

Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова

На правах рукопису

КОНОНЧУК Світлана Григорівна

УДК 1(091): 103.3+172:342.7

**ПОЛІТИЧНА АНТРОПОЛОГІЯ ЙОАНА СОЛСБЕРІЙСЬКОГО:
ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ**

09.00.05 – історія філософії

Дисертація на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник:

Немчинов Ігор Геннадійович,

доктор філософських наук,

доцент

Київ – 2012

ЗМІСТ

Вступ	3
РОЗДІЛ I. ФІЛОСОФІЯ ЙОАНА СОЛСБЕРІЙСЬКОГО ЯК ПРЕДМЕТ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ	8
1.1. Історіографія досліджень філософії Йоана Солсберійського.....	8
1.2. Філософська творчість Йоанна Солсберійського: історичний контекст.....	27
Висновки до першого розділу.....	43
РОЗДІЛ II. ЙОАН СОЛСБЕРІЙСЬКИЙ ТА РЕНЕСАНС XII СТ	46
2.1. Ренесанс XII ст. і початки політичної антропології.....	46
2.2. Йоан Солсберійський і філософська традиція Шартрської школи.....	65
2.3. Античні джерела політичної філософії Йоана Солсберійського.....	88
2.4. Значення вчення Йоана Солсберійського у генезі філософії політики.....	109
Висновки до другого розділу.....	116
РОЗДІЛ III. ОСНОВНІ КОНЦЕПТИ ПОЛІТИЧНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ ЙОАНА СОЛСБЕРІЙСЬКОГО	119
3.1. Онтологічне і гносеологічне підґрунтя вчення про людину у Йоана Солсберійського.....	119
3.2. Індивідуальні та суспільні чесноти.....	125
3.3. Влада і політичні суб'єкти.....	149
Висновки до третього розділу.....	160
Висновки	164
Список використаної літератури	167

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Йоан Солсберійський (1125–1180) є одним із найвидатніших представників Шартрської школи, що намагалася поєднати ідеї античної філософії з християнською доктриною й становить одну із найяскравіших сторінок так званого Ренесансу XII ст. До появи перекладів творів Аристотеля логічні, етичні та політичні трактати Йоана Солсберійського вважалися найбільш авторитетними працями. Водночас вони зберегли своє значення й після поширення творів Стагірита у Західній Європі.

Дослідники не обійшли своєю увагою творчий доробок та особистість Йоана, однак більшість з них була захоплена його методологічними концепціями, доктриною «монархомахії», етичними та політичними ідеями, розглядаючи їх нарізно.

Оскільки політична антропологія як галузь філософії політики осмислює політичні виміри людського буття, її слід вважати такою, що контекстуалізує та конкретизує загальні філософсько-антропологічні підходи до вивчення проблеми людського буття. На нашу думку, потребує висвітлення доктрина Йоана про людину як дієвця у суспільному та політичному контексті, що дозволить по-новому інтерпретувати не тільки етичні та політичні погляди середньовічного мислителя, але й його методологічні підходи до розв'язання проблеми універсалій, встановлення співвідношення одиничного та загального. Реалізація цього завдання виявить тяглість філософських засад ідей демократії, індивідуалізму, природних прав людини в історії античної та середньовічної філософії у контексті пошуків філософських витоків та засад сучасних цінностей європейського соціокультурного простору, до якого прагне належати наша держава.

Отже, актуальність теми визначається:

- неминущим значенням інтелектуального та культурного феномену Ренесансу XII ст. та внеску Шартрської школи у розвиток історії філософії;
- необхідністю історико-філософської реконструкції політичної антропології Йона Солсберійського, найвидатнішого мислителя XII ст., доби «народження індивідууму»;

– потребою історико-філософського осмислення витоків вчення про людину у політичному контексті в західноєвропейській філософії та дослідження континуальності історико-філософського процесу від античності до Нового Часу й сучасної доби.

Ступінь розробки проблеми. Філософські та суспільно-політичні погляди Йоана Солсберійського привертали увагу дослідників ще з середини ХІХ ст. Його філософські ідеї були предметом зацікавлення М.Бочара, Е.Жильсона, Е.Канторовича, Ж.Констабля, Ч.Крея, Г.Лібешутца, Р.Паляча, Р.Пула та інших зарубіжних учених. Найбільш оціненою ученими, зокрема Я.Лаарховеном, К.Недерманом, М.Роуз, Р.Роузом, К.Тейлором, є доктрина «монархомахії», тобто теоретичне обґрунтування права підданих на насильство щодо правителя, якщо той порушує їхні права і закони.

В історико-філософській літературі радянського та пострадянського періоду висвітлюються окремі аспекти доробку Йоана Солсберійського, зокрема, логічні (Р.Беялетдінов) та суспільно-політичні (О.Гладков, С.Крилова) концепції, проте бракує комплексного підходу.

Отже, хоча починаючи з середини ХІХ ст. теоретична спадщина Йоана Солсберійського досить ретельно досліджена, існує потреба оцінити ті аспекти його вчення, які залишилися поза увагою учених. Зокрема, слід реконструювати вчення про людину у суспільно-політичному вимірі, проаналізувати ідеї Йоана, що відносяться до політичної антропології, а також ввести цей матеріал в науковий обіг в Україні.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження виконане в межах комплексної науково-дослідницької роботи кафедри філософії «Актуальні питання історії і теорії філософії та її викладання студентам педагогічних навчальних закладів», науковий напрям «Дослідження проблем педагогічних наук», що входять до тематичного плану науково-дослідницьких робіт Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова, затвердженого Вченою радою університету від 29 січня 2009 року, протокол №5. Тема дисертаційного дослідження затверджена Вченою радою Національного

педагогічного університету імені М.П. Драгоманова (протокол №11 від 14 червня 2012 року).

Мета і завдання дослідження. Метою дисертаційного дослідження є виявлення політико-антропологічної концепції Йоана Солсберійського.

Для досягнення мети дослідження передбачається вирішення ряду конкретних наукових завдань:

– проаналізувати основні наявні у світовій та вітчизняній філософській науці підходи до оцінки середньовічної політичної думки загалом й, зокрема, Йоана Солсберійського;

– дослідити історико-філософський контекст формування вчення Йоана Солсберійського;

– показати вплив та відмінність між ідеями Йоана Солсберійського та його античних попередників, зокрема Аристотеля та Цицерона;

– встановити зв'язок між логікою, методологією, метафізикою та політичною філософією у творах Йоана Солсберійського;

– з'ясувати основні положення вчення Йоана Солсберійського про людину у соціальному та політичному контекстах;

– реконструювати концепцію політичних прав та чеснот.

Об'єкт дисертаційного дослідження – політико-антропологічні погляди Йоана Солсберійського в контексті Ренесансу XII століття.

Предмет дослідження – концепція людини як дієвця у суспільному та політичному контекстах, її прав та чеснот у філософській думці Йоана Солсберійського.

Теоретичні та методологічні засади дослідження. У дисертації використані загальнонаукові принципи об'єктивності, історизму, системної цілісності.

Методологія дослідження спирається на праці вітчизняних та зарубіжних учених, зокрема, В.Горського, Ж. Ле Гоффа, Р.Коллінза, О.Перцева, К.Флаша та інших авторів.

Методологічними засадами дисертаційного дослідження виступають:

метод історико-філософської персонології (О.Перцева); порівняльного аналізу; історико-філософської реконструкції (В.Горського, К.Паначіо, К.Флаша); аналіз ментальностей (Ж. Ле Гоффа, А.Гуревича); соціології знання (Р.Коллінза).

Наукова новизна дослідження розкрита в наступних положеннях, що виносяться на захист:

Вперше:

- досліджено політично-антропологічні ідеї видатного представника Ренесансу XII ст. Йоана Солсберійського, зокрема, вчення про людину як дієвця у суспільно-політичних вимірах;

- показано структурний зв'язок між логікою, методологією, метафізикою та політичною філософією у Йоана Солсберійського;

- розкрито зміст та теоретичні експлікації поняття «свобода людини» та його значення для суспільної етики Йоана Солсберійського.

Уточнено:

- роль вчення Йоана у становленні Шартрської школи та у Ренесансі XII ст.;

- концепцію «народження суб'єкту» Фелікса Гваттарі у соціокультурному контексті XII ст.;

- значення та роль концепції «монархомахії» у суспільно-політичній думці Йоана Солсберійського;

- значення Йоана Солсберійського як церковного полеміста у контексті філософсько-теологічної полеміки XII ст.

Одержали подальший розвиток:

- теза про вплив античної спадщини, зокрема Аристотеля та Цицерона, на філософську думку Йоана Солсберійського та еkleктичний характер його вчення;

- теза про гуманістичну спрямованість філософської думки Йоана.

Теоретичне та практичне значення отриманих результатів. Теоретичне значення отриманих результатів полягає у тому, що зміст вчення Й.Солсберійського про людину як дієвця у суспільно політичних вимірах дозволяє детальніше та глибше дослідити інтелектуальні трансформації періоду Середньовіччя, зокрема в «епоху зламу», якою було XII ст.

Практичне значення дослідження полягає у тому, що його результати можуть бути використані для підготовки нормативних курсів та спецкурсів, при написанні навчально-методичних програм з історії філософії, філософської антропології, соціальної філософії, політології, розробці державних програм, присвячених ціннісно-нормативним аспектам європейської інтеграції України.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійним дослідженням, у якому всі положення наукової новизни отримані її автором.

Апробація результатів дослідження. Основні положення дисертаційного дослідження обговорювалися на засіданнях кафедри філософії Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова, оприлюднені в доповідях на конференціях: Всеукраїнській науково-практичній конференції «Г.С. Сковорода – видатний український філософ і просвітитель» (Переяслав-Хмельницький, 1994); Міжнародній науковій конференції «Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура» (Київ, 2005); Звітньо-науковій конференції викладачів НПУ імені М.П. Драгоманова (Київ, 2012).

Публікації. Основний зміст дисертаційного дослідження відображений у 9 публікаціях, 4 з яких опубліковані у фахових виданнях, затверджених ВАК України для філософських наук.

Структура роботи. Структура дисертації обумовлена метою та завданнями дослідження. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, що включають дев'ять підрозділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації складає 185 сторінок, з них основний текст – 166 сторінок. Список використаних джерел викладений на 19 сторінках і включає 205 найменувань, з них 111 – іноземними мовами.

РОЗДІЛ І.

ФІЛОСОФІЯ ЙОАНА СОЛСБЕРІЙСЬКОГО ЯК ПРЕДМЕТ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Історіографія досліджень філософії Йоана Солсберійського

Перш за все, слід вказати, що інтелектуальна творчість та життєвий шлях Йоана Солсберійського упродовж значного часу залишалися предметом уваги дослідників. Найбільш повна бібліографія західних праць, присвячених середньовічному вченому, нараховує близько 400 праць різними мовами, включаючи англійську, німецьку, французьку, польську та інші [113]. Загалом, творчість Йоана Солсберійського вивчається вже більше двох століть.

Враховуючи предмет та завдання даного дослідження, ми, насамперед, спиралися на такі праці, в яких увага приділялася філософським аспектам творчості Йоана Солсберійського, зокрема, його антропології.

Необхідно зазначити, що перші фундаментальні дослідження, присвячені філософії Йоана Солсберійського, з'являються у першій половині ХХ ст. У той час філософська медієвістика переходить від накопичення знання, критичного видання та перекладу текстів і персонології до історико-філософського аналізу спадщини середньовічних мислителів.

Предметом уваги дослідників, зокрема, стає інтелектуальний підйом ХІІ ст., який згодом призвів до появи університетів та його найбільш яскравого феномену – Шартрської школи. Так, Реджинальд Пул одним із перших вивчав період творчого шляху Йоана, коли той перебував у Шартрі та Парижі серед магістрів шкіл [191; 192].

Також з'являються праці, в яких з'ясовується вплив античної філософії, зокрема авторів римської доби, на філософську думку Йоана. Зокрема, Август Чарльз Крей у своїй дипломній роботі ілюструє вплив попередників на Йоана та зазначає, що окрім праць латинських Отців Церкви, Йоан демонструє обізнаність з ідеями Платона, Аристотеля, Плотіна, Цицерона, Порфирія, Вергілія, римських граматиків [143].

У 1909 році вийшло у світ критичне видання «Полікратика», а через 20 років, у 1929-му, – «Металогіка» під редакцією Клементя Уебба, котрий незабаром, у 1932 році, видав також книгу «Йоан Солсберійський». Це спричинило зростання наукового інтересу до творчості британського мислителя [3; 1].

Вагомий внесок у дослідження філософської спадщини Йоана, зокрема логіки та методології, зробив видатний французький філософ-медієвіст Етьєн Жильсон. Жильсон характеризує погляди Шартрської школи як «еклектичний платонізм». Зокрема, Жильсон вважав, що засновник школи та її перший канцлер Бернард Шартрський (пом. 1130), а також його наступник Гілберт Порретанський (1076–1154) різною мірою були неоплатоніками та реалістами, тоді як Йоан Солсберійський стоїть на позиціях, наближених до концептуалізму [51].

У середині ХХ ст. з'явилося декілька важливих праць, в яких досліджувалися різні аспекти життя та творчості Йоана Солсберійського. Зокрема, дані Жилья Констабля дозволили з'ясувати невідомі раніше подробиці життєвого шляху мислителя. Жиль Констабль показав, що охолодження стосунків між Генріхом II та Йоаном Солсберійським відбулося не у 1159 році, як прийнято було вважати, а трьома роками раніше, у 1156 році [129, 68]. На думку автора, свідченням цього факту є листування Йоана із Адріаном IV. Констабль також вважає, що найбільш вірогідною причиною королівської немилості стала поведінка та висловлювання Йоана під час місії до Папського двору.

Важливе місце у студіях, присвячених Йоану Солсберійському, посідає праця німецького дослідника Ганса Лібешутца, котрий почав друкуватися у 40-50 роках ХХ ст. [148; 149]. У цих розвідках детально досліджуються гуманістичні ідеї у творчості Йоана та його ставлення до античної, головним чином давньоримської спадщини. Лібешутц показує, що Йоан досить вільно поводився із античною спадщиною, посилаючись на неіснуючих авторів, або наводячи вигадані цитати.

У свою чергу, інший видатний німецький дослідник, Ернст Канторович, у своїй фундаментальній праці «Два тіла короля» (1957), присвяченій середньовічній політичній теології, багато уваги приділив розумінню Йоаном природи королівської влади і політичної суб'єктивності [139]. Канторович відзначив, що Йоан, з одного

боку, наділяв правителя абсолютною владою, а з іншого, обмежував його жорсткими рамками закону [139; 97]. Ця доктрина отримала назву «правитель – взірець справедливості» (*rex imago aequitatis*). Правитель вільний від влади права доти, доки діє у дусі справедливості, а закон покликаний уберегти підданих від тиранії.

На думку Канторовича, Йоан розрізняє між правителем як публічною персоною і як приватною. У першому випадку, той є поза правом, якщо дотримується справедливості, у другому – підлягає праву [139; 98].

У середині ХХ ст. з'явилися нові критичні переклади творів Йоана [17; 15; 16; 14]. Все це викликало новий виток інтересу до творчості Йоана серед дослідників.

Серед дослідників, що займаються вивченням філософських та політичних ідей Йоана Солсберійського, найбільшою популярністю користується доктрина «монархомахії». Слід зазначити, що вчені мають різні погляди як на характер самої доктрини, та і на її роль та значення для філософії Йоана загалом.

У відомій праці Ричарда і Марі Роузів, присвяченій доктрині тираноббивства у Івана Солсберійського, автори показують, що Йоан не був провісником «тираноббивства», а скоріше обстоював можливість «виховання», «повчання» правителя, котрий перетворився на тирана, залишаючи покарання на розсуд Бога [195].

Інакшої точки зору на роль і значення концепції «монархомахії» у Йоана дотримується відомий вчений Карі Недерман. Він зазначає, що Йоан приділяв велике значення праву силового усунення тирана, більше того, він не вважав тираноборство справою індивідуального вибору, навпаки – воно є обов'язком кожного члена спільноти [172].

Водночас, як зазначив Ян ван Лаарховен, значення ідей монархомахії для самого Йоана не слід переоцінювати: «Так звані теорії, здається, поховані тут під стількома винятками і обмеженнями, що будь-яка можливість практичного застосування зникає» [146, 325].

Значний внесок у розробку даної проблематики зробив Роберт Паляч – дослідник політичної філософії Йоана [189]. Польський вчений з'ясував логіко-

методологічні ідеї Йоана, що містяться у «Металогіку», і вважав його послідовником аристотелівської концепції генетичного емпіризму [188].

Загалом, польські історики філософії багато зробили для дослідження спадщини Йоана Солсберійського. Окрім вищезгаданих праць, слід назвати монографію Мечислава Бочара, присвячену політичній філософії, антропології та етиці Йоана [115].

Бочар відзначає, що ключовою філософською ідеєю Йоана є сумісність і гармонія всього суцього (*rerum convenientia*), що припускає одночасне існування різних щаблів суцього. Ця гармонія встановлена Богом і є засадою, котра притаманна всій тварній природі, є принципом її існування, що забезпечує для всіх участь у бутті і цілісність життя кожної людини (*incolumitas vitae*), тобто її безпечний розвиток і вдосконалення. Саме цю засаду Йоан Солсберійський називає *aequitas* [118, 16].

Польський дослідник вказує, що для Йоана сам Бог визначається як *aequitas*, отже, цей термін стосується, скоріше, буття у загальному розумінні, ніж принципів, котрі відносяться до тварного та минуцього буття, яким є людина. Тому засада, яка визначає безпеку і сталість людського розвитку, належить людині як «образу Бога», тобто не як її власна, а надана їй Богом. Водночас, Бочар особливу увагу приділяє органічній концепції суспільства і держави у Йоана, розглядаючи справедливість і добродісність людини як залежну від того, наскільки вона дотримується визначеного місця у соціуму-організмі і світобудові. Загалом, висновки польського дослідника мають велике значення для даної роботи, хоча і суперечать певною мірою нашому розумінню суб'єктивності у Йоана.

Також вагоме значення для розвитку студій, присвячених Йоану Солсберійському, мала праця Крістофера Брука «Ренесанс XII століття», написана у 1969 році. Він характеризував Йоана як «космополітичного вченого», гуманіста, чий твори є важливим джерелом для реконструкції інтелектуального середовища у XII столітті [32].

У зв'язку з вісімсотріччям від дня смерті мислителя у Солсбері відбулась міжнародна конференція, за результатами якої в 1984 році під редакцією Майкла

Вілксона вийшла збірка статей під назвою «Світ Йоана Солсберійського» [199]. У статтях, вміщених у збірці, розглядаються різні аспекти інтелектуальної спадщини Йоана, зокрема його соціально-політичні та історичні погляди, роль Йоана у Ренесансі XII ст. та рецепція класичної спадщини у творах британського схоласта.

Серед розвідок, що з'явилися останнім часом, особливу увагу привертають праці Карі Недермана, Чарльза Барнетта та Квентіна Тейлора, які відкривають нові перспективи дослідження філософської спадщини Йоана.

Так, Карі Недерман з'ясовує проблему рецепції античної, перш за все, аристотелівської і Цицеронівської спадщини у творах Йоана, органічної теорії держави, відносин світської і духовної влади [164; 180, 182].

Зі свого боку, Чарльз Барнетт займається проблемою впливу аристотелізму на філософську думку Йоана Солсберійського і цікавиться обізнаності останнього із вченням Стагірита [121, 22-25]. Від зазначає, що до Йоана Солсберійського «філософами з великої літери» вважалися Цицерон і Сенека. Водночас, Платон шанувався так само, як Аристотель, якщо не більше. Лише у логіці Аристотель розглядається як визнаний лідер і, це, зокрема, визнавалося Абеляром. Водночас, в наукових колах того часу оберталосся багато псевдоепіграфічних праць Аристотеля.

Лише, починаючи з 1140 року починають робитися систематичні спроби перекладів справжніх творів Аристотеля. Зокрема над перекладами творів Аристотеля працювали Жерар із Кремони, Альфред Шаресхілл, Майкл Скотт, Бургундіо з Пізи, Джеймс з Венеції, Генрих Аристіпп та інші. Ці переклади робилися напряму з грецької мови, а самі перекладчі працювали певний час в Константинополі.

Йоан цитував Бургундіо, коли писав у «Металогіку» (IV, 7) про те, що Аристотель найбільше заслуговує на титул «Філософа» а також цитував переклади «Другої Аналітики» та «Фізики» Джеймса з Венеції.

У свою чергу, Квентін Тейлор відзначає, що політичну філософію Йоана Солсберійського характеризують реалізм, раціоналізм і натуралізм, які формують регулятивні засади його політичної думки в рамках християнського світогляду. Тейлор також припускає, що Йоан був прихильником конституційної монархії [198].

Що стосується радянської і пострадянської історико-філософської думки, то тут ми можемо констатувати недостатній рівень уваги до спадщини такого цікавого і актуального для свого часу мислителя, як Йоан Солсберійський.

Радянських дослідників насамперед цікавили логічні ідеї британського схоласта. Винятком є стаття Світлани Крилової, у якій досліджуються суспільно-політичні погляди Йоана в контексті історії Англії у XII столітті [63].

У пострадянський період можна констатувати зростання уваги до постаті та ідей Йоана Солсберійського як з боку істориків, так і філософів. У цей період з'являються нові праці Крилової, у яких вона продовжує досліджувати історичний контекст творчості Йоана Солсберійського [62].

У свою чергу, Роберт Беялетдінов, який у 1998 році захистив кандидатську дисертацію присвячену логіці Йоана Солсберійського, продовжує досліджувати цю проблематику [29]. Автор зазначає, що Йоан Солсберійський не пропонує нового розв'язання проблеми універсалій, але ретельно розглядає природу абстракції для обґрунтування законності загального терміна: «Він показує, що за своєю природою слова не мають фіксованого значення і в одних випадках вживаються як загальний термін, а в інших – як приватний. Для автора «Металогіка» принципове значення має не відповідь на питання про реальність або нереальність існування загального, або взагалі будь-яка відповідь на це питання, а твердження можливості використання загального терміна в силогізмі» [29, 186].

Також слід згадати праці Олександра Гладкова, який у 2008 році захистив кандидатську дисертацію, присвячену саме аналізу суспільно-політичних поглядів Йоана Солсберійського. У кількох працях Гладкова аналізуються суспільно-політичні ідеї Йоана Солсберійського в контексті історичних подій XII ст. [34; 35; 36; 37].

Що стосується вітчизняної філософської думки, то, на жаль, творчість Йоана Солсберійського до цього часу не була предметом уваги дослідників. Зокрема, у фундаментальній праці «Філософія права» Андрія Баумайстера, у розділі, присвяченому витокам концепції «природного права», ім'я Йоана Солсберійського не згадується [28].

Отже, перед нами стоїть завдання не тільки дослідити філософсько-антропологічні ідеї Йоана, але, можна сказати, «відкрити» цього мислителя для вітчизняної науки. Також необхідно вказати, що попри значну кількість західних досліджень творчості Йоана Солсберійського, деякі аспекти його вчення залишаються недостатньо висвітленими. У першу чергу, це стосується його філософського вчення про людину у суспільно-політичних вимірах.

Зауважимо, що на відміну від робіт, в яких аналізуються суспільно-політичні погляди Йоана Солсберійського, зокрема, праці вищезгаданого О. Гладкова, метою даного дослідження є історико-філософська реконструкція фундаментальних антропологічних концептів Йоана Солсберійського. Тому дане завдання можна реалізувати лише в рамках історико-філософського дослідження, а не дослідження з соціальної філософії чи політології, або історії Середніх Віків. Матеріал та теоретичний доробок із суміжних із історією філософії наук залучається нами настільки, наскільки це потрібно для вирішення основного завдання даного дослідження.

У даному дослідженні ми спираємося на методологічний доробок вітчизняних та зарубіжних учених у галузі історії філософії, історії ідей та соціальної філософії. Методи суміжних із історією філософії філософських дисциплін використані у тій мірі, у якій вони допомагають отримати відповіді на ключові питання даного дослідження.

Оскільки жоден мислитель не жив у «вежі зі слонової кістки» і спроба розгляду еволюції тієї чи іншої концепції як результату її власного саморозвитку буде анахронізмом з точки зору сучасної історико-філософської науки, ми повинні звернути увагу на соціокультурне середовище і інтелектуальне оточення, в якому жив і творив Йоан Солсберійський. Для цього ми повинні звернутися до праць, у яких розглядаються ці проблеми, тим більше, що XII ст., враховуючи його значення для генези європейської цивілізації, привертає пильну увагу дослідників.

Перш за все, варто зазначити, що Йоана Солсберійського не можна вважати ані філософом у сучасному розумінні цього слова, ані системним мислителем, навіть теологом. Його, швидше за все, слід сприймати як релігійного мислителя, теолога і

канонічного правника, церковного апологета, який зробив певний внесок у різні галузі середньовічної інтелектуальної традиції: логіку, філософію, етику, суспільно-політичну думку, право. Тому, говорячи про філософські погляди, чи ідеї Йоана, нам слід розглядати їх як «філософсько значущі ідеї» (концепт Вілена Горського) [37]. Як слушно зазначив Горський, «попри всю унікальність, філософська ідея мусить перетворитись на «правило», тільки тоді вона стає явищем філософської культури» [38, 13].

Дана розвідка також спирається на антропологічний підхід до історико-філософських досліджень, який, зокрема, розробляється російським філософом Олександром Перцевим [79]. Перцев обстоює уявлення про історію філософії як антропологічно і гуманістично орієнтовану дисципліну, предметом вивчення якої виступають не лише ідеї, а люди і їх соціальне і культурне середовище. Російський методолог зазначає, що навіть лише переказ ідей є інтерпретацією в контексті, в який включений дослідник: «Наївний емпірик вважає, що він, прагнучи бути «об'єктивним», «нічого не додаючи від себе», абсолютно точно відображає на чистій дощечці своєї свідомості чуже вчення <... > Насправді інтерпретацією є не тільки кожен переказ, але навіть і кожен переклад» [39, 13].

У той же час, як зазначив Вілен Горський: «Важливість виявлення ліній, що пов'язують ідеї з думками, що формулюються та викладаються мовою інших сфер духовної культури, очевидна вже на стадії генетичного аналізу спадщини минулого що вивчається. Намагаючись в процесі витлумачення пояснити той чи інший культурний феномен як результат взаємодії з соціальним середовищем, культурним оточенням, в рамках якого протікала творчість мислителя що вивчається, недостатньо обмежитися описом соціокультурного фону. Необхідно прослідити, як ті чи інші юридичні, релігійні, конкретно-наукові, художні і інші ідеї реально визначали специфіку рішення філософських проблем. А це можливо здійснити, лише уяснивши філософський сенс, який набували соціокультурні ідеї для мислителя минулого що вивчається. Без виявлення філософського підтексту, що проявляє себе у процесі сприйняття мислителем політичних, наукових, художніх та інших ідей,

неможливо відтворити повну картину генези філософського вчення, що не є, як відомо, «чистим» продуктом саморозвитку філософської думки» [39, 77].

У зв'язку із цим, слід звернути увагу на те, що останнім часом важливе місце в історико-філософських дослідженнях посідають підходи, в яких філософські течії та школи розглядаються в контексті соціокультурних змін. Зокрема, подібний підхід демонструє «теорія інтелектуальних трансформацій» Рендалла Коллінза. Характеризуючи рушійні сили інтелектуальних трансформацій, американський дослідник пише: «Зовнішні умови змінюють матеріальні основи, спираючись на які працюють інтелектуали; потім інтелектуальні мережі пристосовуються до нового простору конкуренції, перебудовуючи культурний капітал, винесений з попереднього періоду. Творчість особливо сильно розквітає в поворотні моменти інституціональної зміни» [58, 607].

Коллінз характеризує період XI–XII ст. як період бурхливого розвитку реформованих монастирів, інтенсивної боротьби за релігійний статус і розширення втручання релігії в усі сфери життя суспільства, як час мандрівних діалектиків з кульмінацією у творчості Ансельма і Абеяра [58, 607]. Провідну роль в інтелектуальних трансформаціях, уважає він, відіграють інтелектуальні мережі. І саме у цей період відбувається «ущільнення інтелектуальних мереж», яке характеризується появою нової соціальної категорії «професійних учителів», яскравим представником яких був Абеяр: «Його інтереси, пов'язані із технікою філософування, були інтересами групи, що поступово набувала самосвідомості професійної гільдії, тієї самої, котра незабаром утворить університет» [58, 613 – 614].

Коллінз дає наступну характеристику інституціоналізації Шартрської школи: «Після інституціоналізації Паризької школи отримав високий престиж конкуруючий мережевий вузол в Шартрі. Бернард Шартрський і його учні захищали класичну освіту і теологічну версію платонізму, підкріплюючи свої домагання на увагу зібраними матеріалами з античної культури» [58, 614]. Самого Йоана він вважає продуктом розвитку інтелектуальних мереж [58, 614].

Відаючи данину доробку Рендалла Коллінза, який вдало аналізує нам соціокультурні аспекти інституалізації і розвитку наукових і філософських шкіл середньовіччя, слід зазначити, що творчість окремих представників цих шкіл та їх доктрини не можна розглядати виключно у площині «виклик – реакція», вони не зводяться до простої рецепції ідей і їхньої реінтерпретації й ретрансляції у рамках певної школи, а містять елементи «обернені у майбутнє», які виходять за межі даної традиції і можуть з часом стати елементами нового інтелектуального синтезу.

Важливе значення для даного дослідження, особливо для реконструкції «генези філософського вчення» Йоана Солсберійського, також мають теоретико-методологічні засади та підходи, розроблені історичною антропологією, зокрема концепція теорії ментальностей.

Ульріх Раульф відзначав, що гуманітарна наука у ХХ столітті пережила дві важливі метаморфози. Це, по-перше, «лінгвістичний поворот», коли вчені не можуть більше розглядати мову як простий інструмент пізнання, але повинні рахуватися з «ефектами», породженими культурно-історичним походженням цього інструменту. Інший «поворот» – це зміщення уваги дослідників від «центральної» області дійсності до «периферійної».

Підсумком цієї «відцентровості» сучасної гуманітарної науки стало зародження кількох нових наукових напрямків, до яких належать історична антропологія та історія ментальностей. Суть цієї дисципліни полягає у тому, що замість опису подій, пов'язаних із «готовою» людиною, гуманітарна наука звертається до вивчення певних способів бути людиною, до вивчення різних типів раціональності, що й перетворює її на історичну антропологію [57, 37].

Раульф зазначає, що історики ментальності мають справу з трьома різними формами людської свідомості і поведінки – категоріями мислення, нормами поведінки і сферою почуттів. Однак, ментальність, за його припущенням, «розташовується» глибше цих форм. Це є щось ще не структуроване, схильність, внутрішня готовність людини діяти певним чином, область можливого для неї [57, 38]. Ментальність проектується на екрани різних символічних практик, матеріалізується в мисленні, почуттях і діях. Таким чином, ідеї, народжені

видатними мислителями того чи іншого періоду, значною мірою зумовлені не тільки соціокультурним контекстом епохи і рівнем знання, але й ментальними настановами, що складають цілий комплекс об'єктивних та суб'єктивних факторів.

У свою чергу, відомий французький історик Жорж Дюбі застосував до аналізу ментальностей схему історичних тягlostей Фердинанда Броделя.

Відповідно, як історичні тягlostі, так і ментальні процеси бувають трьох типів. Деякі з них швидкоплинні і поверхневі, наприклад, резонанс, викликаний проповіддю, реакція на витвір мистецтва, короткочасні соціальні протести. Цей рівень є базовим для суспільних інтерацій. Процеси середнього темпу – це такі, які зачіпають соціальні групи у цілому. У цьому випадку йдеться про трансформації, які відбуваються шляхом повільних, поступових перетворень.

Інший пласт – «в'язниці тривалого часу» (Бродель), ментальні структури, які завзято чинять опір інноваціям. Вони утворюють глибокий пласт ідей і поведінкових реакцій індивідуумів та суспільних груп в окремі історичні періоди. Дюбі вважає, що їх трансформації відбуваються шляхом мутацій, досить швидких, але прихованих [57, 15-18].

Таким чином, звертаючись до аналізу поглядів окремого мислителя, можна виділити ідеї, пов'язані з тими чи іншими ментальними паттернами. Зокрема, ідея «дієвця», активного суспільного суб'єкта, який має певні права та обов'язки, й ідея «суспільства як колективного суб'єкту», що, починаючи з XII ст., з'являються у філософській та політичній думці Західної Європи, можуть слугувати прикладом того, як суспільний та економічний активізм і, заґрунтовані на ньому норми поведінки, знаходили відображення і теоретичне осмислення в інтелектуальній культурі середньовіччя.

У той же час, дана проблематика продовжувала осмислюватися в цих текстах у контексті ієрархічного світосприйняття, що знаходило втілення у відповідних соціальних і політичних інститутах Середньовіччя. І це, власне, відповідає традиційному пласту ментальності, хоча і тут, як ми побачимо далі, у Йоана намітилися певні зрушення, які виводять цього мислителя за межі традиційної

моделі суспільного ладу, у якому індивідуум «розчиняється» у реальності вищого гатунку.

Найбільш важливими і продуктивними для нашого дослідження є положення, які розвиває у своїх роботах видатний французький історик Жак Ле Гофф. Ле Гофф визначає три основні «напрями аналізу» історичної ментальності в період Середньовіччя:

- аналіз культурного та ментального інструментарію, що забезпечує народження якихось уявлень (і відповідної їм практики);
- відношення до земного, особливо до життя, до людського тіла, до землі, до земної історії;
- аналіз розмежування в системі цінностей [67, 30].

У своїх роботах Ле Гофф відзначає символічний характер середньовічного світосприйняття, що знаходило свій вираз у різних релігійних ритуалах, культурних традиціях й інтелектуальних феноменах: «Символізм був універсальний, мислити означало вічно відкривати приховані значення, безупинно «священнодіяти». Бо прихований світ був священний, а мислення символами було лише розробкою та проясненням вченими людьми мислення магічними образами, властивого ментальності людей неосвічених. І можна, напевно, сказати, що приворотне зілля, амулети, магічні заклинання, що настільки широко поширені і так добре продавалися, були не більш ніж грубим виявом все тих же вірувань і звичаїв. А моці, таїнства і молитви були для маси їх дозволеними еквівалентами. І там, і тут мова йшла про пошук ключів від дверей в прихований світ, світ істинний і вічний, мир, який був порятунком. Акти благочестя носили символічний характер, вони повинні були змусити Бога визнати людину і дотримуватися укладеної з нею угоди. Цей магічний торг добре видно в формулах дарувань, що містять натяки на бажання дарувальників врятувати таким чином свою душу. Бога зобов'язували, змушували дарувати порятунок. А думка точно так само повинна була знайти ключі від дверей в світ ідей» [68, 307].

Тут слід звернути увагу на те, що вираз «світ ідей», взятий у платонівському сенсі, тобто у сенсі вічних і незмінних сутностей, корелятами яких виступають речі.

Тому, навіть коли думка середньовічного автора зверталася до речей більш «приземлених», ото як суспільний устрій та стосунки між государем та підданим, вона розглядала ці питання *sub specie aeternitatis*, тобто в контексті їх співставлення із ідеальними формами, що віддзеркалюють ідеї. Тому основним критерієм істини та хиби тут виступає кореляція із нормами, що містять абсолютні сенси.

Це, у свою чергу, зумовило домінування різних варіацій платонізму у середньовічній інтелектуальній традиції. Хоча, і у наступних розділах про це буде мова, Йоан був одним з найбільш віддалених від платонізму мислителів серед представників «Шартрської школи» і певною мірою схилився до сингуляризму, що, у свою чергу, знайшло вираз у його політичній філософії.

Інша важлива риса середньовічної ментальності, згідно з Ле Гоффом, – це нашарування конкретного на абстрактне: «Одна пристрасть, одна потреба, змушувала коливатися між бажанням відшукати за відчутним конкретним більш істотне, абстрактне і спробами змусити цю приховану реальність проявитися у формі, доступній почуттям. І не можна з упевненістю сказати, що прагнення до абстрактного було властиве насамперед освіченим колам, інтелектуалам і клірикам, а прагнення до конкретного зустрічалося в першу чергу серед неосвічених. І почуття абстрактного, і відчуття конкретного рівною мірою характеризувало і *literati* (письменних, літераторів. – *Авт.*), і *iletterati* (неписьменних. – *Авт.*)» [68, 311].

Ця теза Ле Гоффа допомагає нам зрозуміти структуру текстів та стиль мислення середньовічних авторів. З одного боку, такі автори як Йоан, намагалися вивести певні правила, що узгоджувалися із абсолютними нормами, та створити ідеальні моделі, наприклад «досконалого государя», а з іншого – показати практичний вимір цих міркувань, занурюючись у деталі політики та придворного життя того часу, унаочнити концепти. Тому теоретичні міркування Йоана немов би «розчинені» у сучасному йому історичному контексті, водночас, відсилаючи читача до реальних чи вигаданих подій античної і біблійської історії.

Характеризуючи схоластичний метод, Ле Гофф писав: «Усе починалося з переходу від *lectio* до *questio*, а від *questio* до *disputatio*. Схоластичний метод передбачав перш за все узагальнення старої, гарно знаної процедури, яку раніше

застосовували головню при тлумаченні Біблії: *questiones i responsiones*, питання й відповіді. Але ж якщо ставилися проблеми, якщо авторам задавалися питання, значить, ці автори ставили той чи інший сюжет під сумнів. Схоластика насамперед займалася розробкою проблематики. Потім вона припускала суперечку, «диспут», і тут еволюція полягала у тому, що на протигагу аргументуванню посиленнями на авторитет все більшого значення набувала практика логічного обґрунтування аргументу. Нарешті, за диспутом слідував висновок, який робив магістр. Напевно, цей висновок залежав від того, хто його вимовляв, а якщо університетські магістри не чужі були тенденції вважати самих себе авторитетами, то і висновок міг ставати джерелом інтелектуальної тиранії. Але це було вже зловживання; важливіше те, що формулювання висновку змушувало інтелектуала зайняти певну позицію. Неможливо було вже обмежитися лише сумнівом; доводилося піддаватися ризику судження. Так, в кінцевому рахунку схоластичний метод вів до усвідомлення особистістю її інтелектуальної відповідальності [68, 322].

Наведена теза французького історика є надзвичайно важливою для розумінні проблеми суб'єктивності у творах Йоана, через концепт автора-дієвця наділеного інтелектуальною відповідальністю. Автор нового типу, це не просто коментатор або герменевт, який намагається реконструювати правдиве значення священних текстів, це мислитель, який створює сенси і бере на себе відповідальність (нерідко юридичну) за їхню достовірність.

У цьому місці напрошуються паралелі із сучасною філософією. Як відомо, Ролан Барт у есе «Смерть автора» писав, що фігура автора належить новому часу: «мабуть, вона формувалася нашим суспільством у міру того, як з закінченням середніх віків це суспільство стало відкривати для себе (завдяки англійському емпіризму, французькому раціоналізму і принципу особистої віри, затвердженим Реформацією) гідність індивіда, або, висловлюючись більш високим стилем, «людської особистості» [26, 385]. Натомість як ми можемо бачити, є підстави для того, щоб відсунути період «народження автора» на 400 років раніше, коли почав формуватися схоластичний метод з його вимогою інтелектуальної відповідальності.

I, хоча Йоана можна лише умовно назвати схоластом, а в його творах складно зустріти архітектоніку схоластичного опусу (до цього наближається хіба що «Металогік»), усе ж схоластична мисленнева дисципліна справила вплив на стиль філософування Йоана Солсберійського. Особливо це стосується усвідомлення відповідальності мислителя.

Особливе значення для нашого дослідження також мають дослідження Ле Гоффа, присвячені ментальним, культурним та суспільно-політичним трансформаціям у XII столітті.

Французький вчений виділяє наступні вектори трансформацій: аксіологічний, який знаходив вираження у зверненні до земних цінностей; економічний, тобто розвиток ремесел, механізація виробництва і агрокультурна революція; соціальний, що виражався у розвитку міст і посиленні ролі міщанства; розвиток науки і освіти, поява університетів. Тим не менш, на думку Ле Гоффа, ключовою сферою трансформацій залишається ментальна: «Історія, про яку тут мовиться, – історія ментальна. Вона оперує поняттями зі сфери ідеології та світу уяви, якісь близькі, але не тотожні [28, 30]. У наступних розділах ми представимо детальнішу характеристику доробку Ле Гофа у стосунку до основної проблематики даного дослідження.

Отже, виходячи з викладеного вище, можна констатувати те, що філософське та соціальне вчення Іонна отримало досить ґрунтовне висвітлення у історико-філософських та історичних дослідженнях. Предметом уваги вчених були його логічні ідеї, соціально-політичне вчення, ролі Йоана у історичних полях того часу та інтелектуальному житті. Разом із тим, головною метою дослідників було відтворення філософських (насамперед епістемологічних) та соціально-політичних ідей Йоана, що експліцитно містяться у його текстах. Натомість, наше завдання, враховуючи той факт, що Йоан не був системним та послідовним мислителем, а скоріше, еkleктиком, полягає у реконструкції тих пластів інтелектуальної творчості Йоана, які досі залишилися поза увагою, зокрема його філософське вчення про людину у соціальних та політичних вимірах, яке ми вважаємо фундаментальним для розуміння інших аспектів вчення цього середньовічного мислителя, адже концепт

активного і відповідального суб'єкта є наріжним каменем для інших філософських спекуляцій Йоана.

В останні десятиліття у сучасній історико-філософській науці розгорнулася дискусія довкола підходів до філософської спадщини минулого у рамках «історико-філософської реконструкції».

Говорячи про «історико-філософську реконструкцію», слід загадати методологічні засади, які, на думку Курта Флаша, є предметом консенсусу дослідників: «Всі ми визнаємо, що (1) неможливо викласти твердження будь-якого філософа минулого його ж словами. Будь-яке історико-філософське дослідження за мовчазною згодою виходить з того, що історик повинен підсумувати сказане філософом, надати міркуванням філософа остаточне (або неостаточне) оформлення. Історик філософії говорить своєю мовою, навіть коли він цитує без змін філософа що жив раніше.

Потім, (2) неможливо мати справу з тим же самим змістом, який мав перед очима філософ минулого, навіть якщо ідеї, структури або зміст мислення філософа минулого цілком належать світові об'єктивних і вічних цінностей і смислів. Звичайно, перші історики філософії теоретично вибудовували своє дослідження, ґрунтуючись на свого роду «платонічному» сприйнятті змісту висловлювань, але їх підхід вельми швидко зустрів обґрунтовані заперечення. Крім того, (3) метою будь-якого викладу філософських поглядів минулого є розміщення їх саме в історії філософії, а не у позачасовому просторі. І нарешті, (4) ніколи не можна стверджувати, що твій виклад середньовічного філософського теоретизування є точним і вичерпним» [97, 232].

У свою чергу, відомий дослідник-медієвіст Клод Паначчіо розрізняє в методі роботи історика філософії два основних елементи. Перший елемент – розповідь, котра прояснює (*récit explicatif*), що сприяє тому, щоб ми могли розгледіти за різноманіттям фактів у справі якийсь діахронічний сценарій. Інакше кажучи, це відтворення історичного інтелектуального контексту. Історик філософії розповідає про залежність філософського розвитку від культурних впливів, реакції на політичні події, соціологічних детермінант та інтелектуального клімату епохи. Знаходячи

попередні кожному явищу події та обставини, він стверджує причинну зумовленість явищ.

Другий елемент – теоретична реконструкція (*la reconstruction théoretique*). Історик філософії розповідає нам, до яких висновків прийшов такий-то філософ і в чому суть його тверджень. Її метою є відтворення загальної лінії розвитку філософської думки [97, 233].

Ми розглядаємо ці два підходи як комплементарні. Тому в нашому дослідженні філософської думки ми зробимо спробу відтворити історичний інтелектуальний контекст творчості Йоана і здійснити реконструкцію його філософських концепцій, зокрема тих, що стосуються політичної антропології.

