]. Вже у 5 років батьки помітили у дитини здібності до науки – він швидко навчився читати, рахувати, говорити латиною.

У 14 років П'єр – як перша і найстарша дитина в родині – відмовився від права майорату (успадкування усього майна батьків) і став школярем-кліриком. Його справжньою пристрастю, крім жаги знань, стало мистецтво діалектики. Як наслідок, він неодноразово переходив зі школи до школи у пошуках найкращих вчителів-схоластів [38, с. 315-316].

До 19 років П'єр вчився у Вансі, Шартрі, Парижі: математиці – у Теодорика Шартрського, астрономії та музики – у Бекона Веруламського (1033-1109), теології – у Віллара Вансійського (1036-1112). Коли Абеляру йшов 24 рік, він прослухав додатковий курс діалектики та риторики у вже згадуваного вище Гільйома з Шампо (1054-1121); разом з ним цей курс тоді прослухав інший майбутній авторитетний схоласт – Ільдебер де Лаварден (1057-1133).

Абеляр в цих науках досяг таких великих успіхів, що відважився вступити у відкритий гострий диспут із вчителем відносно універсальності. Даний диспут дарував молодому вченому і авторитет, і славу, і заздрість колег по навчанню [50, с. 331]. Свою першу школу дидактики Абеляр заснував у Мілані, другу – в Корбейлі, третю школу – у передмісті Парижа, на горі Св. Женев'єви Брабантської.

В його біографії навіть мав місце епізод, коли він протягом року (1113 р.) був одночасно і вчителем, і учнем. Це відбувалося в місті Лан, у місцевій богословській школі, де Абеляр слухав лекції Ансельма Ланського та сам читав лекції молодшим учням. Йому тоді виповнилось 34 роки [50, с. 331].

Вже тоді він виразно виступив зі своїми схоластичними ідеями: до двох існуючих в теології тенденцій (теоретичних обґрунтувань) – апологетичної (з метою повернути невіруючого) й позитивної (з метою зрозуміти християнське Віровчення), Абеляр додав ще дві – логічну (визначення зв'язків, котрі об'єднують Віру з Одкровенням, виокремлення місць поєднання Віри та розуму, виявлення способів, завдяки яким теологія утворює предмет Віри), й критичну, де обґрунтовуються різні аргументи проти Віри із наступними контраргументами [73, с. 425].

Джерела зберегли низку свідчень, які характеризують Абеляра як людину та вченого, з описом його уподобань, нахилів, поведінки. Звісно, найголовнішим джерелом залишається його знаменита автобіографія – «Історія моїх бідувань», де він щиро розповідає про своє життя, сповнене

злетів і трагічних подій [14].

Автор відверто описує своє нестримне кохання до Елоїзи (1092-1164), крім того, – примусове оскоплення за цей гріховний вчинок (рішення церковного суду); не оминає він і розповідь про роки принижень та гонінь, про те, як всі його друзі перетворились на ворогів через нестерпний характер П'єра (справжня причина оскоплення – покарання кліриків саме за норов, зухвалість, безкомпромісність та впертість Абеляра) [14, с. 84-106].

Як згадують сучасники – Абеляр був високий, стрункий та красивий. В одному з листів він і сам зізнається: «Через мою привабливу зовнішність мною би не знехтувала жодна жінка, тільки-но у мене з'явився би намір удостоїти її своєю любов'ю» [14, с. 113]. В цьому реченні проглядається його приховане виправдання стосунків із Елоїзою, племінницею впливового паризького каноніка Фулберта.

Їхня любов тривала два роки – з 1117 по 1119; коли дівчина завагітніла і народила дитину, скандалу вже було не минути. Акт оскоплення Абеляра для неї став особистою трагедією і вона прийняла чернечий постриг [14, с. 182]. Цікаво відзначити, що сам Абеляр з нього вийшов.

Як філософ і діалектик Абеляр завжди йшов на провокацію. Його перший крок у даному напрямку – нахабне та зухвале твердження, яке доповнювало й уточнювало тезу самого Аристотеля – «Вірую, щоб розуміти». Формула Абеляра претендувала на оригінальне поглиблення ідеї – «Розумію, щоб увірувати» [15, с. 73].

На відміну від радикального номіналізму Росцеліна, Абеляр притримувався позицій номіналізму поміркованого. На відміну від свого першого вчителя Абеляр визнавав наявність загального, але актуалізовував його тільки межами (і можливостями) розуму. Дана позиція в схоластиці отримала назву «концептуалізм» [34, с. 160]. Новаційна теологія Абеляра мала на практиці великий попит; за молодим магістром богослов'я майже завжди тягнувся натовп учнів, слухачів, прихильників та однодумців. З цим

не міг нічого зробити і паризький муніципалітет.

Слава Абеляра ширилася, репутація зміцнювалась, кількість ворогів зростала. За справу взявся церковний трибунал: перший вирок і осуд був оголошений схоласту у 36 років, другий – у 42 роки. Цей другий вирок був набагато тяжчим. Вченого осудив Суассонський собор у 1121 р. за двома формальними статтями: «альтернативне викладання» і «безліцензійне читання лекцій» (тобто, без дозволу місцевої церковної влади) [34, с. 160].

Абеляр завжди вів себе провокативно, незалежно і головне – свавільно. Привселюдна демонстрація непокори ще більше налаштовувала кліриків та архієреїв проти нього. Він відповідав ще більшою непокорою й спротивом. Навіть молитовну капличку, яку він з учнями звів (вже після засудження) на березі річки Ардюссон неподалік Труа (провінція Шампань), вчений назвав не латиною, а на грецький манер (замість назви – «каплиця Святого Духа», він називає її «Параклет», тобто – «Дух Утішитель»; і це після Великої Церковної Схизми 1054 р.) [34, с. 160-161].

Каплиця-молитовня філософа була оточена хижими його слухачів; вони забезпечували свого вчителя усім необхідним – харчами, грошима, одежею та вином [44, с. 209]. Значну частину фанатичних симпатиків Абеляра складали ваганти та голіарди – бродячі актори, поети і студенти. Вони створювали антиклерикальні сороміцькі пісеньки, в яких найчастіше висміювали пап і кардиналів Римської курії [44, с. 209]. У другій половині життя вчений розсварився майже з усіма друзями та колишніми вчителями.

Його характер поступово погіршувався, поведінка іноді ставала неконтрольованою; доволі часто він переходив у своїй філософській полеміці до брутальних образ. Разом з тим, Абеляр активно пише. Ось перелік його основних творів: «Вступ до теології» (1113); «Про Божественну єдність і троїчність» (1118-1119) [15, с. 45-107]; «Теологія «Вищого блага», «Діалектика» (1122-1125); «Гексамерон», «Етика, або Пізнай самого себе», «Теологія для школярів» (1136) [15, с. 108-334].

У 1140 р. Абеляр пережив третій важкий осуд; його знов засудив церковний собор у Сансі, за присутності короля Франції Людовика VII (1137-1180). Причина – ідейна ворожнеча з абатом Бернардом Клервоським, яка тривала з 1136 р. Ідеолог і надихувач Третього Хрестового походу звинуватив філософа в єретизмі. Абеляр вважав, що його захистить понтифік, але той лише підтвердив рішення суду своїм окремим рескриптом [46, с. 368].

Збереглася доповідь на соборі самого Бернарда, де він паплюжить свого супротивника у наступних висловах: «Він Віри католицької гонитель, Хрестового хреста неприятель. Він чернець ззовні, єретик зсередини, нічого в ньому немає від ченця, крім імені та обличчя. Його вуста сповнені прокльонів, підступності та брехні, оскільки він розділяє Христа на частини, зухвало виключаючи з таїнства Святої Трійці троїчну її спільність...

Абеляр – чернець без статуту, без добродійності прелат, без послуху абат. Він підло висміює віру звичайних людей. За допомогою своїх недостойних міркувань він намагається дослідити те, що благочестивий розум сприймає за допомогою живої Віри ... Ця людина, ставлячись із підозрою до Бога, погоджується вірити лише тому, що вона раніше досліджувала за допомогою розуму» [6, с.289].

Відповіді Абеяра на звинувачення Бернарда суддів не переконали, як і папу. Такий поворот подій виявився для вченого несподіваним. Він важко пережив катастрофу й таке приниження. Хворий і зламаний, у листі до Елоїзи філософ зрікається всіх своїх минулих поглядів і усамітнюється в абатстві Клюні [93, с. 231]. Два останні роки свого життя Абеляр користується притулком цієї обителі (її настоятель був особистим ворогом Бернарда з Клерво).

Ще один цікавий факт з біографії Абеяра: протягом 1141-1142 рр. вчений пише свій останній схоластично-дидактичний твір – «Діалог між Філософом, Іудеєм та Християнином» [15, с. 398-420], і присвячує його саме

Бернарду Клервоському, з яким за декілька місяців до кончини примирюється [93, с. 231]. Після смерті, яка настала 21 квітня 1142 р., Елоїза перевезла прах Абеляра в «Параклет» і там поховала. Сама Елоїза пішла з життя у 1163 р. і похована поруч із коханим.

Разом з тим, і до смерті, й після смерті авторитет Абеляра залишався беззаперечним. Жоден його супротивник так і не зміг перемогти геніального філософа у відкритому привселюдному диспуті. Діалектична концепція Абеляра залишалась домінуючою в царині філософії до XVII ст., поки її не замінила філософія Рене Декарта (1596-1650)[58, с. 399].

Для того, щоб краще зрозуміти діалектичні судження Абеляра, доречно навести деякі цитати з його опусів. Ось його вислови, позначені афористичністю: «Логіка відштовхнула від мене світ»; «Якщо в якійсь книзі щось вражає нас як абсурдне, то не будемо квапитися говорити: «автор цієї книги не дотримується Істини». Справедливіше та доцільніше визнати, що або в рукопис вкралася неточність, або тлумачник (коментатор) помилився, або ми самі не до кінця розуміємо те, що читаємо» [15, с. 347; 351].

Не меншою оригінальністю відзначаються і такі його вислови: «Не думки людей, а доводи розуму є універсальною формулою пошуку Істини»; «Необхідно зберігати Істину втаємниченою, щоб уникнути її дискредитації й примітивізації»; «Логічніше ґрунтуватися не на копіткому дослідженні, а на власному розумі»; «Не можливо увірувати в те, що попередньо не зрозумів»; «Вища правота Бога нічому не дозволяє відбутися безпричинно. Вона ж передвизначає на благо й саме Зло, розраховуючи використати його найкращим чином, оскільки благо, що існує Зло, хоча Зло, однак, ніяким чином не може бути благим» [15, с. 93; 102; 115; 180; 226].

Отже, завершуючи огляд та характеристику особливостей розвитку схоластики у Західній Європі протягом X-XI ст., необхідно констатувати наступне. Після «темного» століття, латинська схоластика в XI ст. переживає нову активність і завершує перший етап становлення. Саме в цьому столітті

з'являються два видатні схоласти – Ансельм Кентерберійський та П'єр Абеляр. Перший утверджує ключові засади та дидактичні пріоритети схоластичної науки, другий остаточно формує її діалектичні підвалини та методичні основи на тлі нових номіналістичних тенденцій.