У свою чергу, відома російська дослідниця Неля Мотрошилова застерігає проти небезпеки, пов'язаної з екстраполяцією сучасних філософських концептів і класифікацій на філософські вчення минулого. Мотрошилова пише: «Наскільки б обґрунтованим не було право будь-якого мислителя тлумачити, інтерпретувати джерела, слід проводити чітку грань між джерелами, оригіналами філософської думки минулого, між вихідними завданнями їх об'єктивного історико-філософської презентації і їх інтерпретаціями, зокрема, спробами подати їх під суттєво більш пізніми рубриками, "титулами", класифікаціями. І прямо, безпосередньо переносити модернізуючі позначення на ті часи, коли саме даного поділу, членування, взаємного відокремлення філософських дисциплін ще не було (а якась розділення, якась класифікація областей знання взагалі, філософського знання, зокрема, все ж існували) – все це є, на мою думку, істотним модернізуючим спотворенням реальних процесів і результатів людської думки, які об'єктивно протікали в минулому. Не визнати, що за цієї модернізації вчиняється насильство над адекватним історичним матеріалом, неможливо» [72].

Водночас, Мотрошилова є категоричною, коли протиставляє «модернізуючому» підходу, об'єктивну теоретичну репрезентацію концепцій філософів минулого: «Завдання історії філософії (незалежно від того, чи стає вона професією, спеціалізацією філософа чи освоюється їм поряд з його головним філософським заняттям) – освоювати і презентувати той чи інший історичний період

розвитку філософської думки, притому в певному регіоні Землі, в справжніх, адекватних термінах окремих мислителів і філософських шкіл (зрозуміло, на мові оригіналів). На цій стадії роз'яснення – і це я вважаю умовою *sine qua non* грамотної історико-філософської роботи – недозволено вдаватися до початкових термінологічних модернізацій» [72].

Безперечно, російська дослідниця має рацію, коли говорить про небезпеку поверхових класифікацій і екстраполяцій, водночас, дуже важко уявити сучасне істотко-філософське дослідження без того, щоб інтерпретувати ідеї мислителя минулого, користуючись концептуальним доробком сучасної філософії. При цьому, слід чітко відрізнити з одного боку, історико-філософську характеристику самого джерела, яке має врахувати специфіку філософської термінології автора, обставини його створення, місто у інтелектуальному контексті епохи, а з іншого – історико-філософську інтерпретацію тексту, яка включає у себе реконструкцію не експлікованих концептів на підставі наявних у тексті ідей і їх подальшу інтерпретацію, в тому числі з використанням сучасних філософських термінів.

У свою чергу, відомий російський історик філософії Ігор Джохадзе розрізняє раціональну і історичну реконструкцію в історико-філософському дослідженні. При цьому, раціональна реконструкція, пише Джохадзе, «являє собою метод вивчення та інтерпретації філософських концепцій минулого в термінах більш пізньої (сучасної досліднику) філософії» [47]. Раціональні реконструктори, зокрема Рорті, зображують «великих філософів минулого своїми колегами і партнерами по розмові, з якими можна вільно обмінюватися думками і аргументами» [47].

Натомість, історична реконструкція намагається уникнути штучного анахронізму і передбачає розкриття внутрішнього контексту філософських творів, їх «первинних інтенцій», осягнення сенсу і логіки їх висловлювань. Все це, на думку прихильників історичної реконструкції, має передувати відповіді на питання щодо істинності чи хибності досліджуваних теорій [47].

Водночас, як зауважує німецький дослідник Курт Флаш: «Робота з думкою минулого стає філософською не тоді, коли ми говоримо, що займаємося тими ж речами, що і мислителі минулого, але коли ми протиставляємо наше ставлення до

наших речей в нашому світі їх відношенню до їх речей у їхньому світі. Тільки коли ми остаточно і безповоротно пориваємо зі сформованим у нас відношенням до предметності, ми починаємо мислити історично. При цьому ми переходимо зовсім не до виправдання відомих нам анекдотів про минуле, але до усвідомлення самих себе як мислячих істот, які мислять історично і в своєму мисленні з вдячністю згадують про роль часу, навіть коли вигадують конструкції, що майже випадають з часу» [97, 246]. Разом із тим, Флаш показує, що не можна осучаснювати ідеї та концепції філософів минулого: «Нам не дано ніякого права вводити теорію минулого в сучасні філософські дискусії, не розглянувши попередньо, що ці середньовічні філософські гіпотези значили самі по собі, незалежно від наших сучасних філософських дискусій» [97, 229].

Постулати дослідників, що розробляють засади історико-філософської реконструкції стають для нас своєрідними «дороговказами» при аналізі філософської спадщини Йоана і реконструкції його антропологічних концептів.

Таким чином, в рамках історико-філософської реконструкції політичної антропології Йоана Солсберійського треба зробити наступне:

- дослідити історико-культурний та інтелектуальний контексти філософської творчості Йоана Солсберійського;
- виявити зв'язок між різними аспектами філософської думки Йоана;
- дослідити інтелектуальне підґрунтя антропологічного повороту в філософії Йоана;
- експлікувати ідеї, що стосуються бачення людини у політичному контексті у філософській думці;
- реконструювати концепт суб'єкт-дієвець, проаналізувати його ключові аспекти та показати його історико-філософську значущість.

Ці моменти стануть нам у нагоді, коли ми перейдемо до реконструкції антропологічної доктрини Йоана Солсберійського, зокрема її суспільно-політичних аспектів. При цьому очевидно, що середньовічна антропологія будується довкола традиційної теологеми людини як «образу Божого», яка водночас є антропологемою, оскільки поміщає людину у центр буття.

Натомість, дуже часто дослідники протиставляли теоцентричний характер середньовічної інтелектуальної традиції і антропоцентричне спрямування інтелектуального доробку Ренесансу. Водночас, як ми можемо бачити, ренесансний антропоцентризм з'явився не на пустому місці, а став результатом інтелектуальних перетворень, що тривали протягом декількох століть і ґрунтувалися на антропологічних імплікаціях християнського віровчення.

Тому, реконструкція антропологічної доктрини Йоана Солсберійського слугуватиме подоланню стереотипів у розгляді історико-філософського процесу у добу Середньовіччя та відновлення його континуальності. Адже, проблематика пов'язана із суб'єктивністю, становить одну з найважливіших проблем сучасної філософії.

Як зазначив відомий французький філософ Вінсент Декомб: «Здійснити філософське дослідження концептів, пов'язаних з поняттям суб'єкта та суб'єктивності, означає, зокрема, визначити власну філософську позицію щодо того, що в наші дні часто вдягається у форму течії сучасної думки, тобто в вираз, *par excellence*, самого духу сучасності в кожному найдрібнішому фрагменті філософії» [44, 8].

1.2. Філософська творчість Йоанна Солсберійського: історичний контекст

Предметом розгляду у даному розділі дисертаційного дослідження буде аналіз творчої особистості Йоана Солсберійського та історико-культурних обставин його формування у якості теолога, філософа та церковного діяча, а також особливості його філософської думки.

Йоан народився у період між 1115–1120 роками в Старому Серумі (передмісті Солсбері) у незаможній родині, помер у Шартрі 25 жовтня 1180 року. У період з 1136 по 1148 роки Йоан навчався у Шартрі і Парижі під керівництвом найбільш яскравих і самобутніх мислителів того часу, зокрема у видатного представника «Шартрської школи» Гільома Коншського (пом. 1154), нормана за походженням, який також був наставником короля Генріха II Плантагенета (1133–1189). Детальніше про це йтиметься у наступному розділі.

Деякі автори наводять інформацію про його службу при дворі Папи Римського Євгенія III (пом. 8 липня 1153 року). Зокрема, Реджинальд Пул відзначає, що Йоан приєднався до двору Євгенія III у якості клерка не пізніше 1148 року і супроводжував Євгенія III на собор у Реймсі того ж самого року [192, 321 – 322]. На думку вчених, свідченням цього є стилістика твору Йоана «*Historia Pontificalia*». «Історія Папства» вказує на те, що вона написана очевидцем подій [9].

Згодом завдяки клопотанню Бернарда Клервоського Йоана було прийнято на службу до канцелярії архієпископа Кентерберійського, де він працював у Теобальда (1139–61) і Томи Беккета (1162–70). Не останньою мірою цьому посприяв той факт, що Йоан був учнем наставника Генріха II Гільома Коншського.

Відомо, що Йоан проявив себе на цій службі як досвідчений дипломат, він неодноразово брав участь у дипломатичних місіях британської корони. Зокрема, у 1155 р. Йоан разом із іншими політиками та дипломатами відправився в резиденцію Папи Римського Адріана IV (1115–1159) в Беневенто. Адріан IV був британцем за походженням (у світі Ніколас Брейкспір з Хартфордширу) та молодий король Генріх II сподівався, що новий Папа схвально поставиться до його намагань заволодіти Ірландією. Папська булла 1155 закріпила претензії Генріха II на Ірландію, виходячи з потреби проведення реформи церкви, подолання залишків язичництва.

Успіх цієї місії Йоан приписав власним заслугам, про що згадує у «Металогіку». Йоан зауважує, що лише на його прохання понтифік поступився Ірландією англійському королю на спадковому праві і переслав йому перстень, що дозволяє володіти Ірландією.

Разом із тим, Жиль Констабль вважає, що роль Йоана у цій місії не треба переоцінювати, оскільки він не був у числі повноважних посланців корони, а лише делегованим до місії [129, 69]. Також Адріан IV, попри своє британське походження, був активним прихильником верховенства Папства над світською владою і навіть звинувачував архієпископа Теобальда у потуранні владі короля Генріха II [129, 69].

Після повернення на батьківщину Йоан продовжував виконувати обов'язки секретаря в архієпископа Теобальда. Слід зазначити, що Теобальд був запеклим

противником церковної політики Генріха II, котрий вважав Церкву невід'ємною частиною англійської держави і часто намагався використати її з метою поповнення королівського бюджету. Зокрема, у 1159 році священнослужителі були обкладені податком для фінансування Тулузької кампанії короля у рамках війни проти Франції, якою керував тодішній канцлер і близький друг короля Тома Бекет.

Генріх II також контролював процедуру обрання єпископів і абатів і довго тримав вакантними церковні посади для отримання доходів. Одним з головних провідників цієї політики короля був саме Тома Бекет, який домогся значного політичного впливу і підтримував з Генріхом II дружні відносини.

Разом із тим, політична активність Теобальда і швидкий розвиток церковного права, істотно розширили сферу церковної юрисдикції та дозволили певною мірою нейтралізувати наміри короля. У цьому процесі Йоан надавав активну підтримку Теобальду, оскільки був знавцем канонічного права та підтримував стосунки із Папою Адріаном IV.

Отже, у конфліктах між Генріхом II і Теобальдом Бекет незмінно ставав на бік короля. Тому Генріх II активно підтримав кандидатуру Беккета, якій на той час не мав навіть священницького сану, на посаду Архієпископа Кентерберійського після смерті Теобальда.

Слід акцентувати увагу, що у конфлікті між Генріхом II і Теобальдом Йоан Солсберійський послідовно захищав позиції Церкви, що знайшло вираз у його працях, зокрема у «Полікратіку», написаному у 1159 році. Вважається, що Йоан, який був активним провідником політики Теобальда, впавав у немилість до короля Генріха II разом із своїм патроном після дискусій 1159 року. Це дозволило Йоану взяти своєрідний тайм-аут у церковній діяльності і зосередитися на завершенні «Полікратіка».

Разом із тим, деякі дослідники, зокрема Жиль Констабль, відзначають, що охолодження у стосунках між Генріхом II і Йоаном Солсберійським відбулося трьома роками раніше, у 1156 році [129, 68]. Свідченням того є листування Йоана із Адріаном IV, у якому він скаржився на проблеми у стосунках із королем і питав поради Папи у питанні можливої втечі з Англії, а також листи до Томи Беккета.

Констабль вважає, що найбільш вірогідною причиною королівської немилості стала поведінка та висловлювання Йоана під час місії до папського двору, коли він неоднозначно висловлювався на користь церковної незалежності та посилення ролі папства. Ця інформація, безумовно дуже неприємна для короля, могла потрапити до нього через недобррозичливця Йоана єпископа Арнульфа з Ліз'є (який також входив до складу делегації) і викликати королівське невдоволення [129,76].

Парадоксально, що праця «Полікратик» побачила світ саме тоді, коли Тома Бекет, його майбутній покровитель, активно втілював політику Генріха II. Тим не менш, Йоан прийшовся до двору нового Архієпископа Кентерберійського, який після обрання на цю посаду радикально поміняв свою погляди щодо відносин між церковною та світською владою.

Тома Бекет почав активно протидіяти зазіханням Генріха II на повноваження Церкви, зокрема виступав проти нових податків на церковні землі і обмеження юрисдикції церковних судів. Останньою краплею у конфлікті, який перетворив колишніх соратників на запеклих ворогів стали так звані «Кларедонські конституції».

30 січня 1164 на зборах знаті і духівництва в Кларедонському палаці Генріх II пред'явив присутнім для підписання так звані Кларедонські конституції – 16 статей, що істотно обмежували привілеї Церкви. Ці обмеження, зокрема, стосувалися юрисдикції церковних судів, забороняли єпископам і клірикам залишати Англію без дозволу короля, на єпископів, абатів і кліриків, які отримують землі від корони, накладалися всі обов'язки васала, визначалося, що заміщення вакантних церковних постів може відбуватися тільки за згодою короля, а кандидати зобов'язувалися приносити клятву вірності монарху [35, 55 – 56].

Всі присутні у Кларедонському палаці представники духовенства схвалили конституції, натомість Бекет, який попередньо схвалив ці положення, відклав їх підписання, а після того, як Папа Олександр III відмовився визнати конституції, через те, що вони суперечили канонічному праву, оголосив про відмову від їх підписання. Обурений Генріх II на засіданні королівської ради в Нортгемптоні у

жовтні 1164 року звинуватив архієпископа в розтратах казни в період його канцлерства. Томас Бекет оголосив про свою непідсудність королівській раді і втік до Франції.

Передбачаючи такий розвиток подій, у листах, адресованих Петру де ла Целле, своєму наступнику на кафедрі у Шартрі, і Адріану IV, Йоан повідомляв, що існує загроза його життю і вважає за краще чим найшвидше залишити Англію, щоб не накликати на себе ще більший гнів короля. Йоан сподівався знайти притулок або у Франції, або в римській курії. Після остаточного розриву Беккета із королем, він разом з ним залишив Англію оселився у Франції, де активно зайнявся написанням праць.

Як пише відомий американський дослідник середньовічної церковної історії Маршалл Балдуїн: «Одним з тих, хто приєднався до архієпископа під Франції, був його вірний друг, Йоан Солсберійський. Будучи непохитним у своїй опозиції до королівської політики, він також був невтомний у своїх зусиллях досягти примирення. Тож рада, яку він дав Бекету, була типовим радою видатного вченого і священика, яким він і був: «Нехай дух буде заспокоєний релігійним спогляданням» [25, 164 – 165]. Цей факт яскраво підкреслює те, що попри активну участь у політичних подіях свого часу, гуманістичну освіту і енциклопедичні наукові інтереси, Йоан залишався, перш за все, релігійним мислителем і віруючою людиною, що переймається вищими матеріями.

Саме Йоану належить перше житіє Томи Беккета, підступно вбитого в 1170 році за наказом Генріха II після його повернення разом з Йоаном до Англії та канонізованого Церквою у 1173 році. Ось як описує цю драматичну подію сам Йоан, наочний свідок трагедії: «Мученик стояв у соборі біля вівтаря Христового... готовий постраждати; година вбивства надійшла. Коли він почув, що його шукають, – а лицарі, що прийшли за ним, голосно запитували в натовпі служителів і ченців: «Де архієпископ?» – Він обернувся, щоб зустріти їх на сходах вівтаря, куди він майже піднявся, і промовив з незворушним спокоєм: «Ось я! Що вам потрібно?». Тут один з лицарів-убивць підскочив до нього і в люті закричав: «Зараз ти помреш! Тобі не жити більше!». Жоден мученик, напевно, не виявив такої стійкості у момент своєї

смерті, як він <...> і, являючи твердість як в голосі, так і в дусі, він відповідав: «А я готовий померти за Господа мого, за справедливість і за свободу моєї церкви. Вам потрібна моя голова, і я забороняю вам ім'ям Господа Всемогутнього і під страхом анафема заподіювати шкоду кому-небудь іншому...». Говорячи це, він побачив, як вбивці витягли свої мечі, і схилив голову, наче в молитві» [10, 730–732].

Зауважимо, що Йоан, близький друг і соратник Томи Беккета, був палким прихильником ідеї його канонізації і багато зробив для цього.

Після вбивства Томи архієпископ Нормандський наклав на Англію інтердикт (заборону відправлення церковних служб), знятий пізніше папою римським Олександром III. Після канонізації Беккета у 1173 році, наступного року Генріх II здійснив босоніж покутне паломництво до гробниці Томи Беккета [109, 59].

У 1176 році капітул Шартрського собору обрав Йоана єпископом Шартру. На той час Йоан перебував у Кентербері і капітул відправив до нього делегацію із проханням прийняти обов'язки Шартрського єпископа. Існує думка, що капітула запропонувала йому цю високу посаду не без втручання короля Франції Людовика VII. Йоан погодився на цю пропозицію і очолював кафедру у своїй колишній «альма-матер» до кінця життя. Його було поховано поблизу міста Шартр у 1180 році.

Як відомо, Йоан Солсберійський залишив по собі декілька трактатів та збірку листів до різних видатних постатей того часу. Найбільш плідним у творчому плані періодом для нього була середина XII ст. Саме 1159 рік, коли помирає покровитель Йоана Папа Адріан IV, а королівська влада Англії посилює тиск на Церкву, виявився дуже знаменним для творчості Йоана, адже тоді були завершені його два основні трактати «Полікратик, або Про втіхи світу і заповіді філософів» (*Policraticus, sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum*) і «Металогік» (*Metalogicon*).

Також у цьому році була написана невеличка поема у двох частинах «Ентетик про настанови філософів» (*Entheticus de dogmate philosophorum*), яка складалася з 1852 рядків [6]. Сам термін «*entheticus*» вважається створеним Йоаном, немає прямих відповідників в грецькій і латинській мовах і, на думку Шааршмідта, його слід перекладати як «перестороги», «настанови», «застереження» [196].

Показово, що ці твори висвітлюють різні за змістом теми – політичну доктрину та історію («Полікратик»), логіку («Металогік»), історію античної філософії («Ентетик»). Це свідчить про широту ерудиції і велику працелюбність Йоана, який до того ж виконував важливу адміністративну функцію і фактично керував справами англійської Церкви.

Серед інших значних творів Йоана слід назвати «Церковну історію» (*Historia Pontificalis*) написану у 1164 році [9]. Цей твір охоплює період від Реймського собору 1148 року до 1152 року і детально описує життя папського двору в період понтифікату Євгенія III.

Також Йоан проявив себе у жанрі агіографічної літератури. Так, у 1162 році на замовлення Томи Беккета ним було написано «Житіє святого Ансельма, архієпископа Кентерберійського» [5]. Житіє було написане Йоаном на замовлення Томи Беккета і представлена разом із іншими документами Папі Олександрю III на соборі у Турі з тим, щоб переконати Папу канонізувати Ансельма Кентерберійського.

При цьому, цей твір поєднував у собі два жанри – власне агіографічний та політичний памфлет. Адже його головним сюжетом був конфлікт між св. Ансельмом Кентерберійським (1033–1109) та Вільгельмом Завойовником (1027/1028 – 1087), який однозначно відсилав читача до тодішнього конфлікту між Томою Бекетом та Генріхом II. Іншим агіографічним твором Йоана було «Житіє Томи Бекета», написане після трагічної загибелі друга та покровителя Йоана, проте точна дата написання цього твору залишається невідомою. Вважається, що біографія Томи Беккета побачила світ у 1172 році, через два роки після його вбивства і за рік перед канонізацією [109, 59].

Крім перерахованих вище робіт, Йоан залишив по собі велику епістолярну спадщину, яка є цінним джерелом із історії Англії і церковної історії другої половини XII ст [11].

Як було зазначено вище, основний «політичний» твір Йоана «Полікратик», присвячений Томі Бекету, побачив світ у 1159 році. Йоан працював над ним упродовж 4 років, починаючи з 1155 року, після завершення дипломатичної місії до

двору Папи Адріана IV. Під час написання твору Йоан читав книгу «Втішання філософією» Боеція, який, як відомо, написав її у тюрмі, куди його було кинуте, а згодом страчено за наказом короля Теодоріка Великого (471 – 526). Цей твір, написаний відомим церковним діячем та видатним мислителем, і обставини його написання, безумовно, вплинули на зміст і загальний пафос «Полікратика».

Слід зазначити, що саме «Полікратик» є найбільш популярним та впливовим твором Йоана, який здобув йому славу «політичного мислителя» *par excellence* [198, 135]. У свою чергу, Джозеф Каннінг, автор фундаментальної праці «Історія середньовічної політичної думки» характеризує Йоана Солсберійського як найбільш впливового політичного мислителя другої половини Середніх Віків [125, 114].

У більшій частині цього твору, який за структурою відповідає поширеному у Середньовіччі жанру «княжих зерцал», Йоан досліджує різні доктрини античності в контексті сучасної йому політичної історії. Враховуючи значення цього тексту для нашого дослідження, слід дещо зупинитися на самому жанрі «княжих дзеркал», до якого він належить.

Жанр «княжих зерцал» має східне походження і набув поширення на Близькому Сході, починаючи з VIII ст. В основу цих творів була покладена «Каліла і Димна» (переклад Ібн аль-Мукаффою санскритського твору Панчатантра III – IV ст. н.е.) та псевдоепіграфічний твір «Заповіт Ардашіра». Як пише Олександр Ігнатенко: «Важко переоцінити значущість творів цього жанру для середньовічної арабо-ісламської культури. Такі імена, як Ібн-аль-Мукаффа, Джахіз, аль-Газалі, аль-Маварді, Ібн-аль-Хатіб, Ібн-Арабшах, – цвіт літератури, поезії, філософії, права, історії. Про те місце, яке відводилося деяким творам цього жанру у вихованні вищого стану, свідчить факт, наведений середньовічним автором аль-Мубаррадом в його «Книзі добродесного». Знаменитий аббасидський халіф аль-Мамун (813–833) наказав вихователю свого сина Васіка, щоб той навчав майбутнього спадкоємця престолу трьом книгам – Корану, «Заповіту Ардашіра», «Каліла і Димна», піднявши тим самим два «зеркала» до рівня Священного писання мусульман. <...> «Княжі зеркала» виключно репрезентативні для розуміння тодішньої культури. Вони енциклопедичні: в них читач знайде виклад самих різних уявлень епохи – від

гігієнічних правил до влаштування світобудови. Вони, якщо можна так висловитися, модельні для реконструкції ментальності епохи: не підлягає сумніву їх популярність в різних суспільних верствах (мова йде, природно, про людей освічених); тут позначалася і актуальність змісту, і привабливість форми. Практично кожен твір було адресований конкретному правителю» [54, 76].

Російський дослідник визначає «княжі зеркала» наступним чином: «Княжі зеркала» являють собою пам'ятники середньовічної словесності, що, у першу чергу, зверталися до правителів і трактували умови, правила, цілі такого управління державними справами, яке принесло б благо як самому правителю, так і всій громаді мусульман. «Зеркала» були одним з відгалужень вкрай поширеної в епоху середньовіччя дидактичної літератури, так званого адаба (адаб – правила). Адабні твори були підручниками соціальної адаптації індивіда і створювалися в доступній середньо освіченому (згідно з середньовічними критеріями) читачеві формі» [55, 141].

Перші «княжі зеркала» з'явилися у Середньовічній Європі наприкінці IX ст. Один з перших творів цього жанру був написаний єпископом Орлеану Іоною (760-843/84) та угорським королем Стефаном (975–1038) для свого сина Імре.

Якщо ми звернемося до «Полікратика», ми побачимо, що мета його створення значною мірою відповідала намірам авторів «княжих зерцал». Як зазначає Квентін Тейлор, метою написання твору, присвяченого Томі Беккету, було намагання вплинути на антицерковну політику короля Генріха II, близьким приятелем і високопосадовцем якого у той час був Беккет [198, 137]. Він намагався представити канцлеру та королю вади «епікурейського життя» та світського правління та продемонструвати більш високі ідеали політики, заснованої на вченні церкви.

Тейлор припускає, що Йоан також намагався опосередковано вплинути на короля Генріха II за допомогою цього трактату. Разом із тим, скоріш за все, «Полікратик» не мав великого впливу на Беккета у той період, коли він був канцлером і провідником політики короля, також немає історичних свідчень того,

що Беккет керувався ідеями «Полікратика» у період, коли він обіймав посаду архієпископа Кентерберійського і активно виступив проти Генріха II.

Проте, парадоксально, що «Полікратик», з його, з точки зору королівської влади, небезпечними теократичними ідеями, міг спричинитися до вигнання Беккета [198, 137]. Ця теза Тейлора має рацію, оскільки Генріх II міг побачити у «Полікратіку» своєрідний політичний проект, у якому йому відводилася незавидна роль тирана, якого чекав відомий і до того ж плачевний кінець.

У свою чергу, Джозеф Каннінг характеризує «Полікратик» як дивне змішання «політичних і моральних спостережень, які перериваються більш структурованими сторінками, які містять щось на зразок систематичного розгляду питань» [125, 114]. У свою чергу відомий дослідник Гарольд Берман характеризує Йоана як «засновника політичної науки Заходу» [114, 276].

«Полікратик» протягом довгого часу був і залишається предметом уваги дослідників. Латинський текст трактату дійшов до нас у 60 рукописах, а його англійські переклади витримали декілька видань.

Зокрема, Джон Дікінсон, редактор перекладу видання «Полікратика» 1927 року, вважає цей трактат першою спробою розробити політичну теорію у Середні Віки [13, xvii]. Редактор іншого видання «Полікратика» Муррі Макланд вважає, що Йоан заклав основи теорії суспільства і влади та їх взаємин, відношення влади і права, а також суспільної справедливості [15, x]. І, врешті, редактор видання «Полікратика» 1990 року Карі Недерман вважає, що Йоан відновив значення дослідження політики для інтелектуальної системи Середньовічного Заходу [16, xxvi].

Очевидно, що дослідники, які присвятили себе дослідженню спадщини Йоана Солсберійського, матимуть найбільш оптимістичні погляди щодо його творчості. Тим не менш, вони мають рацію у тому, що Йоан був політичним мислителем-новатором, який, незважаючи на «безсистемність» свого основного політичного трактату, сформулював основні положення європейської політичної філософії, які згодом отримали розвиток у інших авторів.

Серед цих положень слід назвати: співвідношення влади і права, суспільства і влади; суспільне благо; політичний суверенітет; політична суб'єктивність, яка, власне є предметом нашого дослідження.

Як відзначає Квентін Тейлор, політичну філософію Йоана Солсберійського характеризують реалізм, раціоналізм і натуралізм, які формують регулятивні засади його політичної думки в рамках християнського світогляду [198, 140].

У «Полікратику» можна виділити історичну та теоретичну частини. Значна частина твору Йоана присвячена викладенню доктрин античних авторів. На думку Йоана, мудрість стародавніх авторів спроможна навчити государів, як потрібно правити і слідувати своєму високому призначенню. Він активно згадує думки Платона, Аристотеля, Сенеки, Вергілія, Овідія та інших античних мислителів. Цікаво, що при цьому Йоан часто цитує неіснуючих, або маловідомих авторів. Як зазначає Бернс, Йоан цитує античних авторів частіше ніж Біблію і значно частіше, ніж отців церкви [122, 750].

Натомість, найбільшу вагу для дослідників мають IV–VI книги, так звана «Книга державного діяча». У цій частині, яка є своєрідною сумою політичного вчення схоласта, Йоан розвиває ідеї «двох мечів», тобто походження авторитету світської влади від духовної, та залежності першої від другої.

Ця доктрина була уперше проголошена Папою Геласієм I (492–496), який свого часу писав Візантійському імператору Анастасію (430–518): «Є дві (речі), найясніший імператор, якими в основному керується світ, священна влада священства і королівська влада <...> Якщо самі єпископи, усвідомлюючи, що імператорська гідність була дана тобі зволенням Господа, коряться твоїм законам настільки, наскільки це стосується громадського порядку <...> З яким же завзяттям, питаю я, повинен ти коритися тим, хто призначений служити священним таємницям (у питаннях релігії)?» [30, 98].

Остаточне завершення ця доктрина отримала у 1302 році, коли з'явилася папська булла «Unam Sanctam», де папа Боніфаций VIII (1235–1303), спираючись на стих із Євангелія від св. Луки «Вони сказали: Господи! Ось тут два мечі. Він сказав їм: досить» (22.28) та інших текстів, виклав свою концепцію верховенства папи над

будь світською владою. Там була представлена теорія «двох мечів» у завершеній формі: папа тримає в своїх руках два мечі, один з яких символізує духовну, а інший – світську владу. За твердженням Боніфація VIII, королі повинні служити церкві за наказом папи, який має право карати світську владу за будь-яку помилку, а сам папа не підкоряється нікому з людей: «Тексти Євангелія повідомляють нам, що ця Церква і її влада мають два мечі, а саме, духовний і світській <...> Звичайно, той, хто заперечує, що світський меч знаходиться у владі Петра, не слухали добре слово Господа, який наказував: «Сховай свого меча в його місце (Мт. 26:52). І, отже, обидва знаходяться у владі Церкви, тобто, духовний і матеріальний мечі, але перший повинен бути керований для Церкви, а останній Церквою; перший знаходиться в руках священика, останній в руках царів і воїнів, але з волі і згоди священика. Тим не менш, один меч повинен бути підпорядкований іншому і світська влада, піддається духовному авторитету. Бо апостол сказав: «бо немає влади, як не від Бога, і влади існуючі встановлені від Бога» [Рим 13:1-2], але вони не будуть встановлені, якщо один меч не буди підпорядкований іншому і якщо нижній, як встановлено, не буде підноситися іншим» (Unam Sanctam).

«Полікратик» також містить виклад органічної теорії суспільства і держави. Суть органічної теорії полягає у тому, що суспільство і держава представлені як організм, і тому їх сутність можливо зрозуміти виходячи з будови і функцій цього організму. В античній філософії ця концепція знайшла завершений вираз у Аристотеля. Аристотель вважав, що держава в багатьох відношеннях нагадує живий людський організм, і на цій підставі заперечував можливість існування людини як ізольованої істоти.

Образно свої погляди він аргументував наступним порівнянням: як руки і ноги, відняті від людського тіла, не можуть самостійно функціонувати, так і людина не може існувати без держави: «Що людина є істота суспільна більшою мірою, ніж бджоли і всякого роду стадні тварини, ясно з наступного: природа, згідно з нашим твердженням, нічого не робить даремно; між тим одна тільки людина з усіх живих істот обдарована мовою. Голос виражає печаль і радість, тому він властивий і іншим живим істотам (оскільки їх природні властивості розвинені настільки, щоб відчувати

радість і печаль і передавати ці відчуття один одному). Але мова здатна виражати і те, що корисно і що шкідливо, так само як і те, що справедливо і що несправедливо. Ця властивість людей відрізняє їх від інших живих істот: тільки людина здатна до сприйняття таких понять, як добро і зло, справедливість і несправедливість і т.п. А сукупність всього цього і створює основу сім'ї і держави. Первинною за природою є держава порівняно з сім'єю і кожним з нас, адже необхідно, щоб ціле передувало частини. Знищ живу істоту в його цілому, і у нього не буде ні ніг, ні рук, збережеться тільки найменування їх, подібно до того як ми говоримо «кам'яна рука», бо й рука, відокремлена від тіла, буде саме такою кам'яною рукою. Всякий предмет визначається чиненою ним дією і можливістю зробити цю дію; раз ці властивості у предмета втрачені, не можна вже говорити про нього як такого: залишиться тільки його позначення. Отже, очевидно, держава існує за природою і за природою передує кожній людині; оскільки остання, опинившись в ізольованому стані, не є істотою самодостатньою, то її ставлення до держави таке ж, як відношення будь-якої частини до свого цілого. А той, хто не здатний вступити в спілкування або, вважаючи себе істотою самодостатньою, не відчуває потреби ні в чому, вже не становить елемента держави, стаючи або твариною, або божеством» (I:1) [23, 378].

Йоан також порівнював функціонування держави з функціонуванням людського тіла і приписував це порівняння Плутарху, який нібито зробив його в книзі «*Institutio Trajani*», ніби то подарованій імператорові Траяну.

Проте, ця книга ніколи не існувала, а Йоан використовував популярність у середньовічній інтелектуальній традиції Плутарха як мислителя і авторитет Траяна як правителя для того, щоб надати більшої ваги своїм думкам. Як пише Лебешутц: «контекст в якому Йоан представляє свою думку є його власним псевдокласичним стилем, і стиль, в якому поєднуються еклесіальні і класичні риси, характеризує самого автора» [148, 34].

Авторитет Плутарха дозволяє Йоану побудувати ієрократичну модель відносин між Церквою і державою, посиляючись на класичні приклади і погляди, при чому, відповідальність за ці ідеї покладається на класичних попередників: «Він,

зрештою, є тільки інтерпретатором і коментатором доктрин Плутарха, він лише намагався донести ідеї Плутарха в надії, що вони можуть служити деяким моральним цілям» [148, 36].

У цьому контексті корисним буде пригадати політичні обставини того часу, коли в умовах жорсткого протистояння між королівською владою та Церквою у Англії не зайвим було не лише заручитися підтримкою власних ідей в авторитетного античного автора, але й у разі чого перекласти на нього відповідальність за «небезпечні» ідеї.

Натомість, деякі політичні ідеї Йоана мали ближчого попередника, адже концепції органічної теорії він виніс з лекцій англійського теолога кардинала Роберта Пуллена (1146–1153) у Парижі. У 1133 р. Роберт Пуллен почав читати (як приватний магістр) лекції з тлумачення Біблії, і дуже скоро його колеги створили теологічний факультет Оксфордського університету (перший статут отримав у 1214 р.) і Кембриджського (1231–1233).

Пулен також був автором твору «Логічних сентенцій у VIII книгах», зокрема у книзі сьомій він обговорює питання пов'язані із церковною та державною владою (розділи 7 і 8) [194, 919-922]. У цій главі схоласт пише про різницю між тираном та царем та відносини між церквою і державою. Завдання короля, на його думку, полягає у щоб відігнати зло, яке приходить ззовні, а це для церковної влади, щоб піклуватися про внутрішнє життя людини. Король і священнослужителі повинні об'єднати зусилля в своїй роботі, щоб людина могла бути цілою і здоровою. Але так само, як душа вище голови, в тому ж сенсі, церковна влада повинна відігравати провідну роль. Отже, відносини між сувереном і духовенством розглядаються на основі традиційної символіки душі і тіла.

Повертаючись до творчості Йоана, нагадаємо, що особливе місце у трактаті «Полікратик» займають ідеї монархомахії, тобто вчення про виправданість і навіть необхідність позбавлення влади (більше того – життя) несправедливого государя. Цей вимір політичної філософії Йоана Солсберійського є найбільш вивченим зокрема завдяки працям Недермана [165].

Квінтесенцію концепції «монархомахії» Йона Солсберійського ми знаходимо у двадцятому розділі восьмої книги «Полікратика», йменованому «Про те, що позбавлення життя явних тиранів є законним і прекрасним діянням». Попри промовисту назву розділу, Йоан, посилаючись на приклади з книги суддів, доводить, що васали не можуть самі посягати на життя свого володаря. У той же час, наводячи приклад царя Давида, якого він змальовує досконалим правителем, мислитель переконує, що найкращим засобом проти тирана, буде звернення у молитві до Бога.

Автор починає цей розділ словами: «Всім і кожному відомо, що тільки та влада буде у безпеці протягом довшого часу, яка сама на себе накладає обмеження. Воістину, ніщо не є так великим і так важливим і не повинно бути затьмарено, як помірність» [14]. Очевидно, що ця помірність має бути взаємною і її наслідком має стати суспільна гармонія.

Водночас, як вважає Ян ван Лаарховен, значення ідей монархомахії для самого Йоана не слід переоцінювати: «Так звані теорії, здається, поховані тут під стількома винятками і обмеженнями, що будь-яка можливість практичного застосування зникає» [146, 325].

У «Полікратіку», на думку ван Лаарховена, ми не знаходимо теорії опору владі, або навіть вказівок на те, хто має право на вбивство тирана, або які обставини виправдовують такий вчинок. Йоан наводить багато історичних і біблійних прикладів нещасливої долі тиранів з єдиною метою – показати, що тирані матимуть поганий кінець, і те, що вони це заслужили, здійснюючи несправедливі вчинки в стосунку до своїх підданих.

Таким чином, Йоан не виправдовує активний опір несправедливим володарям, але тільки попереджає тирана, що він буде покараний Богом і погано скінчить. Ще одним свідченням цієї інтенції є те, що, у відповідних розділах «Полікратика» вживається термін не «*de tyrannicidio*», а «*de exitu tyrannorum*», тобто не вони не містять доктрини тирановбивства, а лише застереження проти тиранії.

Сам Йоан пише у «Полікратіку», що головним критерієм, який відрізняє правителя від тирана є його законослухняність: «Між тираном і правителем існує

одна головна відмінність, та, що останній підпорядковується законам і управляє людьми відповідно до них» (IV: 1) [13]. Легітимна королівська влада пов'язана із справедливістю, законністю дій та моральністю правителя, а сам правитель несе відповідальність перед Богом і суспільством. Якщо ж королівська влада не відповідає цим вимогам, то: «королівська влада повинна бути передана від одної сім'ї в іншу <...> тим, хто буде спадкоємцем віри і справедливості» (IV: 11) [13].

Таким чином, творча спадщина Йоана відкриває нам його як одного з провідних мислителів не тільки XII ст., доби чергового розквіту культури і наук, але й усієї першої половини Середньовіччя. Особливе значення у цьому контексті для нас має трактат «Полікратик», в якому Йоан представляє власну концепцію філософії політики, раціональних підвалин влади і суспільства.

Особистість Йоана є не менш цікавою і важливою для розкриття змісту його філософських і політичних ідей. Адже він, як багато інших його попередників, зокрема Алкуїн (735–804), Фульбер Шартрський (980–1028) та інші, був не лише кабінетним чи радше «келійним» вченим, він перебував у вихорі політичних подій того часу, брав участь у дипломатичних місіях, перемовинах, політичній боротьбі.

Йоана можна вважати «ренесансною» особистістю, людиною амбітною, захопленою новими горизонтами пізнання, що відкривалися завдяки рецепції ідей античних авторів, не лише спостерігачем і літописцем соціокультурних трансформацій XII ст., але їх активним учасником. Йона також можна назвати вченим-експериментатором, який пробував нові підходи до вирішення актуальних проблем того часу, експериментував з літературними формами, мовою, конструював власні ідеї, нерідко приписуючи їх античним авторитетам.

Серед багатьох ідей політичної філософії, деякі з яких отримали розвиток у працях політичних мислителів Середньовіччя і Нового Часу, особливу вагу для нас мають ідеї, які кореспондують із сучасним концептом «політичний суб'єкт». Цю інтенцію не можна вважати простою екстраполяцією пізніх філософських ідей на творчість середньовічного мислителя, адже, на думку видатних істориків-медієвістів саме у епоху, коли жив Йоан, у західноєвропейській ментальності відбулися зміни, які можна охарактеризувати як «народження суб'єкту».

У наші наміри не входить оцінка історичних концепцій, в яких підкреслюється значення XII ст. як періоду фундаментальних соціокультурних перетворень, що сприяли розвитку індивідуалізму, хоча слід зазначити, що ми вважаємо цю тезу достатньо аргументованою, щоб опиратися на неї у власних розмислах. Натомість, наше завдання полягає у тому, щоб дослідити, як ці тенденції есплікуються у філософські думці Йоана Солсберійського і які філософсько значущі ідеї (в сенсі, яке надавав цьому поняттю Вілен Горський) з цього випливають.

Висновки до першого розділу

Виходячи з викладеного вище, слід зазначити що:

По-перше, Йоана Солсберійського можна вважати одним з найбільш блискучих мислителів XII ст., який поєднав у своїй творчості раціональне осмислення положень християнської теології з доробком античних філософів, закладаючи підвалини християнської гуманістичної традиції. Яскрава, діяльна особистість Йоана знайшла відбиток у полемічній спрямованості його творів, фундаментальності і одночасній радикальності його ідей. Незважаючи на глибоку ангажованість у політичні процеси свого часу, Йоан залишався оригінальним і плодотворним мислителем, який, певною мірою, навіть випередив свій час.

По-друге, предметом уваги вчених були його логічні ідеї, соціально-політичне вчення, роль Йоана у історичних подіях того часу та інтелектуальному житті. Разом із тим, головною метою дослідників було відтворення філософських та соціально-політичних ідей Йоана, що експліцитно містяться у його текстах. Більшість дослідників вважає англійця «еклектиком», наголошуючи тим не менш на тому, що Йоан був політичним мислителем-новатором, який попри «безсистемність «Полікратика», сформулював основні положення європейської політичної філософії, які згодом отримали розвиток у інших авторів.

Отже, більшість праць, що стосуються вивчення філософських поглядів Йоана Солсберійського, присвячені аналізу концепту «монархоміхія». За цього серед дослідників існують значні розбіжності в оцінках змісту цього поняття та його місця у філософії Йоана.

На нашу думку, Йоана Солсберійського не слід беззаперечно вважати апологетом тираноббивства, на зразок мислителів XVII ст., радше він посідає у цьому питанні позицію мораліста, який застерігає проти тиранії та попереджає тиранів про те, що вони неодмінно понесуть покарання за свої вчинки.

Слід зазначити, що інколи дослідники протиставляють теоцентричний характер середньовічної інтелектуальної традиції і антропоцентричне спрямування інтелектуального доробку Ренесансу. Натомість, у нас є підстави стверджувати, що ренесансний антропоцентризм став результатом інтелектуальних перетворень, які тривали протягом декількох століть і ґрунтувалися на антропологічних імплікаціях християнського віровчення. Тому для того, щоб роз'яснити дане положення, ми повинні звернутися до філософської творчості Йоана, який у своїх працях намагався дати відповіді на інтелектуальні виклики своєї доби.

По-третє, дослідивши підходи до методу історико-філософської реконструкції в працях сучасних дослідників, ми переконалися, що даний метод дозволяє нам глибше зрозуміти інтелектуальний контекст, в якому формувалася філософська думка Йона, оцінити її загальний характер. Водночас, головне, цей підхід дозволяє нам експлікувати «приховані» концепти філософської думки середньовічного мислителя, тобто такі, які не знайшли остаточного оформлення у Йоана, проте, тим не менш, їх зміст і значення дозволяє нам провести реконструкцію цих концептів, на підставі наявних ідей і підходів.

Таким чином, специфікою нашого історико-філософського підходу є історико-філософська реконструкція антропологічно значущих ідей у творчості Йоана Солсберійського, які есплікуються в його, переважно політично спрямованій, думці. Зокрема, йдеться про концепт «суб'єкт», який розкривається через ідеї свободи, справедливості, відповідальності, суспільних чеснот.

По-четверте, Йоан не тільки зробив значний внесок у різні галузі знання, зокрема, логіку і методологію, риторіку, історію Церкви. Парадокс його філософської творчості полягає у тому, що керуючись суто прагматичними намірами церковного полеміста, які полягали у теоретичному обґрунтуванні вищості духовної влади відносно світської та захисту Церкви від зазіхань останньої

(метою написання твору «Полікратик», присвяченого Томі Беккету, було намагання вплинути на антицерковну політику короля Генріха II), він виходить за рамки апологетики і висуває нові філософсько-політичні і антропологічні ідеї, зміст яких полягає в артикуляції суспільного активізму, політичної відповідальності та верховенства права. Таким чином, Йоана можна назвати політичним філософом *par excellence*, а його теоретична спадщина, завдяки багатству змістів, є надзвичайно важливим матеріалом для аналізу розвитку політичної антропології у XII ст.

Очевидно, що ідеї Йоана не існували у вакуумі, а були складовою потужних соціокультурних трансформацій у XII столітті, означених поступовими змінами у стосунках між вірою та розумом, зростанням інтелектуальної активності еліт, початком формування системи вищої освіти у середньовічній Європі та процесами індивідуалізації й емансипації людини, які дослідники характеризують як «народження суб'єкту». Ці процеси до певної міри знаходили теоретичне осмислення у творчості Йоана.