Розділ 3. Шартрська школа й «схоластичний гуманізм» XII ст.

Якщо в XI ст. відбувався процес організації та становлення у Західній Європі низки гуманітарних наук, то протягом XII ст. ці наукові галузі завершили своє сутнісне (предметне) й методичне оформлення. Разом з тим, XII ст. для середньовічної схоластики виявилось плідним та перспективним. Цьому сприяли відповідні історичні події, котрі спонукали схоластику до створення нових концепцій і розробки нових діалектичних й дидактичних підходів.

У першу чергу XII ст. пов'язане з активізацією хрестоносного руху на Схід. Як наслідок, виникає новий тип орденських корпорацій – духовно-рицарські ордени; у 1096 р. Римська курія остаточно утверджує для латинського кліру celibat [72, с. 51]. На півдні Франції – в Окситанії, формується нова, суто середньовічна «куртуазна культура». Вже наприкінці XI ст. (провансальські) окситанські трубадури починають складати сервенти (віршовані пісні, які виконуються під музичний супровід) [72, с. 51].

Виникає куртуазна література з культом «Прекрасної дами», рицарськими правилами поведінки, естетичним емоційним (піднесеним) коханням до жінки, яка залишається завжди недосяжною для закоханого в неї рицаря. Нарешті, з'являється і новий літературний жанр – рицарські романи фундатор – Кретьєн де Труа (1132-1183), уродженця Шампані. Нова провансальська культура впливає на весь західноєвропейський соціум, поступово міняє його ментальні орієнтири, духовно-етичні смаки, ідейні пріоритети [73, с. 477].

Однак, крім появи трубадурів й труверів (творців старофранцузької мови), а також рицарів-ченців – тамплієрів, госпітальєрів, іоаннітів (усього – 23 мілітаризованих орденських утворення), наприкінці XII ст. на Заході виникає ще один гуманітарний феномен – університети. За взірцем

рицарських корпорацій, університети теж розробляють і приймають для свого функціонування регламентаційні правила – статuti. В цих статутах відображаються цілі, завдання, мотиваційні принципи діяльності університетських спільнот [73, с.478].

Саме в університетському середовищі з кінця XII ст. формується вчена ієрархія, традиції наукової авторитетності, корпоративна єдність і т.п. Університети отримують від місцевої влади право автономії самоврядування, право мати власну нерухомість, право розпоряджатись власним майном, право на судочинство [96, с.55]. Саме в усталених традиціях васально-ленних відносин в університетах утворюються ієрархізовані наукові ступені, ранги, чини, посади, звання

Першим, де був запроваджений поділ вчених за ступенями й званнями, став університет у Болоньї. Саме тут вперше з'явився вчений ступінь «доктор» (дослівно – «вчитель» або – «наставник»). Звання «викладач» – вищий ступінь освіченості в середньовічних університетах [37, с. 70]. Саме слово «університет» походить від того, що ці вищі (вищі, ніж монастирські й церковні) школи складалися з двох цехових корпорацій: із сукупності вчителів, яка називалась латиною «університас магісторум» й сукупності учнів або школярів – «університас схоларіум» [37, с. 70-71].

Таким чином, слово «університас» означає «сукупність». Крім внутрішньої організаційної та функціональної автономії, університети мали, як згадувалося вище, право власного судочинства і право на власні землі. Наприклад, Паризький університет мав свою територію на березі Сени (нині латинський квартал). Туди не поширювалась влада (юрисдикція) паризького магістрату й бургомістра [37, с. 71].

Універсальною мовою науки стає латина. Хто з майбутніх студентів її не знав, рік або два вчив латину на підготовчих курсах. Традиційна структура середньовічних університетів складалася з трьох факультетів – теологічного, юридичного, медичного. Навчання тривало 8 років і мало двочасну модель:

перші чотири роки вивчалися сім вільних мистецтв (загальний підготовчий бакалаврський рівень); наступні чотири роки являли собою вже «фахову спеціалізацію» студентів (магістерський рівень) [37, с. 72].

Для отримання ступеню доктора й звання професора необхідно було вчитися ще 2 або 4 роки (теологам). Школярами або слухачами тривіуму та квадрівіуму могли ставати юнаки (дівчат в університети не приймали) вже в 11-12 років (у залежності від рівня підготовки й таланту здобувати знання). Були й випадки, коли на бакалаврське відділення вступали студенти у віці 35-40 років. У середньому, отже, навчання тривало 8-10 років; іноді (у залежності від обставин) воно затягувалось до 15 років і більше. Головна причина – нестаток коштів для продовження навчання [37, с. 74-75].

Найчастіше студенти отримували ступінь бакалавра (до 80% тих, хто вступив в університет); здобути ступінь магістра могли собі дозволити далеко не всі (зазвичай – менше 20%). Й лише 2-3% ставали докторами та університетськими викладачами [52, с. 46]. До 16 ст. найпрестижнішим залишався богословський факультет, де глибоко вивчали три науки – теологію, метафізику і філософію. Схоластика для всіх трьох наук була базовим дидактизованим методом викладання усіх дисциплін [].

Перша вища медична школа у Західній Європі (по типу університету) виникає в місті Салерно (1143 р.; відповідний Статут вона приймає 1173 р.). Вища богословська школа – Сорбонна, відкривається у Парижі в 1150 р.; (свій Статут вона приймає у 1200 р.). Такий самий вищий теологічний заклад відкривається 1180 р. у Монпельє [52, с. 47]. В класичному сенсі першим офіційним західноєвропейським університетом з трьома факультетами стає Болонський; рік його відкриття – 1195. Надалі, два університети Західної Європи – Болонський та Паризький, стають провідними [52, с. 47].

Конкуренцію їм складають два англійські університетські заклади – Оксфордський (1208 р.; Статут був прийнятий 1229 р.) й Кембріджський (1216 р.; Статут був прийнятий 1235 р.). Ще два потужні університети, де

процвітала схоластика, – це Падуанський (заснований 1223 р.) та Толедський (1241 р.) [52, с. 48-49]. Таким чином, саме університетське середовище стає справжнім прихистком для схоластики. Студенти, об'єднані у власні «союзи» або «нації», формують «вдячну аудиторію» для багатьох вчених-схоластів різних шкіл та напрямків [52, с. 49].

У XII ст. схоластичні студії набувають нового концептуального рівня. Ідеї Абеляра продовжують жваво обговорюватись. Одним з найпалкіших його продовжувачів стає Арнольд Брешианський (1090-1155). Цей завзятий безкомпромісний борець з папською теократією у своїх схоластичних міркуваннях демонстрував й політичні цілі: Арнольд з Брешиї волів встановити у Римі республіканський лад [41, с. 11].

З іншого боку, вже у перші десятиліття XII ст. в схоластиці поширюється нова течія – «спекулятивна»; біля її витоків стояв вже згадуваний вище Гільом з Шампо. Однак, «спекулятивна схоластика» була позбавлена концептуальних перспектив і не мала у подальшому розвитку. Нові ідеї в латинську схоластику принесла Шартрська школа [41, с. 11-12].

Саме вона стала в царині схоластики у XII ст. безапеляційною домінантою. Разом з тим, необхідно акцентувати: схоластичні міркування та концепції представників Шартрської школи значною мірою ґрунтуються на метафізичній світоглядній основі. Без висвітлення середньовічної метафізики, важко зрозуміти латинську схоластичну проблематику тієї доби.

Метафізика (дослівний переклад з давньогрецької – «те, що після фізики») – це розділ філософії (або філософське вчення), який досліджує першопочаткову природу реальності, світу та Буття (як такого). З іншого боку, метафізика вивчає те, що «лежить за межами фізичних явищ, але складає їхню основу» [41, с. 12]. Світоглядний фундамент метафізики заклав у трактаті «Фізика» той самий Аристотель.

В XI ст. метафізика стала наукою про «начатки усього сутнього»; в межах схоластичної парадигми дані начатки вважались незмінними,

духовними та недоступними чуттєвому досвіду [45, с. 7]. Крім проблеми походження світу, законів оточуючого людину середовища, метафізика займалась питаннями змін і процесів, притаманних матеріальному буттю.

В античному світі ідеї Аристотеля, пов'язані з «першофілософією» поширював, як відомо, Андронік Родоський (117-60 рр. до н.е.). В його розумінні метафізика – «предмет мудрості» [45, с.7]. Сам Аристотель виділяє 4 першопочатки, або «вищі причини Буття»: сутнісна форма («Що це є?»); матерія («З чого?»); мета («Заради чого?»); перворушій («Звідки початок руху ?»). З них Аристотель виводить дві ключові категорії метафізики – «можливість» (потенція) та «дійсність» (реалізація) [1, с. 61-63].

Крім того, Аристотель перераховує 4 причини усього буттєвого: сутність («усіа»); матерія («хюле»); початок руху («хе архе тес кінесеос»); благо («агатхон»). До начатків руху він відносить – розум, дружбу та ворожнечу [3, с. 135-138]. Далі геніальний античний філософ обґрунтовує та виокремлює три групи ключових метафізичних запитань, які стають стрижневими і для середньовічної латинської схоластики.

Першу групу складають:

Що є причина причин?

Якими є джерела джерел?

Якими є начатки начатків?

До другої групи входять:

Що є «безпосереднє» та «наявне»?

Де – конкретно чи понятійно-теологічно – ці начатки розташовуються?

Чому вони не сприймаються категоріально «просто»?

Що заважає їм чи заважає їм щось бути видимими «безпосередньо», без додаткових «операцій»?

Третю групу формують:

Якими є вимоги до «операцій», виконання котрих могло б гарантувати одержання достовірних відповідей на ці питання?

Хто або що взагалі ставить ці питання?

Чому дані питання існують як такі? [3, с. 153]

У свою чергу Платон в трактаті «Тімей» сформулював основи «метафізичної космології» й «метафізики розуму», поділивши ці галузі на відповідні сутнісні категорії. За Платоном, «метафізична космологія» поділяється на – антропоцентризм (людина є центром Всесвіту та метою всіх подій, котрі відбуваються у світі) і телеологію (світові приписуються поза природні, зовнішні йому цілі; отже, це вчення про вищу об'єктивну доцільність, пануючу в світі поза людськими цілями та поза людською діяльністю) [51, с. 94-95].

«Метафізику розуму» Платон поділяє на – редукціонізм (принцип, згідно з яким складні явища можуть бути пояснені за допомогою законів, властивих простішим явищам) й універсалізм (принцип, згідно з яким не має потреби множити сутне без необхідності) [51, с. 95].

У підсумку антична метафізика сформулювала ключову проблематику онтології, яка стала стрижневою і для середньовічної західноєвропейської схоластики. Дана проблематика має п'ять базових завдань: визначення форм Буття; визначення речі (поняття) через її відношення до іншої речі; визначення властивостей речей; конкретизація самих визначень (категоріальних дефініцій); зведення знань про Буття в уніфіковану систему [42, с. 133]. Латинська схоластика додала шостий пункт – пошук доказів існування Бога.

Вже в XI ст. схоластика розробила матричні (архетипні) принципи, які у XII ст. стали методичним підґрунтям Шартрської філософської школи: неподільність Єдиного (як монади); фактичність одного (одиниці) як кількості; еманация (випромінювання) суцього з Єдиного; концентрація

елементів Єдиним в одне гармонійне ціле (агломерат); сходження множинного до Єдиного (редукція Буття) [33, с. 210].

Перше, з чого почали схоласти-шартрійці – вони запропонували власну класифікацію середньовічних наукових знань. Їхня схема зводилася до наступного: фізика та метафізика Аристотеля (з ідеалістичними Платонівськими доповненнями) поділяється на хенологію («метафізика Єдиного» Парменіда і Платона), онтологію («метафізика Буття» Платона та Плотіна), гносеологію («метафізика Пізнання» Геракліта й Прокла) [33, с. 210].

З хенології витікають – теургія, астрологія, алхімія; з онтології – схоластика; з гносеології – емпіризм та раціоналізм. Нарешті, з емпіризму виокремлюється номіналізм, раціоналізм породжує натурфілософію, а схоластика розмежувалась на теологію, окультизм та містику [33, с. 211].

Шартрійці цю класифікацію вивели на підставі ретельного аналізу праць Іоанна Скота Еріугени, Асельма Кентерберійського, Бернарда Клервоського, Петра Даміані й П'єра Абеляра. Отже, можна констатувати, що середньовічна західноєвропейська метафізика сформувалася у XII ст. значною мірою завдяки зусиллям Шартрської школи інтелектуалів.

Звернемося до її представників та їхніх схоластичних й світоглядних пріоритетів. Історія виникнення шартрської схоластики і шартрського «схоластичного гуманізму» в джерелах відображена доволі змістовно. Звертає на себе увагу той факт, що розквіт Шартрської школи співпадає з «початковим Ренесансом» XII ст. Саме шартрійці вперше з часів Античності створюють самостійну новоєвропейську космологію, незалежну від символічного світогляду й орієнтовану на раціональні можливості пізнання буттєвих реалій [33, с. 218].

Привабливим науковим центром для паризьких школярів Шартр став після 1000 року (коли кінець світу так і не відбувся). Значною мірою своєю популярністю Шартр має завдячувати діяльності двох єпископів, двох святих

Західної Церкви, – Св. Фульберту (961-1028) і Св. Іво (1048- 1115) [33, с. 219].

Мандруючи Європою, учні Фульберта розносили славу про свого вчителя. Одним з перших симпатиків Шартрської школи став Адельман, єпископ Брешії. Так само необхідно підкреслити: єпископ Іво відіграв в історії школи роль Сократа, підготувавши перше покоління учнів та послідовників шартрійської гуманістичної схоластики.

Піднесення школи почалось за врядування єпископа Готфрида Левського (1115-1148), улюбленого учня Іво. Тут, в стінах школи були перекладені «Пантехні» Константина Африканського (1014-1087, «Ісагог» Іоанніція Віфіанського (752-846), «Великий вступ до астрології» Альбумазара (абу Машар аль-Балхі (787-886), перший латинський астролог) [97, с. 420]. Першим відомим перекладачем цієї школи (з арабської мови) був Кларембальд Арраський. Доречно зазначити, що у XII ст. саме Шартр стає центром західноєвропейської «арабістики». Настоятелі монастирської школи активно збирають арабські манускрипти з усіх відомих наук – від математики, астрономії та астрології, до алхімії, медицини та філософії [31, с. 304].

В першій половині XII ст. для Шартрської школи у пріоритеті були (з точки зору першорядних перекладів) античні й арабські медичні твори. Ченці перекладали тексти трудів Гіппократа, Галена, провідних єврейських та арабських вчених. Крім того, саме представники шартрської схоластики переклали математичні трактати Евкліда, Піфагора, Архімеда, а також – філософські опуси Демокріта, Епікура, Лукреція [31, с. 304].

Початок розквіту та слави Шартрської школи пов'язаний з ім'ям абата Бернара, котрий керував обителлю у 1114-1124 рр. За його сприяння шартрські схоласти розширили трактування та коментування античних авторів. Крім філософських трудів, вони не менш активно перекладали греко-римських поетів, письменників, драматургів, дидактів [31, с. 305]. Сам

Бернар Шартрський був прихильником схоластики Еріугени та ідей Платона.

Наступний етап у науковому становленні школи – період врядування Жильбера де ля Порре (1076-1154). Він керував шартрійцями з 1124 до 1141 року. Більшість сучасних дослідників вважають саме його найоригінальнішим схоластом даного філософського центру [88, с. 290]. Жильбер Порретанський у своїх трактатах так само здійснив спробу обґрунтувати систему доказів існування Бога.

Як і його попередники (Еріугена, Абеляр, Росцелін), він так само зазнав гонінь й переслідувань. Ініціатором став прискіпливий Бернар Клервоський: з його ініціативи на соборі в Реймсі у 1147 р. з абата Жильбера зробили єретика та «ворога Церкви» [88, с. 290].

Труд Жильбера – «Книга про шість принципів», написаний в руслі платонівських ідей та інтерпретацій Северина Боеція, спрямований на доповнення, уточнення й прояснення вчення про категорії (питання універсалій). Як відзначає авторитетний історик філософії Б. Рассел, даний твір з питань логіки в епоху західноєвропейського Середньовіччя є першим оригінальним опусом [51, с. 418].

Наступником Жильбера у керівництві школою став молодший брат Бернара – Теодорих (1097-1155). Як старий прихильник Абеляра, Теодорих продовжив розвивати ідеї поміркованого номіналізму у своїх схоластичних студіях. Його головними працями стали – «Про сім днів та шість різних творіннях», «Гептатейхон», «Перша Аналітика», «Топіка», «Спростування софістичних умозаключень» [33, с. 270].

Ці його твори суттєво сприяли розвитку у XII ст. схоластичної логіки, а їхня сукупність отримала симптоматичну назву – «нова логіка». Разом з тим, Шартрська школа виховала ціле покоління схоластів, які розвинули новий філософський напрямок – вже згадуваний «схоластичний гуманізм». Біля його витоків стояли: Гільйом з Конша (1080-1154) (автор «Філософії» [10]); вже згадуваний Теодорих Шартрський; Бернард Сільвестр (1084-1157)

(автор «Космографії» й «Астролога»); Алан Лільський (1081-1163) (автор «Плачу Природи») [33, с.272].

Лідуючі позиції у 40-ві роки зайняв Бернар Сільвестр. У таких творах як «Про всезагальність світу, або Великий та малий світ» і «Коментар до «Тимея» Платона» він, на рівні діалектичних узагальнень, пропонує нові виховні підходи в системі викладання схоластики й дотичних схоластичних наук [33, с. 273]. Його конкурентом на ниві діалектики та дидактичної схоластики був Гільйом з Конша (1080-1145).

Він коментував того самого платонівського «Тимея», «Втіху філософією» Боеція, низку трактатів Парменіда. Гільйом Коншський у своїх творах обстоював пантеїстичні ідеї, органічно пов'язуючи їх з античними атомістичними вченнями [10, с. 9-25]. Разом з тим, майже всі представники Шартрської школи у XII ст. мали суттєве тяжіння до філології та літератури. Тому їхні наукові твори писалися вишуканою літературною мовою, з використанням алегорій та численних прикладів [33, с. 273]. Означені стилістичні особливості авторів органічно вписувались в гуманістичні тенденції тієї доби, якими була просякнута західноєвропейська культура XII ст.

Останнім значним філософом Шартрської школи був Іоанн Солсберійський (1115-1180), уродженець Англії, один з останніх учнів Абеяра й продовжувач схоластичних концепцій Гільйома з Конша. Іоанн Солсберійський у першу чергу був великим знавцем класичної античної літератури [84, с. 284]. Він також став автором двох ґрунтовних схоластичних трактатів – «Полікратик» (1155 р.) й «Металогікон» (1159 р.).

Головна особливість даних опусів це те, що вони піднімають з одного боку соціально-політичну проблематику, з іншого – парадоксальні філософсько-гносеологічні питання. Ставши єпископом Шартра, Іоанн Солсберійський продовжував викладати діалектику в рідній школі до самої смерті [84, с. 284].

Доречно зауважити, що характерною рисою наукової позиції схоластів-шартрійців було негативне ставлення до спекулятивно-теологічної діалектики Ансельма Кентерберійського та Гільйома з Шампо. Як наслідок, Шартрська школа перетворилась на осередок опозиції по відношенню до впливової паризької Сорбонни. Всі представники школи виступали проти усталеного діалектичного формалізму й непродуктивних схоластичних диспутів. Наприклад, Гільйом з Конша завжди акцентував у своїх творах, що діалектика (як і формальна логіка) та риторика не повинні бути цілями самі по собі [10, с. 14].

З іншого боку, він відзначав важливу роль семи вільних мистецтв, незаангажованої освіти і принципів неупередженого осмислення (пізнання) світу та людини. Дане триєдине завдання, йдучи за Жильбером Порретанським, Гільйом з Конша вбачав магістральним у процесі отримання слухачами філософського знання [10, с. 14-15].

Означена «триєдність» для нього залишалась і в якості головної мети схоластики. Зрештою, цим визначався і гуманізм Шартрської школи, спрямований на неупередженість й максимальна об'єктивність по відношенню до філософських концепцій та філософських поглядів. Отже, «схоластичний гуманізм» шартрійців XII ст. піднявся над ідеями та підходами номіналістів і клерикальних ортодоксів [93, с.390].

Не менш важливу роль в історії латинської схоластики XII ст. відіграли гносеологічні ідеї шартрійців, особливо – концепція «двох істин» Жильбера Порретанського. Раціоналістична гносеологія Жильбера знайшла своє відображення в його вирішенні проблеми Віри та розуму, співвідношення теології й філософії.

Глава Шартрської школи дотримувався думки, що теологічні роздуми неможливі у понятійній формі (як того жадав Абеляр), оскільки поняття являють собою відображення особливостей конкретних та одиничних речей. Тому філософію не можна змішувати з теологією. Крім того, на думку

Жильбера першу необхідно відмежовувати від другої саме тому, що поняття ґрунтуються на досвіді й індукції [83, с. 258].

Теологія для Жильбера – галузь знань, яка використовує дедукцію. Проте, на відміну від тієї дедукції, котра застосовується в геометрії, арифметиці, астрономії та музиці, виходячи з необхідних і зрозумілих для всіх понять, – дедукція в галузі теології витікає з положень Одкровення, яке не можливо перевірити й роз'яснити [83, с. 258].

Логічний висновок, до которого вдається Жильбер, наступний: філософія і наука оголошуються галуззю знань, що має відношення перш за все до пізнання зовнішнього світу. Вони не можуть залежати від доктринальних чи постулативних положень теології [83, с. 259].

Таким чином, керівник монастирської школи в Шартре достатньо рішуче розмежовує сферу філософії й науки, з одного боку, і сферу християнської теології – з іншого. Як бачимо, схоластика шартрійців декларувала незалежність філософії від віросповідних догм теології. Дана позиція в історії середньовічної філософії отримала назву «двох істин» [89, с. 431].