Творчість Йоана Сосберійського з застереженнями, що стосуються еkleктичності та несистемності викладу його думки, можна вважати яскравим явищем академічної філософії, яка зародилася у XII столітті під назвою «Шартрська школа», і до характеристики якої ми перейдемо далі.

РОЗДІЛ II.

ЙОАН СОЛСБЕРІЙСЬКИЙ ТА РЕНЕСАНС XII СТ.

2.1. Ренесанс XII ст. і початки політичної антропології

У цьому розділі ми розглянемо історико-культурні та соціальні передумови виникнення і розвитку політичної антропології і генези в цьому контексті філософської думки Йоана Солсберійського. Звернення до цієї проблематики зумовлено тим, що зміст і специфіка тої чи іншої філософської доктрини значною мірою залежить від загального культурного і інтелектуального контексту, в рамках якого протікала творчість мислителя. Тобто ми маємо відповісти на наступні питання:

- Які соціокультурні процеси, що мали значення для генези політичної антропології, відбувалися у епоху, коли жив Йоан Солсберійський?
- Які основні інтелектуальні течії і доктрини характеризують цей період?
- Як відбувалася рецепція і осмислення цих ідей у філософській творчості Йоана?

Отже, перейдемо до розгляду цих та інших проблем. Наприкінці XI – першій половині XII ст. у Західній Європі мали місце значні трансформації в у соціально-економічній, культурній, інтелектуальній і освітній площинах. Згодом це дало підстави дослідникам характеризувати дані зміни як «Ренесанс XII століття» (Чарльз Гаскінс, Крістофер Брук) або «проторенесанс» та «протогуманізм» (Ервін Панофскі).

За цього самі вчені, релігійні та культурні діячі XII ст. розглядали ці процеси як переосмислення і розвиток попередньої традиції, хоча, безумовно, не використовували сам термін «Ренесанс», як це згодом зробили діячі італійського Відродження. Перафразуючи відоме висловлювання Бернарда Шартрського (пом. 1130) Йоан Солсберійський писав у «Металогіку» знану сьогодні сентенцію: «Наше покоління користується спадщиною, заповіданою йому тими, хто йому передував. Ми часто знаємо більше не тому, що просунулися вперед завдяки нашим власним природним здібностям, а тому, що нас підтримує інтелектуальна сила інших, і ми володіємо багатствами, які ми успадкували від наших предків. Бернард Шартрський

використовував порівняння нас із карликами, що сидять на плечах у гігантів. Він зазначив, що ми бачимо все більше і далі, ніж наші попередники не тому, що у нас гостріший зір або ми вищі за них, а тому, що ми видерлися на їхні величні постаті».

Чарльз Гаскінс у своїй роботі «Ренесанс XII століття» (1927) визначає хронологічні рамки цього явища, починаючи з другої половини XI століття і закінчуючи захопленням Константинополя хрестоносцями у 1204 році. Він характеризує основні зміни того періоду наступним чином: «Це століття почалося із розквіту кафедральних шкіл і закінчилося відкриттям перших університетів у Салерно, Болоньї, Парижі, Монпельє і Оксфорді. Воно почалося із простих курсів семи вільних мистецтв і закінчилося розквітом римського і канонічного права, нового Аристотеля, Евкліда і Птолемея [124, 6]. Гаскінс вбачає причини цього піднесення у, з одного боку, розквіті торгівлі і міст, а з іншого – у політичній консолідації і посиленні Папства [124, 14–17].

У свою чергу, Ервін Панофскі, розглядаючи еволюцію ставлення до античної спадщини в Середньовіччі в роботі «Ренесанс і «ренесанси» у мистецтві Заходу» (1960), виділяє два взаємопов'язані але різноспрямовані процеси – «протогуманізм» та «проторенесанс». Він вважав, що різниця між «проторенесансами» і Ренесансом полягає у тому, що перші були більш скороминущими, а останній – стійким та фундаментальним процесом: «Чи можливо, розпізнати <...> різницю між Ренесансом з великої літери «Р» та середньовічного відродження, які я пропоную називати «ренесансом» з маленької літери? Питання це, <...> заслуговує позитивної відповіді, бо <...> два середньовічних відродження були обмежені і минуці, Ренесанс ж був загальним і стійким» [76, 179].

На думку Панофскі, «проторенесанс» був характерний для Середземноморського регіону і його просування в Європу було спрямовано з півдня на північ. Проторенесанс стосувався в першу чергу пластичних мистецтв і найбільш повно проявив себе в архітектурі та скульптурі, а пізніше – у живописі.

Крім проторенесансу, що охопив архітектуру і образотворчі мистецтва, Панофскі виокремлює із загального потоку середньовічної культури таке явище як «протогуманізм», характерний в першу чергу для мови, літератури і освіти

заальпійських регіонів Європи – північних провінцій Франції, Бургундії, Німеччини, Нідерландів і Англії.

В своїй фундаментальній праці він змальовує широку панораму захоплень культурною спадщиною античності: темами й образами в середньовічній літературі, особливо в поезії, відзначає рецепцію античних тем і сюжетів в історичних хроніках і літературних творах.

Сутність «протогуманізму», на думку Панофскі, полягає у таких ідеях, як повага до людських цінностей, індивідуалізм, секуляризм, якими визначалися ідеали культури та освіти. Панофскі зазначає, що великий прихильник цього ідеалу Йоан Солсберійський наголошував на тому, що «Меркурій не повинен бути вирваний з обіймів філології», «або, кажучи менш поетичною мовою, що необхідно уберегти – або відновити – той союз між ясною думкою і словесним її виразом, між *ratio* і *oratio*», якого вимагали класики від Сократа до Цицерона [76, 133–134].

У свою чергу, звертаючись до проблеми «Ренесансу XII століття», Крістофер Брук у книзі «Відродження XII століття» (1969) пише: « Відразу ж слід ясно заявити, що вираз «Відродження XII століття» не має чітко визначеного значення. У ньому є відтінки, і ці відтінки виключно важливі для розуміння тієї хвилюючої епохи людської історії. Ми все ще далекі від повного розуміння глибини тієї любові, яку люди того часу зазнавали до античності; далекі ми й від повного розуміння сенсу гуманізму XII ст. Історики люблять використовувати ярлики, і в руках майстра своєї справи такі ярлики можуть насичуватися цілком реальним значенням» [32, 124].

Він характеризує «Ренесанс XII століття» як космополітичне явище, центром якого виступала Франція. Брук, як і інші автори, вважає, що «Ренесанс XII століття» охоплює одне століття і завершується періодом виникнення перших університетів, формалізацією процесу навчання та кодифікацією літературних та мистецьких стилів: «У XII столітті література латинською і національними мовами розвивалася паралельно; в XIII столітті література на національних мовах в багатьох частинах Європи продовжувала домагатися все нових успіхів, а латинська література стала занепадати. Захід сонця відродження XII століття – якщо, звичайно, те, що

відбувалося в XII столітті, все-таки заслуговує назви «відродження» – виявився перш за все заходом літератури певного роду. У міру розширення горизонтів деякі літературні форми, в яких виражалися нові ідеї і нові явища у творчості, виявилися відсунутими на другий чи третій план, або взагалі були загублені. У той же час, розширення інтелектуальних горизонтів завжди призводить до спеціалізації, а спеціалізація, з одного боку, є умовою інтелектуального прогресу, а з іншого – має тенденцію приводити (принаймні, так було протягом усієї людської історії) до придушення творчих імпульсів і уяви» [32, 221].

Отже, ключовою рисою «Ренесансу XII століття» є певна спонтанність і свобода у пошуку нових мистецьких і інтелектуальних форм, у той час як у XIII столітті цей процес завершився створенням університетів із фіксованими програмами викладання і внутрішньою ієрархією, високою готикою як мистецьким стилем і схоластиком як способом філософування, які зумовили тенденції розвитку художньої та інтелектуальної культури на декілька століть.

Раніше ми писали те, що Йоана не можна вважати схоластом. Разом із тим, схоластичний метод з його вимогами інтелектуальної відповідальності, справив великий вплив на стиль філософування самого Йоана й, крім того, попри деякі критичні зауваження, що лунали з уст мислителя на адресу схоластики Йоан та його однодумці не створили однорідної філософської течії, яка б виступила в опозиції до схоластики.

У свою чергу, відомий французький вчений Жак Ле Гофф використовує для опису феномену «Ренесансу XII століття» поняття «історичного вузла», яке належить засновнику історичної школи «Анналів» Марку Блоку. Ле Гофф пише: «Отже, мінливість, пластичність, різнобій кривих, складових історії, але також і раптове сходження їх в пучок, що відбувається завдяки усвідомленню людьми відповідних реальностей. <...> Таким є, наприклад, «вузол», який медієвісти називають «Ренесансом XII століття». М. Блок нагадує нам про повільність генези подібних історичних «вузлів», про довгий прихований період їх дозрівання» [67, 27].

Разом із тим, слід зазначити, що Ле Гофф не розмежовує конкретно XII та XIII ст., як це робили його попередники, розглядаючи їх як єдиний історичний соціокультурний феномен. Характеризуючи загальні зміни, що відбувалися у цей період, Ле Гофф пише: «Мені здається, між серединою XII ст. і серединою XIII ст. (датування дуже приблизне) я виявив глибинну зміну основної сукупності ціннісних орієнтації в західному суспільстві. Цей вирішальний поворот стався, я вважаю, під впливом усвідомлення значною частиною чоловіків і жінок того часу величезного піднесення, який коли-небудь знало християнське суспільство Західної Європи після 1000 р. і яке в цілому тривало до середини XIII ст. (хоча і не було цілком одночасним в різних регіонах). Цей підйом (з більшою чи меншою інтенсивністю і з хронологічним зсувом в залежності від місця і соціальних умов) торкався самих різних сфер: технологічної, економічної, художньої, релігійної, соціальної, інтелектуальної, політичної. І на всі ці сфери накладала свій відбиток система ціннісних орієнтації. Всі ці сфери разом узяті становили якусь історичну структуру, яку, однак, слід аналізувати поза всяким мертвущим протиставленням базису і надбудови. В умовах загальної взаємодії цих сфер, та чи інша з них ставала в ході спільної перебудови ведучою. Це було то зростання міст, то аграрна революція, то демографічний ріст, то поява схоластики і жебрачих орденів, то створення сильної держави, то трансформації селянства, то поява нових суспільних верств у місті; в будь-якому випадку кожне з цих явищ перебувало у взаємодії з усіма іншими» [67, 27]. Отже, соціокультурні трансформації XII–XIII, на думку Ле Гоффа, були зумовлені комплексом взаємопов'язаних чинників, які можна описати як систему із виразною аксіологічною домінантою.

Раніше ми писали, що французький історик виділяє декілька основних векторів трансформацій. У цьому місці слід звернути детальнішу увагу на цю концепцію.

Отже, Ле Гофф перераховує наступні вектори трансформацій:

- аксіологічний, суть якого полягала у зверненні до земних цінностей;
- економічний, якій знаходить розвитку ремесел, механізації виробництва і агрикультурній революції;

- соціальний, що виражався у трансформаціях, суть яких полягала у розвитку міст і посиленні ролі міщанства;
- розвиток науки і освіти, створення університетів.

Водночас, ключовою площиною трансформацій, на думку Ле Гоффа, залишається ментальна: «Історія, про яку йде тут мова, – історія ментальна. Вона оперує поняттями зі сфери ідеології та світу уяви, якісь близькі, але не тотожні. Крім того, ця історія не завжди отримує експліцитне вираження. Вона вимагає спеціального аналізу джерел, бо це – історія неявного, імпліцитного. Щоб відшукати її сліди, не існує будь-яких специфічних джерел. Історику ціннісних орієнтації, як і історику ментальностей і почуттів, доводиться досліджувати самі різні за характером тексти, пов'язані з різним областям, до того ж у межах дуже великого хронологічного періоду. Перед нами – історія дифузного і розмитого, історія, хронологічні рамки якої невизначені» [67, 30].

Ле Гофф визначає три основні «напрями аналізу» історичної ментальності в даний період Середньовіччя: «Перше з них – аналіз культурного та ментального інструментарію, що забезпечує народження якихось уявлень (і відповідної їм практики). Мова йде про ідеї, що стосуються розуміння економічного зростання та вміння рахувати; про уявлення, що допускають вторгнення людей в сферу, відведену раніше лише Богу; мова йде, таким чином, про перетворення розумового інструментарію. Другий напрямок аналізу – відношення до земного, особливо до життя, до людського тіла, до землі, до земної історії. Третій напрямок – це аналіз розмежування в системі цінностей і уявлень церковного і світського, духовного і мирського, сакрального і профанного» [67, 30].

Водночас, на нашу думку, «стрижневою» категорією, довкола якої обертаються всі інші «плани» «Ренесансу XII століття», є ідея «індивідуальності» та «суб'єктивності». Ця теза знаходить підтвердження у працях багатьох істориків.

Зокрема, Арон Гуревич показує, що ідея індивідууму, яка є ключовою для даного культурно-історичного періоду, також є вкоріненою у християнському персоналізмі, який, у свою чергу, спирається на тринітарну теологію та есхатологію [41, 42].

Разом із тим, ми хочемо підкреслити, що «суб'єктивність» у даному контексті означає «індивідуальність» взяту у інтерсуб'єктивному вимірі, зокрема у соціальній та політичній сферах і є мірою суспільного буття індивідууму.

Саме у цій якості «дієвця» індивідуум «вторгається» у сферу що традиційно відводилася Провидінню, а «Земний Град», так би мовити, здобуває відносну незалежність від «Граду Небесного». Як пише Ле Гофф: «Нарешті, відступає віра в невідворотність кінця світу: загроза Страшного суду, що зображується на порталах соборів, як би відвертається. Земля не імітує більше небо, вона стає реальністю, небо ж, навпаки, імітує землю. Прогрес королівської юстиції тіснить компетенцію Бога і небесного світу в цілому. У кінцевому рахунку, як у цьому зізнається сам Людовик Святий, земне життя варте того, щоб бути прожитим. Відбувається велике звернення християнського суспільства до земного світу. Розчищається шлях для перших підступів до нового часу» [67, 43].

Безумовно, індивідуальний досвід, сприйняття власної соціальної ідентичності пересічної людини доби Середньовіччя залишається для нас неартикульованими через відсутність наративних джерел і тому недоступним безпосередньому вивченню. Як писав у своїх працях Арон Гуревич, повсякденна культура середньовіччя, це культура «мовчазної більшості»: «Історик майже не має даних, які дозволили б йому якимось близько познайомитися з ідеологічними аспектами життя простого народу на початку Середньовіччя і зрозуміти, як усвідомлювалося його місце в суспільстві ним самим і панівним класом, якою була самооцінка соціальної ролі народу, тобто в першу чергу селянства, і його праці, взагалі характерні риси народної культури та її співвідношення з феодалською культурою. З середовища селян до нас, природно, майже зовсім нічого не дійшло, і воно залишалося «мовчазною більшістю» середньовічного суспільства. Джерела, які виходять від представників соціальних верхів, також дуже скупо згадують селян, – крім тих випадків, коли йдеться про їх повинності, форми залежності або непокору» [41, 16].

Водночас Арон Гуревич піднімає дуже важливе питання, яке стосується можливості реконструкції середньовічної антропології на основі філософських і

теологічних текстів. При цьому дослідник досить скептично оцінює цю можливість: «Виникає питання: чи можна за допомогою аналізу термінології філософсько-теологічних трактатів наблизитися до поняття людської індивідуальності? У 1994 році в Кельні відбувся науковий конгрес, присвячений проблемі індивіда і особистості на середньовічному Заході. У більшості доповідей якомога ретельнішим чином проаналізовані тексти багатьох середньовічних схоластів, які містять зазначені поняття. Результат усіх цих зусиль – ми навряд чи дізналися щось нове про людину середньовіччя (виключаючи деякі студії, в яких аналізуються пам'ятки мистецтва тієї епохи). Причина цієї невдачі ясна. Як уже сказано, теологи розмірковують не про людину, а про Бога. Сфера їхніх роздумів занадто піднесена для того, щоб дозволити заплямувати себе чимось людським, «занадто людським». <...> Якщо історик хоче наблизитися до людської особистості тієї епохи, то йому треба змінити кут зору і розширити коло історичних джерел [42, 29].

Водночас слід зазначити, що хоча переважна більшість середньовічних авторів відповідає характеристикам Гуревича, не всі мислителі, принаймні у XII ст. були настільки «теоцентричні», щоб ігнорувати антропологічну проблематику. У цьому контексті окрім Йоана Солсберійського також слід згадати Абельяра.

Крім того, у працях найбільш «теоцентричних» авторів Середньовіччя, а саме містиків, можна почерпнути антропологічні ідеї, що корелюють з соціокультурними паттернами тої чи іншої доби. Ми можемо висловити припущення, що антропологічні сенси творів містиків різних епох, зокрема, Гуго Сен-Вікторського (1096/97–1141), Бонавентури (1217/18–1274), Йоана від Хреста (1542–1591) мають свої окремі особливості, закладають специфічне розуміння суб'єкта містичного пізнання і *теозису*.

Тому ми маємо зосередитися на філософсько-теологічних творах, авторами яких були представники еліт, і які у «перетвореній» формі відбивали тогочасні соціокультурні тенденції та ціннісні орієнтації.

У свою чергу, Ж. Ле Гофф писав, що поняття ціннісної орієнтації відрізняється рядом рис. Воно дозволяє враховувати при вивченні історії динаміку, зміну; воно охоплює феномен людських бажань і прагнень; воно відновлює етику

минулих суспільств. Широко спираючись на досягнення історії уявлень, історія ціннісних орієнтацій допомагає структурувати ряд історичних явищ, зрозуміти вплив цих орієнтацій на еволюцію суспільства, економіки, філософії, культури, політики: «Так, наприклад, важливо простежити соціальний вплив потягу (або, навпаки, відрази) до вигоди, привабливості раціонального (або, навпаки, ірраціонального), потягу до прекрасного (або ж лише до корисного), схильності до ієрархічності (або, навпаки, до рівності)» [67, 26].

Філософи та історики по-різному оцінювали роль християнської культурної парадигми у становленні суб'єктивності, зокрема у період Середньовіччя. Наприклад, Мішель Фуко, який багато уваги дослідженню проблемі генеалогії суб'єкту, наголошував на тому, що суб'єкт являє собою результат здійснення різного роду практик підпорядкування або звільнення від цього підпорядкування.

Сам Фуко підкреслював, що його завдання – показати, «як складається сам суб'єкт в тій чи іншій детермінованій формі, показати за допомогою відомої кількості практик, які були іграми істини, практиками влади. А для цього потрібно було відмовитися від певної апріорної теорії суб'єкта, щоб зуміти провести аналіз відносин, які можуть існувати між формуванням суб'єкта або різними формами суб'єкта та іграми істин, практиками влади і т. ін.» [99, 255].

Для самого Фуко суб'єктивація має два виміри. З перспективи «зовнішнього» йдеться про підпорядкування індивідуума нормам і практикам влади. Натомість внутрішній вимір суб'єктивації – це «турбота про себе» (*epimeleia*), трансформація індивідуума, перетворення його на суб'єкт бажань, вчинків, цілепокладання, відповідальності. У цьому другому контексті суб'єкт означає «дієвця».

Фуко вважає, що у цивілізаційній парадигмі, що ґрунтується на християнських засадах, «турбота про себе», яка є основним чинником суб'єктивації, відходить на другий план. Іншим моментом, який призвів до занепаду «суб'єкту» стала зміна відношення до істини, яка поступається своєю трансформівною потенцією на користь «наукової об'єктивності»: «Суб'єкт впливає на істину, проте істина не впливає більше на суб'єкт. Зв'язок між доступом до істини і вимогою перетворення суб'єкта і його буття їм самим була остаточно перервана, а істина

стала являти собою автономний розвиток пізнання. Не слід шукати сліди цього розриву в науці – вони в теології. Це конфлікт не між духовністю і наукою, а між духовністю і вірою (теологією)», – пише Фуко [100, 286].

У свою чергу, підходи відомого представника постмодернізму Фелікса Гваттарі багато в чому збігаються з ідеями Фуко. Натомість він не так однозначно оцінює історичну роль християнства в генезі суб'єктивності. У статті «Про виробництво суб'єктивності» Гваттарі стверджує, що зміст суб'єктивності завжди залежить від безлічі «машинних систем». Суб'єктивність не є чимось автономним, існуванням тих або інших індивідуальних і соціальних планів, навпаки, вона існує тільки як асоціація «людських груп, соціально-економічних машин, інформаційних машин». Машини з виробництва суб'єктивності, стверджує Гваттарі, зовсім не є винаходом ХХ сторіччя.

Як підкреслює російський дослідник А. Д'яков, для Гваттарі суб'єктивність завжди є результатом колективного плану, що передбачає існування не тільки безлічі індивідів, але й велику кількість машинних, технологічних, економічних факторів. Індивід, за думкою Гваттарі, – лише окремий випадок такого плану, пов'язаний з певним типом культури та суспільної практики [49, 132].

Отже, на думку Гваттарі, епоха середньовічного християнства ознаменувалася формування партикулярної суб'єктивності, ознаками якої стали розрив між чуттєвістю і релігійним мисленням, зліт естетичної творчості та технологічне зростання «промислової революції XI століття», коли виникли нові форми міського життя. Основними діючими чинниками тут стали: монотеїзм, що гнучко пристосовується до варварської позиції суб'єктивності; становлення нового типу культурного виробництва, зокрема створені Карлом Великим парафіяльні школи, формування цехових гільдій і монастирів; використання природної енергії і зростання механізації; виникнення машин, інтегруючих суб'єктивність – баштових годинників і канону релігійної музики; виведення тварин і рослинних видів, які сприяють демографічному та економічному зростанню» [49, 137].

Все це слугувало живильним середовищем для виникнення трьох фундаментальних полюсів «прото-капіталістичного християнства» – дворянського,

селянського та чернечого станів. Само-виробництво суб'єктивності, – вважає Гваттарі, тут одночасно і заохочується, і стримується [49, 137-138].

Можна пристати на позицію Гваттарі, зважаючи на те, що він відносить народження нового типу суб'єктивності до XI ст. та пов'язує його із зростанням міст та появою нового типу культурного виробництва. Натомість теза про розрив між чуттєвістю та релігійним мисленням (очевидно йдеться про початки схоластики) потребує уточнення.

Розвиток спекулятивної традиції в середньовічній теології, яка спиралася на умовиводи і докази а не лише на авторитет св. Письма не виключав того, що паралельно, а подекуди й в тому самому руслі, розвивалася «релігійна чуттєвість» яка у своїх «високих» проявах набула форми містицизму, як спекулятивного так і «практичного».

Відомий дослідник середньовічної духовності Джордан Оменн відзначив, що у міру того, як догматичне і моральне богослов'я ставало все більш і більш раціональним, що знайшло свій вияв у розвитку схоластики, відокремлювалися також аскетизм і містицизм. «Положення ускладнювалося ще й тим», пише Джорд Омен, «що св. Бернард, Гійом де Сен-Т'єрі, Гуго Сен-Вікторський і Роберт Гроссетест змушені були активно протистояти зайвій діалектичності Абельяра і проголошувати примат віри над раціональним пізнанням істин одкровення» [75, 327].

Водночас, для духовної культури XI–XII ст. було характерно зростання релігійної чуттєвості, характерним прикладом якого є культ «розп'ятого Христа». Увага віруючих була особливо направлена на глибину Христових страждань і дійсно була поглинена цим аспектом. У наступні ст. містики, такі як св. Бригіта, описували страждання Христа в найдрібніших подробицях. У творах мистецтва, які відображають або уособлюють цей культ віруючих, розп'яття стали зображуватися більш реалістично і з акцентом на передсмертних муках Христа [75, 276].

Отже, поява нових форм релігійної чуттєвості, характерних саме для релігійної культури міст що народжувалася, обмежувала духовну монополію літургійної релігійності притаманної клірикам і ченцям. Це зайвий раз свідчило

зростання ролі мирян у церковному житті, що значно пізніше знайшло свій прояв у формуванні релігійних рухів що об'єднували мирян, насамперед мешканців міст, «бегардів» та «терціаріїв».

Також слід зазначити, що розвиток релігійної чуттєвості супроводжував соціокультурні трансформації у добу Пізнього Середньовіччя, починаючи з XV ст., у період, коли було закладено основи радикальних релігійних і соціо-економічних трансформацій ранньомодерної доби.

Як писав Йоган Гейзинга: «Відтоді як у XII столітті лірично-солодкий містицизм Бернарда Клервоського поклав початок фузі нев'янучого розчулення, що викликається стражданнями Ісуса, дух все більше наповнювався жертвними переживаннями Страстей Христових, переймався і насичувався Христом і хресними муками <...>. XV століття демонструє гостру релігійну вразливість двоякого роду. З одного боку, це пристрасне хвилювання, що часом охоплює весь народ, коли від слів мандрівного проповідника горючий матеріал душі спалахує, точно в'язка хмизу. Це бурхлива і пристрасна реакція, що судомою пробігає по юрбі і викликає раптові сльози, які, втім, одразу ж висихають» [101, 190].

Таким чином, зростання релігійної чуттєвості сприяло формуванню суб'єктивності подвійним чином. По перше, перекодування духовної культури підносило вагу «тілесного» і тіла, що перетворювало його на важливий «маркер ідентичності» в індивідуальному і соціальному вимірах. По-друге, духовність, що спиралася на «наслідуванні» Христа в його стражданнях і чеснотах містила важний інструмент суб'єктивності, якій Жак Лакан свого часу назвав «ідентифікація». Все це у свою чергу зумовлювало «виробництво суб'єктивності» у Середньовіччі.

Отже, ідеальна соціальна система Середньовічного суспільства, окреслена релігійною доктриною, містила три основні форми колективної «суб'єктивності»: ті що працюють, ті що воюють, ті що моляться. Зокрема, подібний поділ присутній у Адальберона Ланського [41, 28]. Разом із тим, соціальні структури розглядалися Церквою в контексті «Божественної економії», їх значення для спасіння душі.

Саме тому, як зазначає А. Гуревич, соціальні градації «якщо й не зовсім ігноруються, то, у всякому разі, відступають на другий план перед більш істотним, з

точки зору церкви, розподілом: на праведників і грішників, християн і невірних, добрих і злих» [41, 16]. Власне цей останній фактор є ключовим для пошуків суб'єкту як «дієвця» у середньовічній філософсько-теологічній думці.

Слід зазначити, ми маємо справу із суб'єктом у середньовічній політичній теології у двоякому сенсі: по-перше, йдеться про архітектоніку «Земного Граду» що ґрунтується на ототожненні індивідуумів і колективних суб'єктів, по-друге, починаючи з XII ст. з'являється розуміння суб'єкту як «дієвця», що здійснює політичні дії і несе за них відповідальність. Очевидно, що «дієвець» випадає з гармонії «Земного Граду», ба навіть кидає їй виклик. Постає питання: що є спонукає «дієвця» виступити проти освяченого суспільного ладу? Відповідь на це ми знайдемо, коли звернемося до соціально-етичних орієнтирів середньовічного суспільства, де опозиція праведне/грішне є важливішою за всі соціальні поділи.

В цьому контексті ключовим виступає гріх, як негативний етичний імператив. При чому, гріх та усвідомлення гріховності виступають не лише простою антиномією чесноти, а регулюючою ідеєю, яка зумовлює діяльність спрямовану на подолання гріховності та здобуття чесноти.

І хоча, безумовно, XII ст. ще далеке від того всепоглинаючого почуття «провини», яким, як показав Жан Делюмо, характеризувалася ментальність XVI століття [45], і яке стало основою релігійних і соціальних рухів ранньомодерної доби, тим не менш воно відіграло значну роль у системі ціннісних орієнтацій в досліджуваний період.

Разом із тим, відомий британській історик-медієвіст Колін Моріс в роботі «Відкриття індивідууму, 1050–1200» відзначає роль свободи вибору та конфлікту між конкурентними цінностями у формуванні соціальної суб'єктивності. Моріс відзначає, що суспільство XII ст. було більш відкритим, на відміну від суспільства раннього середньовіччя, яке він характеризує як «примітивне» [156, 121]. Його визначальною рисою була відсутність усвідомлення альтернативних моделей поведінки у суспільстві, де домінували цінності військової аристократії, хоча авторитет останніх обмежувався впливом цінностей чернецтва.

Натомість, у XII ст. культурні, економічні і соціальні трансформації відкрили перед індивідумом перспективи вибору, про які він раніше не здогадувався. Він міг обирати соціальні ролі лицаря, вченого, чиновника або ченця.

Водночас варто розуміти, що ця можливість вибору стосувалася насамперед представників привілейованих класів. Моріс наголошує на тому, що етос цих соціальних груп ще не був у даний період закріпленим, тому як між представниками різних груп, так і в середині них самих відбувалася полеміка довкола того, що вважати «правдивим лицарством», «правдивим чернецтвом» тощо [156, 122].

Можна сказати, що цінності у той час сприймалися як такі, що мають амбівалентний характер. Ілюстрацією є перцепція Хрестових походів. Слід зазначити що в даний період (1050–1200) відбулися три Хрестові походи. Колін Моріс звертає увагу, що до середини XIII ст. був відсутній спеціальний термін для позначення Хрестових походів і їх називали так само як і паломництва – *peregrinatio*, тобто мандрівка.

Таким чином, Хрестові походи сприймалися, з одного боку, як військові експедиції з метою звільнення християнських святинь, а з іншого – як паломництво до Єрусалиму, яке само у собі є сакральним дійством і відбиває подорож душі до Небесного Єрусалиму, тобто повернення до Раю.

Отже, як зазначають дослідники даного періоду, XII ст. можна окреслити як добу «великого підйому (що припадає на епоху високого середньовіччя) та одночасної перебудови ціннісних орієнтацій, як час приземлення вищих небесних цінностей» [67, 29]. Ле Гофф так описує ці трансформації: «Люди залишалися християнами, всерйоз дбали про своє спасіння. Але відтепер цей порятунок досягається подвійним внеском: як в небесне, так і в земне. У цей же час виникають законні, з точки зору християнства, рятівні цінності. Так, праця з негативної цінності – покарання – трансформується в позитивну – участь у творчих діяннях, угодних Богові: небесні ціннісні ідеали як би зводяться на землю. Відступає думка про те, що всяка новація заборонена, бо натхненна дияволом. Інновація, технічний прогрес не ототожнюються більше з гріхом. Радощі та краса раю можуть тепер реалізовуватися на землі. Людина, створена «за образом і подобою Божою»,

виявляється здатною створювати на землі не тільки те, що перешкоджає спасінню, але і те, що може цьому спасінню допомогти» [67, 30].

Разом із тим, як зазначає Колін Моріс, у XII столітті відбувався певний конфлікт та полеміка між двома типами ціннісно-нормативного світовідношення: заперечення світу та примирення із світом [156,122].

При цьому, заперечення світу не мало характеру «*contemptus mundi*» (презирство до світу), пронизаного мотивами остаточного осуду і есхатологічного протиставлення «Небесному Граду», але, скоріше, були поетичними ламентациями, висловленням жалю з приводу «недосконалості світу» та благочестивими повчаннями. Це, зокрема, знайшло вираз у творчості Вальтера Шатільонського (друга половина XII – перша половина XIII ст.), який змальовує Бога як такого, хто впорядковує хаос та встановлює закони, завдяки яким людина може жити у мирі і злагоді, чого людина не може досягти лише завдяки власним зусиллям [156, 127].

У свою чергу, в своїй іншій роботі Арон Гуревич, оцінюючи роботи, у яких розглядається генеза індивідуальності у добу Середньовіччя, зокрема, пише: «Отже, «дата народження» європейського індивіда пересунулася в глиб Середньовіччя, проте перше тисячоліття християнської ери і раніше малюється в тонах станової зв'язаності і скутості людського суб'єкта. По суті справи непорушною залишається теза про поглинання індивіда сільською громадою, ремісничим цехом, монастирською братією, сеньйоріально-васальними зв'язками. У середньовічній картині світу індивід формується цілком у надрах колективу, згуртованої групи і стану, так що корінні риси його психіки та поведінки визначаються незмінно природою соціуму. Таким чином, зсувається лише дата народження «Я», але людська індивідуальність залишається продуктом прогресивного розвитку останніх декількох століть всесвітньої історії» [42, 25].

Отже, російський дослідник переконує, що у працях більшості дослідників, що зверталися до даної проблематики, домінує соціоконструктивізм, а проблема генези суб'єкта як така залишається нерозкритою: «Історик більше не може задовольнятися реконструкцією явищ подієвого ряду і намагається пізнати людину «зсередини» [42, 25].

У цьому зв'язку слід зазначити, що у вищезгаданій роботі Арон Гуревич дещо відходить від методології попередніх праць, в рамках підходів, розроблених школою «Аналлів», яка полягала у дослідженні культури «мовчазної більшості, і схиляється до історичної персонології, розглядаючи культурно-історичне значення особистостей і творчості провідних інтелектуалів тієї епохи. Ці ідеї отримують розвиток у його монографії «Індивід і соціум на середньовічному заході» (2005) [40].

Зокрема, російський дослідник посилається на такі видатні постаті, як Августин Аврелій, Абеляр, а також Гвібер Ножанський (XII ст.), яки були авторами своєрідних духовних автобіографій. У цих творах шляхом інтроспекції представлено індивідуальність і внутрішній світ авторів, їх стосунок з Богом та іншими індивідуумами. Гуревич пише: «Сповідь» являє собою звернення Августина до Бога. Воля Творця надихає і направляє шлях індивіда. Але, як зауважує Августин, Господу і без його одкровенень відомі всі його помисли і вчинки. По суті ж гішпонський єпископ адресується до людини, до своєї пастви, до всіх людей, створюючи високий приклад неухильної і невпинної роботи над багатством власної душі. Але цілком очевидно, що у свідомості автора «Сповіді» присутній ще один адресат – це він сам. Саме тому він активізує категорії «пам'ять» і «час» як найважливіші засоби самопізнання» [42, 27]. У свою чергу, на думку Гуревича, лейтмотивом «Історії моїх поневірянь» Абеяра виступає ідея самотності, відчуження від Бога та інших людей: «У своїй сповіді-апології Абеяра малюється відщепенцем, на якого ополчився весь світ. Чи не є подібна манера самозображення прийомом, за допомогою якого з особливою рельєфністю виступала його неповторна індивідуальність?» [42, 28].

Водночас інший російський дослідник Леонід Баткін відзначає ключову відмінність між розумінням «Я» в Августина і у середньовічній традиції загалом та «новевропейським» ідивідуумом: «Особистість» – секулярна, суверенна, *causa sui*. «Я» Августина – суцільно релігійне, причетне, містичне. Різниця між таким (звичайно ж, найглибшим!) індивідом і новоевропейською особистістю – «тільки» у смисловій, культурній підставі. Підстава ж – визначає все інше, починаючи з

жанрової конструкції і аж до найдрібніших душевних звивин, логіки питань і відповідей, можливості або неможливості тих чи інших характерно-побутових, психічних, розумових рис, фарб, підходів. Коротше, це різниця в історичному способі існування і усвідомлення індивідності» [27, 64].

Згідно із Гуревичем, будь-яка «картина світу» антропоцентрична, тільки ця антропоцентричність має різну інтенсивність і по різному проявляє себе у різні епохи і в різних культурах: «Європейський індивід Нового часу, природно, сприймає себе і властивий йому індивідуалізм в якості унікального і надзвичайно цінного кінцевого результату всесвітньо-історичного прогресу. Але чи не підніс нам різноманітний і в чималому ступені гнітючий досвід останніх двох-трьох століть історії обтяжливі уроки смирення? Чи не правильніше було б бачити в сучасній особистості лише одну з іпостасей людини? Йдеться, отже, не про «народженні» Я в епоху «Ренесансу XII ст.», або в епоху Ренесансу у власному розумінні, але про становлення особливого типу особистості – новоєвропейської.

Історики, що продовжують наполягати на тезі про виникнення і затвердження індивідуальної самосвідомості лише наприкінці Середньовіччя або в епоху Відродження, мовчазно виходять з передумови, згідно з якою в попередні епохи люди, по суті справи, володіли, власне, лише груповою або стадною свідомістю» [42, 26].

На нашу думку, безперечно, Гуревич має рацію, коли говорить про те, що тезу про «народження індивідууму» у XII ст. чи пізніше, у епоху Ренесансу, не слід розуміти буквально. Водночас, коли російський дослідник пише, що ця теза, начебто, закладає відсутність індивідуальної свідомості, то це твердження виглядає абсурдно, адже жоден з авторів, що зверталися до проблеми генези індивідуальності у Середньовіччі не заперечували наявності індивідуальної свідомості у людей того часу.

Коли говориться про «народження індивідууму» або про «генезу індивідуальної свідомості», то ці категорії розуміються у інтерсуб'єктивному, соціальному контексті. Тобто йдеться про індивідуум у соціальному плані та соціальні форми репрезентації індивідуальної свідомості, генеза якої сягає

коріннями глибокої давнини і індивідуальна свідомість тою чи іншою мірою була притаманна також і членам архаїчних і навіть первісних суспільств.

Зокрема, Ерик Доддс в 1951 році писав: «Висновок про те, що у Гомера «людина все ще не володіє усвідомленням особистої свободи і рішенням відповідати за себе» здається мені не зовсім вірно вираженим. Я би радше сказав, що гомерівська людина не володіє уявленням про волю (воно розвинулося в Греції досить пізно), і тому не володіє уявленням про свободу волі. Це не означає, що вона не розрізняє на практиці між власними діями і діями, які він приписує сторонньому втручанням в його психіку» [48, 39-40].

Цю позицію поділяв також відомий російський вчений В'ячеслав Іванов: «Можна думати, що вплив давньосхідних культур сприяв виробленню у греків розуміння $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ (тумос), не тільки як речовини ... за допомогою якої здійснювалась передача людині повелінь богів, але і як душі, з якою могла розмовляти сама людина, завдяки цьому усвідомлював себе як самостійну (окрему від богів) особистість» [53, 18]

Таким чином, якщо існування індивідуальної свідомості в архаїчний період не викликало сумнівів у авторитетних дослідників цієї епохи, навряд чи її ставили під сумнів вчені, що досліджували соціокультурні аспекти становлення індивідуальності у середньовіччі. Водночас ми згодні у тому, що ці процеси слід розглядати в контексті генези особистості новоєвропейського типу, яка аж ніяк не може вважатися універсальною.

При цьому слід пам'ятати, що концепт суб'єкта-дівця не є артикульованим у середньовічній філософській традиції так само як у сучасному філософському дискурсі. Він у першу чергу є результатом історико-філософської реконструкції. Як зазначив відомий історик філософії Клод Паначчіо, метою теоретичної реконструкції, яку виробляє здатний до філософської роботи історик філософії, є залучення більш ранніх аргументів до сучасного філософського «аргументативного господарства» (*Argumentationshaushalt*). Це, на думку Паначчіо, можливо тільки тоді, коли в текстах минулого знаходять те, що може бути визнано на підставі проблем

сьогоднішнього дня, філософських доводів і адекватних тем для філософського обговорення [97, 233].

Дискусії довкола суб'єкту не вщухають і в сучасній філософії, навпаки, вони набувають особливою гостроти. Як зазначив відомий філософ Вінсент Декомб у роботі «Доповнення до суб'єкту», підкреслюючи важливість проблематики суб'єкта/дієвця для філософії: «Поки йшла Сутичка довкола суб'єкта, само собою зрозуміло, що філософія як така, у всякому разі сучасна філософія, дотримувалася думки, що людина є суб'єкт: визнавати за людиною статус суб'єкта фактично означає визнавати за філософією місію «осмислювати свій час», тобто формулювати суть і дух своєї епохи і гарантувати їм легітимність. Філософія була сучасницею своєї епохи, коли пояснювала, як кожна людина ставала актуальною, перетворюючись на суб'єкта, або виявляючи в собі суб'єктивність, досі невідому.

Навпаки, ті, хто в цій Сутичці руйнував поняття людини-суб'єкта, повинні були оскаржити у власних очах ідею філософської ілюзії. Не тільки набір догматів якоїсь однієї школи, але ілюзію, пов'язану з філософією як такою, з самою спробою філософії. Піддавати критиці поняття суб'єкта неодмінно означає критикувати саму філософію і критикувати її зсередини, я маю на увазі – критикувати її як теорію чисто спекулятивного характеру, протиставляючи їй позитивістський метод» [44, 7].

Підсумовуючи виклад аналізу інтелектуальних зрушень XII століття і реконструкції осмислення суб'єктивності, слід, дещо видозмінюючи схему Ле Гоффа, відзначити наступні визначальні риси «антропологічного повороту» даного періоду, який ґрунтується на плюралізмі і розширенні можливостей вибору для окремо взятих індивідів:

- аксіологічні: звернення до земних цінностей, легітимізація суспільного активізму;
- економічні: розвиток ремесел, спеціалізація, механізація виробництва і агрикультурна революція;
- соціальні: розвиток міст і посиленні соціальної ролі міщанства;
- інтелектуальні: розвиток науки і освіти, розвиток вільних мистецтв, створення університетів.

- релігійні: перекодування духовної культури і піднесення ваги «тілесного».

Щоб дати відповідь на питання про те, як ці та інші тенденції знаходили філософське осмислення у Йоана Солсберійського, слід розглянути безпосереднє інтелектуальне середовище у якому відбувалася генеза його філософської думки.

2.2. Йоан Солсберійський та філософська традиція «Шартрської школи»

Явище інтелектуальної культури, а саме «Шартрська школа», що виникло у XII столітті у французькому місті Шартр, яка, з одного боку, спиралася на доробок античних авторів, а з іншого кинула виклик обскурантизму і невігластву, становить одну із найяскравіших сторінок так званого «Ренесансу XII століття», періоду розквіту світських наук, філософії та мистецтва, коли було закладено підвалини університетської науки та освіти.

Відомий філософ Карен Свасьян дав дуже яскраву і навіть поетичну характеристику епохи, коли зародилася Шартрська школа: «Після Карла культурне життя Європи зашифроване знаками крещендо, і всяка спроба протистояти цьому росту виглядає вже відвертим саботажем. Саботаж набирає темп до кінця IX ст.; кінець Каролінгського Ренесансу лягає тінню на два наступних століття, затуляючи перспективи і плодячи ілюзії сприйняття. Така помилкова оптика варварського X ст., що замикає цикл першого християнського тисячоліття і імітує «кінець світу»; образ післякарловської Європи, розшматованої на частини і залитої кров'ю, зміщений в цій оптиці на кілька століть назад і явлений в моторошних потугах реставрації темного меровингського минулого. Філософії тут знову немає місця <...> XI століття, що почалося з діяльності Фульбера Шартрського, учня Герберта, і закінчується народженням Абеяра (1079), є проміжним у всіх відносинах, я не можу назвати його інакше, як дивом формалізації, настільки воно усе енгармонійне і розтягнуте між «вже-ні» і «ще-ні», між вже-не-безкультур'ям минулого століття і ще-не-культурою найближчого» [85, 99-100].

І далі: «XII століття – найбільш весняне століття європейської культури. Весна увірвалася в нього з самим його початком: квітучим ентузіазмом визволення Гробу Господнього, квітучим розписом шибок у храмах, квітучими піснями лицарів-

трубадурів, квітухим повітрям міської свободи, квітучими інспіраціями Шартра, квітучою – і ось: «веселою» – наукою» [85, 108].

Говорячи про «Шартрську школу» слід зазначити, ми вживаємо це поняття у трьох сенсах. По-перше, воно позначає інтелектуальну течію, що з'явилася у XII столітті навколо кафедральної школи у Шартрі, по-друге, – саму школу як навчальний заклад і, по-третє, «школу» як форму організації колективної інтелектуальної діяльності. Якщо перші два значення не викликають заперечень, то третє виглядає дещо сумнівним. Адже, враховуючи еkleктизм концепцій представників школи, різноплановість їх інтересів, дуже важко говорити про колективну інтелектуальну діяльність в рамках спільного проблемного поля та підходів, що є неодмінною рисою поняття «наукова школа».

Водночас, Шартрська школа виконувала ряд важливих функцій «наукової школи», зокрема вона продукувала не лише ідеї, але й формувала мислителів. Тому ми можемо назвати її, хоча і з певними застереженнями, науковою школою у сучасному розумінні.