Звісно, не можна не згадати і той факт, що саме у XII ст. в латинській схоластиці зароджується принципово новий напрямок – містичний. Біля його витоків стояв чи не перший середньовічний містик на Заході – Св. Бернар Клервоський (1091-1153), непримиренний ворог будь-яких ухилів від християнського ортодоксального Віровчення [46, с. 341].

Як відзначають фахівці, войовничий схоластичний, з елементами містицизму, клерикалізм Бернара з Клерво був очікуваною реакцією на діалектику Абеляра і, в не меншому ступені, на гуманізм Шартрської школи. Отже, схоластика Св. Бернара – це прогнозована реакція Західної Церкви на ідеї номіналізму та раціоналізму.

Бернар походив зі знатного рицарського роду і вже у молоді роки показав себе глибоко релігійною людиною. Ставши ченцем

Цистерціанського ордену (Ордену «білих братів»), він згодом заснував власний монастир у Клерво, абатом якого і став [46, с. 341]. Джерела характеризують молодого настоятеля як суворого аскета, полум'яного оратора, безкомпромісного ортодокса. Він мав вплив на багатьох своїх сучасників на рівні Римських понтифіків.

Саме він на практиці керував політикою двох пап – Іннокентія II (1130-1143) та Євгенія III (1145-1153). Все життя абат Клерво залишався ідеологом папського теократизму, зверхності сакральної духовної влади над світською, монархічною. Варто також пам'ятати, що Св. Бернар залишався одним з найосвіченіших й найавторитетніших інтелектуалів свого часу, котрий добре знався на філософії і Аристотеля, і Платона [46, с. 341-342].

Проте, для нього головним джерелом філософського натхнення залишалось Святе Письмо. Настоятель Клерво став автором багатьох релігійних трактатів; серед них на схоластичну увагу заслуговують такі як «Про ступені смирення та гордості», «Про вшанування Бога», «Про Благодать та свободу волі», «Про роздуми» [6, с. 24-255].

У XII ст. містична течія почала виокремлюватись за рахунок нової філософської «пропорції». Суть цієї пропорції полягає у домінуванні або раціоналістично-філософського елементу, або релігійно-ірраціоналістичного. В містичній концепції Бернара Клервоського другий елемент максимальний, а перший – мінімальний. Як схоласт, Св. Бернар принципово відкидав будь-які раціональні (логічно обгрунтовані) шляхи досягнення Бога; отже, всі схоластичні способи такого досягнення теж ним критикувались [6, с. 102-115].

Схоластиці Бернар протиставляв чуттєвість, наїття, безпосереднє споглядання Всевишнього, інтуїцію. Ігноруючи схоластичні абстракції, категорії та універсалії, Бернар як містик, напротивагу, висував на перший план роль екзальтованих релігійних емоцій, переживань, духовного екстазу, породженого безмежною любов'ю до Бога. Втаємничений шлях Богопізнання – ось магістральна ідея настоятеля Клервоського монастиря;

шлях до Бога і шлях до Спасіння для Св. Бернара – річ суто індивідуальна [6, с. 156-162].

Разом з тим, Бернар не применшував та не принижував роль науки; він навіть визнавав її цінність і користь, однак, лише в тій мірі, у якій вона пробуджувала людський дух для пошуків єднання з Богом. Раціональну науку він фанатично виклинав [6, с. 313-328]. Природно, що містик заперечував світоглядну функцію науки, методи діалектики та світські етичні концепти.

Заперечуючи раціональну науку, Бернар, тим не менш, не сформулював жодних онтологічних поглядів. Для нього єдиний сенс людського життя – осягнення Бога й любов до Бога. У своїй теології він виокремив 4 ступені такої любові й 12 ступенів смирення. Найважливіший з них – усвідомлення мізерності власного людського існування, а через дане усвідомлення – і аналогічне усвідомлення існування інших людей [6, с. 240-273].

Містичне вчення Бернара Клервоського, який мав доволі багато послідовників, поза своєю впливовістю несли і певну загрозу для Західної Церкви. Войовнича позиція абата Клерво, принципово ігноруючого можливість наукового погляду на світ та схоластичні шляхи осягнення Бога, поступово призводила до активізації єретичних рухів, таких як рух арнольдистів (послідовників Арнольда Брешианського – головного ворога Св. Бернара) [87, с. 269].

Вищі церковні кола, Римська курія та папство добре усвідомлювали необхідність налагодження контактів з провідними схоластами й носіями знань в галузі вільних мистецтв, оскільки здебільшого їхнє середовище породжувало єретиків і єретичні ідеї [38, с. 295]. Реалізацію таких потреб і таких контактів з боку Церкви взяли на себе її мислячі представники, котрі групувалися в інших великих монастирях, де теж були і скрипторії, і бібліотеки, і теологічні школи з власними традиціями [89, с. 347].

Такою «пропапською» і «антишартрською» школою стала школа при монастирі Сен-Віктор. Звісно, тут не було такої потужної й впливової концентрації схоластів-інтелектуалів, але саме Сен-Вікторська школа стала осередком поміркованого містицизму [89, с. 347]. Вона утворилась при монастирі Св. Віктора, заснованого на околиці Парижа у 1108 р. згадуваним вище Гільйомом з Шампо.

Найбільш відомими представниками даного теологічного закладу стали – Гуго Сен-Вікторський (1096-1141) та його учень Рішар Сен-Вікторський (1104-1173). Гуго був саксонцем знатного походження; він прибув з Німеччини 1115 р. і став учнем самого Гільйома. Надалі молодий схоласт здобув ступінь магістра (1125 р.), а у 1130 р. очолив керівництво школою [43, с. 220]. Родовитий саксонець у першу чергу уславився як знавець та поціновувач семи вільних мистецтв й античної філософії. Разом з тим, в стінах монастиря, під час навчання він ще більше захопився теологією та містикою [43, с. 220].

Як прихильник ідей Ансельма Кентерберійського, Гуго розвивав діалектичні погляди на проблеми Буття та шляхи пізнання Бога. Його головний схоластичний твір – «Дидаскаліон» [9, с. 80-124]. В цьому труді Гуго Сен-Вікторський, відштовхуючись від концептів Северина Боеція й Кассіодора, розвиває принципи використання схоластичної дидактики на раціоналістичній основі. Як автор, Гуго виступає в ролі «адаптатора» семи вільних мистецтв під вимоги сучасної йому латинської теології і догматики [9, с. 143-149].

По-перше, він розглядає античний канон тривіуму й квадривіуму як вступний курс (пропедевтична основа) до питань теології. Свою позицію Гуго розвинув у другому великому трактаті – «Про таїнства християнської Віри» [9, с. 125-190]. Дана робота стала першою на латинському Заході схоластичною «сумою» знань енциклопедично-довідкового характеру. В XIII ст. – добу суттєвого поширення саме «сум», Фома Аквінський для своїх

трактатів за структурний (і жанровий) взірець взяв цей опус Гуго Сен-Вікторського [40, с. 73].

В історію середньовічної західної схоластики Гуго також увійшов як найавторитетніший класифікатор наукових знань. Беручи за основу аристотелівське розмежування знань на дві базові категорії – знання теоретичні, і знання практичні, – керівник Сен-Вікторської школи вносить суттєве нововведення у розподіл теоретичних знань. На перше місце Гуго ставить не філософію, а латинську теологію; математика та фізика своє місце зберегли [9, с. 127].

В категорії практичних знань Гуго вдається теж до нововведення: він поділяє етику на три частини – індивідуальну, «домашню» й політичну. Не останню увагу Гуго приділив і логіці, визнаючи емпіричну основу за деякими науковими знаннями. Разом з тим, як схоласт і містик, внутрішній досвід Гуго вважав більш надійним, вмотивованим та достовірним, ніж досвід зовнішній. Саме на цьому «онтологічному перехресті» він й повертав на містичні шляхи Богопізнання [9, с. 196].

У своїй містизованій схоластичній концепції Гуго декларував та обґрунтовував наступне: і філософія, і сім вільних мистецтв можуть набути свого справжнього сенсу й мети лише у містичному осягненні Бога; тільки містичний шлях є необхідним і єдиним можливим у даному поступі, й лише він здатний увінчувати будь-які пізнавальні устремління людини. Ключове значення містизованої схоластики, крім наукової функції, – її етична складова, а вершина мудрості – втаємничене (ірраціональне) осягнення Бога [9, с. 177-178].

Цим трьом «сходинкам» пізнавального стану у Гуго Сен-Вікторського відповідають три органи людського пізнання: чуттєво-тілесний, котрий оперує образами; духовно-розумний – неможливий поза поняттями; споглядально-інтуїтивний. Першим пізнається зовнішній світ, другим – душа, третім – Бог [9, с. 180]. Для самого абата в даному гносеологічному

контексті найважливішою залишається практика споглядання в її містичному трактуванні, з елементами інтуїції й духовного прозріння [9, с. 182].

Велика увага, яку Гуго приділяв питанням знання, привела його до цікавого аналізу Віри у її відношенні до знання. В даному аналізі значну роль відграє класифікація «Істин». Одні з них виводяться з розуму, інші узгоджуються з ним, треті – протирічать йому, а четверті завжди перевершують його можливості та сили. Перші Істини повністю можливі для пізнання і до них Віра не має ніякого відношення. Останні ж Істини складають тільки набуток Віри [9, с. 183].

Так само цікавим є його трактування самої Віри. По-перше, він трактує Віру в сенсі неминучої недостовірності множини наших знань. Останні можуть містити в собі Істини, узгоджені з розумом (і менш достовірні, ніж перший рід Істин); але вони відносяться до об'єктів, які ще не існують, а тільки очікують на появу [9, с. 183-184].

По-друге, Віра, пов'язана з Істинами, які перевищують сили розуму, є суто релігійною Ірою у неможливість досягнути Божественну Волю. Остання виявляється для людини як надприродне Одкровення або проявляється через зовнішні події, котрі є Дивами (апеляція до Чуда в євангельському сенсі складає головну рису онтології містицизму), або Божественне Одкровення виступає в якості внутрішнього Просвітлення в душі боголюбної й богобоязної людини [9, с. 185-188].

Не менш важливим методичним нововведенням, яке здійснив Гуго Сен-Вікторський, - це створення ним класифікації всіх тогочасних наукових знань з точки зору визначення їхньої філософсько-теологічної сутності (на підставі діалектичної симптомтики). Доречно підкресити: його класифікація залишалась актуалізованою у західноєвропейських наукових колах до кінця XIV ст. Університетська освіта так само значною мірою орієнтувалась саме на його класифікаційну модель.

Рішар Сен-Вікторський, очоливши школу після смерті Гуго,

продовжив розвивати ірраціоналістичні ідеї свого вчителя, проте, власної оригінальної концепції не створив. Після смерті Рішара Сен-Вікторська схоластична школа з її традиціями містизованої схоластики починає втрачати домінуючу роль, а наприкінці XII ст. припиняє своє існування.