Перейдемо до історії створення Шартрської школи. Школа при кафедральному соборі Шартру була заснована ще VI ст., проте, починаючи з 990 року, за часів єпископату Фульбера, названого сучасниками «Проникливий Філософ» і «Сократ» (пом. 1028), чийм учителем і покровителем був Герберт з Орійака (945–1003), з 999 року – Папа Сильвестр II, вона отримала друге народження. Слід вказати, що завдяки зусиллям Фульбера, школа у Шартрі перетворилася з звичайної кафедральної школи, освітнього закладу місцевого рівня, на один з провідних наукових та освітніх осередків того часу, поруч з конкуруючою кафедральною школою у Парижі, кафедральною школою у Реймсі, теологічною школою у Лані, теологічною школою при монастирі св. Віктора у Парижі, правовим школами в Болоньї та Равенні.

За цього зростання наукової значущості кафедральних шкіл у XII ст. не можна розцінювати як спонтанне явище, адже йому передував процес тривалого розвитку теології, філософії і науки у попередні століття, починаючи з «Каролінгського Відродження» кінця VIII – першої половини IX ст. Якщо

подивитися на школи у Парижі, то вони були тісно зв'язані із Ланською школою, заснованою учнем Ансельма Кентерберійського Ансельмом Ланським (пом. 1117), звідки вийшли Гільом з Шампо (1068–1121), Аделярд Батський (1070/80–1145/50) та де свого часу навчався Абеляр. Що ж стосується Шартрської школи, то вчителя Фульбера, Гербера з Орійака, російський дослідник Олександр Шишков називає «сполучної ланкою між ріннім та зрілим Середньовіччям» [104, 44]. Гербер свого часу очолював відому кафедральну школу у Реймсі, де здійснив значні реформи [104, 44].

Фульбер був ученим-енциклопедистом, знавцем права, математики, логіки, медицини, літератури. Серед його творів були праці різного жанру: полемічні праці, такі як, «Трактат на стих 1 розділу XII Діянь святих Апостолів», «Проти юдеїв», теологічний трактат «Про вірність», філософська робота «Стих про вислови філософів відносно вищого блага», твір присвячений діалектиці «Стих про відмінність між діалектикою і риторикою», агіографічний твір «Житіє св. Аутберта, єпископа Камберейського», а також церковні гімни та проповіді [104, 55- 56]. У своїх творах він цитує античних авторів, таких, як Тит Лівій, Валерій Максимус, Орозій, Вергілій, Ювеналій, Лукан та інших.

Слід відзначити, що Фульбер займав активну позицію церковного апологета і відстоював незалежність Церкви від зазіхань світської влади, що знайшли вираз у його кореспонденції із визначними постатями того часу [104, 54-55]. Також Фульбер підтримував тісні зв'язки як із папською курією, так із королем Франції Робертом II Благочестивим (972–1031). Цікаво, що Роберт II був відлучений від церкви папою Григорієм V (970/72–999) через те, що той не хотів коритися рішенням Понтифіка щодо визнання недійсним шлюбу Роберта II і Берти Бургундської (964–1010).

Враховуючи певні паралелі у творчій особистості і поглядах Фульбера і Йоана, так історичні події навколо цих постатей, не виключено, що Фульбер міг бути певною мірою зразком для останнього.

Навчальна програма школи базувалася на системі «вільних мистецтв», яка, у свою чергу, була запозичена з пізньо-античних шкіл граматики та риторики у Римі. У процесі навчання використовувалися енциклопедичні компендіуми Марціана

Капелли «Про шлюб філології і Меркурія» (*De nuptiis Philologiae et Mercurii*), Ісідора Севільського «Початки» (*Origines*), Кассіодора «Початки божественних і світських наук» (*Institutiones divinarum et saecularium litterarum*), Августина Аврелія «Про християнську доктрину» (*De Doctrina christiana*). Школа також придбала переклади Платонівського «Тімея», логічних трактатів Аристотеля, грецьких і арабських трактатів з математики, природознавства.

Шартрська школа починає змагатися за роль інтелектуального центру того часу зі школою у Парижі в період єпископства Іва Шартрського (1090–1116). Канцлерами Шартрської школи були такі видатні вчені, як Бернард Шартрський (пом. 1130) у 1119–1124 роках, Гілберт Порретанський (1076–1154), у 1124–1137 роках. З 1141 р. канцлером став Т'єрі (Теодорік) Шартрський (пом. 1155), з яким пов'язаний розквіт Шартрської школи. Проте, згодом школа втратила своє значення, поступившись іншим освітнім центрам, зокрема Парижу, де наприкінці XII ст. почав формуватися університет, який у 1200 році отримав офіційне визнання світської влади у особі короля Філіпа II Августа (1165–1223), а у 1215 р. – визнаний Папою Інокентієм III (1161–1216).

Характеризуючи значення Шартрської і Паризької шкіл Ле Гофф писав: «У Шартрі сформувалися першопрохідники. У Парижі – після піднятих Абеляром збурень – більш помірні уми стали включати в традиційну церковну освіту все те, що можна було запозичити у новаторів, не викликаючи скандалу. Цим займалися насамперед єпископ Петро Ломбардський і Петро Їдець, що отримав своє прізвище через те, що був знаний через свою здатність поглинати книги. «Книги сентенцій» першого і «Церковна історія» другого являють собою систематичні виклади філософських істин та історичних фактів, що містяться в Біблії. Вони стали першими базовими підручниками університетів XIII ст. Через них відкриттями невеликого числа відважних змогла скористатися і маса більш обережних» [66, 73-74].

Саме Шартрська школа зіграла роль інтелектуальної спільноти, що виступила як основна сила інтелектуальних перетворень XII ст. Характеризуючи роль таких спільнот у процесі інтелектуальних трансформацій, Рендалл Коллінз

писав, що їх парадокс полягає в тому, що приналежність інтелектуальної спільноти до великої творчої епохи означає, що вона має одночасно робити великі відкриття і заперечувати їх, причому не один раз, а знову й знову: «Найбільшого успіху досягли інтелектуали, котрі, як правило, об'єднуються в ланцюжки крізь покоління. Це передбачає, що культурний капітал кожного спирається на здобутки попередників, що дозволяє мислителям просуватися далі по дійсно найважливішим шляхам» [66, 81].

Про свій зв'язок із Шартрською школою Йоан пише, зокрема, у «Металогіку» (Кн. 2, р. 10), описуючи навчання у Паризьких та Шартрських «магістрів» у період з 1136 до 1148 року. Його вчителями, зокрема, були такі видатні вчені того часу, як Петро Абеляр (1079–1142), його опонент Альберік Реймський (1085–1141), Гільом Коншський (пом. 1154), Бернард Шартрський, Т'єрі Шартрський та Гільберт Порретанський.

В Парижі, де Йоан навчався майже два роки, до 1138 року, його вчителями були Абеляр, Альберік та Роберт з Мелену. Ці магістри вчили у південному передмісті Парижу, на горі святої Женев'єви. Ось як описує свої студії у Парижі сам Йоан: «Я насамперед вирушив до перипатетика з Палле, всіма улюбленого прославленого вченого, який тоді панував на горі св. Женев'єви. Там, біля його ніг, я дізнався першооснови цієї науки, поглинаючи з жадібністю в повну міру своїх обмежених здібностей кожне слово, що виходить із його уст. Потім, після його від'їзду, який з'явився мені занадто швидким, я став учнем магістра Альберіка, який виділявся своєю блискучою репутацією серед інших діалектиків і був, дійсно, найгострішим полемістом в школі номіналістів. Так, за майже два повних роки, проведених на горі, моїми наставниками в цій науці були Альберік, а також магістр Роберт з Мелену» [4, 350].

Після того він, за порадою своїх вчителів, поступив на навчання до Гільома Коншського, у якого, загалом, навчався три роки [191, 322]. Після того його учителями були Ричард Єпископ та Петро Гелій: «Я, за схваленням своїх наставників, перейшов до граматики з Конша, у якого навчався протягом трьох років. Тоді я багато прочитав і ніколи не буду шкодувати про проведений час.

Слідом за тим я став учнем Ричарда на прізвисько «Єпископ», людини, обізнаної майже у всіх науках. Але, на жаль, в голові у нього було більше, ніж у мові, а знання перевершували вміння їх подати, чесність його була сильніше його марнославства, а справжніх достоїнств більше, ніж показних. З Ричардом я повторив усе, що вчив із іншими, а також вивчив дещо нове з квадрівію, до якого певною мірою був уже підготовлений Хардевіном Германцем. Я повторив також риторику, яку трохи слухав раніше і разом з деякими іншими предметами у магістра Теодоріка, але в якій, як і в них, розбирався слабо, пізніше я вивчив її більш повно з Петром Гелієм» [4, 352]. Також він навчався логіки у Вільгельма Суасонського.

Існують різні думки щодо того, де здобував освіту Йоан після того, як залишив гору святої Женев'єви. Зокрема, Карл Шаартшмідт зазначає, що Йоан пройшов курс *triennium* у Шартрі [196, 323].

Водночас, Крістофер Брук наводить позицію професора Р.У. Саутерна, який, на його думку, продемонстрував достатні підстави сумніватися в тому, що вчені, яких зазвичай зараховують до знаменитої «Шартрської школи» XII ст., дійсно викладали в Шартрі і що та літературна і філософська традиція, яку зазвичай відносять до Шартрської, цілком могла процвітати і в Парижі в ті часи, коли туди потрапив Йоан. Разом із тим, не має беззаперечних свідчень того, що Йоан навчався безпосередньо у Гільома Коншського, як і того, що останній викладав у Шартрі а не в Парижі, перед тим, як переїхав до двору Жоффрау Плантагенета (1113–1151).

У свою чергу, Реджинальд Пул, спираючись на листи єпископів та каноніків Шартру, датовані кінцем XI – першою чвертю XII ст., доводить, що магістри, про яких згадує Йоан як про своїх вчителів, навчали у той час у Шартрі, зокрема Берnard Шартрський, Тьєрі Шартрський та Гільберт Порретанський і припускає, що, скоріше за все, Йоан у 1138–1140 рр. навчався у Шартрі [192, 326].

Отже, якщо врахувати той факт, що й Гільом Коншський серед інших, скоріш за все, викладав у Шартрі, можна також припустити, що Йоан також вчився у Шартрі [99, 80].

Опосередкованим свідченням цього є обрання Йоана Солсберійського єпископом Шартру. Якщо Йоан не був колишнім студентом Шартрської

кафедральної школи, тоді важко пояснити логіку капітулу, який обрав його на цю посаду за його відсутності та відіслав за ним делегацію до англійського Кентерберрі, де Йоан перебував на той час.

Характеризуючи постаті «шартрців» Ле Гофф писав: «Серед них, навіть серед тих, що почали в Шартрі, слід розрізняти особи і темпераменти. Бернард був насамперед професором, що бажав дати своїм учням загальну культуру і методи мислення за допомогою солідної граматичної підготовки. Бернард Сильвестр і Гійом з Конша були в першу чергу вченими – славними представниками найбільш оригінальної тенденції Шартрського духу. Вони врівноважують тим самим літературну схильність цього століття, що спокусила багато умів <...>. З іншого боку, Йоан Солсберійський – це, швидше, вже гуманіст в сенсі слова, який став для нас звичайним, він відданий культурної витонченості та пошуку виразності <...>. Гільберт Порретанський був мислителем, ймовірно, найглибшим метафізиком століття. Його негаразди – він став жертвою нападок як традиціоналістів, так і св. Бернарда – не завадили йому надихнути численних учнів (до порретанців відносять Алана Лілльського та Миколу Ам'єнського) і пробудити у своїй єпархії в Пуатьє старанність як народу, так і кліриків» [66, 72-73].

Після цього Йоан повернувся до Парижу у 1141-му чи 1142 році, де продовжив заняття із видатним логіком того часу Гільбертом Порретанським, а також із Робертом Пулленом і Симоном де Пуассі [149, 335-336].

Як свідчить сам Йоан у «Металогіку», «лише до кінця третього року, повернувшись до Парижа, я розшукав магістра Гілберта і став його учнем у діалектиці і теології. Але дуже скоро він нас покинув і його змінив Роберт Пуллен, так само прославлений і своїм добродієм способом життя, і своїми знаннями, а потім мене взяв до себе в учні Симон з Пуассі, хороший лектор, але поганий полеміст. Двоє останніх були моїми наставниками тільки в теології» [4, 353].

Вважається, що Йоан навчався у Парижі до 1148 року, проте Пул припускає, що Йоан у той час не перебував постійно у Парижі, а якийсь час навчався у Провансі із своїм другом Петером де ла Целле, а також у Реймсі [192, 336].

Відомий британський медієвіст Фредерик Коплстон зазначає, що Йоана не можна беззаперечно відносити до представників Шартрської школи, називаючи цю позицію хибною [61, 126]. За цього Коплстон вважає, що Йоан ніколи не вчився і не викладав у Шартрі [61, 129].

Разом із тим, як було зазначено вище, це останнє твердження не є беззаперечним. Крім того, приналежність до тієї чи іншої філософської школи визначається не за географічними ознаками, а за ідейною спорідненістю. Також ні у кого не викликає заперечення факт, що Йоан вчився у шартрських магістрів, незалежно від того, відбувалося це безпосередньо у Шартрі, чи в Парижі.

У свою чергу, відомий філософ-неотоміст Ральф Мак Інерні не сумнівається у тому, що Йоана слід вважати представником Шартрської школи, про що свідчить те, що він навчався у Шартрі у молодості, він також залишив нарис вчення своїх вчителів, і він закінчив своє життя як єпископ Шартрський [155].

Тим не менш, показовим є те, що у колективні монографії, присвяченій філософії Шартрської школи під редакцією Пітера Дронка, ім'я Йоана Солсберійського не згадується [111]. Також, очевидно, що російський дослідник Олександр Шишков не відносить Йоана до «шартрців» [105].

Згаданий вище відомий британський медієвіст Ричард Саутерн також ставить під сумнів, що Йоан Солсберійський коли-небудь вчився у Шартрі і вважає, що ця помилкова думка з'явилася завдяки раптовому «осіянню» Шааршмідта. Загалом, він вважає школи Парижу, Лану і Болоньї більш важливими науковими центрами, ніж школа Шартру, підкреслюючи провінційний характер останньої: «Шартр був містечком славним, чарівним, – і він довго таким залишався. Весела вільність його правителів, відсутність будь-якого напруження в політичному житті, свобода, якою користувався клір, чисельність соборних каноніків і їх матеріальна забезпеченість – все це дозволяло церкві зберігати атмосферу добробуту і вченості. Протягом століть чимало освічених, прославлених людей стало тут єпископами, канцлерами і соборними каноніками; мова йде про час великих соборів, і Шартрський собор слід вважати одним з прекрасних пам'ятників епохи. Коли розмова заходить про XII століття, все це дозволяє відвести Шартру особливе місце, але коли те ж саме місце

відводиться Шартрській школі, слід бути обережнішим. Школа, що існувала при соборі, була жертвою усіляких обмежень, від яких страждали і інші соборні школи. Вона повинна була задовольняти потреби місцевих жителів, і після того, як в 1124 році помер Бернард, повернулася до виконання цього, свого основного обов'язку» [84].

У наші наміри не входить оцінка критичних зауважень Саутерна, хочеться лише зазначити, що дослідники не пишуть про те, що Шартрська школа посідала домінуючу роль у інтелектуальному середовищі XII ст., а лише відзначають той факт, що вона була *одним* з провідних наукових центрів того часу, колективом вчених об'єднаних не тільки інституціонально, а, головним чином, спільною проблематикою і спільними оригінальними підходами. Також ніхто не заперечує проти факту, що вона досить швидко поступилася Парижу.

Що стосується факту навчання Йоана у Шартрі, то попри всі «за» і «проти», він має для нас другорядне значення, адже саме спорідненість ідей робить Йоана Солсберійського «шартрцем».

Отже, так чи інакше, Йоан Солсберійський був добре знайомий з творчістю «шартрців», зокрема ідеї Бернарда Шартрського дійшли до нас завдяки цитатам у «Металогіку». Також загальна спрямованість творчості Йоана Солсберійського, його ставлення до античної спадщини, *liber artis* та гуманістичний пафос є беззаперечним свідченням його близькості Шартрській школі. Водночас, як зазначає Едуард Жену, беручи під увагу оригінальність і глибину вчення Йоана Солсберійського, жодна школа, наскільки б видатною вона не була, не може вичерпати його сутність [138, 80].

Значний вплив на студії, присвячені Шартрській школі загалом та Йоану Солсберійському зокрема, справили погляди видатного медієвіста Етьєна Жильсона. Жильсон характеризує погляди Шартрської школи як «еклектичний платонізм» [50, 198]. Зокрема, засновник школи Фульбер, її перший канцлер Бернард Шартрський та його наступник Гільберт Порретанський різною мірою були неоплатоніками та реалістами, у той час як Йоан Солсберійський стоїть на позиціях, наближених до концептуалізму [50, 209-210].

Саме Йоан називає Бернарда Шартрського «найкращим платоніком свого часу». Джерелами неоплатонізму «шартрців» були, зокрема, праці св. Августина, Боеція, переклад і коментарі до «Тімея» Халкідія, коментар Макробія на «Сон Сципіона» Цицерона [155].

Враховуючи значення твору Амвросія Феодосія Макробія (V ст. н.е.) для розвитку філософської думки Шартрської школи, слід звернути на нього детальнішу увагу.

Як пише російська дослідниця Мая Петрова, Макробій не є оригінальним автором. «Всі його теорії запозичені у грецьких попередників. Джерелами Макробія слугували тексти Платона, Аристотеля, Плутарха, Плотина, Артемідора, Порфирія, Ямвліха та ін., які він або цитує в перекладі з грецької (своєму або посередника), або коротко переповідає, опускаючи проміжні міркування і залишаючи лише висновки. Але, за умови ретельного вивчення та аналізу його творів, має сенс говорити як про філософські погляди Макробія, так і його приналежність до неоплатоніків» [80]. Водночас, дослідниця підкреслює, що вчення Макробія було значною мірою еkleктичним, адже воно поєднує вчення про буття неопіфагорейців з неоплатонічною доктриною Душі.

У стислому викладі Петрової вчення Макробія виглядає наступно. На чолі всього у Макробія стоїть Бог, що є єдиним творцем того, що існує. Бог створює Розум, який зберігає повну подобу свого Творця, а Розум творить Світову Душу. З одного боку, Душа подібна Розуму: від нього вона отримала здатність міркування, відповідну властивому їй божественного початку. З іншого боку, за своєю власною природою Душа має властивості, які відповідають тлінному у всесвіті і вимагають розвитку: це чуттєве сприйняття і зростання. Таким чином, у Світової Душі є дві складові: одна (вища) відноситься до божественного, інша (нижча) – до тлінного. У свою чергу, Душа продукує тіла неба, зірок, світил і планет, і наділяє їх божественним розумом, тобто створює "цілісне тіло всесвіту", яке іменується автором "великим тілом" [80].

Світова Душа є джерелом всіх інших душ космосу. У своїх вищих проявах вона створює божественні тіла і наділяє їх розумом; на нижчому рівні вона творить

окремі або одиничні душі. Ці душі згодом вселяються в земні тіла, одушевляють їх і дають їм життя. Процес сходження окремої душі через небесні сфери в земне тіло супроводжується придбанням такою душею певних здібностей і якостей, які проявляються у неї в той час, коли вона «одягається в земне тіло» [80].

Вселяючись в тіло, душа звикається з його звичками і може забути про своє небесне джерело. Але ті душі, котрі не втратили знання про своє божественне походження і не зіпсувалися забрудненнями тілесного світу, після смерті земного тіла, повертаються назад у свої небесні обителі. Ті ж душі, які настільки звиклися з тілом, що забули про своє божественне походження, не можуть повернутися назад на небо. Тому Макробій обґрунтовує необхідність праведного способу життя [80].

Відтак, Макробій багато уваги приділяє чеснотам і способам їх досягнення. Зокрема, VIII книга коментаря присвячена чеснотам – їх видам, властивостям і шляхам, якими «правителі й охоронці» держав можуть досягти блаженства. Враховуючи значення цього тексту для рецепції Йоаном соціальної етики Цицерона, ми повернемося до цієї теми у наступних розділах.

Аристотилівські і неоплатонічні ідеї були притаманні багатьом філософам Шартрської школи. Так, наприклад, Т'єрі і Гійом ототожнювали третю іпостась Пресвятої Трійці – Святий Дух зі світовою душею, про яку йде мова в платонівському «Тимей». Т'єрі будує вчення про Бога в категоріях аристотелівського вчення про чотири причини, кажучи, що в Бога можна розрізнити власне Бога-творця як діючу причину, Бога-розум як формальну причину і Бога-благо як цільову причину. Бог творить світ, що складається з чотирьох елементів, які становлять матеріальну причину світу.

У свою чергу, Гільберт Порретанський ввів дуже важливі для середньовічної філософії категорії субстанції і субсистенції. Субстанцією є кожна індивідуальна річ, але існує ця індивідуальна річ завдяки відношенню до своєї родової ідеї, яку Гільберт називав субсистенцією. Саме субсистенція дає буття, надає пізнаванність цій речі, а субстанція речі є сукупністю випадкових матеріальних характеристик предмета. У коментарі на трактат Боеція «Проти Євтихія і Несторія» Гільберт приписує йому власні ідеї: «Під субстанціями він в даному місці воліє розуміти те,

що субсистирує, а не те, завдяки чому (quibus) відбувається субсидування. Під речами, які, як сказано, якимось чином існують, він розуміє – з подальшого це буде ясно – і ті що субсидуються, і субсистенції, і їх акциденції, і навіть Бога, і ύλη (матерія)» [33, 381].

Такий же поділ Гілберт Порретанський робив відносно Бога, Божественного буття, розділяючи в Ньому відповідно, власне Бога і Божество. Бог – це субстанція, і Божество – субсистенція. Однак відмінність від створеного світу полягає в тому, що в Богу субстанція і субсистенція збігаються: «Бо Бог є сутність (essentia), а не щось, і не можна уявити, що Він є щось, [тобто] тварна субсистенція. І в Ньому тому не може бути нічого з того, що супроводжує субсистенції. Отже, хоча Він великий, але це не завдяки кількості, хоча Він «який», але не завдяки якості, хоча Він неперервний, але не через час» [33, 384]. Тому Бог є власне буття, а ми – неповне буття, що є буттям лише в тій мірі, в якій Бог наділяє субстанцію субсистенцією. Ця концепція Гілберта мала неабияке знання для ідейного розвитку західноєвропейській філософії від Томи Аквінського до Декарта.

Отже, вплив неоплатонізму на Шартрську школу є природним. Перипатетична школа була лише однією з декількох шкіл в античній традиції, і римляни прийняли стоїцизм з більшим ентузіазмом ніж аристотелізм. Тільки у школах в Александрії кінця епохи еллінізму спадщина Аристотеля стала основним джерелом інспірації філософської школи і це, у свою, чергу, сприяло популярності праць Аристотеля серед арабських філософів. У цьому місці слід звернути увагу на те, що «Ренесанс XII століття» і, особливо, розквіт схоластики у наступне століття певною мірою завдячують впливові «арабського перипатетизму», який, у свою чергу зазнав значного впливу неоплатонізму [94]. Тим не менш, основною філософською парадигмою, котра зумовлювала проблемне поле і підходи до їх розв'язання, залишався неоплатонізм.

На Заході у період до Йоана Солсберійського Аристотель розглядається головним чином як логік і натурфілософ. Проте в області натурфілософії ідеї Аристотеля розглядалися головним чином знову ж крізь призму неоплатоніків, зокрема Немезія Емесського і Кусти ібн Лука.

З 1140 року робилися систематичні спроби перекладів оригінальних текстів Аристотеля. З одного боку, Жерар із Кремони в Толедо відкрив серію перекладів праць Аристотеля з природничих наук (на додаток до «Другої Аналітики»), які були завершені його наступниками, Альфредом Шаршилом і Майклом Скотом.

Одночасно над перекладом оригінальних творів Аристотеля працювала група перекладачів – Джеймс з Венеції, Бургундіо Пізанський та Генрик Аристип. Перші два перебували з місією у Константинополі, де досконало опанували давньогрецькою мовою. Саме Бургундіо Пізанський вперше назвав Аристотеля «Філософом», що набуло великого поширення в середньовічних філософських текстах. Він також присвятив деякі із своїх перекладів своєму покровителю Папі Олександру III.

Йоан цитував Бургундіо, коли писав у «Металогіку» (IV, 7) про те, що Аристотель найбільше заслуговує на титул «Філософа»: «Тому, як кажуть, на нього [Аристотеля] ім'я «Філософ» покладається. Якщо ви не вірите мені, послухайте Бургундіо з Пізи, від кого я взяв це». Слід зазначити, що Йоан був особисто знайомий з останнім, зокрема приймав разом із ним участь у Третньому Латеранському Соборі 1179 року [7].

Характеризуючи роль рецепції античної спадщини в становленні середньовічної філософії Рендалл Коллінз, зокрема, писав: «Запозичення ідей має свій інтелектуальний ритм: будучи пасивним спочатку, протягом кількох поколінь воно може перетворитися в нормальний творчий процес. <...> Те, що відрізняло філософські школи цих суспільств, було не стільки їх первісної залежністю від запозичень, що у випадку християнського світу означало багатократну залежність, повторюване запозичення ідей з інших цивілізацій, включаючи іслам, скільки те, що в приймаючому середовищі можуть в політичному відношенні релігія. Запозичені ідеї оцінювалися з точки зору їх відповідності або суперечності релігійної ортодоксії» [58, 515].

Гуманістичний пафос Шартрської школи полягав у намаганні філософів подолати суперечності між філософією і релігійним світоглядом, між наукою і релігією, які виникали вже в той час. Як акцентує Ле Гофф, «дух Шартра є,

насамперед, гуманістичним. Не тільки у вторинному сенсі слова, оскільки для творення своєї доктрини він звертається до античної культури, але перш за все тому, що людину він робить осередком своєї науки, своєї філософії і ледь не теології. Людина є об'єктом і центром творіння. Традиційній тезі, підхопленій св. Григорієм, за якою людина є випадковість творіння, ерзац, тупик, створений Богом лише з тим, щоб замінити занепалих після свого бунту ангелів, Шартр, розвиваючи думки св. Ансельма, протиставляє ідею людини, згідно з якою вона спочатку входила до плану Творця і для неї, власне, був створений світ. У знаменитому тексті Гонорій Отенський популяризує цю Шартрську тезу, з самого початку заявляючи: «Немає іншого авторитету, крім істини, перевіреної розумом; те, чому заради віри навчає нас авторитет, розум підтверджує своїми доводами» [66, 63–64].

Однак не всі дослідники згодні з подібною характеристикою Шартрської Школи. Зокрема, відомий британський медієвіст Річард Саутерн, називає тезу про «гуманізм Шартрської школи» «романтичним непорозумінням». Як пояснює дослідник, «я не стверджую, ніби Шартрська школа не відіграє жодної ролі в становленні схоластики, що відбувалася в XII столітті. Я стверджую, що вона була настільки ж важливою для цього становлення, як і інші соборні школи Північної Франції того періоду, але сама ідея про її вищість або особливу роль в цьому процесі є наслідком поєднання кількох помилок, і ідею цю варто відкинути. І справді, якби єдиним результатом цих помилок стала всього лише впевненість в особливій значущості школи, що існувала при одному з прекрасних соборів Північної Франції, можна б було залишити все, як є. Але ще сталося дещо. Стверджують, ніби Шартрській школі був притаманний гуманізм особливого типу, що різко контрастує з імовірно не гуманістичною спрямованістю думки більш успішних соборних шкіл Парижа і взагалі тим, що називають «схоластичним проектом», «схоластиком», – а ось тут, я впевнений, і скоюють жахливу помилку, що збіднює наше розуміння історії схоластичної думки» [84].

Якщо попередні зауваження Саутерна не торкаються суті нашого дослідження, то його сумніви щодо «Шартрського гуманізму» заслуговують більш детальної уваги. Британський історик розвиває думку: «Чи можна говорити про

особливий тип (і надзвичайну глибину) гуманізму, властивого виключно Шартрській школі? Я думаю, що ні. У всякому разі, у нас немає доказів, що праці Вільяма Коншского або Т'єрі містять доктрину, з якою були знайомі тільки в Шартрі, а не в Парижі чи, скажімо, Турі або Орлеані. У цих творах знайшла відображення певна фаза розвитку європейської вченості, а не конкретна, «містечкова» форма гуманізму. Вони – плід того часу, коли твори давніх, які зберігалися на Заході і передавалися від покоління до покоління протягом століть, були повністю засвоєні, і магістри могли писати про них з легкістю і впевненістю. Ці праці входять до числа останніх творів цього етапу історії західноєвропейської вченості: незабаром шквал нових відомостей надовго зробив неможливою всяку невимушеність і природність в учених заняттях, оскільки інтелектуали зіткнулися з надто важкими і заплутаними проблемами» [84].

Трудно не пристати на твердження, що гуманізм XII століття має не лише локальне, а й універсальне значення для інтелектуальної культури того часу. Водночас, коли ми говоримо про «гуманізм» Шартрської школи, ми наголошуємо на тому, що багато ідей, що згодом стали надбанням інтелектуальної культури XII ст. і наступних поколінь мислителів, походять з кола «шартрців». Яскравим свідченням тому є ідеї Йоана Солсберійського. Разом із тим, у даній роботі Саутерн беззаперечно відносить до Шартрської школи лише Бернарда Шартрського, Вільяма Коншського та Т'єрі Шартрського, що, вочевидь, не дозволяє йому повною мірою оцінити глибину і оригінальність гуманістичних ідей «шартрців».

Отже XII ст. загалом передувало періоду активної рецепції античної та арабської інтелектуальної спадщини на християнському Заході, який активізувався наприкінці XII – у першій чверті XIII ст. Разом із тим ми можемо побачити, що навіть у цей період йдеться не лише про пасивну рецепцію цієї спадщини, але про її переосмислення і синтез із християнською традицією, що, власне, й мало місце у випадку із Шартрською школою.

Тому, на нашу думку, наведена вище теза Рендалла Коллінза потребує уточнення. Для цього потрібно звернутися до іншого важливого моменту у розвитку

середньовічної культури, а саме, до так званого «Каролінгського відродження» в кінці VIII – середині IX ст.

Саме у цей період, за часів правління Каролінгської династії, зокрема Карла Великого (747–816), західноєвропейська культура переживає перший сплеск інтересу до античної спадщини та загальний підйом знання та освіти. У цей час активно розвиваються мистецтва, література, теологія, риторика, з'являються кафедральні школи у Реймсі, Туре, Фульде, Райхенау, виникає гурток при дворі Карла Великого «Придворна Академія», до якої входили відомі вчені і філософи, зокрема Алкуїн (735–804), якого називали Горацієм.

Найвизначнішим філософом того часу вважається Йоан Скотт Еріугена (810–877), який поділяв погляди неоплатоніків. Саме цей етап розвитку середньовічної культури підготував ґрунт до подальших якісних змін, що мали місце майже трьома століттями пізніше, адже саме тоді з'явилися перші кафедральні школи та гуртки інтелектуалів, традиції яких були продовжені Шартрською та Паризькою школами.

Натомість, Жак Ле Гофф відзначає, що цей період не можна вважати ренесансом у повному значенні цього слова: «Якщо важко визнати справжнім і закінченим відродження міст до XII ст., то хіба можна пройти повз ті зміни в галузі культури кінця VIII – першої половини IX ст., які традиційно іменуються Каролінгським відродженням? Не заперечуючи останнього, не кажучи, подібно іншим історикам, про так зване відродження, ми хотіли б уточнити його межі. Для відродження у нього відсутні ті кількісні показники, які передбачаються самим цим поняттям. Так, підвищився рівень культури дітей аристократів, учнів палацової школи, тих із кліриків, хто навчався в небагатьох найбільших монастирських і єпископальних центрах. Але одночасно Каролінгське відродження практично поклало край залишкам початкової освіти, яку меровінгські монастирі розповсюджували серед дітей з навколишніх сіл» [66, 11–12]

Разом із тим, філософські погляди Йоана Солсберійського, значення, яке займає в його спадщині те, що сьогодні можна назвати «політичною філософією», змушують нас звернути увагу на зв'язок філософії останнього з аристотелізмом.

Перш за все, зауважимо, що зацікавленість Йоана Солсберійського проблемами політичної філософії пов'язана не лише з суто практичними і історичними реаліями, а саме його участю у протистоянні між Церквою та світською владою в Англії, а має глибше теоретичне підґрунтя у логіці, методології та метафізиці.

Зокрема, Жильсон підкреслює, що Йоан Солсберійський, спираючись на генетичний емпіризм Аристотеля та метод абстракції, вважав що ми можемо вивести універсалії, спираючись на сутнісну подібність різних індивідів: якщо ми розглянемо сутнісну подібність зовні різних індивідів, то отримаємо вигляд; якщо потім ми розглянемо подібності між різними видами, то отримаємо рід. Звільняючи в нашому мисленні субстанції від форм і акциденцій, за допомогою яких вони розрізняються, ми досягнемо універсалій, що існують в інтелекті як загальні поняття. Він вважав, що ми можемо їх мислити окремо від речей, у той час питання про онтологічний статус універсалій та їх співвідношення із речами Йоан Солсберійський навмисно залишає відкритим [51, 209-210].

Проблемі універсалій, зокрема, присвячено трактат «Металогік» (Metalogicon) написаний у 1159 році та присвячений Томасові Бекету, зокрема частина другої та третя книги. Йоан Солсберійський підкреслює, що для Аристотеля універсалії не існують а лише мисляться.

Йоан Солсберійський починає своє дослідження з протиставлення двох протилежних думок. Перше – це думка Аристотеля, згідно з яким роди і види не існують, а тільки мисляться. З нього випливає, що знання теж не існує, а є скоріше щось уявне і не має під собою реальної природи. Друга думка об'єднує прихильників теорій, відповідно до яких загальне існує у вигляді різних реальностей від загальних звуків до індивідуальних речей, що дає право на існування в тому чи іншому вигляді, але суперечить здоровому глузду. Йоан Солсберійський проводить своє дослідження через зіставлення доводів «за» і «проти», а в підсумку робить висновок, в якому він іде від крайнощів першої та другої позиції.

Йоан Солсберійський представляє позицію номіналістів наступним чином: «Один твердо вважає, що універсальне у словах, хоча ця думка майже повністю

зникла разом з Росцеліном. Інший звертаються до інтелектуального змісту понять (*sermo*) і переписує по них все, що де-небудь у будь-якій книзі згадується про універсалії. У цих же поглядах викритий і наш придворний перипатетик Абеляр, який залишив багато [творів], і до цих пір є послідовники і свідки цього вчення. Вони мої друзі, хоча вони так сильно переінакшують обрану книгу, що, мабуть, тільки невіглас захопитися безглуздими промовама їх тлумачення. Вони вважають лише легендою, що річ може позначатися про речі, нехай Аристотель, автор цієї дурниці, часто визнає, що річ про речі позначається – адже якщо вони не зізнаються в цьому, то це очевидно тим, хто знайомий із творами Аристотеля» [29, 68].

Отже, Йоан Солсберійський досить критично ставиться до номіналістів і навіть дозволяє собі глузувати з Абеляра, якого він вважає послідовником цього вчення. З одного боку він звинувачує «перипатетиків» у незнанні творів Аристотеля, а з іншого – глузує з ідей «Філософа».

Що стосується концептуалістів, Йоан дає їм наступну характеристику: «Інший звертається до мислимого і каже, що це і є роди і види. У сій справі, вони запозичують приклад у Цицерона і Боеція, які вважали Аристотеля автором того, що цим поняттям слід довіряти і їх слід висловлювати. І вони ж кажуть, що поняття – це знання, що вимагає пояснення виходячи з форми якої-небудь речі ще до її сприйняття. І в іншому місці: поняття – деяке розуміння і простий концепт душі. Отже, те, що написано, перетлумачується так, що інтелект чи поняття обмежують загальність універсалій» [29, 68].

Натомість помірковані реалісти представлені наступним чином: «У тих, хто відданий речам, є свої і відмінні думки. Вони вважають, що все, що єдине, має число, і вони роблять висновок, що універсальна річ або єдина по числу, або не існує. Але так як неможливо, щоб не було субстанціальній, вони заново збирають універсалії з одиницностей, так як окремо існуючі субстанціальні властивості цих одиницностей повинні бути об'єднані в сутність. Отже, на думку Гаутеро з Мавританії, статус ділиться, і Платон в тому, що він є Платон – індивідуальність, в тому, що він людина – вид, у тому, що він тварина – рід, але підлеглий, в тому ж, що він субстанція – найвищий рід» [29, 68].

І, врешті-решт, Йоан дає слово радикальним реалістам: «Інший приймає ідеї, будучи прихильником Платона і Бернарда Карнотенського, і стверджує, що роди, які види – ідеї, і ніщо окрім них. Як визначає ідеї Сенека, ідея – вічний зразок того, що стає природою. І оскільки універсалії не піддаються руйнуванню, не відчують зміни від змін, до яких схильні одиничні речі, і наче в одну мить одне гине і на його місце стають інші одиничні речі, вірно говорять, що вони – універсалії. Тому думають, що поодинокі речі не гідні іменування того, що є, тому що вони жодним чином не перебувають, але перебувають у зміні і не потребують найменування. Адже вони настільки різняться якостями, часом, місцем і безліччю властивостей, що здається, що все серед них не має постійного стану, а перебуває в якомусь мінливому переході» [29, 68].

Також Йоан Солсберійський вважає марними зусилля своїх сучасників примирити Платона і Аристотеля, що призводить лише до хибної інтерпретації позиції останнього: «Працьовитий Бернард Карнотенський і його слухачі піклуються про те, щоб узгодити Аристотеля і Платона, але я вважаю, що вони занадто пізно прийшли і працювали даремно, щоб помирити померлих, які ще як могли за життя, не домовилися. Інший, щоб тлумачити Аристотеля, співвідносить універсальність з вродженими формами разом з єпископом Гілбертом Порретанським, і займається їх узгодженням» [29, 69].

Разом із тим, Йоан Солсберійський також критично ставиться до поглядів Аристотеля, адже якщо рід не володіє реальним існуванням то з цього неминуче ми приходимо до висновку про неможливість знання як такого: «Навіщо тоді звертатися до вивчення того, що таке рід, якщо заздалегідь відомо, що він взагалі не існує? Справді, безглуздо досліджувати, якусь кількість або якість того, чого немає: адже якщо ти забереш у чого-небудь субстанцію, то в цієї речі нічого іншого не залишиться. Якщо Аристотель, відбираючи в родів і видів існування, прав, зусилля подальшого дослідження заради вивчення субстанції, кількості, якості або причини є марними» [29, 69].

Тому, робить висновок Йоан, хоча Аристотель має рацію в тому сенсі, що універсалії – інструменти інтелекту, які не мають нічого спільного з реальним існуванням речей, це не заважає використовувати загальні терміни в силіогізмі.

У наміри Йоана Солсберійського не входило ставити останню крапку в вирішенні проблеми універсалій, адже його головним завданням було показати необґрунтованість претензій, тих, хто відкидав авторитет античних авторів у вирішенні проблеми універсалій: «Я вважаю, слід задовольнятися тим, що ті, хто критично розглядають думки про роди і види, всіх спростовують, щоб врешті-решт затвердити ім'я для свого винаходу, або не читали уважно Порфирія, або не вивчили з користю основні правила, бо це взагалі не узгоджується з основним положенням автора, пригнічує здібності слухачів, і не дозволяє залишити місце для дослідження інших тем, не менше необхідних» [29, 76]. Таким чином, Йоан Солсберійський виставляє себе прихильником попередньої традиції.

Разом із тим, середньовічний мислитель відкрито відносить себе до перипатетиків: «Тому хоча Платон [вважається] великим зачинателем серед філософів і знаходить підтримку як в Августина, так і серед багатьох наших в обґрунтуванні ідей, ми жодним чином не слідуємо його навчання в розумінні універсалій, тому що той, початок вчення якого ми приймаємо – Аристотель, голова перипатетиків» [29, 76].

Дослідники вказують на те, що Йоан Солсберійський був добре знайомий з перекладами логічних творів Аристотеля Джоном з Венеції під назвою «Нова Логіка» (*Logica Nova*). Разом із тим, він критично ставився до його перекладу «Другої Аналітики», віддаючи перевагу перекладові свого друга Джона з Йорку.

Отже, сам Йоан Солсберійський займає компромісну позицію, згідно з якою, універсалії, з одного боку, є продуктом абстракції: «універсалії, принаймні, мисляться, але в дійсних речах немає нічого, що могло б бути універсальним. Справді, це образне найменування дано [універсальному] безумовно вільно і з науки від способу мислити. Адже все, що [називають] людиною, є або та, або ця [людина], а саме ця одинична річ, але оскільки людина може мислитися так, що мислять не цю людину, і не ту людину, і не щось єдине за сутності... І це третє може мислитися

так, що навіть якщо воно мислиться про неіснуюче, кажуть, що воно є спільне: справді, речі подібні одна одній, і інтелект досліджує саме подобу, відволікаючись від роздуми про самі речі. Адже людина подібна людині в тому, що і одна, і друга – люди, хоча вони й різняться своїми особистими властивостями. З іншого боку, людина має спільне з конем (від якого він відстоїть на цілий вид, тобто відрізняється загальною формою своєї природи, і, я б сказав, всім своїм виглядом), який живе і відчуває, і, звичайно, вона є тварина» [29, 74].

Водночас, з іншого боку, як зазначає російський дослідник Р. Белелятдінов, універсальний концепт мислиться Йоаном як форма, поєднана з матерією, розгорнута потім у світі одиничних речей в акті Творіння. Ця форма згодом може бути відтворена в розумі у вигляді універсалій [29, 88].

Йоан пише: « Що ж таке безтілесне, як не субстанція, створена Богом або їм утворена? Отже, якщо універсалії безтілесні, вони або субстанції, і, зрозуміло, тілесні, або духи, або утворені з них, і по причині свого існування і зіткнення з субстанцією універсалії підпорядковані Богу. Адже універсалії мають сенс, утім загальне було б порожнім звуком, якби воно не було підвладне Богу... Також завдяки Богу форми швидше субстанціальні, ніж акцидентальні в існуванні, і форми своє здійснення виявляють у підметі» [29, 72].

Так самі універсалії є ні що інше, як «образи і тіні» емпіричних речей, і тому Йоан Солсберійський визначає універсалії словом *circadationes* – як скрекіт цикад або як «знаки, що відкриваються тільки інтелекту»: «Універсалії можуть називатися і знаками, так як вони поперемінно позначають одиничні речі і самі отримують позначення від одиничних речей. Адже виявлення речей відбувається то через первинне, то через вторинне. Те, що більш загальне, то і перше, оскільки просте, адже воно мислиться і в інших, то ж, що одинично, справді, вдруге» [9, 74]

Як зазначає Р. Белелятдінов, Йоана Солсберійського слід вважати концептуалістом, адже він трактує універсалії як наслідок абстрагування властивостей, з'єднаних в дійсності з одиничними речами за тієї умови, що загальний концепт, який зазвичай представлений у мові прикметником,

перебуваючи в душі того що пізнає, зберігає деякі властивості речей і не може бути результатом виняткової діяльності.

Цікаво, що видатний семіотик Роман Якобсон свого часу відзначав вплив, який справив Йоан Солсберійський на іншого видатного семіотика Чарльза Пірса: «Свій улюблений вислів Пірс взяв з «Металогіка» Йоана Солсберійського: *Nominantur singularia, sed universalia significatur* – «Одиничне називається, а загальне означається» [110, 117].

Далі слід зауважити, що вплив філософії Аристотеля на Йоана Солсберійського не обмежується лише проблемою універсалій. І хоча він критично ставився до деяких положень аристотелізму [12, 119], трудно переоцінити вплив Аристотеля на його стиль філософування, методологію та проблемне коло.

Про це свідчить, зокрема сама назва твору «Металогік» де відчуваються ремінісценції аристотелівської «Метафізики». Йоан Солсберійський також віддавав шану Аристотелю за його науковий універсалізм: «Метою Аристотеля є довершеність» [12,148]. Значний вплив аристотелізм справив також на політичну теорію Йоана Солсберійського, представлену у трактаті «Полікратик», про що йтиметься у наступному параграфі.

Отже, можна стверджувати що Йоан Солсберійський вдався до комплексного вивчення та рецепції спадщини Аристотеля. Адже він жив у період, коли завдяки наполегливій праці перекладачів почали відкриватися оригінальні праці Аристотеля.

Тим не менш, погляди Йоана Солсберійського не варто беззаперечно відносити до перипатетичних. Його вчення залишається еkleктичним, а Аристотель для мислителя виступає лише одним із шеругу античних філософів, що були для нього джерелом інспірації.

Разом із тим, значення спадщини Йоана Солсберійського для історії філософії не вичерпується цим фактом. Мислитель-гуманіст, він був вільним від схоластичного догматизму, що дозволило йому критикувати «Філософа» та формулювати власні, оригінальні ідеї в царині логіки та політичної філософії.

Загалом друга половина XI–XII століття цікава для істориків філософії насамперед відсутністю догматизму і активною творчістю, не обмеженою

«канонічними» інтерпретаціями текстів Філософа. З іншого боку філософія у цей період користувалася обмеженим колом джерел і просувалася уперед немов «навпомацки», тому значна частина ідей, що зродилася у цей період була відторгнута у процесі розвитку філософії у добу «високої схоластики», водночас, інші знайшли осмислення і продовження у наступних поколіннях філософів. Серед таких концептів слід назвати, зокрема, схоластичний метод Петра Ломбардського, діалектику Абеляра, теорію субсистенції Гілберта Порретанського і політичну філософію Йоана Солсберійського.

Таким чином, Шартрська і Паризька школи стали продуктом інтелектуальних перетворень XII століття, доби народження нової «академії», своєрідної «республіки вчених». Йоана Солсберійського можна вважати вихованцем обох шкіл, адже його інтелектуальна формація проходила в Парижі і Шартрі. У той же час, ми можемо, враховуючи певні зауваження, віднести Йоана у першу чергу до наукового кола Шартрської школи. Незважаючи, що філософські погляди Йоана вибивалися з загального неоплатонічного «мейнстріму» Шартрської школи, тим не менш, від поділяв основні методологічні підходи «шартрців», яки полягали у переосмисленні християнської інтелектуальної традиції у світлі античних джерел, що повали проникати у науковий обіг.

Також постать Йоана, представника останнього покоління «шартрців», та його роль у суспільно-політичному і релігійному житті свого часу у багатьох своїх рисах нагадує Фульбера, який стояв у витоків інтелектуального тріумфу Шартрської школи.

Відтак, враховуючи значення, яке мали для філософських поглядів Йоана Солсберійського загалом і, зокрема, для його політичної філософії погляди античних авторів, слід звернутися до аналізу доктрин тих, що справили найбільший вплив на нього. У цьому місці ми детально розглянемо зв'язок філософської думки Йоана із політичною філософією Аристотеля та Цицерона.

2.3. Античні джерела політичної філософії Йоана Солсберійського

Як було показано у попередньому розділі, Йоан Солсберійський був вдатним представником середньовічного гуманізму, який розумівся, насамперед, як апеляція до античної традиції і її творча рецепція.

Вочевидь, на відміну від більшості представників «Шартрської школи», Йоана можна вважати одним з найбільш віддалених від неоплатонізму та наближених до аристотелізму мислителів. Тим не менш, як було зазначено вище, його не можна вважати перипатетиком, адже на його погляди справили визначний вплив представники еліністичної римської традиції, зокрема Сенеки, Овідія, Вергілія, Цицерона.

Зокрема, в трактаті «Полікратик», основному джерелі для реконструкції політичної філософії Йоана, Аристотель згадується 72 рази, а Цицерон майже вдвічі більше – 132 рази. Це можна пояснити, з одного боку тим, що саме Цицерон приділяв особливу вагу проблемі, яка хвилювала самого Йоана, а саме – яким має бути державний діяч.

Віддаленість Йоана від «мейнстріму» Шартрської школи, яким вважається неоплатонізм, може свідчити на користь тези Копплстона, що Йоан Солсберійського не можна вважати її представником. Тим не менш, ідейна спрямованість творів Йоана, їх стиль та пафос, безперечно, відповідає характерним рисам творчості представників Шартрської школи. Зацікавленість Йоана суспільно-політичною проблематикою, зокрема вченням про людину у політичному контексті, багатою мірою була зумовлена його публічною позицією державного і церковного діяча і полеміста. Також, пріоритет суспільно-політичної проблематики у філософській думці Йоана може розглядатися як певна «спеціалізація» у рамках Шартрської школи, а з іншого боку – слугує ще одним підтвердженням важливості і актуальності обраного нами предмету дослідження.

Проблема досконалого державного діяча «De optimo cive» знайшла свій вираз у V та VI книгах трактату Цицерона «Про державу». Разом із тим, слід пам'ятати, що Йоан Солсберійський не був обізнаний із текстами політичних творів Аристотеля і Цицерона, адже латинський переклад Аристотелівської «Політики» з'явився лише

у 1260 році, а трактат Цицерона «Про державу» довгий час був відомий філософам тільки за згадками про нього в інших авторів, адже його було знайдено лише на початку XIX ст. префектом Ватиканської бібліотеки кардиналом Анджело Маєм та перший раз видано у 1822 році [95, 157].

У Середньовіччі трактат Цицерона став відомим, головним чином, завдяки цитатам та переказам у творах представників патристики, зокрема у Лактанція та Аврелія Августина [95, 157]. Також важливу роль у рецепції ідей Цицерона у інтелектуальній культурі Середньовіччя зіграв граматик V ст. н.е. Макробій, який написав коментар до фінального уривку з твору «Про державу», так званого «Сновидіння Сципіона», і, таким чином, доніс до пізніших поколінь оригінальні думки Цицерона вкупі з власними коментарями. Саме цей уривок, який набув особливою популярності у «шартрців», справив значний вплив на політичну думку Середньовіччя.

Загалом, доктрину Йоана Солсберійського можна було б вважати еkleктичною, однак він не просто зводить та переказує погляди античних авторів, але використовує їхній авторитет та ідейну спадщину для формулювання нових філософських запитів, зумовлених середньовічним контекстом, та відповідей на них.

Перейдемо до викладу основних положень політичної доктрини Аристотеля, який був першим у хронологічному порядку мислителем, що вплинув на політичну філософію Йоана Солсберійського, хоча і опосередковано.

Отже, за баченням Аристотеля, викладеним в його «Політиці», найкращим способом для людини досягти блага (а воно виступає онтологічним принципом філософії давньогрецького мислителя) є поєднати зусилля людини і держави. Поза таким поєднанням спроби людини досягти блага виявляються марними. Цією тезою Аристотель відкриває свій твір про природу держави: «І. 1. Оскільки, як ми бачимо, будь-яка держава являє собою свого роду спілкування, усяке ж Спілкування організується заради якого-небудь блага (адже будь-яка діяльність має на увазі передбачуване благо), то, очевидно, всіляке спілкування прагне до того чи іншого блага, причому більше за інших і до вищого з усіх благ прагне спілкування, яке є

найбільш важливим з усіх і обіймає собою всі інші спілкування. Це спілкування і називається державою або спілкуванням політичним» (I:1) [23, 376].

Аналогічну тезу мислитель наводить у сьомій книзі «Політики». «Залишається розібрати, – виводить Аристотель, – чи слід визнати, що щастя кожної окремої людини і щастя держави тотожні або що не тотожні. Відповідь на це ясна, оскільки, мабуть, всі згодні з тим, що тотожні. Хто вважає щасливе життя однієї людини в багатстві, той визнає щасливим і всю державу, якщо вона буде багатою. Хто усього більше шанує життя тиранії, той готовий визнати найщасливішим таку державу, чия влада поширюється на дуже багатьох. Хто, зрештою, оцінює одну людину в залежності від властивої їй чесноти, той вважатиме більш щасливою більш достойну державу» (VII:2) [23, 590–591].

Цим місцем, як відомо, бачення Аристотелем природи держави відрізняється від такого у Платона. Попередник Філософа розумів державу як вимушене утворення, що виникає в силу нездатності людини самотійно задовольнити свої основні потреби. А справедлива й успішна (ідеальна) держава можлива лише в тому разі, якщо спільнота людей, тобто розумних душ, що живуть на землі, буде в своїй структурі відповідати істинній ієрархії універсуму і природі душі [23, 590–591]. Тобто, інтереси й здібності людей, за Платоном, мають бути підпорядковані ідеї ідеальної держави, тоді як Аристотель виходить з необхідності взаємодії держави й людини.

Відомим є вислів Аристотеля із «Політики», що людина «є істота суспільна більшою мірою, ніж мурахи і бджоли» (I:1) [23, 379]. Якщо трактувати цей топик більш детально, то видно, що тут «суспільність» розкривається не так через рівень організації спільної діяльності (яка є і в комах), а через етичне вчення Аристотеля («Тільки людина здатна до сприйняття таких понять, як добро і зло, справедливість і несправедливість і т. ін.» (I:1)) й учення про душу [23, 379]. У трактаті з відповідною назвою – «Про душу» – учений класифікує тварин саме за здатністю до суспільного життя, використовуючи як критерій тілесні ознаки і форми поведінки. Аристотель приходить до виділення тварин, що ведуть індивідуальний і суспільний спосіб життя. Звичайно, бджоли, мурашки і інші «політичні тварини» не є людьми, і

слово «політичний» не містить тут етичного аспекту, а розкривається як здатність тварин як живих істот, душа яких володіє здатністю до відчуттів, спільного добування їжі, виховування дитинчат, захисту від ворогів і т. п. У «Політиці», де людина визначається теж як політична тварина, суть справи видається по-іншому.

Політичні та етичні якості людини розкриваються посиланнями як на природу, так і на поліс. Якщо потреба в задоволенні первинних потреб призводить до спільнот у тварин, то держава формується тільки у людей. Її виникнення Аристотель розкриває наче в двох аспектах. По-перше, як природний продукт розвитку сімейних і племінних форм єдності та спілкування. Звідси відоме визначення: «Держава належить до того, що існує за природою» [23, 378]. По-друге, Аристотель стверджує, що людина, яка живе поза державою, не є моральною істотою: «Людина за своєю природою є істотою політичною, а той, хто в силу своєї природи, а не внаслідок випадкових обставин живе поза державою, – або недорозвинена в моральному сенсі істота, або надлюдина» (I:1) [23, 378-379]. Цю ж думку (про єдино доцільний і можливий спосіб існування людини як людини, а не тварини чи божества, в полісі) Аристотель повторює, виводячи необхідність такої єдності з порівняння цілого та його частин: «Держава існує за природою і по природі передує кожній людині; оскільки остання, опинившись в ізольованому стані, не є істотою самодостатньою, то її ставлення до держави таке ж, як відношення будь-якої частини до свого цілого. А той, хто не здатний вступити в спілкування чи, вважаючи себе істотою самодостатньою, не відчуває потреби ні в чому, вже не становить елемента держави, стаючи твариною або божеством» (I:1) [23, 379].

Визначення людини як члена (частини) держави (полісу) приводить до суспільного розуміння людини, де її природні потреби, а також її здатність до мовлення та мислення, як відзначає Аристотель, «створюють основу держави». Звідси очевидно, що держава і людина, за Аристотелем, з одного боку, виникають природно і розкриваються в етичному і політичному вимірах. Тільки в державі (полісі) людина може задовольнити свої природні потреби і розраховувати на досягнення вищої мети – Блага. Цілі людини не вичерпуються інстинктом

самозбереження, як у тварин, а орієнтовані на етичні цінності. Так людська природа формується, перетворюється, удосконалюється і вивершується в полісі: «У всіх людей природа вселила прагнення до державного спілкування, і перший, хто це спілкування організував, зробив людству найбільше благо, Людина, що знайшла своє завершення, – найдосконаліша з-поміж живих істот...» (I:1) [23, 379-380].

Важливими в контексті проблематики дисертаційного дослідження є наступні питання. Чи може людина, не наділена вищою санкцією, оцінювати відповідність законів Благу? Чи може він виступати проти них в разі, якщо вони не відповідають Благу? Яким є ступінь індивідуальної природи індивіда? Якою є природа політичних прав людини?

Питання свободи людини розглядається Аристотелем на основі регулятивного принципу його філософії, яким виступає Благо «як те, до чого все прагне» (I:1) [21, 53]. Людина від народження (за природою) є вільною і володіє свободою. Однак мислитель проводить розрізнення між людьми на основі їх належності (тобто здатності розпоряджатися, володіти собою) собі чи іншій людині. Є, вказує Аристотель, істоти владні і підвладні. Перші постають за природою як істоти розумні (наділені здатністю передбачати), а тому вони мають панувати. Підвладними ж (так само в силу власної природи) є ті, хто більшою мірою наділений фізичними властивостями: «Перша [владна істота. – С.К.] завдяки своїм розумовим властивостям здатна до передбачення, і тому вона вже за природою своєю істота владна, друга, оскільки вона здатна лише своїми фізичними силами виконувати отримані вказівки, є істотою підвладною і рабом» (I:1) [23, 377].

У суспільстві існує три типи відносин відповідно до трьох пар елементів, з яких вибудовується сім'я (і кожен поліс загалом): «Початковими і найдрібнішими частинами сім'ї є пан і раб, чоловік і дружина, батько і діти, то й [відносини, які існують між трьома вказаними парними елементами, можна охарактеризувати] так: владне, шлюбне <...> і третє – батьківське» (I:2) [23, 380]. Аристотель не згоден з тими, хто вважає неприродним панування однієї людини над іншою, вказуючи, що «на думку інших, сама влада пана над рабом протиприродна; лише за законом один – раб, інший – вільний, з природи ж ніякої відмінності немає.

Тому і влада пана над рабом, як заснована на насильстві, несправедлива» (I:2) [23, 380]. Аристотель розглядає рабів як «природне» знаряддя праці, що виступає частиною необхідної (без якої неможливо «не просто добре жити, а загалом жити») (I:2) власності вільної людини: «Хто за природою належить не самому собі, а іншому й при цьому все-таки людина, той за своєю природою раб. Людина ж належить іншому в тому випадку, якщо вона, залишаючись людиною, стає власністю; остання являє собою знаряддя активне і окремо існуюче» (I:2) [23, 382].

Мислитель йде далі, багаторазово стверджуючи і доводячи за різними обґрунтуваннями не лише природність стану владарювання і підвладності, але й його корисність: «Владарювання і підвладність не тільки необхідні, але і корисні, і прямо від народження деякі істоти різняться [в тому відношенні, що одні з них начебто призначені] до підвладності, інші – до панування. Існує багато різновидів владарів і підвладних, проте, чим вище стоять підвладні, тим більш досконала сама влада над ними; так, наприклад, влада над людиною досконаліша, ніж влада над твариною. <...> І на усьому, що, будучи складено з декількох частин, нерозривно пов'язаних одна з одною або роз'єднаних, складає єдине ціле, дається знаки панівне начало і підлегле. Це загальний закон природи, і, як такому, йому підпорядковані наділені душею істоти» (I: 2) [23, 382]; «очевидно, у всякому разі, що одні люди за своєю природою вільні, інші – раби, і цим рабам бути рабами корисно і справедливо» (I: 2) [23, 384].

Бувають раби не лише за природою, але й «за законом», який (закон) є угодою, розрізняє Аристотель. До таких належать раби, захоплені на війні. Але Аристотель не бачить у цьому нічого несправедливого, адже захоплені на війні раби вже за своєю природою є такими. Закон не формує несправедливість щодо таких людей та й загалом закон як такий, поза сумнівом, «є щось справедливе» (I: 2) [23, 385]. «Неправосудне визначено і як протизаконне і як несправедливе, а правосудне – як законне і справедливе» (V) [21, 148].

Відправною точкою у розгляді питання про те, яким є вчення Аристотеля щодо людини як політичного суб'єкта, слід вважати висловлений ним самим принцип «етичне – складова частина політики» (Етика I). Виходячи з цього,

Аристотель виводить, що в основі політичної справедливості лежить людська добродієність.

Поняття справедливості в Аристотеля розкривається також через етичне вчення, але слід врахувати, що у нього справедливість конституюється не лише як етичний, але й політичний принцип тоді, якщо вона, висловлюючись мовою філософської феноменології, стає «інтерсуб'єктивною». Справедливість він вважає чеснотою, спрямованою на іншого: «По суті вони (справедливість і чеснота. – С.К.) тотожні, але відрізняються в прояві: одна – справедливість, добродієність, що виявляється у відношенні до інших, інша, тобто чеснота, – надбана душевна якість, узята безвідносно» (V) [21, 148].

Очевидно, що й питання людини як суб'єкта політики ставиться Філософом у контексті громадянських прав. Впливати на життя у полісі може лише вільна і належна собі істота (і такі підходи Стагірита відповідали реальному стану справ). Але коли цей вплив може виникнути (тобто, якою є його природа) і якою є його міра? Чи відповідає статусу «вільної істоти» дотримання «несправедливих» законів?

За Аристотелем, вільна людина не тільки може, але й повинна впливати на полісне життя. Громадянином Аристотель називає лише тих із вільних істот, хто бере участь у справах полісу через судову діяльність або через участь в ході ухвалення рішень: «Хто має участь в законодавчій або судовій владі, ми можемо стверджувати, що він і є громадянином даної держави. Державою ж ми і називаємо сукупність таких громадян, достатню загалом для самодостатнього існування» (III:1) [23, 446].

Водночас, Філософ вказує, що лише через таку участь і можливе «благовлаштоване спілкування». «Неминуче, щоб усі громадяни брали участь або в усьому що стосується життя держави, або ні в чому, або в одних справах брали участь, в інших – ні. Щоб громадяни не брали участі ні в чому, це, очевидно, неможливо, тому що держава становить собою якесь спілкування, а отже, перш за все є необхідність займати спільно певне місце; (1261a) адже місце, займане однією державою, являє собою певну єдність, а громадяни є спільниками (κοινονοί) однієї держави» (II:1) [23, 403].

«Але в якому обсязі можна допустити для громадян прилучення до державного життя?» – ставить питання Аристотель. Тобто – яка міра впливу громадянина на політику?

Мислитель вирізняє дві основи для впливу на державну організацію – одну таку, що виходить з розуміння рівності усіх громадян, другу – з нерівності. Водночас він керується розумінням того, що для кожного устрою існує свій зміст справедливості. «Спираючись на уявлення про рівність, в демократіях всі домагаються цілковитого рівноправ'я; в олігархіях же на основі уявлення про нерівність прагнуть захопити більше прав, оскільки у володінні більшим і полягає нерівність. <...> З цієї причини ті та інші [громадяни], виходячи зі своїх передумов, раз вони не отримають своєї частки в державному управлінні, піднімають заколот» (V:1) [23, 526–527]. «Усюди причиною обурень буває відсутність рівності, позаяк цьому не відповідає дійсна нерівність, адже і довічна царська влада є нерівністю, якщо вона є серед рівних. І збурення піднімаються взагалі заради досягнення рівності» (V:1) [23, 528], – переконує Аристотель, наводячи у своєму основному політичному творі різні мотиви душі людини, які можуть виступити безпосередніми рушіями збурень. У кожному випадку слід шукати мотиви, притаманні конкретній ситуації. Збурення, відзначає Аристотель, виникають найчастіше з дрібниць, але не через дрібниці.

Подаючи причини, з яких виникають зміни устрою держав у різних їх формах (демократіях, олігархіях, політиях), Аристотель визначає, що «головною причиною краху політій і аристократій є відхилення від справедливості, що зустрічаються в самому їхньому державному ладі. <...> Адже стійким державним устроєм буває єдино такий, де здійснюється рівність відповідно до гідності і за якого кожен користується тим, що йому належить» (V:6) [23, 542–543].

Аристотель, як бачимо, допускає можливість політичних перетворень не лише тому, що фіксує такі факти (а мислитель, як загальновідомо, будує свою філософію на основі спостережень та класифікацій явищ, генералізуючи їх у поняттях, чому й означений як номіналіст) й допускає можливість змін, яка поширюється і на державний лад, а перш за все тому що, з точки зору Філософа,

державі як місцю виповнення людини слід бути благоустроєною, побудованою відповідно до принципу Блага. «У здійсненні кінцевої мети (1253a) і складається вище завершення, а самодостатнє існування виявляється і завершенням, і найвищим існуванням» (I:1) [23, 378].

У свою чергу благою є держава, якою керує чеснота, – і неважливо, втілюється вона в одній особі чи кількох. Однак оскільки одного або кількох (небагатьох) сповнених чеснотами відшукати легше, ніж багатьох, то, логічно, провадить автор «Політики» у другій її частині, що монархічне або аристократичне правління є більш вдалим, аніж демократія, зокрема тому, що «потрібно відсторонювати гірші частини населення від участі в управлінні» (I:1) [23, 376]. Від здатності людини керуватися настановами розумної частини душі, що відрізняє, за Аристотелем, людину від тварини, й бути доброчесною, залежить і те, наскільки держава буде втілювати собою Благо, а людина в ній – щасливою: загалом же «ми відносимо до області побажань, щоб все те, над чим панує доля (ми вважаємо, що вона владна в цьому відношенні), держава отримала у ході свого виникнення; але зробити державу гідною залежить вже не від долі, а від знання та вільної волі. Доброчесність держави виявляється в тому, що громадяни, що беруть участь у державному управлінні, доброчесні» (VII:12) [23, 614]. Щастя не може існувати окремо від чеснот, а реалізація Блага залежить від дотримання двох умов: «одна з них – правильне встановлення завдання і кінцевої мети всякого роду діяльності, друге – відшукання всякого роду засобів, що ведуть до кінцевої мети» (VII:12) [23, 612].

Говорячи про рецепцію політичної філософії Аристотеля Йоаном Солсберійським слід зазначити, що це не було «сліпе» слідування авторитетові Стагіріта, а, радше, творча інтерпретація його ідей.

Жартівливий зворот, який зустрічається у «Полікратку» виразно свідчить про повагу Йоана Солсберійського до Аристотеля. Він називає Платона «принцем філософів (якщо дозволить Аристотель)» [13, 39]. Водночас, Йоан Солсберійський хвалить Аристотеля за стиль, проте критикує його за те, що він в граматиці і логіці плутає іменники і дієслова [13, 112].

Як було показано вище, Аристотель вважав природними такі види державного устрою, коли верховна влада, яка знаходиться в руках або одного (монархія), або не багатьох (аристократія), або більшості (політія), править, керуючись суспільною користю. Як говорить сам Аристотель у «Політиці», державний устрій означає те ж, що і порядок державного управління, останній же вособлюється верховною владою в державі, і верховна влада неодмінно перебуває в руках або одного, або не багатьох, або більшості. І коли одна людина, або небагато, або більшість правлять, керуючись суспільною користю, природно, такі види державного устрою є правильними, а ті, за яких маються на увазі вигоди або однієї особи, або небагатьох, або більшості, є відхиленнями [23, 356].

Відхилення від зазначених типів устрою наступні: від царської влади – тиранія, від аристократії – олігархія, від політії – демократія: Тиранія – монархічна влада, що має на увазі вигоди одного правителя; олігархія дотримує вигоди заможних громадян; демократія – вигоди незаможних; загальної ж користі ні один з них на увазі не має [23, 356].

У свою чергу, Йоан Солсберійський у трактаті «Полікратик» проводить вододіл між тираном-узурпатором, якого треба усунути будь-якими засобами, і законним правителем, який став тираном «за образом дій». Бути тираном не означає лише стати правителем у незаконний спосіб, це насамперед, зловживання владою у власних інтересах і для власної користі [165, 368].

При цьому описуючи ознаки тиранії та її жахливі наслідки для всього «суспільного організму», автор, закликає відсікти хворий член, який загрожує загальному здоров'ю, не згадуючи більше про відмінності між «законними» і «незаконними» тиранами.

Таким чином, не ставлячи під сумнів вислів апостола Павла «Уся влада від Бога» (Рим. 13.1), яка у іншому перекладі звучить «Немає влади не від Бога», покладену в основу середньовічного політичного устрою, Йоан Солсберійський тим не менш схиляється до функціонального розуміння влади, коли ті чи інші дії правителя де факто позбавляють його божественної санкції та легітимності.

Отже, тези Аристотеля знаходили новий сенс – боротьба з тираном розумілася як християнський обов'язок. Адже якщо король – образ Бога на землі, то тиран – прямо протилежний його образу, «образ диявола на троні». Тому обов'язок допомагати церкві християн у боротьбі з монархом-тираном на троні. Тому обов'язком християн є допомога Церкві у боротьбі із правителем-тираном. «Хто не переслідує тирана грішить проти самого себе і проти всього тіла світської республіки», писав Йоан Солсберійський. За цього, як зазначає К. Д. Недерман, він не вважає тираноборство справою індивідуального вибору, навпаки – воно є обов'язком кожного члена спільноти [165, 369].

З наведеного вище пасажу ми знову переконалися, що Йоан Солсберійський був прихильником органічної теорії держави, засновником якої був Аристотель, згідно з якою вона виникає та розвивається як живий організм, а його інститути становлять утворення, подібні до частин живого організму: суспільство відповідає тілу, правитель – голові, серце – парламенту, органи чуття – судовій владі, шлунок – фінансовим установам [165, 370].

Йоан Солсберійський вочевидь також поділяв концепцію «суспільної тварини» Аристотеля, доповнюючи її тезою про те, що кожна людина природно прагне до влади, тобто кожен радше прагне володарювати, ніж бути підпорядкованим. Більше того, прагнення до влади завжди пов'язане з небезпекою її використання у власних цілях. Від цієї небезпеки, на думку Йоана Солсберійського, не можуть урятувати ні добрий хист, ні виховання, а лише справедливі закони та божественні заповіді [157, 141].

Перейдемо до аналізу політичної доктрини Цицерона, яка справила чи не найбільший вплив на Йоана Солсберійського.

Як відомо, філософські погляди Цицерона відрізнялися еkleктичністю. Основними джерелами його творчості виступили представники нових (елліністичних) філософських шкіл. Як зазначає Сергій Утченко, хоча Цицерон часто посилається на Платона і запевняє, що слід йому вірити, насправді ж глибокого знайомства і розуміння філософської системи Платона він не виявляє. У теорії пізнання він швидше за все дотримується поглядів, характерних для

послідовників нової Академії відомих як «пробабілізм», в питаннях етики він примикає то до стоїків, то до перипатетиків [95, 153].

Філософські твори Цицерона написані в пізній період його діяльності. Вони ставляться до того часу, коли Цицерон – аж ніяк не за власним бажанням, але волею обставин – був виключений зі активного політичного життя. Це відбувалося двічі: у роки панування так званого першого тріумвірату та диктатури Цезаря. У контексті даного дослідження нас цікавлять, насамперед, діалоги «Про державу» і «Про закони», написані у першу з цих вимушених перерв, а саме між 54 і 51 рр.

Твір Цицерона «Про державу» написано ним з наслідуванням прикладу Платона у формі діалогу між Сципіоном та Лелієм. Загальна структура трактату наступна: він складається з шести книг – по дві книги на кожен день бесіди, яка, таким чином, триває три дні. Кожен день присвячений обговоренню певного питання: книги I і II – питання про найкращий державний лад (*De optimo statu civitatis*), книги III і IV – присвячені філософському обґрунтуванню поняття держави (виходячи з ідеї справедливості) і, нарешті, книги V та VI – питання про найкращого державного діяча (*De optimo cive*) [95, 159].

У цьому місці перейдемо до детального розгляду основних положень політичної філософії Цицерона, насамперед тих її положень, що стосуються антропологічних вимірів.

Цицерон визначає державу як *res publica* або *res populi*, потім стисло пояснює причину виникнення держави (вроджена потреба людей жити спільно) та дає визначення її сутності (сукупність людей, пов'язаних спільністю права і інтересів): «Держава є надбанням народу, а народ – це не будь-яке об'єднання людей, зібраних разом яким би то не було чином, а об'єднання багатьох людей, пов'язаних між собою згодою в питаннях права і спільністю інтересів. Першою причиною для такого з'єднання людей є не стільки їх слабкість, скільки, так би мовити, вроджена потреба жити разом. Бо людина не схильна до відокремленого існування і відокремленого поневіряння, але створена для того, щоб навіть при достатку всього необхідного не <...> [віддалятися від подібних собі]» [102, 20]. Таким чином, у

цьому пасажі ми маємо справу із ремінісценцією аристотелівського поняття «суспільної тварини».

Основними формами державного устрою Цицерон вважає три прості форми: монархію, аристократію і демократію. Причому, жодну з цих форм не оголошує досконалою [102, 42], оскільки вони самі по собі є нестійкими і легко вироджуються у протилежність. Від цих негативних трансформацій захищена четверта, змішана форма, яка вбирає у себе позитивні якості усіх трьох простих форм [102, 45].

Наприкінці першої книги діалогу «Про державу» Цицерон дає розгорнуте визначення змішаного державного устрою: «Отже бажано, щоб у державі було щось видатне і царське, щоб одна частина влади було приділена і вручена авторитету перших людей, а деякі справи були надані судженню і волі народу. Такому устрою, перш за все, притаманна, так би мовити, [велика] рівність, без якої вільні люди навряд чи можуть довго обходитися, потім – міцність, оскільки види державного устрою, згадані вище, легко перетворюються на свою хибну протилежність, – внаслідок чого цар виявляється тираном, оптимати клікою, народ мінливим натовпом, – і так як ці самі види державного устрою часто змінюються новими, тоді як при цьому об'єднаному і розумно змішаному державному устрої цього не трапляється майже ніколи, хіба тільки при великій порочності перших людей» [102, 32]. Перевагами цього змішаного пристрої слід вважати, по-перше, суспільну рівність а, по друге, стабільність політичного устрою.

Особливе місце в політичній філософії Цицерона займає проблема досконалого державного діяча, або «правителя республіки» (*rector rei publicae*). Деякі автори, зокрема Р. Віппер, Р. Рейтценштейн, Е. Мейер вважали, що Цицерон у своєму трактаті пропагував монархічний ідеал державного діяча [95, 164].

Натомість, С.Л. Утченко розвиває думку, висловлену раніше Джозефом Фогтом, що «Цицерон мав на увазі, звичайно, не монархію як таку, але певну форму «аристократичного керівництва», яка ще в далекому минулому римської держави (а «держави предків» – ідеал Цицерона) не раз втілювалася в особистому керівництві» [95, 164].

Ідеальний державний лад спирається на «мужів»: «Якби мужі ці не стояли на чолі спільноти громадян, не змогли б ні заснувати, ні так довго зберігати настільки велику державу, могутність якої настільки далеко і настільки широко поширювалася. Тому ще до наших часів сам дідівський уклад приваблював кращих мужів до діяльності, а видатні мужі зберігали древній устрій і заповіти предків. Наше ж покоління, отримавши державу як чудову картину, але вже потьмянілу від часу, по недбалості своєї не тільки не оновило її тими ж барвами, якими вона була написана, але навіть не подбало про збереження хоча б її загального вигляду і ніби обрисів. І справді, що залишається від стародавнього укладу, цієї, за висловом поета, опори римської держави? Адже він, як ми бачимо, відданий такому повному забуттю, що його тепер не тільки не шанують, але вже й не знають. А на людей що можу я сказати? Адже сам уклад втрачений нами внаслідок відсутності чоловіків, і <...> ми повинні не тільки дати звіт, але й наче відповісти перед судом, немов нас звинувачують у державному злочині. Бо ми внаслідок своїх власних вад, а не через якусь випадковість державу зберігаємо на словах, але в дійсності вже давно її втратили [102, 75].

Цицерон критично ставиться до тих філософів, які проголошують політичний ескапізм ідеалом мудреця: «Тому, на їхню думку, мудрій людині не слід приймати кермо влади, раз вона не в силах стримувати безумні і неприборкані прагнення черні, а вільному, борючись не на життя, а на смерть з підлими і лютими супротивниками, нема чому піддаватися ударам образ або очікувати несправедливостей, нестерпних для мудрого; як ніби у людей чесних, хоробрих і наділених великою мужністю, може бути якась підстава присвятити себе державній діяльності, яке було б більш справедливим, ніж бажання не скорятися безчесним людям і не дозволяти їм роздирати державу на часті, [щоб не опинитися в такому становищі,] коли вони самі вже не будуть в силах йому допомогти, навіть якщо й захочуть. *Але хто може схвалити цю відмову від діяльності?* [курсив наш. – С.К.] <...> Отже, хоча державі і загрожують небезпеки, можливість прийти їй на допомогу не з'являється раптом або по нашому бажанню, якщо не займаєш такого становища, що так вчинити ти вправі» [102, 10]. Отже, мудрець має цікавитися політикою,

володіти необхідними знаннями, займати активну позицію, щоб у разі потреби, прийти на допомогу власній державі, або, навіть, стати біля її керма.

Цицерон описує власний ідеал «досконалого правителя» в «Сні Сципіона»: «Вправляй її [душу. – С.К.] у найкращих справах! Найшляхетніші думки – про благо вітчизни; ними спонукуваний і ними випробуваний дух швидше перенесеться в цю обитель і в своє житло. І він зробить це швидше, якщо він ще тоді, коли буде укладено в тілі, вирветься назовні і, споглядаючи все що знаходиться поза ним, можливо більше відокремиться від тіла. Бо дух тих, хто вдавався до чуттєвих насолод, надав себе в їх розпорядження наче слуга і, по спонуканню пристрастей, підкорився насолоді, образив права богів і людей, носить, вийшовши з їхніх тіл, навколо самої Землі і повертається в це місце тільки після блукань протягом багатьох століть» [102, 86-87].

Окремого розгляду потребує розуміння Цицероном тиранії і тираноборства, враховуючи його вплив на погляди Йоана Солсберійського.

На думку Цицерона, одним з джерел тиранії є надуживання свободою, яке перетворює її на свою протилежність – рабство: «Бо подібно до того, як з надмірної могутності провідних людей виникає загроза самому їхньому існуванню, так сама свобода вражає цей надто вільний народ врешті-решт рабством. Так і всякий надлишок приємного – чи буде він у погоді, або на полях, або в тілі людини – здебільшого перетворюється в протилежний стан; це відбувається найбільше в справах державних, і надмірна свобода як у народів, так і у приватних людей валиться, перетворюючись на надмірне рабство. Таким чином, найбільша свобода породжує тиранію і несправедливість і важке рабство» [102, 31]. Отже, Цицерон услід за Аристотелем вважає, що суспільна етика має ґрунтуватися на засаді «золотої середини», адже екстремі неодмінно призводять до заперечення позитивних якостей і перетворення їх у власну протилежність. Так, надмірна влада обертається тиранією і як результат – її втратою, а свобода стає рабством. Згодом ми побачимо, як ця теза під впливом християнських ідей трансформується у Йоана Солсберійського.

Іншим джерелом тиранії виступають пороки володаря: «цар перетворився у владику, і що внаслідок порочності однієї людини самий рід державного устрою з хорошого став вельми поганим? Адже саме такого владику над народом греки і називають тираном; бо царем вони схильні вважати такого, який дбає про народ, як батько, і печеться про можливо найкращих умовах життя для тих, над ким він поставлений; це дійсно хороший вид державного устрою, як я вже говорив, але все ж схильний до переходу в пагубну дію і як би котиться вниз. Адже як тільки цар вступить на шлях скільки несправедливого панування, він тут же стане тираном, тобто самою бридкою, самою огидною і найбільш ненависною для богів і людей істотою, яку тільки можливо уявити собі. Хоча по зовнішності він – людина, але дикістю своїх звичаїв перевершує самих лютих звірів [102, 46]. Отже пороки однієї людини, якщо вона поставлена над іншими, перетворює справедливий суспільний лад на свою протилежність – тиранію.

При цьому, Цицерон вважає закони основою суспільного ладу, проголошуючи правову рівність усіх суб'єктів: «Тому, якщо закон є сполучна ланка громадянського суспільства, а право, встановлене законом, однаково для всіх, то на якому праві може триматися зібрання громадян, коли їх положення не однаково? І справді, якщо люди не згодні зрівняти майно, якщо розум усіх людей не можуть бути однаковим, то, у всякому разі, права громадян однієї й тієї ж держави повинні бути однакові. Та й що таке держава, як не загальний правопорядок?» [102, 23].

Таким чином, Цицерон виходить за межі суто легалістичного розуміння справедливого державного устрою, характерного для римського права, коли суспільна справедливість розуміється як така, що залежить, головним чином, від характеру законів та формального слідування ним. Натомість, Цицерон розглядає цю проблему у етичному контексті, адже для нього ключовим чинником, який зумовлює характер державного устрою, є моральні якості правителя.

У своїх трактатах Цицерон також розвиває ідеї природного права, яке є основою законів, що регулюють відносини між людьми у суспільстві і державі. У діалозі «Про закони» Цицерон пише: «якщо право не буде коренитися в природі, то всі чесноти знищаться. І справді, де зможуть існувати шляхетність, любов до

батьківщини, почуття обов'язку, бажання служити ближньому або виявити свою подяку йому? Адже все це народжується від того, що ми, по природі своєї, схильні любити людей, а це і є основа права. <...> ми можемо відрізнити добрий закон від поганого тільки на підставі мірила, даного природою. Керуючись природою, відрізняють не тільки право від безправ'я, але й взагалі все чесне від усього ганебного. Бо від того часу, як звичайна здатність сприймати ознайомила нас з предметами і закарбувала їх у нашому розумі, чесне відносять до доблесті, до пороків – ганебне» [102, 102–103].

Отже, основа права – не думки людей, але природа, не записані закони, що створюються людьми, в основі права лежить природний закон: «Якби права встановлювались велінням народів, рішеннями провідних людей, вироками суддів, то існувало б право розбійничати, право чинити прелюбодіяння, право пред'являти підроблені заповіти, – якби права ці могли отримувати схвалення голосуванням або рішенням натовпу» [102, 101].

Тут може виникнути запитання: чи не суперечить наведена цитата загальній концепції природного права, адже люди, що створюють закони, мають керуватися своїми природними настановами, чому ж тоді закони, засновані на колективних рішеннях, будуть несправедливими? Відповідь на це полягає у тому, що значна частина людей під впливом оточення втратила можливість керуватися власною розумною природою і слідує пристрастям: «Керуючись природою, відрізняють не тільки право від безправ'я, але й взагалі все чесне від усього ганебного. Бо від того часу, як звичайна здатність сприймати ознайомила нас з предметами і закарбувала їх у нашому розумі, чесне відносять до доблесті, до пороків – ганебне <...> наших відчуттів не перекручують ні батьки, ні годувальниця, ні вчитель, ні поет, ні сцена; їх не може змінити і загальна думка натовпу. Навпаки, для нашого розуму влаштовуються всілякі засідки або тими людьми, яких я тільки що перерахував і які, отримавши нас в свої руки ніжними і незайманими, впливають на нас і гнуть нас, як їм завгодно, – хоч би тим початком, що глибоко вкоренилося в кожному почутті: насолодою, подобою добра, але при цьому матір'ю всіх зол. Піддавшись його чарівності, ми вже не розрізняємо достатньою мірою того, що є добро від природи,

так як воно позбавлене цієї спокусливої солодощі» [102, 102–103]. Отже, багато людей відходять від природного закону через неправильне виховання, яке вчить людей поціновувати чесноти не заради них самих, а заради насолоди, яку вони можуть приносити.

Таким чином, в своїй основі закони не є результатом колективного вибору або суб'єктивної гадки окремих людей, вони засновані на природному законі, який одночасно являє собою закладений у природі вищий розум: «Отже, вчені мужі визнали за потрібне виходити з поняття закону і вони, мабуть, мають рацію – за умови, що закон, як вони ж визначають його, є закладений у природі вищий розум, який велить нам чинити те, що здійснювати слід, і забороняє протилежне. Цей же розум, коли він зміцнився в думках людини та вдосконалився, і є закон. Тому прийнято вважати, що мудрість є закон, сенс якого в тому, що він велить чинити правильно, а коїти злочини забороняє. Вважають, що звідси і грецька назва «номос», так як закон "приділяє" кожному те, що кожному належить, а наша назва «lex», на мою думку, походить від слова «legere» [вибирати]. Бо, якщо греки вкладають у поняття закону поняття справедливості, то ми вкладаємо поняття вибору; але законом все ж властиво і те, і інше [102, 93–94].

Очевидно, що у розумінні онтологічних засад та антропологічних вимірів права, Цицерон слідує вченню стоїків, коли співвідносить природний закон із вищим розумом. Очевидно, що на його погляди вплинули тісні контакти із стоїком Посідонієм Апамейським (139/135 р. до н.е. – 51/50 р. до н.е.). Як відзначає Абдулсалам Гусейнов, онтологія стоїків має телеологічний характер. Усі події, що з необхідністю відбуваються у світі одночасно є здійсненням розумної мети. У цьому сенсі розумне життя є універсальною, космічною засадою: «Розум – природна характеристика індивіда, яка свідчить про його причетність космосу і про його спорідненість з божественною сутністю космосу. Розумне життя виступає одночасно як вимога – напрямок і мету вдосконалення людської особистості. Добродіяння, людська досконалість збігаються з природною досконалістю розумної істоти в її розумності. Таким чином, жити в злагоді з природою, жити розумно і жити добродійно – це одне і те ж» [43, 412].

Римський філософ також вважає закон сполучною ланкою між людьми й богами: «Коли цей розум досягне зрілості і досконалості, то його справедливо називають мудрістю. І ось, так як краще розуму немає нічого, і він притаманний і людині, і божеству, то перший зв'язок між людиною і божеством – у розумі. Але якщо загальними для божества і людини є розум, то цей розум, їм властивий, повинен мислити правильно, а так як розум є закон, то ми, люди, повинні вважатися зв'язаними з богами також і законом» [102, 94]. Таким чином, природний закон має універсальний характер, адже йому коряться не лише людей боги але також і боги.

Також Цицерон піднімає у своєму трактаті проблему тираноббивства: «Коли я висловлю свою думку про той вид державного устрою, який вважаю найкращим, мені взагалі доведеться поговорити докладніше і про зміни в державі, хоча в такій державі вони, на мою думку, відбудуться далеко не легко. Але при царському способі правління перша і найголовніша неминуча зміна наступна: коли цар починає бути несправедливим, цей державний лад негайно ж рушиться, а цей же правитель стає тираном; це найгірший вид державного устрою і в той же час близький до найкращого; якщо його руйнують оптимати, як це звичайно і трапляється, то держава одержує другий з названих трьох видів устрою; цей вид уподібнюється царській владі, тобто складена з «батьків» рада провідних людей, що піклуються про благо народу. Якщо ж народ своєю рукою уб'є або прожене тирана, то він буває дещо поміркованим тільки до того часу, поки опановує свої почуття і розумом, радіє своєму діянню і хоче захистити ним же встановлений державний лад. Але якщо народ застосував насильство до справедливого царя чи позбавив його царської влади, або навіть (це буває ще частіше) покуштував крові оптиматів і підкорив своєму свавіллю всю державу (не думай, Лелій, що знайдеться море або полум'я, заспокоїти яке, при всій його потужності, важче, ніж втихомирити натовп, який не знає впину зважаючи незвичного для нього положення)» [102, 30–31].

Однаке, навіть за умови повалення тирана «найкращими мужами», виникає можливість виникнення нової тиранії: «такі люди стають тиранами відносно тих, які їх висунули. Якщо цих тиранів, як це часто буває, скидають кращі люди, то держава відроджується; але якщо це роблять люди зухвалої відваги, то виникає добре нам

відоме правління кліки, інший рід тиранів, і така ж кліка часто виникає з чудового правління оптиматів, коли які-небудь вади відволікають самих провідних людей від їх шляху. Таким чином, державну владу, немов м'яч, вихоплюють тирані у царів, у самих тиранів – перші люди або народ, а в народі – кліка або тирані, і державний устрій упродовж більш або менш тривалого часу ніколи не зберігається в одному і тому ж стані» [102, 31]. Відтак, влада сама у собі містить певні небезпечні спокуси, протистояти яким важко навіть для «найкращих людей» – еліти. Справедливість може бути збережена у державі лише за умови, що правителі дотримуються приписів розумності, поміркованості, доброчестя.

Отже, Цицерон вважає, що насильство може бути застосоване лише до несправедливого правителя, очевидного тирана. Натомість, кращим він вважає випадок, коли тирана усувають оптимати, «найкращі мужі», що призводить до встановлення аристократії, якою римський мислитель вважав найкращою формою правління. У цьому, яки ми побачимо далі, погляди Йоана суттєво відрізняється, адже він схвалював усунення тирана безпосередньо народом.