Таким чином, узагальнюючи викладений матеріал, можна відзначити наступне. XII ст. для латинської схоластики характеризується посиленням позицій номіналізму, раціоналізму, ідей гуманізму та містицизму. Розвиваючи схоластичні принципи Ноткера Німецького, Гільйома з Шампо, Жильбера Порретанського, Іоанна Солсберійського, Бернара Клервоського й Гуго Сен-Вікторського, латинська схоластика тієї доби піднялась на новий концептуальний рівень, набула нових дидактично-світоглядних рис, діалектичних інтерпретацій і духовних орієнтирів.

Розділ 4. Піднесення схоластичних ідей та «містичної чуттєвості» в XIII ст.

Вже з другої половини XII ст. у Західній Європі відбувається доволі відчутний підйом культури. Ціла низка дослідників називають дане століття «ренесансним» та «гуманістичним». Під цими двома термінами вони розуміють посилення інтересу соціуму до наукових досліджень, до вивчення природи й природничих явищ, крім того – захоплення інтелектуалами й мислителями античною літературою [66, с. 290].

Цілі пласти античної науки та культури потрапляють на Захід завдяки візантійським, арабським і єврейським авторам та перекладачам. Інтерес до історії та філософії значно поширюється на межі XII-XIII ст. (у розпал Хрестових походів). Найбільш вагомим цивілізаційним чинником, котрий вплинув на долю західноєвропейської філософії у XIII ст., стали численні переклади саме арабо-мусульманських вчених. Найцікавішим є те, що більшість з них були прихильниками філософії Аристотеля [66, с. 290].

У першій чверті XIII ст. центром всіх гуманітарних наук, у тому числі – теології й філософії, стає Паризький університет. В ньому формується своєрідна «мода» на арабських аристотелістів. Кумиром викладачів і студентів стає уроженець Андалусії – Ібн Рушд (Аверроес) (1126-1198) [37, с. 544]. Латинських аверроїстів очолює Сігер з Брабанта. Нарешті, на середину XIII ст. весь Аристотель перекладається латиною; починається активне тлумачення його творів.

Важливо підкреслити: вже протягом другої половини XIII ст. філософію Аристотеля не просто вивчали, і не просто коментували; за методою арабів її пристосовували та поступово адаптували до християнського Віровчення. Під кінець XIII ст. папство долучається до філософії аристотелізму; він отримує від Римської курії титул «попередника Ісуса у пізнанні природи» і статус «найвищого авторитету в мудрості» [49, с.

156].

З іншого боку, це офіційне визнання призвело до нівеляції пошукового характеру вчення Аристотеля. Схоласти XIII ст. здебільшого сприймали аристотелізм як щось усталене, статичне, незмінне. Протиріччя, котрі містилися в його концепціях, згладжувались в коментарях та «сумах». Одночасно, самому Аристотелю (тобто його постулатам і доктринам) протирічити в руслі схоластичних ідей було неможливо, оскільки будь-які спроби завжди завершувались звинуваченням у єресі [89, с. 490].

І все ж, західноєвропейське XIII ст. – це епоха «нового аристотелізму», епоха «аристотеліанської схоластики». Разом з тим, дане століття сформувало і заклало передумови для сутнісних змін у філософській культурі латинського Середньовіччя, які почали реалізовуватись з XIV ст. [89, с. 490]. Так само необхідно підкреслити: аристотелізм поклав край домінуванню августиніанської традиції, яка до того залишалась догматичним стрижнем усієї західної світоглядної парадигми та її цивілізаційних засад.

Духовні, моральні, етичні, історичні й навіть політичні пріоритети латинського соціуму не виходили до XIII ст. за межі настанов, регламентацій і рекомендацій, сформульованих Св. Аврелієм Августином, єпископом Гіппонським, на початку V ст. (містяться в його фундаментальному труді – «Про Град Божий». З XIII ст. почалась епоха енциклопедичних філософських побудов; у підсумку вони витіснили на задній план попередні уривчасті схоластичні міркування й компіляції [86, с. 25].

Як вже згадувалось, у XIII ст. значного поширення зазнали величезні багатотомні твори узагальнюючого характеру – «суми». Деякі «суми» досягали 3-4 тис. сторінок [29, с. 10]. Нарешті, саме протягом XIII ст., на основі класичної філософії Аристотеля склався загальноприйнятий канон західноєвропейської філософської термінології, чого до того в царині схоластики не існувало.

Отже, XIII ст. для латинської схоластики – період створення великих

універсальних узагальнюючих (і резюмуючих) світоглядних систем. Крім того, повністю завершився процес становлення схоластичної науки і з'явилося понад два десятки видатних та геніальних вчених-філософів, кожний з яких створив власний філософський світ та власну систему координат для його правильного розуміння [29, 10].

Ось перелік найвідоміших латинських схоластів XIII ст.: Давид Динанський (1182-1234), Сигер Брабантський (1240-1281), Джованні Фіданца Бонавентура (1121-1274), Альберт фон Больштедт (Великий) (1193-1280), Фома Аквінський (1225-1274), Роберт Гроссетест (1168-1253), Роджер Бекон (1210-1294), Іоанн Дунс Скот (1270-1308), Александр Гельський (1170-1245), Вільгельм Овернський (1174-1249). За ними йде ще одна плеяда авторитетних та видатних філософів – Боецій Дакийський (1240-1284), Петро з Оріолі (1280-1322), Раймунд Луллій (1232-1315), Вікентій з Бове (1197-1264), Генріх Гентський (1217-1293), Дітріх Фрейбергський (1240-1310).

Оскільки схоластичні концепції та системи більшості латинських філософів XIII ст. мають величезний обсяг, а їхній аналіз у дослідників займає сотні сторінок, – доцільніше виокремити і розглянути декілька ключових постатей, чиї оригінальні філософські студії й науковий спадок не втратили свого значення і в наш час.

Історію західноєвропейської схоластики XIII ст. відкриває Давид Динанський, вчитель Аморі Бенського. Він був капеланом в Римі при понтифікаті Іннокентія III (1198-1216), викладав на факультеті мистецтв Паризького університету, добре знав літературну грецьку мову (койне) і написав трактат «Про частини, тобто Про розмежування», де в дусі пантеїстичної традиції Еріугени, натуралізму Шартрської школи й перипатетизму полемізує з Альбертом Великим стосовно необхідності розвивати природничі науки і, перш за все, вивчати анатомію та фізіологію людини [58, 330].

Раціоналістичні та матеріалістичні ідеї Давида Динанського, які

грунтувались на формулі «Світ є сам Бог», були сприйняті кліриками-ортодоксами як еретичні, оскільки автор необачно ототожнював матерію і дух. У 1210 р. за постановою Паризького собору його опус зазнав публічного спалення [58, с. 330]. Сам Давид змушений був залишити Францію й повернутися до Візантії, звідки прибув у французьку столицю наприкінці XII ст.

Через два десятки років після спалення трактату Давида Динанця, в стінах Паризького університету розгорнулась запекла боротьба навколо філософської спадщини Аристотеля. Альберт Великий і Фома Аквінський докладали величезних зусиль, щоб інтегрувати його ідеї в християнську догматику [59, с. 21].

При цьому обидва теологи вели боротьбу проти августиніанців, які відмовлялись йти на компроміс з аристотелізмом. Однак, несподівано для них з'явилась ще більша загроза: вона йшла з табору прибічників філософської доктрини Аверроеса. Очолював аверроїстів магістр факультету мистецтв Сигер Брабантський [71, с. 5].

Молодий філософ був автором низки популярних серед студентства трактатів – «Про вічність світу», «Про необхідність та взаємозв'язки причин», «Питання про розумну душу» [71, с. 12]. До кінця свого життя (він був убитий в Римі за сприяння Римської курії) Сигер залишався непримиренним ідейним ворогом Фоми. Після двох церковних судів – 1270 й 1277 року, Сигера, його учнів та прибічників було вигнано з Паризького університету [71, с. 15-16]. Після смерті вчителя рух аверроїстів очолив його улюблений учень – Боецій Дакійський [24, с. 8].

Потрібно підкреслити, що латинський августинізм XIII ст. знайшов своє продовження в містицизмі Св. Бонавентури, котрий очолював консервативний напрям у тогочасній схоластиці. Оплотом августиністів у 20-ті – 60-ті роки XIII ст. був Орден францисканців (один з двох жебручих чернечих орденів, котрі очолили Святу Інквізицію; другий орден –

домініканці) [41, с. 17-18].

Симптоматичним є те, що саме францисканці склали понад 70 % викладачів теологічного факультету – Сорбонни. Для них аверроїзм був виключно єретичним вченням. Найрадикальнішим антиаверроїстом в університеті став Александр Гельський. Цей уродженець англійського Гелса, професор теології, автор «Суми загальної теології» визнавав необхідність пізнання світу за допомогою експерименту й абстракції, тим не менш, паралельно вважав, що найвищими основами свого пізнання людина зобов'язана безпосередньому осяянню з боку надприродного Бога [56, с. 280].

Його стрижнева доктрина – аристотелівський активний розум являє собою найбільш загальний результат Божественного осяяння. З іншого боку, Александр Гельський як теолог не зійшов на рівень чистого містицизму й пошуків наїття [56, с. 280].

Головним августиніанцем XIII ст. на Заході став уродженець Тоскани – Джованні Фіданца. Ще у дитинстві він отримав від Св. Франциска Ассизького прізвисько Бонавентура (у перекладі з італійської – «Благе прищестя»). Після вступу до братства францисканців він очолив боротьбу з «лівим рухом» в ордені – спіритуалами, перебуваючи на боці конвентуалів [55, с. 148].

В 1257 р. Бонавентура став Генералом ордену і так само повів боротьбу з аверроїстами. Свої схоластичні студії тосканець починав під керівництвом Александра Гельського, а здобувши ступінь магістра теології почав викладати на богословському факультеті. Його головний схоластичний твір – «Коментарі до чотирьох книг «Сентенцій» Петра Ломбардського» (1248 р.) [55, с. 148]. Однак, на ниві схоластики він не уславився і тоді вирішив зайнятися християнським містицизмом.

В історію західної філософії й теології XIII ст. він увійшов як автор знаменитого містичного трактату «Путівник душі до Бога» [8]. Як близький

друг Фоми Аквінського, Бонавентура завжди його підтримував у диспутах проти Сигера Брабантського. У своїй філософській концепції очільник францисканців підпорядкував усі античні мистецтва і середньовічні науки теології та християнському Віровченню.

Така позиція означала, що аристотелівський емпіризм у Бонавентури послідовно підпорядковується платонівському апріоризму, а раціоналізм – августиніанському містицизму [89, с. 540]. Цю доктрину Бонавентури у подальшому активно й послідовно розвивав інший відомий францисканець – кардинал Матвей Акваспарта (1235-1302). Містизована схоластика Матвея орієнтувалась, разом з тим, і на (Ібн Сину Авіценну) (980-1037, не пориваючи з базовими постулатами Св. Августина [73, с. 516].