Таким чином, для Цицерона існують два типи політичних дієвців: «правителі» і «народ», або «спільнота громадян». Правителі, це видатні мужі, яких приваблює діяльність на благо держави. Протилежністю правителів виступають тирані, а народу – натовп. Нижче ми побачимо, що такого ж самого поділу дотримувався й Йоан Солсберійський.

Отже, політичний дієвець за Цицероном керується розумом а не пристрастями, він служить «благу вітчизни» та божественним законам. Натомість, його протилежність – людина, яка керується пристрастями: «Бо жорстокі володарки помислів наших – пристрасті – володарюють нами і штовхають нас на все, що завгодно, і так як пристрасті ці не можливо ні задовольнити, ні наситити, то тих, кого вони запалили своїми принадами, вони спонукають до будь-якого злочину» [102, 78].

Тут слід приділити увагу поглядам самого Макробія, завдяки працям кого, Йоан познайомився з ідеями Цицерона.

Макробій заперечує проти того, що лише мудреці-філософи можуть бути добродішними і досягнути блаженства. Він вважає, що блаженство досягається не лише завдяки «очищуючим», згідно з термінологією Плотина, чеснотам, але й, так звані, «громадянським чеснотам», головними з яких є розсудливість, мужність, поміркованість, справедливість, які дають початок іншим чеснотам: «Мужність дає великодушність, впевненість, незворушність, велич, сталість, терплячість, твердість. Якість [громадянської] поміркованості – не спрямовуватися ні до чого, в чому можна було б покаятися, ні в чому не переступати закон, підкоряючи потяги вузді розуму. За поміркованістю слідує стриманість, шанобливість, цнотливість, порядність, самоконтроль, ощадливість, тверезість, скромність. Властивість [громадянської] справедливості – зберігати за кожним те, що йому належить. Від справедливості походять бездоганність, дружба, злагода, відданість, благочестя, душевна приязнь, людяність. За допомогою цих чеснот добрий чоловік стає правителем спочатку себе [самого], а потім держави. Він керує справедливо і завбачливо, не нехтуючи людськими справами» [71, 222-223]. Отже, на думку Макробія, добродішні правителі також можуть досягнути блаженства, адже для них «шлях на небо готується через земні діяння» [71, 224].

Таким чином, Макробій підносить цінність громадянських чеснот та показує, що активне суспільно-політичне життя може бути шляхом до блаженства, якщо воно керується чеснотами. Відтак, ідеї Макробія могли вплинути як на те, що спонукало Йоана звернутися до проблематики, пов'язаної із суспільною етикою, так і на його підходи до вирішення цих проблем. Хоча, безперечно, ідеї Цицерона мали більше значення для філософської доктрини Йоана.

Можна також висловити припущення, що не лише ідеї Цицерона, але й особистість цього римського мислителя, політика, оратора була джерелом інспірації для Йоана Солсберійського. Адже, Цицерон був видатним політичним і громадським діячем свого часу. Він також жив у буремну епоху, коли республіканський уклад Стародавнього Риму зазнав руйнівних ударів з боку, спочатку, тріумвірату Помпея, Красса, Цезаря (60–51 рр. до н.е.), а згодом – диктатури Цезаря (48–44 рр. до н.е.) Ці трансформації згодом призвели до руйнації

республіки і формування імперського ладу у Римі. Сам Цицерон, як і Йоан намагався маневрувати між різними політичними таборами, відчував немилість і переслідування з боку можновладців.

Таким чином, можна стверджувати, що політична філософія Йоана Солсберійського в значній мірі була інспірована доктринами античних авторів, зокрема Аристотеля та Цицерона, причому останній був еkleктичним мислителем і у багатьох аспектах своєї доктрини залежав від Аристотеля. Водночас, незважаючи на значний вплив античних авторів, значення філософсько-політичної теорії Йоана Солсберійського для розвитку середньовічної політичної думки важко звести лише до їх рецепції, адже у своїх працях він намагався відповісти на питання, специфіка яких була зумовлена релігійним і культурним контекстам сучасної йому доби.

Російський дослідник Олександр Гладков зазначав, що появи перекладу «Політики» Аристотеля (1260), трактати Йоана залишалися найбільш авторитетними серед латинських інтелектуалів, водночас, вони не втратили своєї цінності і після того.

2.4. Значення вчення Йоана Солсберійського у генезі філософії політики

Раніше ми писали про елементи теорії суспільного договору та ренесансного гуманізму у вченні Йоана Солсберійського. Проте, ми також відмічали, що ключові елементи його вчення виростають із середньовічної світоглядної парадигми і тісно пов'язані із його апологетикою ролі Церкви у протистоянні із королівською владою. Разом із тим, слід відрізнити оцінку змісту філософсько-політичного вчення Йоана Солсберійського і його оцінку сучасниками і наступними поколіннями мислителів.

Дослідники, зокрема, Вільгельм Ульманн, підкреслюють, що вчення Йоана мало безпосередній вплив на італійських юристів XIV ст., зокрема Неаполітанських, серед яких можна згадати Лука де Пенна, та Сицилійських: «Можна з легкістю довести, що в деяких питаннях вплив Йоана випередив «Філософа». Ймовірно, через його дещо неортодоксальні погляди і методи, через його звернення до римської класики, і через його чесність думки, Йоан, здавалося, рішуче звернувся до умів південних докторів» [201, 385]. Ульманн підкреслює, що вся правова теорія Неаполітанських юристів побудовано на ідеях Йоана Солсберійського.

Водночас, оцінюючи місце «Полікратика» Йоана у розвитку філософсько-політичної думки Середньовіччя, Дейв Ласкомб зазначає, що цей трактат увінчав собою традицію «княжих зерцал» доби Каролінгського відродження IX ст., зокрема Смарагдуса, Яна Орлеанського, Адобарда Ліонського та інших авторів того часу [152, 170].

У той же час Йоан вважається виразителем нових тенденцій, пов'язаних із суспільно-політичними трансформаціями того часу. Як пише Ван Канегем нація вважалася *республікою* і правитель був його першим магістратом, якому люди (давно й безповоротно) надали свої суверенні права, а не царем, який керував територією, яку успадкував від своєї сім'ї і очолює клієнтелу баронів. Йоан Солсберійський був цілком здатний першим дати вираз для цих нових ідей» [202, 208].

Проте, як було показано вище, Йоана можна вважати новатором лише у тому сенсі, у якому він віддзеркалює та переосмислює у своєму вченні суспільно-політичні тенденції свого часу. Не слід забувати, що йдеться про період, який передує високому Середньовіччю і коли було дуже далеко до доктрин Нового Часу. Тому те, що існувало лише як тенденція і не набуло практичного виразу у суспільно-політичному житті, не набуло статусу концепту чи теорії у Йоана, а було спробою інтерпретацією реалій свого часу за допомогою доктрин античних авторів.

Образно кажучи, ми можемо назвати Йоана виразителем «Духу Часу» XII ст. (*Zeitgeist*). Слід згадати, що саме у XII столітті культурні, економічні і соціальні трансформації відкрили перед індивідумом перспективи соціального вибору. У зв'язку із цим Колін Моріс наголошував на тому, що етос соціальних груп ще не був у даний період закріпленим. Тому, власне, Йоан уперше зробив спробу теоретичного обґрунтування етично вмотивованого суспільного вибору для різних суб'єктів – правителів та підданих.

Найбільш відомий концепт Йоана – ідея «монархомахії» – перегукується з таким же XVI–XVII ст., коли в Європі знову загострилося протистояння між світською владою та Церквою. Карі Недерман підкреслює, що багато тираноборців –

від протестантів XVI ст. до революціонера Фіделя Кастро наводили цитати з Йоана Солсберійського на підтримку своїх теорій [165, 365]. Дослідники, зокрема, стверджують, що перебуваючи у в'язниці, майбутній лідер «Кубинської революції» серед інших авторів вивчав твори Йоана [203, 137].

Водночас, якщо ми звернемося до одного з найвидатніших філософів Середньовіччя та найбільш важливого політичного мислителя XIII ст. Тома Аквінського, то ми побачимо що він повністю відкидав ідеї монархомахії. Св. Тома в тракті «О правлінні государів» писав: «І якщо не можна буде уникнути тиранії, корисніше терпіти, поки тиранія не скінчиться, ніж, діючи проти тирана, наразитися на безліч небезпек, які будуть гірше самої тиранії. Адже може статися, що ті, хто діє проти тирана, не зможуть перемогти, і, таким чином, вражений тиран буде бешкетувати ще сильніше. Якщо проти тирана повстане той, хто може перемогти, від одного цього в народі виникають найтяжчі чвари: або коли натовп піднімається на тирана, або коли після повалення тирана він поділиться на частини, сперечаючись щодо порядку управління. Трапляється навіть іноді, що, коли з чиеюсь допомогою натовп виганяє тирана, другий, здобувши владу, встановлює тиранію, і, боячись зазнати від іншого те, що він сам зробив з попередником, пригнічує підданих ще більш тяжким гнітом. От так зазвичай відбувається з тиранією, що наступна буває важче, ніж попередня, адже вона не скасовує колишні тягари, але сама, виходячи зі свого характеру, винаходить нове зло» [98, 240].

Базуючись на цьому і спираючись на авторитет св. Письма св. Тома проповідує покору владі: «І якщо тягар тиранії нестерпно, деяким видається, що вбити тирана і піддати своє життя небезпеці заради звільнення безлічі було б доблесною справою для хороброго людини: приклад цього є навіть в Старому Завіті. Бо коли якийсь Егуд убив ударом кинджала в стегно Еглоніла, моавійського царя, який тримав народ Господній у важкій неволі, народ зробив його суддею. Але це апостольським вченням не відповідає. Адже Петро вчить нас смиренно коритися не тільки добрим і чесним, але навіть, як сказано в другому посланні Петра, поганим панам. Справді якщо хтось незаслужено зазнає страждання, це буде для нього благодаттю; адже коли багато римські імператори тиранічно переслідували

Христову віру і безліч як знатних, так і простих людей навернулося у віру, вони раділи, без опору, смиренно і мужньо приймаючи смерть за Христа» [98, 240]. Таким чином, св. Тома жадає дотримання букви св. Письма у справі ставлення до влади, наголошуючи не тільки на святенності та непохитності її джерела, але й її загального характеру.

Разом із тим, слід нагадати, що власна позиція Йоана з приводу «убивства тирана» була значною мірою непослідовною та амбівалентною. Зокрема, Ян Лаарховен наголошує на тому, що для Йоана ідея «вбивства тирана» мала другорядне значення, а основна суть тираноборства полягала у тому, що тиран обов'язково погано скінчить, тобто буде покараний самим Богом [145, 319-341].

Водночас, Олексій Гладков з цього приводу звертає увагу на наступне: «У «Полікратику» Йоан зауважує, що вбивство тирана не суперечить ні людському, ні божественному закону. Однак нечестивий государ, як і раніше залишається слугою Господа і знаряддям Його відплати. Оскільки «усяка влада від Бога», остільки і «ярмо тирана» необхідно терпіти. Дослідники неодноразово знаходили в цих твердженнях схоласта суперечність: як можна вбити правителя, влада якого освячена Творцем? Рішення цієї проблеми, заснованої, на наш погляд, на нерозуміння текстів Івана, знаходиться в його листах. Государ, що зазіхнув на свободи (*libertas*) церкви, стає «закоренілим» тираном, позбавленим благодаті Божої» [36, 33].

Таким чином, вбивство тирана є легітимним лише у одному випадку – коли правитель порушує права і привілеї Церкви. Адже правитель отримує благодать через помазання Церкви, яка у цьому випадку виступає посередником і розпорядником цього таїнства, тому, якщо правитель виступає проти Церкви, вона «відкликає» це таїнство, перетворюючи правителя на нелегітимного тирана. Отже, позиція Йоана з цього питання відзначається прагматизмом залежить від конкретного історичного і політичного контексту.

Зокрема, ці ідеї знайшли своє відображення у знаменитій Великій Хартії Свобод Англії (*Magna Carta*) підписаний у 1215 році англійським королем Йоаном Безземельним (1167–1216) і баронами, що постали проти нього. І хоча Йоан відразу

порушив цю хартію, вона увійшла у історію як перший конституційний акт Англії, що заклав підвалини парламентаризму.

У 61 статті «Великої Хартії» говориться: «Створюємо і даруємо їм нижче написану гарантію, саме: щоб барони обрали двадцять п'ять баронів з королівства, кого забажають, які повинні всіма силами берегти і охороняти і змушувати дотримуватися миру і вольності, які ми їм надали і цією справжньою хартією нашої підтвердили, таким саме чином, щоб, якщо ми чи наш юстіціарій, або бейліфи наші, або хтось із слуг наших, в чому-небудь проти когось погрішимо або яку-небудь зі статей миру чи гарантії порушимо, і порушення це буде вказано чотирьом баронам з вищеназваних двадцяти п'яти баронів, ці чотири барона з'являться до нас або до юстіціарія нашого, якщо ми будемо знаходитися за межами королівства, вказуючи нам порушення, і зажадають, щоб ми без уповільнення виправили його. І якщо ми не виправимо порушення або, якщо ми будемо за межами королівства, юстіціарій наш не виправити (його) протягом часу сорока днів, рахуючи з того часу, коли було зазначено це порушення нам або юстіціарія нашому, якщо ми перебували за межами королівства, то вищеназвані чотири барона доповідають це справа іншим з двадцяти п'яти баронів, і ті двадцять п'ять баронів спільно з громадою усієї землі будуть примушувати і тіснити нас усіма способами, якими тільки можуть, тобто шляхом захоплення замків, земель, володінь і усіма іншими способами, якими можуть, поки не буде виправлено (порушення) згідно з їх рішенням; недоторканною залишається (при цьому) наша особистість і особистість королеви нашої і дітей наших, а коли виправлення буде зроблено, вони знову будуть коритися нам, як робили раніше».

Водночас, протестантські тираноборці, яких спонукала до активної діяльності Варфоломеївська ніч 24 серпня 1572 року, радикалізували ідеї Йоана Солсберійського. Зокрема, у трактаті «Позов до тиранів», що приписується Філіпу дю Плессі-Морне і Юберу, говориться, що в давнину влада належала зборам всіх громадян, але з розширенням держави це виявилось складним, і влада була перенесена, з одного боку, на сановників, які представляють народ, які тому в своїй сукупності вище государя, а з іншого боку, на більш широкі зборів представників, через яких народ має право брати участь в управлінні і може скидати тиранів.

Проти народу немає права давності, і народ завжди може зажадати свої права назад. За природою люди вільні. Влада государів встановлена тільки для користі народу – для охорони правосуддя всередині країни і захисту ззовні: «Не було ще людини, яка б народився з короною на голові і скіпетром у руці». Якщо государ цього не робить, то він – не государ, а тиран. Відносини між государями і народом встановлюються взаємним договором.

Автори «Позову», посилаючись на Старий Заповіт підкреслювали, що влада покоїться на двох союзах, один з яких з'єднує «Панів, Короля і Народ», а інший «Короля і Народ». Розірвавши нитку, що пов'язує його з народом, государ стає тираном і повинен бути зміщений своїми міністрами і старійшинами, які в такому випадку мають «право на заколот».

У свою чергу відомий католицький теолог св. Роберт Беллармін (1542–1621) визнаний «вчителем Церкви» розвивав ідеї переваги духовної влади над світською ті «непрямою» влади Папи у світських справах. У своїх працях Йоан полемізував із англійським королем противником Папства. Беллармін, з одного боку, визнавав, що правитель має невід'ємне право влади, яке він отримує незалежно від своїх індивідуальних якостей, і формально він не обмежений правом (*rex legibus solutus*), тобто його влада абсолютна. Натомість, християнське віровчення вимагає, щоб правитель був справедливий (*rex iustus*) і виступав у ролі джерела права і порядків у суспільстві. Коли правитель відступає від справедливості, він де-факто втрачає легітимність, створюючи політичний вакуум та суспільний безлад. У цій ситуації, як вважає Беллармін, Папа може призвати монарха до порядку або змістити його.

Отже, можна припустити, що звернення пізніших коментаторів та політичних авторів періоду Реформації та Контрреформації, головним чином, до «монархомахії» у політичній філософії Йоана Солсберійського, було зумовлено актуальністю цих ідей для їхнього власного історичного періоду.

У свою чергу, сучасна Католицька Церква устами самого Понтифіка позитивно оцінює значення вчення Йоана Солсберійського. Зокрема, Бенедикт XVI у своєму виступі 16 грудня 2009 року, характеризує вчення Йоана Солсберійського, зазначив: «Віруючий і теолог, який заглибився у скарби віри,

також відкриває себе для практичного знання, яке керує нашою повсякденною діяльністю, іншими словами моральному закону і практиці чеснот» [112].

Також Бенедикт XVI вважає, що критика Йоаном крайнього номіналізму наближає його до розуміння культури та процесу комунікації, яке відкидає редукціонізм, адже для останнього слова не лише звуки, а носії практичних сенсів: «У «Металогіку» Йоан піднімає проблеми логіки, які в свій час викликали великий інтерес, і ставить прості питання: що може людський розум? В якій мірі він може реагувати на присутнє в кожній людині бажання, яке полягає у пошуку істини? Йоан Солсберійський займає помірковану позицію, засновану на вченні певних трактатів Аристотеля і Цицерона. За його словами, людський розум зазвичай досягає знання, які не є беззаперечним, але містить ймовірності та припущення. Пізнання людини – це його висновок – недосконале, тому що залежить від людських обмежень та кінцевості. Але воно росте і вдосконалюється на основі досвіду і вироблення правильних і послідовних міркувань, які в змозі встановити зв'язок між поняттями і реальністю, шляхом обговорення, конфронтації і знань, які збагачуються з покоління в покоління. Тільки в Богу є досконале знання, яке передається людині, принаймні частково, через одкровення, отримане в вірі, тому що віра, наука, теологія, розвиток можливостей розуму і дозволяє рухатися вперед зі смиренням у пізнанні таємниць Божих.

<...> За словами Йоана Солсберійського, є також об'єктивні і незмінні істини, походження яких лежить в Богу, доступні для людського розуму, так і для практичної і громадської діяльності. Це природний закон, який повинен бути джерелом натхнення для прав людини і політичних і релігійних влад, так що вони можуть поширюватися на загальне благо. Це природне право характеризується властивістю, яку Іоанн називає «справедливість», тобто визнання прав кожної особистості. З цього розвиваються заповіді, які дійсні для всіх країн і які жодною не можна уникати. Це основна теза «Полікратіку» – трактату з політичної філософії і теології, в якому Йоан Солсберійський розглядає умови, за яких діяння володарів є справедливими і прийнятними» [112].

Отже, Понтифік наголошує, що ідея «природного права», яку поділяв Йоан, становить важливу передумову демократичного розуміння природи суспільства, адже цей концепт закладає «рівність» між усіма суб'єктами, яким це природне право прислугує однаковою мірою. Бенедикт XVI пише, що тема зв'язку між природним правом і позитивним правовим устроєм є вельми актуальною сьогодні, оскільки ми є свідками того, як створюються розбіжності між свободою і розумом, який покликаний відкривати етичні цінності і на який повинна спиратися свобода. Тому, на думку Понтифіка, Йоанова критика «тиранії правителів» актуальна сьогодні у контексті «тиранії релятивізму», який не визнає нічого сталого і визначеного поза власним «єго» і його бажаннями.

Таким чином, філософські ідеї Йоана та його полемічна майстерність продовжують надихати не тільки дослідників його творчості а й сучасних мислителів як ліберального, так і консервативного штибу.

Висновки до другого розділу

По-перше, Йоан та його ідеї є своєрідним «продуктом» Ренесансу XII ст. та його найбільш блискучого феномену – Шартрської школи. Цей період характеризують три вектори соціокультурних трансформацій: аксіологічний, суть якого полягала у зверненні до земних цінностей; економічний, який знаходить своє вираження у розвитку ремесел, механізації виробництва і агрокультурній революції; соціальний, що виражався у розвитку міст і посиленні ролі міщанства. У цьому контексті можна виділити четвертий вектор трансформацій – гуманізація знання та формування академічної гуманітарної науки, що знайшло свій вираз в ідеї Університету.

По-друге, формування і розвиток кафедральних шкіл, однією з яких була школа у Шартрі, становило важливу передумову виникнення університетів як освітніх закладів нового типу. Навчальна програма школи базувалася на системі «вільних мистецтв», яка, у свою чергу, була запозичена з пізноантичних шкіл граматики та риторики, що становило своєрідний місток між античною і середньовічною традиціями навчання.

У контексті даного дослідження питання про те, чи справді Йоан навчався у Шартрі для того, щоб вважати його належним до цієї школи, має другорядне значення. Його інтелектуальне формування відбувалося у Парижі і Шартрі, то ж його справедливо можна вважати вихованцем обох шкіл. Водночас Йоана варто віднести у першу чергу до наукового кола Шартрської школи, адже його провідними вчителями були шартрські магістри, ідеї яких дійли до нас завдяки творам Йоана.

Відтак, попри той факт, що філософські погляди Йоана вибивалися з загального неоплатонічного «мейнстріму» Шартрської школи, «шартрецьм» його робить ідейна спорідненість, адже він поділяв основні методологічні підходи школи, які полягали у переосмисленні християнської інтелектуальної традиції у світлі античних джерел і формулюванні нових ідей на основі їх творчого синтезу.

Слід зазначити, що у розпорядженні магістрів Шартру знаходився вельми обмежений корпус текстів античних авторів, що, з одного боку зумовило більш поверхневу рецепцію ідей античної філософії, зокрема Аристотеля, порівняно із наступним XIII ст., проте, це мало й позитивну сторону – «шартрці» не були скуті авторитетом Філософа й обмежені канонами високої схоластики. Це привело до появи різноманітних філософських жанрів, зокрема діалогів та дидактичних трактатів, що дозволило деяким дослідникам характеризувати це інтелектуальне явище як «протогуманізм». Саме наукове коло «Шартрської школи» слід вважати найбільш яскравим виразником гуманістичної складової інтелектуальної культури XII ст., яскравим свідченням чому є ідеї Йоана Солсберійського.

По-третє, було визначено значний ступінь впливу античної традиції на філософську думку Йоана. Можна багато сперечатися з приводу того, хто з мислителів справив більш ґрунтовний вплив на Йоана: Аристотель чи Цицерон. Це завдання ще більше ускладнюється, враховуючи еkleктичний характер поглядів останнього, і той факт, що він також сам відчув вплив ідей Стагірита.

Водночас, для нашого дослідження більш важливим є те, як Йоан інтерпретує і представляє ідеї запозичені у античних авторів. Дуже часто для Йоана джерелом знання про теорії античних філософів були твори християнських

полемістів. Проте, він не просто наводить погляди античних авторів у контексті апології християнського віровчення, вони слугують для нього відправним пунктом для розвитку власних теоретичних побудов у пошуках досконалої гармонії між істинами Одкровення та розуму.

По-четверте, Йоана слід вважати виразником нових тенденцій, пов'язаних із суспільно-політичними трансформаціями того часу, зокрема «народженням суб'єкту» та зростанням ролі індивідуальності у культурі та соціумі й економічному житті. Філософські ідеї Йоана не були продуктом «саморозвитку», а стали результатом осмислення інтелектуальних та соціокультурних перетворень XII століття, яке відбувалося в інтелектуальному оточенні «Шартрської школи» та у контексті різноманітних контактів Йоана з інтелектуальними, політичними та релігійними діячами тієї епохи.

Говорячи про «народження індивідууму» або про «генезу індивідуальної свідомості», ми розуміємо ці категорії в інтерсуб'єктивному, соціальному контексті, тобто йдеться про індивідуум у соціальному плані та про соціальні форми репрезентації індивідуальної свідомості. Водночас ми бачимо, що проблема генези «суб'єктивності» становить одну з важливих для сучасної філософії проблем, реконструкція концепту «суб'єкта-дієвця» в текстах Йоана, дозволяє нам по-новому поглянути на розвиток цієї проблематики в історичному контексті.

У Йоана дієвець постає як той, що покликаний виступити проти «Земного Граду» для того, щоб повернути його у стан гармонії із «Небесним Градом», і у цьому полягає суть доктрини монархомахії, початки якої припадають на XII століття. Таким чином, система цінностей, що сформувалася у цей час, легітимізувала «дієвця» за умови, що його дії слугують «божественному плану» спасіння. За цього значення ідей Йоана Солсберійського не обмежується Середньовіччям. Звернення коментаторів та політичних авторів, головним чином, до Йоанової концепції «монархомахії» було зумовлено актуальністю цих ідей для їхнього власного політичного контексту.

Отже, перейдемо до викладу та аналізу ключових положень політичної антропології Йоана Солсберійського.

РОЗДІЛ III.

ОСНОВНІ КОНЦЕПТИ ПОЛІТИЧНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ ЙОАНА СОЛСБЕРІЙСЬКОГО

3.1. Онтологічне і гносеологічне підґрунтя вчення про людину у Йоана Солсберійського

Коли заходить мова про антропологічні та політичні ідеї представників середньовічної філософської традиції, завжди слід брати до уваги метафізичні концепції, які явно чи приховано обумовлювали філософський дискурс. Адже цей період історії філософії відзначався пануванням метафізики як «божественної науки» (*scientia divina*) і погляди філософів на буття та форми його існування знаходили тією чи іншою мірою відображення в інших сферах їхньої інтелектуальної діяльності.

У даному місці ми розуміємо «метафізику» в широкому сенсі, тобто не лише як вчення про «буття само по собі», але «буття» як предмет пізнання. Адже відомо, що середньовічна гносеологія поєднує референціальну теорію істини, що походить від Аристотеля, а з іншого – неоплатонічний ілюмінаціонізм, тобто спирається на окреслену метафізичну систему. Таким чином, у цьому контексті «метафізика» включає у себе не лише онтологічну, але й гносеологічну проблематику і виражається через неї.

Слід зазначити, що Йоан розглядав філософію як засіб осягнення мудрості, а не просто ототожнював її з мудрістю, й це у цілому відповідало підходам, які склалися у християнському неоплатонізмі. Йоан, зокрема, писав: «Тому, як думали давні, філософія стукає у ворота мудрості, і коли вони відкриваються для неї і душа солодко освітлюється світлом речей, назва філософія зникає, або, як здавалося тим, що бачать ясніше, бажання волі наповнюється задоволенням, і квітка навчання перетворюється в плід, тому що філософія знаходить своє завершення і кінець в мудрості» (V:9) [14].

Звертаючись до спадщини Йоана Солсберійського, можна побачити, що він не залишив по собі творів, у яких метафізика знайшла більш-менш систематичне висвітлення. Тим не менш, його логічний трактат «Металогік» (*Metalogicon*) є

досить багатим на метафізичні сенси, що дозволяє нам певною мірою реконструювати гносеологію та онтологію Йоана.

Вище ми вже зверталися до цього твору у контексті інтелектуальної біографії Йоана та його логічної концепції. натомість зараз зробимо спробу реконструювати на його основі через аналіз гносеологічної проблематики метафізичні ідеї середньовічного мислителя.

Цей трактат, написаний у 1159 році є своєрідним компендіумом логіки XII ст. і являє собою найбільш повний курс логічного вчення Аристотеля, а окремі його книги, зокрема III і IV, є першим коментарем до «Органону». Мета написання «Металогіка» – це апологія Trivium (граматики, риторики та логіки).

Можна стверджувати, що Йоан дотримувався аристотелевої гносеологічної концепції, відомої як «генетичний емпіризм». Як писав В. Асмус, характеризуючи гносеологію Аристотеля, «підстава досвіду – у відчутті, в пам'яті й у звичці. Але знання не тотожне з відчуттям. Правда, всяке знання починається з відчуття. Цю тезу Аристотель навіть розглядає як основну для теорії пізнання. Якщо немає відповідного предмету відчуття, то немає і відповідного йому достовірного знання. У досвіді, оскільки досвід обумовлений відчуттями, безпосередньо розум осягає самий предмет відчуття, в одиничному безпосередньо осягає рід, у Каллії – «людину» [24, 309].

Проте сам механізм чуттєвого пізнання в Йоана дещо відрізняється від аристотелівського. Як відомо, чуттєве пізнання Аристотель розглядає насамперед у трактаті «Про душу». Аристотель, зокрема, стверджував, що здатність відчуття тотожна із органами почуття: «Орган відчуття тотожний із здатністю відчуття, але його сутність (to einaï) інша: адже інакше те, що відчуває, було б просторовою величиною. Проте ні сутність відчуваючої здібності, ні відчуття не є просторовою величиною, а вони якесь співвідношення і здатність того, хто відчуває» (II:12) [22, 421-422].

Серед «здібностей» душі Аристотель називає п'ять: душа «живляча», душа «відчуваюча», сила «прагнення», сила «руху» і душа «мисляча». Водночас, як відомо, мислитель вважав, що загальні властивості не пізнаються окремими

чуттями: «Але не може бути особливого органу чуття для сприйняття загальних властивостей – вони сприймаються кожним чуттям привхідним чином. <...> Одначе, для загальних ж властивостей ми маємо загальне почуття і сприймаємо їх не привхідним чином; отож вони не становлять виключної приналежності будь-якого почуття: адже інакше ми їх ніяк не відчували б, хіба тільки так, як, відповідно до сказаного, ми бачимо сина Клеона» (III:1) [22, 424].

Натомість, Йоан Солсберійський вважає, що відчування здійснюється за наявності трьох умов: душі, що відчуває (*anima qui sentit*), духу чи сили, завдяки якій душа відчуває (*spiritus qui sentit*), та зовнішнього об'єкту. При чуттєвому пізнанні дух вступає у контакт із об'єктом та передає його відповідну якість (*qualitatem*) або зовнішню форму (*species*) душі [136, 290]. Таким чином, на відміну від Аристотеля, Йоан вважає здатність відчуття окремою властивістю відносно органу відчуття.

На підставі відчуттів душа формулює перше судження, що стосується зовнішніх якостей об'єкту. Ці образи відчуттів зберігаються у пам'яті, і душа звертається до них за допомогою уяви (*imaginatio*), яка або відсилає до першого судження, або формулює друге судження, яке є поглядом (*opinio*) стосовно сенсильної реальності.

Очевидно, що роль уяви у процесі пізнання у Йоана суттєво відрізняється від такої в Аристотеля, для котрого уява – це «щось відмінне і від відчуття, і від роздумів, але виникає без відчуття, а без уяви неможливо ніяке складання суджень, а що уява не є ні мислення, ні складання суджень – це ясно. Адже воно є стан, який знаходиться в нашій владі (бо можна наочно уявити собі щось, подібно до того як це роблять ті, що користуються особливими способами запам'ятовування і вміють створювати образи), складання ж думок залежить не від нас самих, бо думка необхідно буває або хибним, або істинним (III:3) [22, 430].

Отже, на відміну від Аристотеля, Йоан уважав, що уява – це сила, завдяки якій образи відчуттів видобуваються з пам'яті і складаються судження. Водночас, Йоан відзначав, що знання є властивістю (*habitus*) душі і воно відрізняється від об'єкта що пізнається.

Проте, незважаючи на ці певні відмінності, загалом теорію пізнання Йоана Солсберійського слід розглядати у руслі аристотелівської концепції. Як зазначив Карі Недерман, Йоан значною відтворював для власних цілей резюме гносеологічної теорії Аристотеля, що міститься у «Категоріях» та «Топіках» [120, 210].

У цьому місці нам знову слід звернутися до проблеми універсалій у розумінні Йоана Солсберійського, про що вже йшлося раніше. Нас, насамперед, цікавитиме онтологічний статус одиничного, тому ми перейдемо до реконструкції цього концепту на підставі логічних ідей Йоана.

Перш за все, слід зазначити, що інтерес Йоана до проблеми універсалій обмежується логічною площиною. Як пише Р. Беялетдінов, «для автора «Металогіка» принципове значення має не відповідь на питання про реальність або нереальність існування загального, або взагалі будь-яка відповідь на це питання, а ствердження можливості використання загального терміна в силогізмі» [29, 184].

Йоан Солсберійський вважав, що не можна мислити «загальне» як окрему від одиничного сутність, разом із тим універсалії потрібні для того, щоб могло виникнути знання загального, адже знання одиничного не існує: «І, звичайно, спосіб існування у речей один, і очевидно, що його направляє природа, але спосіб розуміння і позначення речей не один. Дійсно, хоча неможливо існування людини, яка не була би тою чи іншою, проте помислити і позначити людину можна так, що вона не мислиться і не позначається як та чи інша людина. Отже, роди і види утворюються за допомогою абстрагуючого інтелекту для позначення складного <...>. Таким чином, роди і види, звичайно, речі не чужі одиничному в дійсності і за природою, а є зразками актуального і природного, що відбиваються в інтелекті за подібністю до актуальних» [29, 196]. Отже, одиничне для Йоана виступає предметом пізнання, спираючись на яке «абстрагуючий інтелект» утворює універсалії.

Таким, процес пізнання, згідно з Йоаном Солсберійським, відбувається наступним чином. По-перше, душа на підставі відчуттів формулює перше судження, що стосується зовнішніх якостей об'єкту. Ці образи відчуттів зберігаються у пам'яті

і душа звертається до них за допомогою уяви, яка або відсилає до першого судження, або формулює погляди стосовно сенсильної реальності. Після цього, абстрагуючий інтелект, спираючись на образи, утворює загальні поняття.

Водночас Йоан підкреслював віртуальний характер знання, яке є властивістю душі і відрізняється від об'єкта що пізнається. Таким чином, Йоан Солсберійський був прихильником психологізму у гносеології та логіці.

Отже, людське знання не вичерпує свого об'єкту. У свою чергу, предмети мають якості, які їм властиві за природою та такі, що приписуються іншими. Якості об'єктів також залежать від того, у який спосіб вони використовуються. Йоан також розрізняє дію та її обставини: «час, місце і спосіб повинні бути ретельно враховуватися». Таким чином, онтологічна та гносеологічна концепції Йоана мають очевидні прагматичні експлікації.

В цьому місці слід більш уважно придивитися до прагматичного виміру гносеологічних та онтологічних постулатів Йоана Солсберійського і зробити спробу реконструкції їх зв'язку із формування антропологічної та політичної концепції Йоана.

Для схоластичної традиції характерно розуміння суб'єктивності, насамперед, у логічному та граматичному сенсі. Бути суб'єктом, перш за все, означає бути суб'єктом предикації. Як пише Вінсент Декомб, «суб'єкт, коли він береться в сенсі схоластичного *subjectum*, не містить ніякого поняття активного суб'єкта, але тільки поняття індивіда, з яким через предикат співвідноситься те, що виражено атрибутом або дієсловом. Схоластично-картезіанський суб'єкт визначається через опозицію до того, що сталося, через опозицію до об'єкту» [44, 56]. І далі Декомб зазначає: «потрібно розуміти слово «дія» через протиставлення потенції і акту або, якщо завгодно, здатності до здійснення дії і його здійснення. <...> Доречно співвідносити щось – наприклад мою прогулянку або мої роздуми – з суб'єктом у значенні *subjectum*, якщо це щось вимагає підстави. Але, повторимо ще раз, звідки візьметься така «умова» при використанні дієслова «думаю»? Чому взагалі деякі речі потребують підстав, щоб існувати? І як інші речі можуть існувати самі по собі, обходитися без усякої підстави? Чому думка повинна мати підставу в мислителі,

тоді як мислитель не повинен мати підставу в чому б то не було? <...> за природно-науковими постулатами ховається ціла галузь давньогрецької онтології підстав, звана *hurokeimenon* і що стверджує «базис», або «підставу» (будівлі, держави і т.ін.), – те філософською мовою називається «суттю, предметом дискусії», річчю, про яку кажуть, і зрештою суб'єктом предикації. Таким чином, за вживаним у логіці терміном, мабуть, знаходяться різного роду спекуляції про істоту і її прояві, з якими логіка не особливо знає що робити» [44, 58-59].

На нашу думку, «онтологізація» логічного суб'єкту предикації є характерним, насамперед, для платонізму, від якого, на відміну від інших представників Шартрської школи, Йоан був далеким. І хоча також і в філософії Аристотеля ми можемо побачити чіткий зв'язок між логічним суб'єктом і суб'єктом у метафізичному сенсі, певні концепції аристотелізму, зокрема, генетичний емпіризм і, особливо, теорія «загального почуття» (*κοινὴ αἴσθησις*) сприяли розумінню суб'єкту в більш «активному сенсі», адже суб'єкт у процесі пізнання сам організує чуттєвий досвід.

Отже, якщо «неможливо існування людини, яка не була би тою чи іншою», то «сутність» людини є релятивною, контекстуальною і значною мірою залежить від її дій. Людина має природні та конвенціональні якості, які реалізуються у певному контексті (час, місце і спосіб). Тому, то «чим людина є» в остаточному рахунку складається не лише з природних та конвенційних якостей, але залежить від обставин у яких вони реалізуються. Таким чином, людина виступає у якості суб'єкта-дієвця, який формує себе.

Підсумовуючи викладене вище, можна сказати, що сингулярне, або одиничне, становить ключовий елемент метафізики Йоана Солсберійського (хоча чи утримуємося від того, щоб називати його номіналістом, радше концептуалістом). Більше того, він розрізняє природні та конвенціональні якості та контекст, у якому вони проявляють себе. В антропологічній та етичній площині це знайшло подальший вираз у вченні про чесноти та свободу та їхню соціальну зумовленість.

3.2. Індивідуальні та суспільні чесноти

Особливе місце у політичній філософії Йоана Солсберійського займає теорія політичних прав і суспільна етика, або вчення про чесноти підданих і володарів. Новизна підходу Йоана у вирішенні цих проблем полягає у синтезі класичної думки і християнського вчення на основі припущення, що не існує суперечність між «сутністю» християнської та «істиною» язичницької філософії. Тому, завдання середньовічного мислителя полягало у тому, щоб продемонструвати цю «непротиречивість» демонструючи узгодженість між двома доктринами на більш глибокому рівні.

У свою чергу, Вінсент Декомб, який наголошує на важливості розуміння взаємозв'язку між поняттями суб'єктивності та свободи для філософії, пише: «Чи існує щось, що можна було б назвати політичною філософією суб'єкта? Чи має політичну сторону Сутичка навколо поняття суб'єкта, про багато епізодів якої ми вже писали? <...> Скажу навіть більше: для багатьох з тих, хто спостерігав за її перебігом, саме в політичній сфері розкривається справжній зміст цієї самої горезвісної Сутички. «Людина стає суб'єктом, коли вирішує бути для самої себе підставою того, що називається дією» [44, 348].

Ключовою тезою антропології Йоана є поняття «свободи» (*libertas*). Для нього свобода означає можливість виносити вільні судження, відповідно до свого розуму, і не соромиться виступати проти того, що відповідно до цієї оцінки є відходом від добрих звичаїв: «Нічого, крім чесноти не є більш прекрасним, ніж свобода, якщо, звичайно, свобода ніколи не може належним чином бути відокремлена від чесноти. Для всіх розсудливих чоловіків стає ясно, що справжня свобода немає іншого джерела. Тому, так як всі згодні з тим, що чеснота є вищим благом у житті, і що тільки вона може нанести удар важкому і ненависному ярму рабства, філософи вважають, що чоловіки повинні вмирати, якщо виникне така необхідність, заради чесноти, яка є єдиною причиною для життя. Але чеснота ніколи не може бути досягнута без свободи, і відсутність свободи, доводить, що чеснота у своїй повній досконалості залишає бажати кращого. Тому людина вільна

пропорційно мірі її чеснот, і якою мірою вона вільна визначає те, чого його чеснота можна досягти... (VII:25)» [14].

Таким чином, у філософії Йоана Солсберійського існує діалектичний зв'язок між свободою та чеснотою. У цьому контексті він розуміє свободу не лише як свободу вибору між добром та лихом, але як можливість оцінювати, що є добром і лихом, виходячи з власного розсуду. У свою чергу, удосконалення чеснот є метою людського життя. Разом із тим, досягнення чесноти неможливо без свободи, адже істина чеснота виключає будь-який примус.

Слід зазначити, що розуміння свободи у мислителя розходиться з поглядами представників елліністичної філософії, для якої був характерним фаталізм і детермінізм, натомість наближається до ідей філософів класичного періоду, зокрема Сократа та Аристотеля. Як писав Валентин Асмус, «для стоїків необхідність («доля», «фатум») непорушна, а свобода в сенсі Епікура – як ухилення і позбавлення від необхідності – неможлива. Дії людей відрізняються не по тому, вільно чи не вільно вони відбуваються (всі вони відбуваються і можуть відбуватися тільки за необхідності), а лише по тому, яким чином – добровільно чи з примусу – збувається і виконується невідворотна у всіх випадках і безумовно призначена нам необхідність. Доля «веде» того, хто добровільно й безжурно їй кориться, і «насильно волочить», «тягне» того, хто нерозумно або нерозважливо їй противиться. Мудрець прагне вести життя, згідне з природою, і для цього керується розумом» [24, 453].

І хоча для етики пізньої Стої був характерним раціоналізм, а її представники висловлювали думки про те, що свобода проявляє себе у сфері наших суджень, поглядів, оцінок, що певним чином перекликається із ідеями Йоана, для нього свобода ніколи не обмежується виключно умоглядної сферою, а проявляє себе у суспільній діяльності, метою якої є здобуття і удосконалення чеснот.

Зокрема, Сократ здійснення свободи бачить в інтелектуальній силі людської душі, яка визначається ступенем наближення останньої до галузі знання.

Перехід від нижчої до вищої необхідності, тобто до розумної свободи, обумовлюється, по Сократу, істинним знанням: «Я не здатний, коритися нічому з

усього, що в мені є, крім того переконання, яке після ретельної перевірки видається мені найкращим» [82, 119].

Все з однаковою необхідністю шукають собі добра, але не всі однаково знають, в чому воно полягає. Той що має знання про справжнє добро по необхідності його хоче і виконує, а той хто не знає, приймаючи уявні блага за справжні спрямовується до них і, з помиляючись, робить погані вчинки. Таким чином, моральне лихо зводилося до нерозуміння, а в чеснотах Сократ, за свідченням Аристотеля, бачив вираз розуму. Як писав Гусейнов: «Етика Сократа може бути зведена до трьох основних положень: вона починається з евдемоністичної аксіоми, згідно з якою благо тотожне задоволенню, користі, щастю, її теоретичним центром є теза про те, що добродесність є знання, вона завершується нормативним висновком: я знаю, що нічого не знаю» [43, 353].

Слід зазначити, що Йоан певною мірою поділяє сократівський евдемонізм, розглядаючи придворну охоту він, зокрема, пише: «Задоволення в дійсності є помилковим джерелом чесноти. Я не кажу про задоволення, яке є плодом миру, довготерпіння, доброта, терпіння, і насолоди в душі святості. Я маю на увазі задоволення, яке присвячене бенкетуванню, пиятиці, бенкетам, пісням і танцям, спорту, розкоші, розпусти, а також різноманітні види осквернення, яке послаблює навіть надійні душі і, свого роду іронія з боку природи, робить чоловіків більш м'якими і більш корумпованими, ніж жінки» (1:4) [14].

Водночас, Йоан, вочевидь, розрізняє у душі християнського віровчення «гріховні» і «добродесні» задоволення» і якщо перші суперечать чеснотам, то другі сприяють ним.

У свою чергу, на відміну від індивідуалістичного інтелектуалізму Сократа, інший античний філософ Аристотель вперше розглядає волю як феномен, що встановлює зв'язок між поняттями «свобода» і «відповідальність» та звертається до соціальних вимірів свободи.

Для того, щоб діяльність людини мала моральний характер, заслуговуючи похвали або осуду, вона сама повинна бути джерелом своїх діянь. З області вільних дій виключається не тільки те, що робиться з примусу, але і те, що робиться через

незнання. Але, з іншого боку, з неї виключається і все те, що прямо визначено розумом і загальними цілями життя. Ні те, що по розуму неможливо, ні те, що по розуму необхідно, не становить предмета свободи волі. Якби людина була тільки істотою розумним або чистим розумом, вона неминуче хотіла би в усьому тільки найбільшого блага, і всі її дії були б зумовлені знанням найкращого. Але, маючи, крім розуму, пристрасну душу, людина може для задоволення пристрасті віддати перевагу меншому або нижчому благу, у чому і полягає його свобода і відповідальність.

Правильна дія завжди є єдністю раціонального й ірраціонального, поряд зі знанням вона ще потребує моральної зрілості схильностей: «Згідно з правильним міркуванням поступають тоді, коли нерозумна <...> частина душі не заважає енергіям її розумної <...> частини» [43, 380].