Доречно звернути увагу, що і в XIII ст. сформувалась домінуюча схоластична школа. Вона виникла в Оксфорді. Три її найавторитетніші представники – Роджер Бекон, Роберт Гроссетест, Іоанн Дунс Скот. У порівнянні з Паризьким, Оксфордський університет мав певні переваги, сприятливі для розвитку природничих знань. Теологічний факультет в Парижі мав, як відомо, статус головного богословського центру Західної Церкви, й Римська курія ним завжди опікувалась [48, 97].

Контролююча роль Сорбонни, де володарювали францисканці, відчувалась на філософському факультеті значною мірою Оксфордський університет, який знаходився на периферії католицького світу, був позбавлений куріальної та папської опіки. В цих благодатних умовах тут склався гурток, котрий продовжив гуманістичну діяльність філософів Шартрської школи [85, с. 130].

Члени гуртка перекладали античних та арабомовних філософів з Кордови і Толедо. Одним з перших таких перекладачів був Альфред Англійський (1151-1220). Діяльність оксфордського гуртка активізувалась, коли його очолив Роберт Гроссетест (Великоголовий) [85, с. 130-131].

Член Францисканського ордену, він був магістром, а згодом – і

канцлером Оксфордського університету; в 1235 р. Роберт стає також єпископом Лінкольнським. Знаючи добре єврейську мову (іврит), арабську та грецьку, Роберт, паралельно з Вільсом з Мербеке почав перекладати грецьких філософів безпосередньо з койне. Його головний схоластичний трактат – «Про світло, або Про початок форм» [18, с. 42-65].

Роберт Гроссетест, захоплюючись у першу чергу оптикою, стояв у витоків натурфілософії (експериментальної філософії). Разом з тим, доцільно акцентувати: його філософія мала яскраво виражений дидактичний характер. Логіку він вдало пристосовував до навчального процесу, до практичної діяльності викладачів, до проведення студентами експериментів [85, с. 132].

Як філософ і викладач, Гроссетест створив власний схоластичний напрямок – «природничу схоластику», й мав декілька талановитих учнів; серед них варто згадати Адама з Марча (1193-1258) й уродженця Сілезії – иЦелека Вітелло (1228-1275) [85, с. 134]. В другій половині XIII ст. продовжувачем схоластичних ідей Гроссетеста став Дитріх Фрейберзький, домініканець, магістр теології, який у своїх творах розглядав аспекти логіки, інтерпретуючи їх в контексті неоплатонівської метафізики. Крім Дитріха, діалектичну проблематику вдало аналізував і П'єр з Марикура (1247-1291) [85, с. 135].

Разом з тим, головним представником Оксфордської школи у XIII ст. став видатний філософ своєї епохи – Роджер Бекон. Здобувши освіту в рідному Оксфорді, протягом 1236-1247 рр. він викладав вільні мистецтва у Паризькому університеті. У 1256 р. Бекон стає францисканцем; коли ж орден очолив Бонавентура, над «братом Роджером» був встановлений пильний нагляд (крім захоплення арабською філософією, Бекон мав ще декілька «гріхів» – вивчав алхімію та астрологію, котрі на той час потрапили під церковну заборону) [63, с. 386]. Крім того, він вступив у конфлікт з керівництвом університету.

Бекон, зрештою, залишив Францію і повернувся до Англії. Обставини

склалися так, що в середині 60-х рр. його схоластичні студії зацікавили папу Климента IV (1265-1268). Той запропонував Роджеру викласти усі свої ідеї письмово. За два роки (1267-1268) оксфордський професор складає великий філософський компендіум енциклопедичного характеру [17]. У цьому великому трактаті Бекон розглянув причини людських заблуджень, зв'язок теології та філософії, важливість вивчення мов для наукових студій, принциповий характер математики для всіх наук [17, с. 215-290]. Крім того, вчений виклав свою точку зору відносно питань моральної філософії.

Протягом 1271-1276 рр. Роджер Бекон складає свій знаменитий «Компендій філософії» [17, с. 291-364]. Як наслідок, у 1278 р., за наказом нового Генерала францисканців – кардинала Асколі, брат Роджер потрапив до монастирської в'язниці. Однак і тут Бекон спромігся написати свій останній великий твір – «Компендій теології» [17, с. 365-478]. В цьому трактаті він дає найвідвертішу оцінку своїм сучасникам – і філософам, і богословам. Під нищівну критику потрапив Александр Гельський, Альберт Великий та Фома Аквінський.

Для Роджера Бекона умозорово-теологічна схоластика залишалась псевдонаукою, котра позбавлена практичної цінності й користі. Разом з тим, Бекон піддає аналізу схоластичну етику, вбачаючи в ній дидактичну користь. В теорії пізнання він виокремлює три способи: віра в авторитет; міркування; досвід [17, с. 383]. Авторитет сам по собі є недостатнім, якщо він не ґрунтується на міркуванні. Однак, і міркування спроможне досягти своєї переконливості тільки тоді, коли воно базується на досвіді [17, с. 386]. Сам Бекон був послідовним та безкомпромісним прибічником «дослідної науки» (цей термін він і ввів у категоріальний схоластичний апарат).

Свій внесок у тогочасну схоластичну науку зробив і Альбер фон Больштедт, започаткувавши новий напрямок – «католицький аристотелізм». Альберт Великий, домініканець (в орден Св. Доменіка де Гузмана він вступив у 1223 р.), походив зі знатного німецького баронського роду. Освіту

він здобув у Падуанському університеті, добре проштудіювавши твори Аристотеля, Авіценни, аль-Фарабі (870-915), Ібн Габіроля (Авіцебронна) (1021-1058), Августина [46, с. 443].

Двадцять років Альберт викладав філософію у Кельнському університеті, а з 1245 р. став магістром теологічного факультету в Парижі. Останні шість років свого життя відомий схоласт перебував на посаді провінціала свого ордену в Німеччині та єпископом Регенсбурга [46, с. 445]. Він залишив величезний науковий спадок – 38 томів схоластичних трактатів. Коло його інтересів – «раціональна філософія», «реальна філософія» й «моральна філософія». Однак, власної концепції Альберт не створив; його схоластичні роздуми були позбавлені оригінальності, а Роджер Бекон назвав його «мавпою Аристотеля» [17, с. 326].

Проте, у нього було понад 50 відомих учнів і головний з них – геніальний Св. Фома Аквінат. Творець томізму – й до нині офіційної теолого-філософської системи Римо-Католицької Церкви [20; 21], Фома Аквінський став центральною фігурою усієї західноєвропейської схоластичної філософії [86, с. 7]. Про нього написано тисячі наукових досліджень [25, с. 43], тому визначимо лише магістральні напрямки його схоластичних поглядів.

Їх чітко класифікував український науковець А. Пашук:

- дуалізм між абсолютним та відносним Буттям, між Богом і творінням, який протистояв пантеїзмові;
- гілеморфізм утверджував та захищав єдність людської природи і протистояв розриву душі та тіла;
- об'єктивізм, котрий полягав у поверненні розуму в бік зовнішнього світу та у переконанні, що зовнішні речі є нам даними безпосереднішими, ніж внутрішні;
- емпіризм – переконання, що будь-яке знання походить з досвіду;
- універсалізм – переконання у вищості загального над одиничним, протиставляючись індивідуалізмові;

- реалізм – поміркований реалізм, який протистояв крайньому реалізму та номіналізму;
- інтелектуалізм – вчення про першість інтелекту в пізнанні й діяльності [50, с. 451].

У першій половині XIII ст. активного розвитку зазнала й схоластична логіка, котру розробляли – Ламберт з Оксера (автор «Зводу логіки»), Вільям Шервуд (автор «Нової логіки»), Петро Іспанський (автор «Стислого зводу основ логіки») [44, с. 209]. Однак, найбільш яскравим представником цієї «нової схоластичної логіки» став арагонець Раймунд Луллій, уродженець острову Майорка.

Вступивши у 1292 р. до Ордену францисканців, він захопився схоластикою й християнським містицизмом. Тому фахівці характеризують його як «мислителя протирічного і неоднозначного» [43, с. 370]. У своїх філософських поглядах Луллій, автор «Великого мистецтва» [19, с. 54-178], був фанатичним ворогом аверроїзму й теорії «двох істин», хоча, при тому, стояв на позиціях теологічного раціоналіста, що наближувало його до ідей Бекона [49, с. 371].

Останнім класичним схоластом XIII ст. був знаменитий шотландець Іоанн Дунс Скот. Саме його філософські погляди й міркування сучасними дослідниками оцінюються як завершальні для епохи становлення латинських схоластичних концептів [93, с. 265]. Після нього західноєвропейська схоластика опинилась на світоглядному роздоріжжі.

В 1281 р. Іоанн, у шістнадцятирічному віці став францисканцем, надалі вчився у Оксфорді, згодом – у Парижі; і там, і там багато років він був викладачем теології та філософії. В останній період свого життя Дунс Скот викладав богословські дисципліни у Кембріджі та Кельні (де і помер) [93, с. 265]. Його ключовий філософський трактат – «Про перший початок усіх речей».

Йдучи в руслі поглядів Роберта Гроссетеста, Іоанн багато уваги

приділяв природничим наукам і математиці. Разом з тим, він розробив концепцію відносно схоластичних понять, розрізняючи поняття абстрактні й поняття конкретні, апелюючи до синтезного поняття – «інтенції», як певної спрямованості людської свідомості на зовнішній об'єкт або на саму свідомість, котра пізнає [72, с. 280].

Як прибічник схоластики шартрійців, Дунс Скот гостро полемізував з багатьма твердженнями Фоми Аквінського, вміщеними в його найвідоміший «Сумі теології» [21]. Разом з тим, Іоанн багато уваги приділяв метафізиці, розробляючи проблему волі людини й волі Бога [57, с. 104]. Як зазначає сучасний український історик середньовічної філософії – Андрій Баумейстер, ідеї Дунса Скота можна вважати першим серйозним кроком до формування теорії пізнання як самостійної дисципліни [28, с. 446].

З метою спростування позиції Генріха Гентського (1217-1293), який заперечував існування інтелігібельних образів, і Петра Іоанна Оліві (1248-1298), котрий не визнавав існування чуттєвих образів, Іоанн Дунс Скот вперше вводить поняття інтелектуального «інтуїтивного пізнання» [28, с. 446].

Нарешті, наприкінці XIII ст. в середовищі латинської схоластики формується ще один новий напрямок – «містичний пантеїзм»; його фундатор – німецький філософ Йоганн Екхарт на прізвисько Мейстер (Майстер). Деякі дослідники вважають його найзагальнішим мислителем у світовій історії. Народився Йоганн в Тюрингії; походив зі старого рицарського роду Хохгеймів [81, с. 19-20].

У 15 років Екхарт став ченцем Ордену домініканців; у зрілому віці він обіймав посаду вікарія (намісника) цього ордену в Тюрингії та Саксонії. Початкову освіту юнак здобув у Ерфуртській домініканській школі: два роки – підготовчий курс; наступні три роки – студіювання граматики, риторики, діалектики; ще два роки – вивчення основ арифметики, математики, астрономії й музики; останні три роки Йоганн присвятив теології та

філософії. Другий етап у здобутті освіти – чотири роки навчання у Кельнській вищій школі ордену [81, с. 22].