Здійснення свободи волі Стагірит бачить у розумному виправленні того в характері, що було закладено природою. Для нього свобода має колективний характер і може бути реалізована у полісі. Таким чином, розумна добродісна істота у той же час є суспільною істотою, вільним громадянином. Як пише Гусейнов, про силу розуму «ми можемо судити не тоді, коли він існує в можливості, а лише в актуальному, реалізованому стані, то розумність людської природи виявляється доступною пізнанню тільки в полісі, до того ж у його розвиненому стані. Поліс – це і є втілений розум, та єдина реальність, яка дає уявлення про розумну сутність самої людської природи» [43, 390].

Водночас, проблематика свободи волі у християнській традиції була розроблена видатним представником патристики Августином Аврелієм (354–430). Августинове тлумачення свободи волі справило величезний вплив на теологічно-філософські спекуляції довкола цієї проблеми у Середньовіччі.

Полемізуючи з Пелагієм (354–бл. 420), який обстоював ідею повної свободи волі людини, заперечуючи доктринальне положення про те, що первородний гріх воля людини схиляється до лиха, Августин сформулював засади розуміння проблеми свободи волі у християнській філософії і теології.

Сам Пелагій, як відомо, був автором «Тлумачення на послання апостола Павла» і трактат «Про закам'янілість серця Фараона», де відкидав як язичницький фаталізм вчення про те, що Бог створив одних людей схильними до добра, а інших – до лиха. В іншому творі, «Послання до Деметріади», Пелагій, зокрема, писав: «І взагалі не було б ніякої чесноти у того, хто перебуває в добрі, якби він не мав можливості перейти на бік лиха. Бо волею своєю Бог дарував своєму розумному творінню добровільний вибір і вільну волю. Наділивши людину тією чи іншою можливістю, Він, власне, створив так, що та чинить як хоче, щоб, здатна до добра і лиха, мала вона за своєю природою дві можливості і по своїй волі схилявся б до одного або ж до іншого. Інакше не за власним бажанням творить вона добро, якщо вона не може так само обрати також і лихо» [78, 597]. Таким чином, Пелагій наголошує на тому, що чеснота залежить від вільного вибору людини між добром і лихом і полягає у виборі добра. «Всеблагий Творець побажав, щоб ми були здатні робити і те й інше, але робили б тільки одне, а саме добро, як Він і повелів. Він дарував нам можливість творити лихо тільки для того, щоб ми з власної нашої волі творили Його волю. Якщо вірно, що ми можемо творити також і лихо, – це благо. Благо, повторюю я, тому що це посилює справу добра. Адже людина добровільно його вибирає, вона слідує добру не за необхідністю, але вільно по праву своєму» [78, 597]. Людину від інших творінь, зокрема, відрізняє те, що тільки вона має волю: «Звичайно, нам дозволено вибирати і відкидати, схвалювати і нехтувати. Чи не в тому і полягає перевага розумної тварі (*rationabilis creatura*) перед іншими, що є у неї не тільки блага, притаманні їй за необхідності, але вона єдина з усіх має волю (*voluntas*)» [78, 597].

До цього місця погляди Пелагія цілковито погоджуються із догмою християнського віровчення. Натомість, найбільшу критику з боку отців Церкви, насамперед, Августина, викликала його теза про те, що людина є благою за своєю власною натурою, а не завдяки божественній благодаті і що це не залежить від релігійних переконань людини: «Благо природне властиво, таким чином, взагалі всім, воно може відкритися і виявитися також і в язичників, які зовсім не шанують Бога. Бо як багатьох філософів слухали ми, читали й самі бачили, що вони чисті,

терплячі, смиренні, вільні, стриманість, милостиві, нехтують славою мирської і радощами, люблять праведність не менше, ніж знання! Чому ж, питаю я, у язичників є те, що бажане Богові? Звідки взялося в них це добро, якщо не через те, що воно властиво їм по самій природі?» [78, 598].

Пелагій вважає, що всі люди створені благими і рівними за своєю природою: «І якщо ми бачимо, що ті чесноти, які я назвав, є всі в однієї людини або ж по одній у кожного з них окремо, то при тому, що природа у всіх людей єдина, на цьому прикладі ми переконуємося, що у всіх людей може бути все, або що все знаходиться у всіх, або що окремі чесноти можуть бути в окремих людей» [78, 598].

Таким чином, релігійна антропологія Пелагія, що ґрунтується на ідеї «благості» людської природи не залишає місця для провідного догмата християнського віровчення – ідеї первородного гріха – отже, позбавляє сенсу рятівну місію Ісуса Христа, хоча, безумовно, сам Пелагій не заходив так далеко у своїх висновках.

Як було зазначено вище, метою написання Августином трактату «Про свободу волі» (*De libero arbitrio*) була критика небезпечних, з точки зору християнської ортодоксії, положень Пелагія. Разом із тим, Августин виходить далеко за рамки апологетики і створює масштабну теодицею.

Августин пише: «Якщо, справді, людина є якесь благо і не може поступати правильно, якщо не захоче, вона повинна володіти свободою волі, без якої не може чинити правильно. Але від того, що завдяки їй також відбуваються і гріхи, звичайно, не слід вважати, що Бог дав її для цього. Отже, оскільки без неї людина не може жити праведно, це є достатньою причиною, чому вона повинна бути дарована. А що вона дана для цього, можна зрозуміти також і з того, що, якщо хто-небудь скористався нею для здійснення гріхів, він карається згори. Що було б несправедливо, якби вільна воля була дана не тільки для того, щоб жити праведно, а й для того, щоб грішити. Бо яким же чином було б справедливо покарання того, хто скористався волею з тією метою, для якої вона і була дана?» [18, 25].

Отже, Пелагій і Августин згодні у тому, що Бог не дав людині свободу волі, щоб вона творила лихо, але для того, щоб вона робила вільний вибір, який стане

підставою божественної нагороди чи осуду: «Тепер же, коли Бог карає грішника, що ж, по-твоєму, інше Він тим самим говорить, як не: «Чому ти не скористався свободою волі для тієї мети, для якої вона була дана, тобто для праведної поведінки»? – Далі, як те, що сама справедливість призначається для засудження гріхів і шанування праведних вчинків, було б благом, якби людина була позбавлена свободи волевиявлення. Адже те, що не зроблено добровільно, не було б ні гріхом, ні праведним вчинком. А тому і покарання, і нагорода були б несправедливі, якби людина не володіла свободою волі. Однак і у покаранні, і в нагороді повинна бути справедливість, оскільки це одне з благ, які походять від Бога. Таким чином, Бог повинен був дати людині вільну волю» [18, 25].

За Августином, є чотири головні розумові чесноти – справедливість, розсудливість, поміркованість і сміливість. Також Августин додає до них специфічно християнські чесноти – віру, надію, любов. Вони не може бути використані для лиха, але всі вони необхідні для гідного життя. Правильне розуміння охоплює всі чесноти. А це не що інше, як узгодження бажань з розумом і розуму з природним порядком і ієрархією благ. Чесноти, згідно із Августином є необхідними благами, адже вони не можуть бути використані заради лиха. Разом із тим, як слушно зауважує Гусейнов, для Августина чотири чесноти розуму підпорядковуються трьом чеснотам віри [43, 524].

Свободна воля подібна чеснотам у тому розумінні, що вона сама по собі є необхідним благом. Чеснота повинна бути обрана свідомо, а без вільної волі такий вибір неможливий. Водночас, свободна воля подібна тілесним благам, оскільки вона також може бути використана для лиха.

Таким чином, воля може вибрати з цілого спектру благ або загальне (незмінне, нематеріальне), або часткове (плинне, матеріальне) благо. Відповідно до першого, воля робить нас подібними тому, що перевищує нас, і тому, що є загальним для всіх, у той час, як відповідно до останнього, ми прагнемо зробити своїм надбанням те, що нижче нас.

Характеризуючи етику Августина, Гусейнов пише: «Щоб вважатися чеснотами, людські діяння повинні співвідноситися з вірою в правдивого Бога,

тобто мати специфічну, конфесійно орієнтовану мотивацію («живе правильно і мудро, оскільки живе, віруючи »). Августин зауважує, що названими чотирма чеснотами як такими можуть бути наділені і розбійники. Якщо ж говорити про героїв Риму (Сципіона, Фабія, Камілла), то і у них не було справжньої справедливості, бо значення обов'язків оцінюється не по справах, а по цілям (*Contra Julianum*, IV: 3), Але не тільки в цьому обмеженість античних чеснот – самі по собі вони не можуть врятувати людину. Саме в етиці Августина виразно артикульована контра версія античних традицій і біблейської моральної свідомості [*Курсив наш. – С.К.*]» [43, 524 – 525].

Теорія Августина справила значний вплив на філософські роздуми Йоана Солсберійського, зокрема його ідея про зв'язок між свободою волею і пізнанням ієрархії благ, без взаємодії яких чеснота є неможливою: «Так книга великого Августина «Про свободу волі» описує її. Бо якщо людина не знає того, що є неможливим, щоб він знав, що це не свідчить про його дурість, але коли він знаходиться в рабстві незнання самого себе, то він переходить в розряд дурнів. Якщо вона воліє зупинитися на тому, що явно поступається тим, які мають більше значення, він судить нерозумно, якщо, роблячи погано, він вибирає гірше, а не краще, він приречений на погану репутацією безглуздістю, якщо його помилка викликані жадібністю, багато доріг загибелі відкриваються перед ним, так як помилка приводить людину до того, що вона не знає праведної мети, і, поки вона блукає по пустелі, жадібність спалює його зсередини» (VII:12) [14].

Отже, етичне пізнання, що ґрунтується на знанні ієрархії благ, направляє людину на шляху чеснот, скеровуючи волю до вибору вищих благ: «Свобода означає судити всі вільно, відповідно до свого власного міркування, а не соромиться дорікати тому, що, як він бачить, суперечить добрим звичаям» (VII:25) [14].

В цьому місці думка Йоана вочевидь перегукується із раціональним етичним імперативом Сократа, проте, на відміну від сократівського індивідуалізму, Йоан схиляється до суспільного активізму, характерного для аристотелівської етики. Добродісна людина для нього не обмежується зануренням у самопізнання, але

пізнаючи власним розумом благо в суспільному вимірі (добрі звичаї) вона активно захищає і поширює їх.

Йоан дуже чітко усвідомлював важливість знання для людини як істоти інтелектуально і морально недосконалої, у якої пізнання блага повинно передувати діянню і яка, у першу чергу, повинна знати, що є добром, щоб бути взмозі діяти належним чином. Разом із тим, пізнання веде до того, що в людині розвивається схильність до благочестя, тому що ніхто не може впевнено слідувати тому, що не знає (III:1) [13]. Таким чином, кожен справедливий закон має відображати цей принцип людського буття і підтримувати «любов до доброчесності».

Водночас Йоан розрізняє «свободу», яка полягає у послуху розуму і слідуванню чеснотам, та «фіктивну свободу», що ґрунтується не незнанні блага і полягає у потаканні пристрастям. Ця фіктивна свобода насправді обертається небезпечною гріховною неволею і, більше того, зазіханням на божественну справедливість: «Людина, не маючи знання, яке належить їй, і відмовляючись нести ярмо послуху, до якого вона зобов'язана, прагне до свого роду фіктивної свободи, марно уявляючи, що вона може жити без страху і робити безкарно все, що їй подобається, і водночас відносно Бога поступати не так, що вона хоче наслідувати божественне благо, а, швидше, прагне схилити Бога на користь свого зла шляхом надання їй імунітету від покарання за свої злодіяння» (VII:25) [14].

«Гріховне рабство» як протилежність «свободі доброчесності» є «образом смерті»: «Рабство є немов би образом смерті, а свобода є, безперечно, впевненістю у житті» (VII:25) [14]. Тут у Йоана з'являється євангельський мотив зв'язку між гріхом та смертю: «Тому як через одного чоловіка гріх увійшов у світ, і гріхом смерть, так і смерть перейшла у всіх людей через те, що в ньому всі згрішили» (Рим., 5:12).

Для того, щоб краще зрозуміти особливості вчення Йоана Солсберійського про свободу, слід звернутися до поглядів його видатного сучасника Бернарда Клервоського (1091–1153), представника традиційної течії у інтелектуальному середовищі XII ст. Ці погляди Бернард розвиває у трактаті «Про благодать і свободу волі» [31].

Для Бернарда «свобода волі» є божим даром в контексті економії спасіння: «Отже, для чого ж питаєш, вільний вибір (*arbitrium liberum*)? Відповідаю коротко: для спасіння. Відніми вільний вибір, і не буде того, чим рятуємося; відбери благодать, і не буде того, що є причина спасіння. Справа спасіння не може здійснитися ні без того, ні без іншого: по-перше, без того, чим звершується, по-друге, без того, в чому вчиняється. Бог – творець (*auctor*) порятунку, вільний вибір є тільки здатність; та тільки Бог може дати його, а вільний вибір – прийняти. А оскільки порятунок дається лише Богом і тільки за посередництвом вільного вибору, то його не може бути як без згоди того що приймає, так і без благодаті того, що дає. Про вільний вибір говориться, що він сприяє благодаті, що здійснює порятунок, до тих пір, поки він перебуває в згоді, тобто поки він рятується. Бо перебувати в злагоді [з благодаттю] значить рятуватися. Внаслідок цього дух тварини не має порятунку, бо у нього відсутня добровільна згода (*voluntarius consensus*), в силу якого той що рятується добровільно покоряється тому що рятує, тобто Богу, слідує тому що кличе, вірячи тому що обіцяють і дякуючи тому що дає. Адже не одне і те ж добровільна згода і природній потяг (*naturalis appetitus*)» [31, 445]. Отже, свободна воля є «своєрідним інструментом» спасіння, без якого не може здійснитися божественна воля щодо того, чи іншого індивідуума. При цьому, природний потяг не може бути таким «інструментом», адже людська природа спаплюжена гріхом.

Таким чином, згідно з Бернардом, «природне» – це чуттєве, імпульсивне, діє поза розумом, те, що образно кажучи увергає нас у царину необхідності, у той час, як воля підносить до «царини свободи». Бернард пише: «Природній потяг, як я сказав, спільне у нас з тваринами, а добровільна згода відрізняє нас. Вона є властивістю душі бути вільною, не піддається ні насильству, ні здирству, бо вона є воля, а не необхідність, не заперечує себе, не віддає себе будь-кому, хіба лише добровільно. І, навпаки, якщо кого-небудь спонукають [діяти] проти його волі, то він діє не добровільно, а з примусу. А там, де немає волі, немає і згоди. Бо згода не може не бути добровільною. Таким чином, там де згода, там і воля. А там, де воля, там свобода. Це-то і є те, що я називаю свободою волі» [31, 446].

Поглянемо, як Бернард розуміє відношення волі і розуму в контексті свободи: «Розум же даний волі, щоб наставляти її, а не засмучувати. А він би засмутив її, якщо б поставив її перед необхідністю (*necessitas*), щоб вона не створювала себе вільно на свій розсуд (*arbitrio*), або радячи їй захопитися поганим і не дотримуватися духу, щоб вона піддалася тваринам спонуканням і, навіть, стала переслідувати все те, що від духа Божого, або спонукаючи її до добра, слідуючи благодаті і зробивши її духовною, і все це обговорюючи і не будучи ніким судимий. Якщо, кажу я, воля під заборонаю розуму не може зробити будь-чого із зазначеного, вона вже не може бути волею. Бо де необхідність, там немає волі» [31, 447]. Отже, на думку Бернарда, щоб бути вільною, воля має бути автономною не тільки до природного потягу (*naturalis appetitus*), але й до настанов розуму. Тут ми бачимо різкий контраст між волюнтаризмом Бернарда і раціоналізмом Йоана у розумінні відношення розуму і волі, адже для останнього, як було зазначено вище, полягає у послуху розуму і слідуванню чеснотам.

Загалом, Бернард розрізняє три види свободи: «Свобода нам представлялася у потрійному вигляді: свобода від гріха, свобода від страждання, свобода від необхідності. Остання дається нам природою, в першу ми відновлюємося благодаттю, друга нам зберігається на батьківщині (*reservatur in patria*). Перша нехай називається свободою за природою (*Naturae*), друга – свободою благодаті, третя – свободою життя або слави (*Vitae vel Gloruae*). Бо насамперед ми, шляхетне створіння Боже, опираємося на вільній волі або добровільній свободі; по-друге, ми відновлюємося в невинності, як нове створіння в Христі; по-третє, підносимося у славі як творіння, досконале в дусі. І перша свобода має багато від честі, друга ще більше від чесноти, остання є вершиною щастя. Маючи першу, ми стоїмо вище всіх одухотворених істот, маючи другу, ми перемагаємо плоть, маючи третю, топтатимемо смерть» [31, 449]. Якщо спробувати перефразувати цей блискучий поетичний пасаж, перша, найнижча, свобода – це свобода вибору, притаманна усім людським істотам, друга за рангом – благодатна свобода, яка належить тим, що вільно обрали християнські чесноти, третя, найвища ступінь свободи – це свобода

беатифікації, досконалого стану людини у раю. Загалом, ці стадії свободи відповідають ступеням вдосконалення у християнській містичній теології.

Вище ми писали про те, що Бернард вважає наголошує на автономії свободи, відтак, може скластись враження, що його воля розглядається як сумірна благодаті у справі спасіння. Проте, теолог не залишає для цих припущень жодного місця, коли пише: «Вважаю я також досить доведеним, що ця сама свобода в такій же мірі довго як би знаходиться в полоні, наскільки довго обидві інші свободи слабо або не повно супроводжують першу; бо не по чому-небудь іншому відбувається той наш недолік, про який говорить апостол: «Так що, ви не те робите, що хотіли б» (Гал. 5, 17). Адже хотіти властиво нам в силу вільної волі, але нам не властиво могли те, чого ми хочемо. Я не кажу – хотіти добре чи зле, але тільки хотіти. Хотіти ж добра – наша перевага; хотіти зле – недолік. Хотіти ж просто – значить хотіти взагалі добра чи зла. А чого саме хотіти – залежить від благодаті. Якщо бажають добра – благодать рятує, зла – благодать покидає. Таким чином, воля робить нас охочими, благодать же – такими що бажають блага. Від волі йде бажання, від благодаті – бажання блага» [31, 455].

Отже, свобода волі у розумінні Бернарда виглядає досить обмеженою, адже вона сама по собі не може зробити вибір на користь блага, а лише за допомогою благодаті. Слід зазначити, що у цьому пасажі ховається внутрішнє протиріччя, адже спочатку теолог лише говорить про те, що одного бажання недостатньо для того, щоб чинити те, до чого схиляється воля людини (очевидно, що тут йдеться про благо), натомість у другій частині Бернард додає, що без благодаті воля обмежена у виборі.

У свою чергу, Гусейнов пояснює позицію Бернарда у цьому питанні наступним чином: «Мова йде про контрверсії усвідомлення правильності морального закону і нездатності зробити його прагматичним мотивом волі, тобто вміння в кожній життєвій ситуації бачити свою користь саме у зверненні до закону. Людина володіє тільки частковою свободою судження, але свобода вибору залишається за нею повною мірою. Як діє в людині благодать? Вона задає правильну предметну спрямованість волі» [43, 581].

Так чи інакше, розуміння свободи у Бернарда Клервоського і Йоана Солсберійського відрізняється. Доктрина першого характеризується волюнтаризмом і ставить вибір людиною блага в залежність від благодаті, натомість гуманістична етика Йоана ґрунтується на раціоналізмі, переконанні у силі етичного пізнання, яке веде до благочестя, адже, як було зазначено вище, етичне пізнання, що ґрунтується на знанні аксіологічної ієрархії, скеровує волю до вибору вищих благ.

Отже, Йоан поєднує класичне античне розуміння взаємозв'язку між свободою і доброчесністю і положення християнського віровчення. Гріхи та вади є джерелом рабства і вони ставлять людину у залежність від людей і речей. Філософ відзначає, що потрапити у рабство до вади та гріху гірше, ніж стати рабом людини.

Йоан також пікреслював, що володар у всіх справах повинен дотримуватися принципу «золотої середини»: «Він не повинен схилитися ні до правої руки, ні до лівої». Схилитися до правої руки, означає занадто наполягати на чеснотах самих по собі. Схилитися вправо, означає вийти за межі помірності в працях чесноти, суть якої полягає в помірності. Тому дійсно, надмірний ентузіазм є ворогом спасіння і надмірність є вадю, немає нічого гіршого, ніж непомірне практика добрих справ» (IV:9) [14]. При цьому, він посилається на «язичницький авторитет», цитуючи Горація:

Мудрець буде названий дурнем, справедливий стане несправедливим,
Якщо займається доброчесністю понад те, що є достатнім (IV:9) [14].

Характеризуючи етичне вчення Йоана Солсберійського, Карі Недерман пише, що його стратегія вирішення етичних проблем ґрунтується на еkleктизмі, антидогматизмі і поміркованому скептицизмі, які впливали з його прочитання Цицерона: «Ця моральна доктрина має специфічний, хоча і поміркований зміст побудовану на основі промоції двох першорядних цінностей: по-перше, що люди користуються правом, і, можливо, обов'язком, інтелектуальної свободи в оцінці для себе питання добра і зла («внутрішній» вимір), і по-друге, мірилом людської діяльності повинна бути «скромна поміркованість», поведінка обмежена таким чином, щоб усунути прагнення до тиранії і фанатизму всіх видів» [182, 176–177].

Вочевидь, ця «скромна поміркованість» є основною відношення добродісної людини до земних благ. Водночас, ця ідея Йоана відсилає нас до «Нікомахової етики» Аристотеля.

Зважаючи на очевидну еkleктичність філософського вчення Йоана Солсберійського загалом і його етичних поглядів, важко визначити міру впливу на нього того чи іншого античного мислителя чи філософської школи. На нашу думку, джерелом етичних концепцій Йоана були погляди Сократа, Аристотеля і Цицерона, засвоєні ним крізь призму християнської патристики. Тому не можна і не варто, віддавати перевагу Аристотелю чи Цицерону, адже у випадку Йоана ми маємо справу не з простою рецепцією античних ідей, а з творчим синтезом, ре-артикулюцією античної антропології в контексті християнського віровчення.

Як було зазначено вище, свобода у Йоана має не лише індивідуальні, але й суспільно-політичні виміри. Свобода поєднана із чеснотами становить головний мотив та основну мету діяльності справедливого і добродісного володаря: «І що більш вітальним ніж свобода? І що ще є приємним людині, яка має будь-які поваги до чесноти? Ми читаємо що вона була спонукальним мотивом всіх добрих князів; і що ніхто не тримав свободи під п'ятою, окрім відкритих ворогів чесноти. Юристи знають, що гарні закони були введені в ім'я свободи, і свідченням істориків зробив знаменитими великий справи, зроблені з любові до неї» (VII:25) [14].

У свою чергу Недерман вважає, що «скептична позиція Йоана розділяє з аристотелізмом акцентування моральності, що являє себе у публічній діяльності, проте не має його телеологічного вимру» [182, 177].

Як відомо, телеологізм як учення про те, що розвиток всі речей зумовлений активною формою (ентелехейя), у сфері етики знайшов своє вираження у тому, що благо становить ентелехейю людських вчинків і мірою її досконалості виступає чеснота, яка знаходить свою вищу реалізацію у державі-полісі: «Якщо ж у того, що ми робимо, існує якась мета, бажана нам сама по собі, причому інші цілі бажані задля неї і не всі мети ми обираємо заради іншої мети (бо так ми підемо в нескінченність, а значить, [наше] прагнення безглуздо і марно), то ясно, що мета ця є власне благо, тобто найвище благо <...>. Треба, мабуть, визнати, що воно, [вище

благо], відноситься до відання найважливішою [науки, тобто науки], яка головним чином керує. А такою представляється наука про державу, [чи політика]. <...> Навіть якщо для однієї людини благом є те ж саме, що для держави, більш важливим і більш повним представляється все-таки благо держави, досягнення його і збереження. Бажане, зрозуміло, і [благо] однієї людини, але прекрасніше і божественніше благо народу і держави» [21, 54-55].

Ми не можемо переоцінювати вплив Аристотеля на Йоана Солсберійського, адже фрагменти «Нікомахової етики» та «Політика» стали відомими лише у XIII столітті, тим не менш, як пише Недерман, деякі його ідеї отримали поширення у інтелектуальному середовищі середньовічної Європи ще перед XIII ст. [159, 128]. Недерман відзначає, що аристотелівські ремінісценції у творчості Йоана Солсберійського свідчать про існування «підпільного аристотелізму» у соціально-політичній думці середньовіччя, яка полягала у тому, що були відомими лише деякі з його ідей, проте їхня загальна структура та аргументація залишалися невідомими [159, 129]. Дослідник вважає, що ідеї Аристотеля могли справити вплив на суспільну етику Йоана безпосередньо, через відомі на той час трактат Стагірита, або через Цицерона, який також відчув значний вплив аристотелізму [159, 130].

Разом із тим, цінують свідчення, що Йоан позитивно оцінював демократичний устрій. Якщо ми звернемося до його ідей, то ми побачимо, що він згадує у позитивному сенсі «держави-міста» північної Італії. Ці міста-республіки оголосили незалежність від «Священної Римської імперії» наприкінці XI – початку XII ст.

Також Йоан схвально ставиться до ролі колегіальних органів управління у античний період. Він, зокрема, пише: «його члени були зібрані силою всього народу, і, хоча цей народ зробив багато відомих винаходів, вони не створили нічого більш корисного і не більше знаменитого, ніж їх сенат. Тому що, що є більш шляхетним, ніж збори старійшин, які, достойно завершивши свої каденції на звичайній службі, потім перейти до обов'язку давати поради і здійснювати правління, і слабкість тіла, таким чином, дала силу розуму» (V, 9).

Сенат для Йоана – це, насамперед, зібрання мудреців. При чому, мудрість розуміється ним у сенсі, яке надавали цьому поняттю стоїки: « найвища керівна засада речей божественних і людських, а саме мудрості і науки, що потрібно зробити і що має бути не зроблено» (V, 9). Водночас, він переходить від стоїчного розуміння мудрості до християнського. Йоан при цьому спирається на відомий стих з «Книги Іова»: «Страх перед Господом – це мудрість, берегтися зла – це розум» (Іов. 28, 28). Він пише: «Я не знаходжу ніде будь-який інший корінь мудрості, тому що всі згодні в тому, що початок премудрості страх Божий. Страх, це є початок, і в страху є збільшення і вершина всіх чеснот, чи назвете ви це добродійністю або мудрістю, не так далеко від страху. <...> істина полягає в тому, що мудрість починається в страху, і те, що святий страх Господній навіки. І ось корінь залишається, і, черпаючи сили з приросту благодаті, висуває в галузі чесноти, поки його життєво важливі питання, нарешті, в силу плід досконалості любові, яка вже не діє під стимулом покарання <...>» (V:9) [13].

У зв'язку із тим, Тейлор припускає, що Йоан Солсберійський, який ніколи не висловлювався у тому сенсі, що монархія є єдиною легітимною формою держави, міг де факто, розглядати міста-республіки, як такі форми політичного устрою, за яких свобода знаходить найвищий розвиток [198, 150]. І, хоча, ці висновки є дещо передчасними, ми можемо констатувати факт, що Йоан вважав справедливими ті держави, де закони і володар, який сам є доброчесним і вільним від пристрастей і гріхів, не обмежують свободи підданих.

Для нас не стільки важливо, чи був середньовічний мислитель справді прихильником конституційної монархії, як припускає Тейлор, оскільки республіканський устрій на той час був скоріше винятком, ніж правилом, а бачення Йоаном «справедливого володаря», який є своєрідним гарантом індивідуальної свободи та чеснот.

Я пише Бочар, Йоан стверджує, що обов'язок государя полягає у тому, щоб пильнувати своїх підлеглих, особливо урядовців, так, щоб запобігати усілякій несправедливості [115, 152-153]. Це зобов'язання є результат атом загального

обов'язку піклуватися про добробут і гармонію політичної спільноти, яка є вписана у загальний порядок світобудови.

Вище ми писали, про те, що концепція справедливості (*aequitas, iustitia*) у Йоана зазнала впливу ідей Аристотеля та Цицерона. Разом із тим, очевидно, що вона мала також і більш близьких попередників, зокрема серед Отців Церкви та римських юристів.

Зокрема, американський історик права Ганій Пост підкреслював, що «Полікратик» був іспірований вченням про справедливість Амвросія Медіоланського (340–397) і Августина у поєднання їх концепціями римських юристів [193, 259].

Згідно із Амвросієм, справедливість (*justitia*) відноситься до чотирьох засадничих чеснот (*virtutes principales*). Основою справедливості є віра в Христа, який є втіленням Істини, проявом якої є Церква Христова. Усі віруючі повинні дбати про благо інших, керуватися загальним правом та інтересами, а чесноти виступають засобами осягнення «вищого блага» (*summum bonum*). Августин Аврелій в загальних рисах поділяв розуміння справедливості Амвросія.

Що стосується римських юристів, то найбільш розгорнуте розуміння справедливості ми зустрічаємо в Ульпіана (170–228). Для видатного римського правника справедливість (*iustitia*) нерозривно поєднана із благом (*bonum*) і рівністю (*aequitas*). Отже, якщо *iustitia* означає справедливість у загальному сенсі, то *aequitas* відповідає практичним вимірам справедливості. Ульпіан зазначав, що справедливість – «це постійна і безперервна воля віддавати кожному своє право».

Мечислав Бочар загалом пов'язує концепцію справедливості (*aequitas*) з органічною теорією держави. В цьому контексті справедливість означає відповідність кожного індивідуума визначеному місцю у суспільному організмі а також загальний принцип функціонування цілого «організму». Таким чином, суспільство виступає органічним тілом, яке прагне найвищої цілі, втіленням якої є божествене право і ідеальні взірці, які можуть бути пізнані завдяки силі розуму (*moderamen rationis*) і на них мають базуватися закони.

Отже, на думку Бочара, в Йоана *aequitas* виступає як буттєва засада, яка визначає те, що належить індивідууму як представнику людського роду, та є основою діянь, що слугують засобами осягнення найвищого блага і повинні знайти відображення у загальнообов'язкових нормах і законах.

Бочар вбачає вплив Августина у тому, що кожен індивідуум, реалізуючи засаду *aequitas*, займає відповідне собі місце у суспільно-політичному організмі. Кожний виступ проти *aequitas*, тобто вихід за межі визначеної для кожного індивідуума вимоги справедливості, порушує визначений Богом порядок у всесвіті і неодмінно призводить до краху цього індивідууму [115, 17-19].

Йоан багато разів підкреслював, що благочестивий Володар повинен дотримуватися законів і прагнути привести своїх підданих до «загального блага». Коли серцем правителя заволодіває гріх, тоді він стає тираном. Саме тому неправедний государ докладає всіх зусиль, щоб обмежити свободу підданих і церкви, яка стоїть на сторожі добродетності. Государ, що не дотримується закону і нехтує я правами своїх підданих, зазіхає на свободу Церкви, стає ворогом Господа і, отже, приречений на покарання. Кара неодмінно настигне або безпосередньо від Бога, або від людей, що виконують Його волю.

Ідея «неминучого покарання» володаря за його злочини проти Церкви, уперше з'явилася у християнському дискурсі завдяки твору ранньохристиянського письменника III–IV ст. н.е. Лактанція «Про смерть гонителів» (*De mortibus persecutorum*): «Нам слід віддати подяку його вічному милосердю за те, що він нарешті глянув на землю, був ласкавий відновити і знову зібрати своїх овець, частиною розкрадених жадібними вовками, частиною ж таких що розсіялися, і знищити злобних тварюк, що розтоптали пасовище овець божих і розорили кошари. Де зараз ті чудові і славні імена від роду Юпітерів і Гераклів, що колись процвітали, коли їх зарозуміло привласнили собі Діокл і Максиміан, а згодом перейняли їх наступники? Зрозуміло, Господь вигубив їх і стер з (лиця) землі» [65, 106].

Також у VII ст. Ісідор Севільський, на якого Йоан часто посилається, зазначив, що «ти король, якщо ідеш у правильному напрямку, а коли робиш неправильно, перестаєш бути королем». Ідеї Ісідора було покладено в основу рішень

IV Толедського собору (синоду) у 633 році, на якому розглядалися питання відносин між світською владою та Церквою. Водночас, починаючи з V Толедського собору (синоду) у 636 році, на якому піднімалися питання, пов'язані із статусом світської влади, можновладці отримали право оцінювати дії королів і навіть повалити їх і замінити іншим, якщо через їх зібрання являє себе «воля Божа».

Разом із тим виникає дилема: якщо основним критерієм легітимної влади є моральна досконалість правителя, то яким чином це уживається із принципом спадковості королівської влади у Середньовіччі? Йоан, з одного боку вважає, що влада ґрунтується не на крові, а на чесноті (IV:11) [13], а з іншого, він, визнає принцип наслідування влади. Тому, щоб забезпечити спадковість влади не лише юридично, але й за змістом, тобто продовжити традицію справедливої влади, спадкоємець повинен заздалегідь готуватися до своєї майбутньої місії: «Коли вони стають досвідченими <...> і виявити себе такими, що досягли успіху в чесноті <...>, то нехай вони успадковують трон» (V:7) [13].

У зв'язку із цим постає питання: що для Йоана є найбільш важливою ознакою тиранії – несправедливість щодо підданих чи зазіхання на права Церкви? Відповідь на це питання, дозволить нам визначити основний мотив полемічного дискурсу Йоана як прото-гуманістичний, чи апологетичний.

Російський дослідник О. Гладков з цього приводу зауважив наступне: «До недавнього часу дослідники були переконані в тому, що подання Йоана Солсберійського про тиранію, засноване, головним чином, на сюжетах біблійної і античної історії, мало співвідноситься із сучасною йому політичною ситуацією, що склалася в Європі XII ст. Однак детальний аналіз творів мислителя – як трактатів «Ентетик» і «Полікратик», так і обширного корпусу листів – переконливо свідчить про зворотне. Багатьох правителів, занадто добре відомих, щоб називати їх по іменах, Йоан, нерідко в завуальованій формі, зображував у вигляді тиранів. При цьому дані їм характеристики цілком узгоджуються з реальною діяльністю правителів, які, відповідно з теорією мислителя, виступили проти закону і вищої справедливості, ставши, тим самим, ворогами віри і свого народу» [35, 53].

Отже, слід зазначити, що об'єктом критики та втіленням тиранії для нього виступають, зокрема, історичних постатей правителів, таких як сицилійський король Роджер II (1095–1154), король Англії Стефан I Блуаський (1096–1154) та «Тевтонський тиран» (Teutonicus tyrannus) король Німеччини та імператор Священної Римської імперії Фрідріх I Барбаросса (1122–1190). Серед цих правителів щонайменше два, Роджер II та Фрідріх I Барбаросса, відзначилися активною політикою, спрямованою на обмеження прав Римської курії та підпорядкування церковної влади світській.

Зокрема, за часів Рожера II королівська влада юридично закріпила підлегле становище церкви. У 1140 було прийнято кодекс у якому проголошувалася ідея про тому, що король – верховний сюзерен і захисник церкви і відтак має можливість керувати внутрішнім життям церкви. У свою чергу, Фрідріх Барбаросса активно спричинився до церковного розколу і висунення антипапи Віктора IV (1095–1164) та Пасхалія III (пом. 1168).

Вище ми писали про те, що на доктрину Іонна справила значний вплив теократична теорія «двох мечів». Ці ідеї зокрема знайшли вираження у четвертій книзі «Полікратика».

Йоан пише: «Цей меч князь отримує з рук Церкви, хоча вона сама не триває меча-зброї взагалі. Проте у неї є меч, але вона використовує його за допомогою руки князя, якого вона наділяє силою фізичного примусу, зберігаючи собі владу над духовним речам в особі понтифіків. Князь, як ото є, служитель влади духовенства, і той, хто здійснює цю сторону священної влади, яка здається негідною руки духовенства» (IV:3) [14]. Для того, щоб підкреслити, з одного боку, спільне джерело влади, а з іншого – нижчість світської влади щодо духовної, Йоан продовжує хід власної думки у досить своєрідній іронічній манері: «У кожному підпорядкованому служінні, також пов'язаному з виконанням, священні закони дійсно є релігійним служінням, але найнижче полягає у покаранні злочину, і тому, здається, втілюється в особі ката» [14].

Вочевидь, Йоан вважає найгіршим злочином з боку володаря зазіхання на права та свободи Церкви: той правитель, хто зазіхнув на свободу Церкви, стає

тираном, позбавленим благодаті Божої і, відтак, втрачає легітимність. Йоан називає його экс-правителем (ex-Augustus).

Таким чином, духовенство, на думку Йоана, має стати «душею» здорового суспільно-політичного організму. Церква, на відміну від світської влади, ніколи не вдається до насильства, обмежується порадами і переконанням, піклується про духовний стан правителів (голови), від чого, в кінцевому рахунку, залежить доля країни. Водночас, коли правитель діє всупереч інтересам суспільства і Церкви, остання сама не може його скинути, оскільки це суперечить натуральному порядку речей.

Характеризуючи концептуальний апарат політичної філософії Йоана, слід підкреслити наступні його особливості. По-перше, Йоан був одним із першопрохідців політичної думки Середньовіччя і значною мірою сам був автором понять та концептів. Тому філософська мова Йоана являє собою химерне поєднання концептів античної філософії, термінів римського права і слів повсякденної мови, що набували нових смислових відтінків у філософському дискурсі. Іншою рисою філософської мови Йоана була експресивність і емоційність. Ці характеристики виглядають дещо парадоксальними, проте, як зазначав Вілен Горський, вони часто супроводжують філософські терміни, особливо ті, які характеризують явища сучасні тому чи іншому філософу: «Характер значення терміну у конкретній філософській системі залежить і від того емоційного забарвлення, яке часто його супроводжує. Це особливо стосується філософських термінів, що утворюються шляхом узагальнення певних явищ суспільного життя, безпосереднім учасником яких є філософ. Такі терміни не тільки тотожні по знаку термінам, які характеризують конкретні явища сучасного філософу суспільного життя. Вони включають ці явища в обсяг філософського поняття, що позначається відповідним знаком» [39, 117].

Вище ми писали про те, що «Полікратик» за формою і за змістом нагадує «княжі зеркала», етичні, політичні і дидактичні трактати, що з'явилися на мусульманському Сході і набули поширення на християнському Заході. Якщо порівняти зміст та основні ідеї «Полікратика» із тими, що містилися у «княжих зеркалах», ми побачимо багато спільного. Як пише Ігнатенко, «автори «зерцал»

відводили моралі виключно велику роль в своїх спробах впливати на правителів і перетворити, реформувати суспільство. Вони вважали, що дії людини є зрештою результатом, або наслідком, тих спонукань, імпульсів, позивів, які мають своїм джерелом душу. Останній же притаманний ряд властивостей – «вдач», або схильностей до вчинення певних вчинків. Умовою успішної політичної діяльності є вчинення дій, що вважаються оптимальними, тобто відповідних і ідеологічним стереотипам, і цілям владики, і благу громади, і складним обставинам. Основою ж такої поведінки, повторю, виявляються саме звичаї, властивості душі» [54, 77]. Лейтмотивом і адресатом «зеркал» є людина-дієвець, головним чином, правитель: «однією з найголовніших етичних проблем для авторів «княжих зерцал» ставало співвідношення божественного передвизначення людських учинків, з одного боку, і дій цілепокладальної і цілеспрямованої людини – з іншого. Адже все, чого може досягти людина, в тому числі і в першу чергу – правитель, реалізується через її діяльність. Саме активна, діяльна людина є і героєм, і адресатом «зерцал». Вони становлять собою інструкції про те, як діяти для досягнення успіху, що робити в тій чи іншій ситуації, більш того, як ситуацію змінювати або створювати» [54, 77–78].

Таким чином, російський дослідник відзначає, що головним лейтмотивом «княжих зерцал» був суспільно-політичний активізм, проте їх автори різнилися у його оцінках. Загалом, як пише Ігнатенко, у текстах можна знайти два основні типи правителів: правитель-квієтист та правитель-дієвець.

Перша позиція проявляється в «Скарбі владик, або Про те, як себе поводити» Сібта Ібн-аль-Джавзі. Цей автор зводить події та дії до божественної волі і тим самим перетворює їх в невпорядковані і непередбачувані, що виключає цілеспрямовану людську діяльність. Адже щось погане в людських вчинках може викликати до життя хороше і навпаки [54, 82].

Водночас, більш поширеним мотивом «зерцал» є апологія активізму. Зокрема, Ібн ад-Дая у «Грецьких заповітах» використовує наступне пояснення співвідношення активізму і фаталізму у діях людини: «Певний мудрець вдався до уподібнення долі і діла і зробив долю схожою на зрячу, але безногу людину, а діло – на сліпу, але міцну і з ногами. І якщо вони допоможуть один одному, то сліпий

понесе зрячого, і зрячий скористується ногами сліпого, сліпий же – під проводом зрячого. А якщо вони посварилися і залишиться сліпий на самоті, то тяжкий буде його шлях і не буде у нього впевненості в тому, куди він іде. А зрячий залишиться на своєму місці, неспроможний нікуди зрушитись» [54, 86]. Також і для іншого мислителя, ат-Тартуші, автора «Світильника владик», ідеалом виступає активна, діяльна людина. Як пише Ігнатенко, автор нагадує про факти передбачливості і активного впливу на обставини в історії ісламу: «адже Пророк і панцир носив, і звелів вирити рів навколо Медини, розставивши лучників в битві при Ухуді, вберіг від атаки Халіда Ібн-аль-Валіда, і сам лікувався і інших змушував лікуватися» [54, 87].

Разом із тим, активізм у «княжих зерцалах» мав свої межі, адже мусульманські автори поділяли релігійні переконання про те, що все у світі залежить від волі Аллаха, передвизначення (кадар). «Знай насамперед, пише ат-Тартуші, – що все у світі – рух і спокій, добро і зло, користь і шкода, віра і нечестивість, покірність і повстання – відбувається згідно з передвизначенням (аль-када ва-ль-кадар). Так, і птах не полетить на своїх крилах, та не поповзе тварь на череві та лапах, і не пролетить комар, і не впаде листок – крім як за Його приреченням, Його волінням, Його бажанням. І не відбудеться також нічого зі згаданого без того, щоб Він не знав про це заздалегідь» [54, 87]. Ат-Тартуші намагається вирішити суперечність між активізмом і фаталізмом таким чином, що активність людини в тій чи іншій ситуації розглядається як передвизначена, відтак, між ними не може бути суперечності: «Може статися, що Всевишній Аллах визначив, що щось станеться з тобою без [твого] прагнення, і воно відбувається [з тобою]; а може й так, що Він призначив, щоб те, що відбувається здійснилося з твоїм прагненням, і так буде» [54, 88].

Ідеалом людини-дієвця виступає «хазм», тобто розсудливість, прозорливість, передбачливість, рішучість. «Впевненість у тому, що людина може діяти на власний розсуд, – не тільки основа для моральної відповідальності. Це ще й важливий соціальний регулятор», пише Ігнатенко [54, 97]. Для «зерцал» також характерним був поділ чеснот на вроджені і набуті. Значна роль відводилася у етиці «зерцал»

відводилася розуму: « Людський розум в авторів «княжих зерцал» є загальним моральним регулятором. Різні способи доказу цієї важливої етичної тези: від гри слів (акль в арабській мові означає і «розум», і «узда») до трактування морального буття людини як драматичної боротьби між рослинною і тваринною душами, з одного боку, і розумною душею людини – з іншого. У будь-якому випадку, авторам «зерцало» властивий етичний раціоналізм, свідоме і активне ставлення до моральності людини, впевненість у необхідності і можливості морального вдосконалення індивіда і всього суспільства» [54, 100].

Отже, ми можемо бачити багато паралелей між східними «княжими дзеркалами» і «Полікратиком». Більше того, навіть, основна інтенція цих творів збігається: представити людину у якості суб'єкта-дієвця, який формує себе.

Загалом, найбільш продуктивним періодом мусульманської цивілізації вважається VII–X ст., коли у створеному у результаті успішних завоювань Арабському халіфаті, що простягалася від Іспанії до Середньої Азії, пишним цвітом розцвіла наука, література, мистецтво. Цей період відомий орієталіст Адам Мец назвав «Мусульманським Ренесансом». В XII–XIII ст. плодами інтелектуальної творчості арабо-мусульманських мислителів почали активно користуватися європейці, що призвело до невиданого до того часу інтелектуального підйому.