Як талановитий богослов він двічі – у 1300-1303 й 1312-1314 рр. викладав теологію у Паризькому університеті. У зрілі роки Йоганн також викладав філософські предмети й логіку у вищих домініканських школах Страсбурга та Кельна [81, с. 23]. В 1302 р. Екхарт здобув ступінь магістра богословських наук. Необхідно підкреслити, що майже все своє життя Мейстер Екхарт займав високі церковні посади – пріор в Ерфурті, вікарій Тюрингії, кустод Саксонії (у його підпорядкуванні знаходився 51 чоловічий орденський монастир й 9 жіночих обителей) [81, с. 23-24].

На початку XIV ст. блискуча церковна кар'єра Йоганна припинилась: через свої філософсько-містичні погляди у 1307 р. його було звинувачено в єресі та відсторонено від усіх посад [81, с. 35-36]. Після суду й осудження він опинився в одному з домініканських монастирів під своєрідним «домашнім арештом». Помер Екхарт 1327 р. за нез'ясованих обставин, а вже 1329 р. булою папи Іоанна XXII (1316-1334) вчення Мейстера Екхарта [13] оголошувалось єретичним обвинувачувальних (28 пунктів) [81, с. 40-41].

Суть містичного вчення Екхарта полягала у наступному. Грунтуючись на філософії Дионісія Ариопагіта, Мейстер трактує християнське Віровчення в дусі «заперечного», апофатичного богослов'я. Як і для Платона й неоплатоніків, для самого Екхарта Бог – Абсолют, досконала непізнаваність Якого робить Його тотожнім «Великому Ніщо» [13, с. 47-48].

За визначенням самого містика, Бог – «це бездонний колодязь Божественного Ніщо»; відносно Нього необхідно заперечувати будь-які атрибути. Отже, Бог – Праоснова, взята сама по собі. По відношенню до всього, що перебуває поза Ним, Бог виступає як універсальна творча активність [13, с. 52]. Вчення Мейстера Екхарта стало перехідною ланкою між класичною середньовічною схоластикою й схоластичними концептами епохи Раннього Відродження.

Зрештою, в межах узагальнення, доречно відзначити: XIII ст. для схоластичної науки Заходу відіграло роль остаточної фіксації двох домінуючих напрямків (форм) – ортодоксального (він зберігав надприродного Бога як Творця усього сутнього) та єретично-пантеїстичного (тут Бог був позбавлений надбуттєвих рис, ознак та характеристик). Разом з тим, саме XIII ст. породило в західноєвропейському соціумі цілу низку єретичних церковно-релігійних рухів, які, за своїми духовно-світоглядними орієнтирами значною мірою тяжіли до раціоналізму та антиклірикального вільнодумства. Філософія XIV ст., як відомо, вже звільнилася від старих «схоластичних тенет» й теологізованої метафізики.

Висновки

Резюмуючи викладений в магістерській роботі матеріал, необхідно констатувати наступне.

1. Витоки латинських схоластичних ідей на Заході сягають останньої чверті VIII ст. і пов'язані з діячами «Каролінзького відродження», очолюваними ченцем Алкуїном Йоркським. Створений ним в Аахені, при дворі франкського монарха Карла Великого, гурток інтелектуалів й книжників під назвою «Академія» (на взірець Платонівської Академії) зайнявся перекладами та коментуваннями античних філософських текстів, переважно – грецьких авторів епохи еллінізму.

Мета франкської «Академії» – шляхом ознайомлення з греко-римською науково-мистецькою спадщиною, позбутися духовної депресії (світоглядної стагнації), якою у VII-VIII ст. був охоплений західноєвропейський соціум, ще не подолавши до кінця цивілізаційних ознак варварства.

Сам Алкуїн глибоко вивчав твори і давньогрецьких мислителів, і ранньохристиянських авторів – теологів, риторів, полемістів, істориків, апологетів, дидактів, Отців Церкви. Найбільшими авторитетами для нього були Платон, Парменід, Плотин, Св. Арелій Августин, Св. Григорій Двоєслов, Мартін Бракарський, Св. Ісидор Севільський, Беда Досточтимий, Рабан Мавр. Ґрунтуючись на їхніх поглядах та ідеях, Алкуїн пише трактат «Діалектика», який офіційно закладає основи схоластичної філософії і схоластичного світогляду у Західній Європі.

2. Сутнісні ознаки феномену середньовічної схоластики витікають з її дослідницького предмету. Отже, її сутнісними ознаками є: світоглядний синтез латинської теології (патристики) та аристотелізму; наявність системи теологічних доказів існування буття, сотвореного вищою сакралізованою

волею Єдиного; раціоналістична дидактизована методика, покликана розв'язувати формально-логічні проблеми; вчення про універсалії (загальні категоріальні поняття); принцип органічного співвідношення Віри та знання в межах оточуючого середовища; євангельські ціннісні орієнтири.

Крім того, до сутнісних ознак феномену латинської схоластики відносяться й такі: догматизований онтологічний статус; концептуальне твердження про існування «Ніщо»; вчення про Божественне Одкровення й Божественне Передвизначення; вчення про Істину і Абсолют; присутність метафізичних умозорових конструктів; діалектичні принципи тверджень; дидактичні форми практики.

Ці сутнісні ознаки у IX ст. почав послідовно розробляти та формулювати «батько західної схоластичної думки» – Іоанн Скот Еріугена, взявши за основу корпус «Ареопагітиків» й коментарі до нього Св. Максима Сповідника, останнього східного Отця Церкви.

3. Категорії західноєвропейських схоластичних студій наступні: фізико-космологічна категорія; вчення про світло; вчення про рух (імпетум); вчення про душу; медико-астрологічна категорія; алхімічна (природнича) категорія. Всі означені категорії розглядались схоластами крізь призму можливостей емпіричного аналізу (емпіричних висновків) й суто теоретичних розмірковувань (аналітичних побудов).

Галузеву «спеціалізацію» латинської схоластики на кінець XIII ст. складала усталені базові дисципліни: нижчий рівень – класичні, з античних часів, «Сім вільних мистецтв» (тривіум – граматика, риторика, діалектика, й квадрівіум – арифметика, геометрія, астрономія, музика); вищий рівень – теологія, метафізика, філософія, фізика, етика, економіка та політика (за Аристотелем).

Завдяки Гуго Сен-Вікторському, на середину XII ст. схоластика також отримала, крім загальної, обґрунтовану внутрішню класифікацію. Вона поділялась на: теоретичну (або спекулятивну); практичну (або дієву);

механічну (або додаткову) і діалектичну (або службову). Така класифікація сприяла у подальшому чіткому розмежуванню (розгалуженню) схоластичних шкіл та напрямків.

4. Методична специфіка схоластичної дидактизованої практики має низку відповідних ознак: домінування тверджень авторитетів (принцип апріорності); аксиомність декларованих постулатів, якщо вони стосуються теургічної догматики; діалектична гіпотетичність правил; сакралізовані, духовні та морально-етичні пріоритети, утверджені протягом XI-XII ст. такими схоластами як Іоанн Росцелін, Петро Даміані, Ансельм Кентерберійський, Беренгар Турський, Ансельм Ланський, Бернар Клервоський, П'єр Абеляр.

Крім того, поширеній у XII-XIII ст. схоластичній дидактиці були притаманні: з одного боку – раціоналістична дискусійність та категоріальний полемізм, з іншого – «матричні» виховні й напучувальні стереотипи; стрижневі теодицейні ідеї; новозавітні ідеали; богословська категоричність (беззаперечність); чуттєвість у пізнанні буттєвих реалій; світоглядний гуманізм; позадискусійний авторитет Церкви, папства й Святих Отців; функціональне виправдання примусу у навчанні; позитивність процесу «благопокарання».

5. Особливості західного схоластичного світогляду, у першу чергу, полягають в його розмаїтності та парадоксальності, з певним тяжінням до регламентаційних (настановчих) афористичних висловів і тверджень, по типу – «Пізнай де світло, – зрозумієш, де темрява», «Зло народжується з піни на губах янголів, котрі творять Добро», «Істина ховається в омані, а омана прикрашає Істину».

Разом з тим, латинський схоластичний світогляд, переважно – клерикальний та догматизований, завжди тяжів до містичних ідеалів, містизованих образів, пошуків шляхів втаємниченого християнського Просвітлення. Апологети «містичної схоластики» - Бернар Клервоський,

Рішар Сен-Вікторський, Раймунд Луллій, Дитріх Фрейберзький, Майстер Екхарт, намагались реалізувати (дієво втілити) акт спілкування з Богом як акт «істинного пізнання Всевишнього». Вони обстоювали позицію, що не людський розум, а лише любов душі вірянина веде до Спасителя.

6. «Схоластичний гуманізм» Шартрської школи виник у XII ст. Його головні представники, які в ту епоху демонстрували нові оригінальні погляди на проблеми буття, можливості людського інтелекту й меж розумового пізнання, вступили у полеміку із провідними вченими-схоластами Сен-Вікторської школи, котрі, у свою чергу, тяжіли до дещо містизованої «теологічної ортодоксії» й догматизованих філософських доктрин, орієнтованих на фідейзм.

Знамениті «шартрійці» – Жильбер Порретанський, Бернар Тьєррі, Гільйом з Конша, Теодорих Шартрський, Бернард Сільвестр, Алан Лільський, згодом – перший історик західноєвропейської схоластики Іоанн Солсберійський, перебуваючи на позиціях раціоналізму та натуралізму, відстоювали ключову думку: природа й космогонія самі по собі (і в собі) не несуть й не мають «Божественної сутності». Її носієм може бути тільки людина, сотворена Всевишнім.

7. Базові концептуальні складові містичного напрямку схоластичної метафізики остаточно сформувалися на початок XIV ст. у своєрідний «канон». Ось вони: шлях до Бога йде через наїття; «інструмент» пізнання дійсності та «Божественної сутності» – інтуїція та контемпляція; мета містичних практик – досягнення «просвітлення» в індивідуалізованому єднанні зі Спасителем; необхідні умови – приборкання власної волі, допомога Всевишнього, концентрація любові до Творця, відмова від власного «Я», нівеляція мирських потреб і бажань.

Містичний схоластичний «путівник», складений для набуття адептами Істини – багатоступеневий. Перший рівень пізнання – покора; далі йдуть – співчуття, споглядання (контемпляція), духовний екстаз (через концентрацію

Волі та Віри) і злиття розуму із Творцем.

Не останню роль в означеному сенсі також відіграють: внутрішній досвід індивідууму; упокорення логіки з її абстракційними мислимими конструктами; розумова гармонізація природи буття і природи пізнання; втаємниченість культово-обрядових дій, ритуальних приписів та безпристрасність інтелектуальної діяльності (процесу осмислення реального і Божественного); ментальні афекти й алюзії; надприродні (візійні, харизматичні, пророчі) здібності; індивідуалізація містичного досвіду.

Список використаних джерел та літератури

А. Джерела:

1. Аврелий Августин. Против академиков // Аврелий Августин (Блаженный). Творения. СПб.: Алетейя, 1998. Т.1. С.5-85.
2. Аврелий Августин. О блаженной жизни // Аврелий Августин (Блаженный). Творения. СПб.: Алетейя, 1998. Т.1. С.86-113.
3. Аврелий Августин. О порядке // Аврелий Августин (Блаженный). Творения. СПб.: Алетейя, 1998. Т.1. С. 114-182.
4. Аврелий Августин. Сповідь. К.: Наукова думка, 1996. 328 с.
5. Ансельм Кентерберийский. Избранные сочинения. М.: URSS, 2016. 443 с.
6. Бернард Клервосский. Сочинения. М.: КБИ, 2001. 363 с.
7. Бернард Сильвестр. Космография // Шартрская школа. М.: Наука, 2018. С. 84-133.
8. Бонавентура. Путівник душі до Бога. Львів: Основи, 1997. 312 с.
9. Гуго Сен-Викторский. Теологические и философские сочинения. М.: ОФМ, 2010. 216 с.
10. Гильом Коншский. Философия // Шартрская школа. М.: Наука, 2018. С. 7-69.
11. Исидор Севильский. Начала, или Этимологии. Кн. 1-3. М.: URSS, 2018. 584 с.
12. Иоанн Скот Эриугена. Труды. М.: КБИ, 2005. 471 с.
13. Майстер Экхарт. Трактаты. Проповеди. М.: Наука, 2010. 435 с.
14. Пьер Абеляр. История моих бедствий. М.: Наука, 1959. 302 с.
15. Пьер Абеляр. Теологические трактаты. М.: Республика, 1995. 435 с.
16. Рабан Мавр. Труды. М.: ОФМ, 2012. 354 с.

17. Роджер Бэкон. Избранные сочинения. М.: ОФМ, 2008. 504 с.
18. Роберт Гроссетест. Избранное. М.: URSS, 2005. 231 с.
19. Раймунд Луллий. Избранные сочинения. М.: Ладомир, 2002. 320 с.
20. Тома Аквінський. Коментарі до Арістотелевої «Політики» / Пер. О. Кислюка. К.: Основи, 2003. 795 с.
21. Теодорих Шартрский. Трактат о шести днях творения // Шартрская школа. М.: Наука, 2018. С. 70-83.
22. Фома Аквинский. Сумма теологии: В 3-х т. М.: МДА, 2015. Т.2. 1154 с.

Б. Література:

23. Бросс Ж. Духовные учителя. СПб.: Академический проект, 1998. 495 с.
24. Быховский Б.Э. Сигер Брабантский. М.: Мысль, 1979. 183 с.
25. Боргош Ю. Фома Аквинский. М.: Мысль, 1975. 184 с.
26. Бэймкер К. Европейская философия средневековья // Общая история философии. М.: Тип-ия С. Столярова, 1912. Т.2. 418 с.
27. Брагінець А.С. Нариси історії філософії. Домарксівський період. Львів: ЛДУ, 1967. 267с.
28. Баумейстер А. Біля джерел мислення і буття. К.: Дух і літера, 2012. 471 с.
29. Баумейстер А. Тома Аквінський: вступ до мислення. Бог, буття і пізнання. К.: Дух і літера, 2014. 520 с.
30. Буслинський В.А. Історія філософії. Львів: Новий світ-2000, 2007. 218 с.
31. Вандишев В.М. Філософія. Екскурс в історію вчень і понять. К.: Кондор, 2005. 471 с.
32. Вебер А. История европейской философии. К.: Изд-во В.Ильницкого. 1882. XXXI, 409с.

33. Воскобойников О.С. Тысячелетнее царство (300-1300). Очерк христианской культуры Запада. М.: Новое литературное обозрение, 2015. 568 с.
34. Виндельбанд Д. История философии в средние века. М.: Имка-Пресс, 1995. 324с.
35. Вайнтроб М. История средневековой философии. Рига: Изд-во Ф.Туфла. 1929. Ч.I. 221с.
36. Волинка Г.І. Філософія Стародавності і Середньовіччя в освітньому контексті. К.: Вища освіта, 2005. 544 с.
37. Доленга А. Важнейшие моменты в истории мысли. М.: Тип-ия В. Рихтера, 1903. XXVII, 998с.
38. Джемс У. Многообразие религиозного опыта. М.: Тип-ия Т.Рудакова, 1910. XXIV, 482с.
39. Далти Д. Средневековая философия. М.: Центрполиграф, 1997. 516с.
40. Джохадзе Д.В., Стяжкин Н.И. Введение в историю западноевропейской средневековой философии. Тбилиси: ТГУ, 1981. 357с.
41. Жильсон Э. Разум и откровение в средние века // Богословие в культуре средневековья. К.: Путь к Истине. 1992. С.5-49.
42. Звиревич В. Т. Философия древнего мира и средних веков. М: Академический проект, 2004. 416 с.
43. Коплстон Ф.Ч. История средневековой философии. М.: Энигма, 1997. 502с.
44. Койре А. Очерки истории философской мысли. М.: Наука, 1985. 293с.
45. Кондзьолка В.В. Історія середньовічної філософії. Львів: Світ, 2001. 320 с.
46. Лейн Т. Христианские мыслители. СПб.: Мирт, 1997. 563 с.

47. Любу́тин К.Н. История западноевропейской философии. М.: Академический проект, 2005. 800 с.
48. Мотрошилова Н.В. Рождение и развитие философских идей. М.: Политиздат, 1991. 463с.
49. Ойзерман Т.И. Главные философские направления: Теоретический анализ историко-философского процесса. М.: Мысль, 1984. 303с.
50. Пашук А. І. Нариси з історії філософії середніх віків. К.: Ін Юре, 2007. 712 с.
51. Рассел Б. Історія західної філософії. К.: Основи, 1995. 758 с.
52. Роберти Е. Прошедшее философии: Опыт социологического исследования общих законов развития философской мысли: В 2-х т. М.: Тип-ия И. Исленьева, 1886. Т.1. Ч.1. Исторические данные. XXII, 305с.
53. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней: В 4-х т. СПб.: Петрополис, 1994. Т.2. Средневековье. 354с.
54. Раппопорт Х. Философия истории в ее главнейших течениях. СПб.: Тип-ия С. Павлѣнкова, 1898. VII, 180с.
55. Семѣнов А.Н. История философии в средние века. М.: Соцэкгиз, 1940. 342с.
56. Соколов В.В. Средневековая философия. М.: Высшая школа, 1979. 448с.
57. Скворцов Л.В. Культура самосознания: Человек в поисках истины своего бытия. М.: Политиздат, 1989. 320с.
58. Суини М. Лекции по средневековой философии. М.: URSS, 2001. 471 с.
59. Свежавский С. Святой Фома прочитанный заново // Символ, 1995. № 33. С.7-183.

60. Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас: Очерки по истории философии и культуры. М.: Политиздат, 1991. 430с.
61. Сліпий Й. Св. Тома з Аквіну і схоластика // Сліпий Й. Нариси історії середньовічної (схоластичної) філософії. Рим: Solo, 1991. С.71-90.
62. Таранов П.С. Анатомия мудрости. Симферополь: Таврия, 1996. 754с.
63. Таранов П.С. Звёзды мировой философии. В 4-х т. М.: АСТ, 1998. Т.3. Философия сорока пяти поколений. 625с.
64. Трахтенберг О.В. Очерки по истории западно-европейской средневековой философии. М.: Госполитиздат, 1957. 255с.
65. Тарнс Р. История западного мышления. М.: Крон-Пресс, 1995. 448с.
66. Татаркевич В. Історія філософії: В 3-х т. Львів: Світ, 1999. Т. 2. 421 с.
67. Хамітов Н.В. Історія філософії. Проблема людини та її меж. К.: КНТ, 2015. 393.
68. Чалоян В.К. Восток-Запад: Преемственность в философии античного и средневекового общества. М.: Наука, 1979. 213 с.
69. Чанышев А.Н. Аристотель. М.: Мысль, 1987. 221 с.
70. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М.: Высшая школа, 1991. 512 с.
71. Шевкина Г.В. Сигер Брабантский и парижские аверроисты XIII в. М.: Наука, 1972. 103 с.
72. Штекль А. История средневековой философии. СПб.: Алетейя, 1996. 320 с.
73. Эйкен Г. История и система средневекового мировоззрения. СПб: Алеиейя, 1999. 315 с.

74. Bauescher G. The Eucharistic Teaching of W. Ockham. Washington: Univ. Press, 1950. 218 p.
75. Boehner Ph. Ockham's Theory of Supposition and the notion of truth // Franciscan Studies, 1946. Vol. 5. P. 82-105.
76. Copleston F. A History of Philosophy: In 4 v. Westminster: P. and V., 1950. Vol. 2. 632 p.
77. Copleston F. Medieval Philosophy. N.Y.: B. Harper, 1961. 524 p.
78. Chesterton G. K. Saint Thomas Aquinas. L.: Tames and Hudson, 1973. 342 p.
79. Courtenay W. Schools and Schools of Thought in the Twelfth Century. Turnhout: Univ. Press, 2010. 354 p.
80. Carre M.A. Realists and Nominalists. Oxf.: Univ. Press, 1986. 502 p.
81. Clark J.M. Meister Eckhart. L.: D. Hant, 1957. 432 p.
82. Clark J.M. The Great German Mystics. Oxf.: Univ. Press, 1959. 485 p.
83. Curtis C.S.J. A Short History of Western Philosophy in the Middle Ages. L.: Tames and Hudson? 1950. 393 p.
84. Dronke P. Intellectuals and Poets in Medieval Europe. Roma: SOP, 1992. 391 p.
85. Grant E. Physical Science in the Middle Ages. N.Y.: G. Lord, 1971. 565 p.
86. Gilson E. The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas. N.Y.: Univ. Press, 1956. 581 p.
87. Gilson E. History of Christian Philosophy in the Middle Ages. N.Y.: B. Harper, 1955. 480 p.
88. Maurer A. A. Medieval Philosophy. N.Y.: B. Harper, 1962. 481 p.
89. O'Connor D. J. A Critical History of Western Philosophy. L.: Weidenfeld and Nicolson, 1964. 628 p.
90. O'Donnell R. The philosophy of Nicolas of Autrecourt and his appraisal of Aristotle. Toronto: Univ. Press, 1982. 252 p.

91. Southern R. W. Medieval Humanism and Other Studies. Oxf.: Univ. Press, 1970. P. 61-85
92. Southern R. W. The Schools of Paris and the School of Chartres // Renaissance and Renewal in the Twelfth Century. Cambr.: Univ. Press, 1982. P. 113-137.
93. Southern R. W. Scholastic Humanism and the Unification of Europe: In 2 v. Oxf.: Univ. Press, 2001. Vol. 1. Foundations. 472 p.
94. Tornay S Ch. The nominalism of William Ockham. Chicago: Univ. Press, 1936. 308 p.
95. Van Steenberghen F. Aristotle in the West. Louvain: SOF, 1955. 378 p.
96. Van Steenberghen F. The Philosophical Movement in the XIII-th Century. Louvain: SOF, 1957. 465 p.
97. Weinberg J.R. A Short History of Medieval Philosophy. Princeton: Univ. Press, 1964. 514 p.