Натомість, слід звернути увагу на значні розбіжності у підходах, що мають місце у цих текстах. По-перше, основною характеристикою дієвця у Йоана виступає свобода, у той час, як в «зерцалах – це «розсудливість-рішучість. Інакше бути не може, оскільки мусульманська теологія є більш фаталістичною і провіденціалістичною у порівнянні із християнською, і свободі тут відводиться значно менша роль. Також у Йоана більшою мірою підкреслюється роль розуму у етичному пізнанні, адже в його основі лежить свобода виносити судження, у той час, як у «зерцал», незважаючи на етичний раціоналізм, раціональність має імперативний характер і покликана підпорядкувати собі інші волітивні акти.

По-друге, це стосується розуміння соціального і політичного статусу людини-дієвця. У східних «зерцалах» дієвець – це виключно правитель або вельможа, натомість у Йоана у якості дієвця виступають також піддані. При цьому,

піддані наділені правом моральної оцінки вчинкам правителів та активної протидії тим, що визнаються негідними та несправедливими.

По-третє, у «зерцалах» проблематика, пов'язана з політичною етикою розглядається в контексті тріади: Воля Бога – чесноти – активізм, у свою чергу, у Йоана додається важливий субститут «Божої Волі» – Церква, яка має право її репрезентувати і інтерпретувати.

Також слід звернути увагу на контекст, у якому створювався «Полікратик». На нашу думку основним мотивом полемічного дискурсу Йоана Солсберійського слід вважати захист інтересів Церкви в обличчі антицерковної політики окремих європейських госуларів XII ст. Разом із тим, виходячи з викладеного вище, ми можемо стверджувати, що Йоан переосмислив у дусі християнського віровчення погляди античних авторів на природу чеснот і свободу людини. Тому, незважаючи на апологетичну спрямованість творчості Йоана, ми можемо охарактеризувати його етичне вчення як гуманістичне. Водночас, говорячи про вплив аристотелізму на вчення Йоана, ми погоджуємося із тезою Недермана [174, 568] про те, що під загальним «банером» аристотелізму співіснував широкий спектр моральних та політичних ідей, які взяті самі по собі, могли суперечити вченню самого Аристотеля.

3.3. Влада і політичні суб'єкти

Коли ми говоримо про людину як дієвця-суб'єкта в контексті політичної філософії Іоанна Солсберійського, може виникнути враження, що відбувається певна екстраполяція поняття, яке є характерним для сучасної філософії, у середньовічний філософсько-теологічний дискурс. Безперечно, цей концепт не виступає у Йоана в завершеному вигляді, проте завдання історико-філософського дослідження полягає саме в експлікації та реконструкції «неявних сенсів» і ідей середньовічних авторів.

Як було зазначено раніше, звертаючись до розгляду держави та суспільно-політичних відносин Йоан послуговувалася метафорою людського тіла. Ця концепція отримала назву «органічної теорії держави» та «натуралізму».

На думку Йоана, людина за своєю власною натурою прагне влади: «У бажанні, якщо не насправді, правителів набагато більше, ніж кількість підданих. <...> тих, хто бажає, щоб ними керували, вкрай мало, і кожен старається з усіх сил, щоб звільнитися від підпорядкування своєму власному правителю» (VII:19) [14].

Більше того, влада має загарбницьку природу і кожна людина має схильність панувати над всім, куди простягається її влада (VII:17) [79]. Отже людина у політичному сенсі характеризує прагнення до влади, яке є її природною ознакою: «Я тут не говорю про людей, чиї серця повністю очистилися, і хто радіє в постійному підпорядкуванні, відмовившись бути поставленим над кимось в цьому житті, моя задача, скоріше, аналізувати життя людей в державі. І кого ви назвете мені серед них, хто не бажає бути поставлений хоча на один щабель по відношенню до іншого? Хто є такий, що не хоче мати владу над ким-небудь? Хто є такий, хто трактує тих, хто є йому підпорядкованим так, як він хотів би, щоб його трактували, якщо він опиниться у підпорядкуванні» (VII:17) [14]. Отже Йоан досить песимістично оцінює природну настанову людини у стосунку до влади.

З цією особливістю влади також пов'язана небезпека зловживання нею. За цього Йоан уважав, що у протистоянні спокусі зловживання владою марно покладатися лише на чесноти, здобуті у ранній період життя та свою індивідуальну добродієність. Ця спокуса може бути подолана лише завдяки «приписаним правам та божественним настановам» (VII:21) [14]. Проте, честолюбство не може бути подолане остаточно (VII:24) [14].

Таким чином, ключовою цінністю політики у Йоана виступає свобода, за яку політичні суб'єкти несуть відповідальність відповідно своєму суспільному положенню: кожен індивідуум має вільно визначатися з залежності від конкретних обставин, а правитель має забезпечувати право кожного добродієсного індивідуума користуватися цією свободою.

Вище ми писали про зв'язок свободи із чеснотами, що є ключовим елементом суспільної етики Йоана Солсберійського. Натомість у іншому місці Йоан наголошує на політичних вимірах свободи: «Тепер немає нікого, хто не тішився б свободою з радістю, або хто не бажає сили, за допомогою її можна зберегти, немає

нічого, що не буде надано обмін за них, якщо виникне така необхідність. Таким чином, з коріння гордості виростають амбіції, а саме хіть влади та слави, так що звідси вона черпає сили, яка не заважає йому бути зневаженим, звідси приходиться повага, яке не дозволяє йому принизити себе» (VII:17) [14]. Отже, в цьому контексті свобода пов'язана із владою, тобто бути н тим, що підпорядковується, а підпорядковує. У цьому, власне, криється небезпека влади, адже необмежена влада правителя як реалізація його політичної свободи входить у суперечність із свободою підданих та обмежує її. При цьому для Йоана свобода є «образом життя», а неволя – «образом смерті» [14].

Йоан пише: «Чим більше людина жадає влади, тим щедріше вона витрачає заради неї. Але коли така людина досягає влади, вона перетворює себе у тирана, і, відкидаючи справедливість, не соромлячись в очах самого Бога, щоб гнобити й принижувати інших рівних їй за рангом і природою» [14]. Звертає увагу теза про рівність людей за природою, яка відсилає нас до концепції «природного права» яке набуло поширення завдяки розвитку юридичної науки у XII столітті, видатним представником якої був сам Йоан Солсберійський. Отже, влада – це не природний атрибут правителя, адже кожний народжується із прагненням і правом на свободу і владу, а функція, яку він здобуває чи отримує у спадок. Тому легітимність влади не останнім чином залежить від того, чи вона використовується для блага, чи для лиха підданих.

Таким чином, Йоан розглядає феномен влади у двох аспектах. З одного боку, вона є натуральною схильністю людини, а з іншого – через її загарбницьку природу, вона неодмінно тяжіє до тиранії і сам правитель, наскільки б добродішним він не був, не може подолати цю спокусу. Для того потрібні людські та божественні закони.

Йоан вважає, що влада набуває легітимність через її справедливість і законність: «Отже, влада князя залежить від авторитету справедливості і законності, і дійсно це більш велика річ, ніж імперська влада князя, піддати своє володарювання закону, щоб вважати себе вправі не робити нічого, що суперечить справедливості і правосуддю» (IV:1) [14].

Посилаючись на псевдоепіграфічний трактат Плутарха «Виховання Траяна», Йоан змальовує якості тирана через їхню протилежність до якостей справедливого і добродісного правителя: «Тиран, як філософи описували його, це той, хто пригнічує народ правлінням заснованим на силі, а той, хто володарює згідно із законами – правитель. ... Князь бореться за закони і свободи людей; тиран вважає, нічого не зроблено, якщо він не зводить закони нанівець і погружає людей в рабство» (VIII:17) [14]. Ото ж, пробним каменем, який відрізняє правителя від тирана є закон.

Йоан дає наступну високу характеристику закону: «Закон – це божий дар, модель справедливості, стандарт правосуддя, подоба божественної волі, хранитель благополуччя, узи союзу і солідарності між народами, що визначають правила обов'язків, бар'єр проти пороків і руйнівник їх покарання за насильство і все що робиться несправедливо» [14].

З іншого боку, володарі не мусять вважати, що закон обмежує їхні повноваження: «Князі не повинні вважати, що це зменшує їх княжу гідність, вважати, що актам власної справедливості не слід віддати перевагу перед справедливістю Бога, чия справедливість є вічною справедливістю, і Його закон є рівним для усіх» (IV:2) [14].

Йоан вважає, що по відношенню до правителя закон не має юридичної сили, проте виступає у якості морального імператива. Разом із тим, закон встановлює межі дозволеного і «незв'язаність» правителя не означає того, що він є вільним діяти несправедливо на власний розсуд: «Тим не менш, говориться, що князь звільняється від зобов'язань закону, але це не вірно в тому сенсі, що є законним для нього робити несправедливі вчинки, але тільки в тому сенсі, що його характер повинен бути таким, щоб спонукати його на практиці втілювати справедливість не зі страху законного покарання, але через любов до справедливості» [14].

Йоан пояснює цю «рівність» наступним чином: це визначений порядок речей, який порівнює все раціонально і прагне застосовувати подібні правила, що стосуються добра і зла у подібних випадках, неупереджено по відношенню до всіх осіб, і надаючи кожному те, що належить йому. Ця рівність втілюється у законі, якому відомі воля і інтенція справедливості» [14]. Таким чином, хоча володарі не

обмежені законом, останній рівною мірою стосується всіх і кожного, в тому числі правителів.

При цьому, він спирається на відомий вислів філософа-стоїка Хризиппа (280–206 рр. до н.е.), який наводиться у «Дігестах Юстиніана» про те, що: «Закон є цар усіх божественних і людських справ; він повинен бути начальником добрих і злих; вождем і керівником живих істот, що живуть в державі; мірилом справедливого і несправедливого, яке наказує робити те, що повинно робитися, і забороняти робити те, що не повинно робитися». Також Йоан згадує римського юриста Папініана (150–212), на якого значною мірою спираються «Дігести» та грецького оратора Демосфена (384–322 рр. до н.е.), парафразуючи цитату останнього, що наводиться у «Дігестах»: «Закон є те, чому всі люди повинні коритися в силу різних підстав, але головним чином тому, що всякий закон є думка (винахід) і дар Бога, рішення мудрих людей і приборкання злочинів, вчинених як по волі, так і мимоволі, загальна угода громади, за якою слід жити тим що знаходяться в ній».

Цікаво порівняти дослівну цитату Демосфена з інтерпретацією Йоана Солсберійського. Перша частина дослівно передає зміст цитати, натомість, після слів «рішення мудрих людей», Йоан пише наступне: «Коректор ексцесів волі, зв'язок, який в'яже разом тканину держави, і той що віддаляє злочин, і тому логічно, що всі люди повинні жити відповідно до нього, які живуть своє життя в корпоративному політичному організмі» (IV:2) [14]. Таким чином, Йоан акцентує державотворчу функцію закону, проте не згадує про конвенціональний характер закону, що ґрунтується на колективній згоді громади.

Отже, закон, згідно із Йоаном Солсберійським, є мірилом справедливості і головною засадою суспільного ладу. Онтологічний статус закону полягає у тому, що він відображає «божественну волю». Очевидно, що йдеться лише про «справедливі» та «добрі» закони, а міру відповідності їх «божественній волі» визначатиме її «повноважний представник» – Церква.

Якщо порівняти розуміння філософії права у Йоана і Цицерона, ми побачимо, що він певною мірою завдячує своєму римському попереднику та вони

обидва мають спільне джерело інспірації у філософії стоїків. Закон, за Йоаном, має раціональну природу, не є результатом суб'єктивної гадки, або колективного вибору. Натомість, якщо Цицерон пов'язує закони із природним правом, що є проявом закладеного у природі вищого розуму, то Йоан, як християнський мислитель, не може ігнорувати проблему «гріха» та «зіпсутості» людської природи, тому закон у нього зумовлений Божественною волею і об'єктивною ціннісною ієрархією, яка нею встановлюється.

Отже, ми бачимо як у Йоана положення античної філософії переосмислюються в дусі християнського віровчення. Це стає особливо помітним, коли після обговорення проблеми закону та його імперативного характеру, мислитель переходить до питання про те, що «князь є служителем священників», це відсилає нас до доктрини «двох мечів», про яку йшлося раніше.

Тут слід згадати Вінсента Декомба, який пише, що у класичній політичній філософії людина більш-менш автономна у відповідності до ступеня своєї інтеграції в цілісність вищого порядку, яка поглинає її, дає їй свободу або позбавляє її свободи визначати свої власні цілі або контролювати свої власні складові частини [44, 351]. У цьому сенсі політична антропологія Йоана виглядає досить традиційною.

Декомб також піднімає цікаву дискусію між, так званим «юридичним гуманізмом» та суб'єктивізмом. Позиція першого полягає у тому, що автономія розуміється як «автозаконотворчість, за допомогою якої емпіричний індивід з власної волі підкоряється суто раціональному закону і вибирає виконання нав'язуваних йому законом обов'язків, формулюючи їх як обов'язок щодо самого себе?» [44, 444]. Натомість, у цьому випадку виникає справедливе питання, якщо індивід є добровільним агентом деяких своїх дій, то, чи він має суб'єктивні права і чи може він « протиставити свої суб'єктивні права іншим людям або суспільній владі, тому що у нього є повинність у відношенні до себе самого, в стосунку до своєї власної людської природи, і саме ці повинності є фундаментом суб'єктивних прав» [44, 444]. Очевидно, що стверджувальна відповідь на це питання означатиме розходження із традиційним баченням людини у політичній філософії.

У той же час, у філософії Йоана Солсберійського суб'єктивними правами наділяються не лише індивідууми, що мають високий суспільний статус – правителі, князі, церковні ієрархи, але й прості піддані. Для перших – суб'єктивне право полягає у тому, що закон не обмежує їх «гідність», тобто право діяти на власний розсуд, для других – право виступати проти володарів, якщо їхні суб'єктивні права порушуються. Отже, у розумінні дієвця та його суб'єктивних прав Йоан виходить за межі класичної політичної філософії, характерної для мислителів Середньовіччя.

Таким чином, загалом, для Йоана, як і для Цицерона, існують два типи політичних суб'єктів – правителі та піддані. Йоан відзначає, що правителі та піддані залежать одне від одного: «як ми вже говорили вище, подібно тому, як травму завдану голові, відчувають усі члени, так несправедливо нанесені будь-якому члену рани, дається взнаки голові. Крім того будь яка злочинна змова щодо керівника або членів співтовариства, є злочином однієї з найбільшої тяжкості і наближається до святотатства» (VI:28) [14].

Ця залежність полягає у тому, що, піддані багато у чому наслідують правителів, віддзеркалюють їхні чесноти та вади: «Часто відбувається так, що піддані імітують вади своїх володарів, бо люди бажають бути схожими на своїх правителів, і всі будуть з нетерпінням стежити за устремліннями, які він спостерігає в інших, хто займає високі посади» (IV:4) [14].

Отже, для Йоана взаємна відповідальність та співзалежність, що має місце між правителем та підданими, членами одного тіла – держави: є основою суспільного ладу: «Злочини підданих применшують чесноти гарного князя і гріхи тих, хто займає високе місце, дають підданим привід і приклад у порушенні. ... Тому князя робить милосердним бездоганність людей, і бездоганність князя попереджає порушення народу» (VI:29) [14].

З іншого боку, неправедні піддані заслуговують на відповідного правителя, і часто несправедлива влада і навіть тиранія стає наслідком моральних вад підданих: «Отже Бог, бажаючи покарати зле серце неправдивих людей, дозволяє, щоб був порушений пакт скріплений клятвою між знаттю і дочкою Льва Юстиції, і дозволяє винищитись новій людині, щоб вона царювала над царством, яке належало до іншої,

– людину, крім того, яка буде ненавидіти добро і справедливість, чії декрети будуть наповнені дурістю з самого початку, чия справа буде заснована на беззаконні і невірі, і хто знехтує всіляким порядком до тієї ступені, що він, здається, править не набагато більше ніж для того, щоб грабувати і руйнувати як духовенство, так і народ, і єдиною мірою стає право сили» (VI:18) [14].

Водночас, гармонія стосунків між правителями та підданими ґрунтується на дотриманні свого роду «суспільного договору», у якому зафіксовані права і обов'язки політичних суб'єктів: «Тоді і тільки тоді здоров'я співдружності бути міцним і процвітаючим, коли вищі члени захищатимуть нижчих, і нижче виконуватимуть чесно і в повному обсязі справедливі вимоги своїх начальників, так що кожен, і всі вони перебували у взаємності, і кожен вважав своїм власним інтересам, як найкращим чином служити тому, що він вважає найбільш вигідним для інших» (VI:22) [14].

Деякі дослідники, зокрема Тейлор, вважають Йоана Солсберійського предтечею теорії «суспільного договору». Водночас, на нашу думку, у поняття договору між правителем та підданими філософ вкладає середньовічне розуміння васалітету, однією з засад якого був захист та патронаж васалів з боку суверена. Разом із тим, Йоан вносить у цю проблематику елементи волюнтаризму, кожен має служити не абстрактному загальному благу, а тому, що цей суб'єкт вважає кращим для інших.

Вище ми неодноразово писали про вплив ідей Цицерона на Йоана Солсберійського при тому, що значна частина дослідників вважає що цей мислитель справив найбільший вплив на Йоана. Зараз, на нашу думку, слід уважніше придивитися до відмінностей у тлумаченні цими мислителями певних положень політичної філософії.

Цицерон услід за Аристотелем вважає, що суспільна етика має ґрунтуватися на засаді «золотої середини», уникати крайнощів, що зводять позитивні якості до власної протилежності. Зокрема, необмежена свобода перетворюється на свавілля і обертається рабством. Йоан загалом поділяє цей підхід, проте у нього також з'являються християнські мотиви. Йоан розрізняє «свободу», яка полягає у

дослуханні до розуму і слідуванню чеснотам, та її антитезу – «фіктивну свободу», що полягає у потаканні пристрастям гріхам, тому вона обертається свавіллям і зазіханням на божественну справедливість. Таким чином, у суспільній етиці Йоана траєкторія свободи визначається позитивними і негативними імперативами, що ґрунтуються на християнських заповідях.

Що стосується ідеї тираноббивства, ми писали, що на думку Цицерона, кращим є випадок, коли тирана усувають, «найкращі мужі», що призводить до встановлення аристократії, яку римський мислитель вважав найкращою формою правління. Натомість, Йоан допускає можливість усунення тирана народом, а радше, покарання тирана Богом рукою підданих.

Разом із тим виникає питання, якщо вплив Цицерона на вчення Йоана був настільки великий і більшість ідей Йоана мають відповідники у доктрині римського філософа, чому ми приписуємо авторство концепту «суб'єкт» саме Йоану, а не його попереднику? Для того, щоб дати відповідь на це питання, слід уявити особливості розвитку історичної антропології від античності до XII ст.

По-перше, коли ми говоримо про «суб'єкт» у філософії Йоана, ми розглядаємо його у контексті становлення новоєвропейської філософії суб'єкту, яку не можна уявити без християнських ідей. Ми жодною мірою не заперечуємо інших форм теоретичного осмислення «суб'єктивності», які знаходили вираз у творах античних мислителів класичного періоду і римської доби.

По-друге, попри певні спільні риси цивілізації Давнього Риму та Середньовічної Європи, спадкоємність інтелектуальних традицій, що, зокрема, знайшла вираз у царині права, між ними існує значний цивілізаційний «розрив», який визначається домінуванням християнського світогляду у Середні Віки. Цей світогляд характеризується більшою уніфікацією та ієрархічністю, що допускає значно меншу ступінь автономії індивідууму. Тому ми кажемо про унікальність соціокультурних перетворень XII ст., які полягали у подоланні цих тенденцій та розширенні індивідуальної автономії. Водночас ми стверджуємо, що ці перетворення знайшли осмислення у творчості Йоана, завдяки чому постала нова філософія суб'єкта, як синтез античних і християнських ідей.

Вплив християнства на політичну філософію Йоана проявляється також у тому, що незважаючи на певні моменти, які можна інтерпретувати у дусі доктрини «суспільного договору», він залишається у рамках середньовічної концепції божественного походження влади.

Відтак, у розумінні «теологеми» влади Йоан слідує максимі апостола Павла «Усяка влада від Бога», яка була покладена в основу середньовічної політичної думки. Він, зокрема пише: «Я, однак, не заперечую, що тирані служителі Божі, якщо праведний Суддя побажав, щоб вони були у цьому місці вищим органом в одній сфері або іншій, тобто над душами або над тілами, з метою, щоб з їх допомогою нечестиві могли бути покарані, а добро здійснитися» (VII:18) [14].

Також складається враження, що Йоана можна вважати також провісником ренесансного індивідуалізму та гуманізму. Очевидно, що такий підхід передбачає високий рівень моральної свідомості у суспільстві, у протилежному випадку це може призвести до безладу і тиранії, коли правитель, навіть керуючись найкращими намірами, утискає права підданих. Тому, звідси з необхідністю випливає потреба у інституції, яка б формально не належала до системи державної влади, тим не менш мала високий моральний авторитет і спроможність вчити та наставляти правителів та народ, показуючи що є найкращим для всього суспільства. Таким чином, логіка роздумів Йоана знову звертає на апологію Церкви та її суспільно-політичної ролі.

Разом із тим, антична гуманістична традиція залишила значний слід у думці Йоана. Він не жадає від правителів сліпого слідування християнським заповідям і догматам, а наголошує на потребі культивування чеснот, своєї «турботи про себе» (*epimeleia heautou*).

Як відомо, це поняття уперше з'являється у Платона у діалозі Алквіад I, де Сократ відкриває юнакові Алквіаду, вихованцеві Перикла, який готується до політичної діяльності, його неготовність до цього, оскільки він не знає найважливіших понять, зокрема, поняття справедливості: «Однак, що ти збираєшся робити із самим собою? Залишитися таким, який ти є, або проявити про себе деяку турботу» [81, 119].

Основою турботи про себе є самопізнання, яке відкриває у душі її божественну функцію – мудрість, здатність розрізняти істину і брехню. Добро і зло. Оволодівши мудрістю людина отримує доступ до істини, знає, як себе вести, знає свої властивості, а також властивості інших людей і держави, стає добродішним. Тільки така людина спроможна керувати державою-полісом. Таким чином, турбота про себе, згідно із Сократом та Платоном, є необхідною для турботи про інших, тобто для державного управління.

Ці ідеї, безумовно знаходять свій вираз у вченні Йоана. Якщо для античних авторів політика це – «турбота про інших», то для середньовічного мислителя це – «найкращим чином служити тому, що він вважає найбільш вигідним для інших». Йоан також вважає самовдосконалення кожного основою суспільного добробуту. При цьому, він, вочевидь, посилається на максимум стоїцизму «речей, які від нас не залежать, не слід ані бажати, ані хотіти». Йоан Солсберійський пише: «Якби кожна людина займалася саморозвитком, і дивилася на речі зовнішні по відношенню до себе як такі, що її не турбують, негайно стан кожного і всіх став би найкращим, чесноти будуть процвітати і розум візьме гору, і взаємна благодійність буде царювати в усьому світі, так, щоб тіло підпорядкувалося духу і дух став служити Богу з повною відданістю. І якщо ці речі мають прийти, члени не будуть схилитися під вагою голови, і не буде непевною голова через слабкість і боягузтво членів, бо таке має місце лише як наслідок недуги гріха» (VI:29) [14].

Отже, Йоан змальовує холістичну перспективу соціально-політичного устрою: правитель та піддані є членами одного тіла і знаходяться у залежності одне від одного та впливають одне на одне. Влада та свобода є основними цінностями у політичному полі, які також є взаємозалежними. Кожен суб'єкт прагне володіти ними. Проте, на його думку, для суспільства краще буде, якщо повнота влади буде зосереджена у одного суб'єкта – правителя, який при цьому зважатиме на права підданих. Водночас, основою досконалого суспільного ладу є добродішність його членів, що ґрунтується на самопізнанні та служінні іншим.

Незважаючи на те, що є підстави називати Йоана Солсберійського «апологетом Папства та церковної влади», тим не менш, Церкві у нього відводиться

значно скромніша роль ніж у інших політичних мислителів Середньовіччя, зокрема Августина Аврелія, та Томи Аквінського, не кажучи вже про ультрамонтан XVI ст.

Погляди Йона на стосунок між державою та церквою отримали назву – «ієрократії» (М. Бочар, О. Гладков, Г. Лібешутц): вона ґрунтується на ідеї верховенства Церкви над світською владою, проте допускає лише обмежене втручання Церкви у світські справи, якщо це втручання слугує благу держави. Для Йоана влада Церкви – це своєрідний арбітр та наглядач за моральною стороною влади, який має спостерігати за відповідністю дій правителя та суспільної моралі «Божій волі» та справедливості. Середньовічний філософ навіть припускає як кару для несправедливої пастви можливість того, що «владу над душами», тобто Церкву, може очолити тиран. Отже, ідеї політичної антропології Йоана, вкоріненні у античній традиції, розвиваються у межах інтелектуальної парадигми християнства, що знаходить вираз у «християнізації» концепцій античної етики і антропології, їх синтезі із християнськими етичними імперативами.

Висновки до третього розділу

По-перше, Йоана Солсберійського загалом можна охарактеризувати як філософа-еклектика на кшталт Цицерона, творчості якого він багато завдячував. Безперечно, філософським творам Йоана далеко до чіткості і методологічної виваженості «Сентенцій» Петра Ломбардського (1095–1160), видатного представника філософії XII ст. і паризької школи, одного з засновників схоластичної традиції. Тим не менш, для нього, як для кожного середньовічного філософа, ключове місце займає метафізика, яка є фундаментом для усієї архітектоніки філософської думки. Онтологічний сингуляризм Йоана, розрізнення природних і набутих (конвенціональних) якостей проходить крізь філософське вчення мислителя, знаходячи в антропологічній та етичній площині вираз у вченні про чесноти та свободу та їхню соціальну зумовленість.

По-друге, ключовою тезою антропології Йоана Солсберійського є поняття «свободи» (*libertas*). Для Йоана свобода реалізується в гносеологічній і праксеологічній площинах, означає можливість виносити вільні судження,

відповідно до свого розуму, діяти відповідно цим судженням і не соромиться виступати проти того, що відповідно до цієї оцінки є відходом від добрих звичаїв

У філософії Йоана Солсберійського ми можемо дослідити зв'язок між свободою та чеснотою, адже він розуміє свободу не лише як свободу вибору між добром та лихом, але як можливість вільно оцінювати, що є добром і лихом, виходячи з власного розсуду. У свою чергу, удосконалення чеснот є метою людського життя, яке є неможливим без свободи, адже виключає будь-який примус.

Водночас, він розрізняє «свободу», яка полягає у прислухуванні до розуму і слідуванню чеснотам, та «фіктивну свободу», що ґрунтується на незнанні блага, полягає у потаканні пристрастям і є не свободою, а свавіллям і, більше того, зазіханням на божественну справедливість.

Вчення Йоана про свободу, гуманістичне у своїй суті, розходиться з поглядами іншого відомого мислителя XII ст., Бернарда Клервоського, опонента Абеяра, представника консервативної течії у інтелектуальному середовищі тієї епохи. На відміну від волонтаризму та теологізму Бернарда, Йоан обстоює раціоналістичну етику та живить переконання у тому, що етичне пізнання, направляє людину на шляху чеснот.

На нашу думку, джерелом етичних концепцій Йоана були погляди Сократа і, певною мірою, Августина, при цьому ми маємо справу не з простою рецепцією античних ідей, а з творчим синтезом, ре-артикуляцією античної антропології в контексті християнського віровчення.

Згідно з Йоаном, сферою де реалізується свобода, є суспільство і держава. Існують різні погляди щодо того, чи можемо вважати середньовічного мислителя передвісником демократії, адже ніколи не висловлювався у тому сенсі, що монархія є єдиною легітимною формою держави і міг розглядати міста-республіки, як такі. Водночас, на думку Йоана, для суспільства краще буде, якщо повнота влади буде зосереджена у одного суб'єкта – правителя, який при цьому зважатиме на права підданих.

По-третє, ми переконалися, що на політичну філософію Йоана Солсберійського значний вплив справили погляди давньоримського філософа-

еклектика Цицерона. Проте, незважаючи на деякі спільні риси, доктрина Йона має досить суттєві відмінності порівняно із поглядами Цицерона. Зокрема, це стосується суспільної етики, адже у Йоана траєкторія свободи визначається позитивними і негативними імперативами, що ґрунтуються на християнських заповідях та концепції монархомахії, коли Йоан вважає прийнятним, що не тільки нотаблі, але прості піддані мають право усувати тиранів.

По-четверте, звертаючись до розгляду держави та суспільно-політичних відносин, Йоан, у слід за Аристотелем, послуговувався метафорою людського тіла. Ця концепція відома як «органічна теорія держави» та «натуралізм».

Він вважав, що людина за своєю власною натурою прагне влади і це прагнення, якщо стає некерованим, може призвести до зловживань. Він вважав, що у протистоянні спокусі зловживання владою марно покладатися на свою індивідуальну добродішність. Ця спокуса може бути подолана лише завдяки «приписам права та божественним настановам».

У той же час, ми переконані, що засада гармонії світобудови, яка ґрунтується на справедливості у сенсі *aequitas*, не суперечить ідеї свободи самовизначення індивідуума, яка у політичній площині являє себе в ідеї дієвця. Мечислав Бочар, на нашу думку, представляє дещо одностороннє бачення органічної теорії суспільства й держави та концепту *aequitas* у Йоана, адже іншою не менш важливою засадою в онтологічному і антропологічному сенсах виступає свобода, яка, образно кажучи, визначає траєкторію дій суб'єктів в координатах, визначених справедливістю.

Отже, ключовою суспільною цінністю у Йоана Солсберійського є свобода, за яку політичні суб'єкти несуть відповідальність відповідно до свого суспільного становища: кожен індивідуум має вільно визначатися залежно від конкретних обставин, а правитель має забезпечувати право кожного добродішного індивідуума користуватися цією свободою у відповідності до закону. Саме закон є мірилом справедливості і головною підвалиною суспільного ладу. Онтологічний статус закону полягає у тому, що він відображає «божественну волю». Очевидно, що міру відповідності їх «божественній волі» визначатиме її «повноважний представник» – Церква.

По-п'яте, для Йоана існують два типи політичних суб'єктів – правителі та піддані. Він відзначає, що правителі та піддані залежать одне від одного. Деякі дослідники вважають Йоана Солсберійського предтечею теорії «суспільного договору». Водночас, на нашу думку, у поняття договору між правителем та підданими Йоан вкладає середньовічне розуміння васалітету. Разом із тим, він вносить у цю проблематику елементи волюнтаризму: кожен має служити не абстрактному загальному благу, а тому, що цей суб'єкт вважає кращим для інших.

Таким чином, Йоан Солсберійський розглядає феномен влади у двох аспектах. З одного боку, вона є натуральною схильністю людини, а з іншого, через її загарбницьку природу, вона неодмінно тяжіє до тиранії і сам правитель, наскільки б добродішним він не був, не може подолати цю спокусу. Для того потрібні людські та божественні закони.

По-шосте, найбільш відомим і дослідженим концептом Йоана є ідея «монархомахії», яка набула особливої популярності через чотири століття, у другій половині XVI ст. на тлі гострих релігійно-політичних баталій того часу. Разом із тим, цей концепт був значною мірою переоцінений дослідниками, адже власна позиція філософа з приводу «убивства тирана» була значною мірою непослідовною та амбівалентною. Йоан розглядав убивство тирана лише як останній крок, коли дієвець зі зброєю у руках намагається усунути перешкоду, яка заважає гармонії «Земного» та «Небесного Граду», більшою мірою покладаючись на силу закону.

На нашу думку, основним мотивом полемічного дискурсу Йоана Солсберійського слід вважати захист інтересів Церкви в обличчі антицерковної політики окремих європейських государів XII ст. Разом із тим, Йоан переосмислив у дусі християнського віровчення погляди античних авторів на природу чеснот і свободу людини.

Тому антропологічне вчення Йоана можна охарактеризувати як протогуманістичне. У цьому полягає універсальне значення антропологічних ідей філософа, які продовжували надихати не тільки дослідників його творчості, але й сучасних мислителів.

ВИСНОВКИ

1. Наукова творчість Йоана Солсберійського потребує оцінки з точки зору його внеску в політичну антропологію. На основі теологеми «людина – образ Божий», характерної для середньовічної інтелектуальної традиції, й через антропологічну проблематику інтерпретовано не тільки етичні та політичні погляди середньовічного мислителя, але й його методологічні та логічні ідеї, зокрема, тлумачення ним проблеми універсалій, співвідношення одиничного та загального. Визначено, що змістом філософсько-антропологічних поглядів мислителя у контексті «Ренесансу XII століття» є вчення про людину як дієвця у суспільному та політичному контекстах, її права та чесноти.

2. Ідейна спрямованість творів Йоана Солсберійського, їх стиль та пафос є своєрідним «продуктом» Ренесансу XII ст. та його найбільш блискучого феномену – Шартрської школи. Вона разом з іншими кафедральними школами склала спільноту, що виступила основним рушієм інтелектуальних перетворень XII ст. Ідеї Йоана були складовою потужних соціокультурних трансформацій у XII столітті, що поставили перед індивідом перспективу соціального вибору і соціальної дії, спонукали інтелектуальну активність еліт і привели до поступової індивідуалізації та емансипації людини. На теоретичному рівні ці зміни, охарактеризовані дослідниками як «народження суб'єкту», виразились у переосмисленні відносин між вірою та розумом. Йоан уперше зробив спробу теоретичного обґрунтування етично вмотивованого суспільного вибору для різних суб'єктів – правителів та підданих.

3. Деяка віддаленість учення Йоана Солсберійського від неоплатонізму, що становив своєрідний «мейнстрим» Шартрської школи, зумовлена тим, що Йоан як державний та церковний діяч і полеміст тяжів головно до суспільно-політичної проблематики, що зумовило його звернення до ідей Аристотеля та Цицерона, у котрих ця проблематика набула найбільшого розвитку. Доведено, що учений, базуючись на спадщині своїх античних попередників, переосмислив її в контексті християнського віровчення й, отже, вона виступає у нього джерелом інспірації власних філософських пошуків гармонії між розумом та Одкровенням. XII століття – це доба відродження філософії, а Йоан – автор нового типу: не просто коментатор

або герменевт, занурений в інтерпретацію священних текстів, а мислитель, який створює сенси і бере на себе відповідальність за їхню достовірність.

4. Наріжну ідею, яка об'єднує різні виміри філософування Йоана – логіку, методологію, метафізику, – становить ідея «сингулярного». Оскільки знання одиничного не існує, універсалії потрібні для того, щоб могло виникнути знання про загальне. Саме знання є здатністю душі, відмінною від об'єкта пізнання, то ж мислителя можна вважати прихильником психологізму у гносеології та логіці. Проте загалом теорію пізнання філософа слід розглядати як наявну в річищі аристотелівської концепції. Пояснено підстави його відходу від домінантної течії ранньої схоластики – августинівського платонізму, де соціальні феномени пояснювалися вродженими якостями людини, або надприродним впливом – благодаттю. Йоан же дійшов висновку про вплив соціального оточення на індивідуальні свободу та чесноти, вдавшись до розрізнення природних і конвенційних якостей речей та контексту, в якому вони себе виявляють. Антропологічні експлікації сингуляризму полягають у тому, що якщо неможливе існування людини, яка не була б конкретним індивідумом, то «сутність» кожної людини є відносною, контекстуальною й залежною від її дій та вчинків. Таким чином, людина виступає як суб'єкт-дієвець, який формує себе.

5. Двома ключовими тезами антропології Йоана виступають поняття «свобода» (*libertas*) та ідея людини-дієвця, між якими існує діалектичний зв'язок. Свобода розуміється не лише як можливість вибору між добром та злом, але як можливість оцінювати, що є добром та злом, виходячи з власного розсуду. Адже для того, щоб мати підстави давати етичну оцінку людським вчинкам, людина сама має розглядатися як вільний суб'єкт-дієвець, який виступає джерелом своїх власних дій. Мислитель вважає, що свобода, поєднана із чеснотами, становить головний мотив та основну мету діяльності справедливого і добродієчного володаря. У протистоянні спокусі зловживання владою марно покладатися лише на чесноти, здобуті у ранній період життя та індивідуальну добродієчність. Ця тенденція може бути подолана лише завдяки «приписам права та божественним настановам». Стверджено, що на відміну від ідеї «розчинення суб'єкту» у вищому порядку, характерної для

політичної теології християнського платонізму, Йоан постулює ідею суверенності індивідуальних прав, на якій ґрунтується автономія політичного суб'єкта.

6. Згідно з концепцією політичних прав та чеснот, основою суспільного ладу виступає взаємна відповідальність правителів і підданих та співзалежність як членів одного тіла – держави. Суб'єктивне право перших полягає у тому, що закон не обмежує їхню «гідність», тобто право діяти на власний розсуд. Суб'єктивне право других – це природне право протидії володарям. Таким чином, доведено, що Йоан Солсберійський своєю науковою творчістю заклав підвалини політичної філософії, що ґрунтувалися на ідеї автономного суб'єкта, і тим перевершив досягнення класичної політичної філософії періоду Середньовіччя. Синтез античної концепції свободи з християнською етикою та методологічним сингуляризмом став відповіддю середньовічного інтелектуала на виклики XII століття («епохи народження індивідууму»). Його теорія, відкривши нове розуміння ролі і місця індивідууму у соціумі, імпліцитно містить концепт «дієвця», що отримав свій розвиток у новоевропейській філософії.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Ioannis Saresberiensis. Episcopi Carnotensis. Metalogicus libri III / Ioannis Saresberiensis / Reco-gnovit et Prolegomenis, Apparatu Critico, Commentario, Indicibus Instruxit Clemens C.I. Webb. Oxonii, 1929. – 239 p.
2. Ioannis Saresberiensis. Metalogicon / Ioannis Saresberiensis / edidit J.B. Hall, auxiliata K.S.B. Keats-Rohan. – Turnhout: Brepols, 1991. – 61 p.
3. Ioannis Saresberiensis episcopi Carnotensis. Policratici sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII / Ioannis Saresberiensis / Recognovit et Prolegomenis, Apparatu Critico, Commentario, Indicibus Instruxit Clemens C.I. Webb / With an Introduction by P. McNulty. – Vol. I-II. – N.Y., 1979. – 511 p.
4. Иоанн Солсберийский. Металогик / Иоанн Солсберийский [пер. с лат.] // Памятники средневековой латинской литературы X-XII веков [Сб-к. Отв. ред. М.Е. Грабарь-Пассек и М.Л. Гаспаров]. – М.: Наука, 1972. – С. 350-353.
5. John of Salisbury. Anselm and Becket: two Canterbury saints' lives / John of Salisbury [translated by Ronald E. Pepin]. – Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2009. – 108 p.
6. John of Salisbury. John of Salisbury's Entheticus de dogmate philosophorum, critical text with English introduction and notes / John of Salisbury / ed. D. J. Sherrin. – University of North Carolina, 1969. – 50 p.
7. John of Salisbury. The Entheticus of John of Salisbury, a critical text / John of Salisbury / ed. R. E. Pepin // Traditio. – 31. – 1975. – p. 127–193.
8. John of Salisbury. Entheticus Maior et Minor / John of Salisbury [ed. and tr. Jan van Laarhoven]. – 3 vols. – Leiden: Brill, 1987. – 616 p.
9. John of Salisbury. The Historia Pontificalis / John of Salisbury [ed. and tr. by Marjorie Chibnall]. – Oxford: OUP, 1986. – 252 p.
10. John of Salisbury. The Letters of John of Salisbury / John of Salisbury [ed. by W. J. Millor, S.J. and H.E. Butler]. – Vol. I. The Early Letters, 1153–1163. – Oxford: Clarendon Press, 1986. – 306 p.

11. John of Salisbury. The Letters of John of Salisbury / John of Salisbury [ed. by W. J. Millor, S.J. and H.E. Butler]. – Vol. 2. The later letters, 1163–1180. – Oxford: Clarendon Press, 1979. – 861 p.
12. John of Salisbury. The Metalogicon of John of Salisbury. A Twelfth-Century Defense of the Verbal and Logical Arts of Trivium / John of Salisbury [transl. by D.D. MaGarry]. – Berkeley: University of California Press, 1955. – 305 p.
13. John of Salisbury. The Statesman's Book of John of Salisbury, [Policraticus Books IV, V, VI, and excerpts from Books VII and VIII] / John of Salisbury [tr. by J. Dickinson]. – New York: Russell and Russell, 1963 // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.constitution.org/salisbury/policrat456.htm>. Перевірено 10.06.12.
14. John of Salisbury. Frivolities of Courtiers and Footprints of Philosophers, [Policraticus books I, II, III and excerpts from VII and VIII] / John of Salisbury [tr. by Pike, J.]. – New York: Octagon Books, 1972 // [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.constitution.org/salisbury/policrat123.htm>. Перевірено 10.06.12.
15. John of Salisbury. Policraticus [selections], Milestones of Thought / John of Salisbury [tr. M. Markland]. – New York: Frederick Ungar Publishing, 1979. – 161 p.
16. John of Salisbury. Policraticus [selections] / John of Salisbury [tr. C. Nederman]. – Cambridge Texts in the History of Political Thought. – Cambridge: Cambridge University Press, 1990. – 240 p.
17. John of Salisbury. Policraticus I-IV / John of Salisbury [éd. K. S. B. Keats-Rohan]. – Turnhout: Brepols, 1993. – 247 p.
18. Августин Аврелий. О свободе воли / Августин Аврелий [пер. Ермаковой М.Е.] // Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского Средневековья / под ред. С.С. Неретиной. – СПб.: Издательство РХГИ, 2001. – Т. 1. – С. 26-66.
19. Аверинцев С.С. Добрый Плутарх рассказывает о героях, или Счастливый брак биографического жанра и моральной философии / С.С. Аверинцев // Плутарх.

- Сравнительные жизнеописания в двух томах / Плутарх [пер. с греч. под ред С.С. Аверинцева]. Т. 1. – М.: Рипол классик, 1994. – С. 637-653.
20. Александрова О.В. Філософія Середніх віків та доби Відродження: Підручник / О.В. Александрова. – К.: Видавець ПАРАПАН. – 2002. – 172 с.
21. Аристотель. Никомахова этика / Аристотель [пер. Брагинской И. В.] // Сочинения в четырех томах – Т. 4. – М.: Мысль, 1983. – С. 53-295.
22. Аристотель О душе / Аристотель [пер. П.С. Попова] // Сочинения в четырех томах - Т. 1. Сочинения в четырех томах/ ред. В. Ф. Асмус. - М.: Мысль, 1976. – С. 371- 448.
23. Аристотель. Политика / Аристотель [пер. С.А. Жебелева] // Сочинения в четырех томах – Т. 4. – М.: Мысль, 1983. – С. 375-645.
24. Асмус В.Ф. Античная философия / В.Ф. Асмус. – М.: Высшая школа, 1976. – 544 с.
25. Балдуин М. В. Александр III и двенадцатый век / М.В Балдуин [пер. с англ. Ереминой Н. В.]. – СПб.: Евразия, 2003. – 224 с.
26. Барт Р. Смерть автора // Избранные работы: Семиотика: Поэтика. / Р. Барт [пер. с фр.] / сост., общ. ред. и вступ. ст. Косикова Г. К. – М.: Прогресс, 1989. – С. 384-391.
27. Баткин Л.М. Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания / Л.М. Баткин. – М.: РГГУ, 2000. – 1004 с.
28. Баумайстер А. Філософія права / А. Баумайстер. – Вінниця: О. Власюк, 2007. – 223 с.
29. Белялетдинов Р.Г. Исследование универсалий в «Металогике» / Р.Г. Белялетдинов // Истина и благо: универсальное и сингулярное / Отв. ред. А. П. Огурцов. – М.: ИФ РАН, 2002. – С. 186-192.
30. Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования / Г. Берман [пер. с англ.] – 2-е изд. – М.: Изд-во МГУ: Издательская группа ИНФРА-М-НОРМА, 1998. – 624 с.

31. Бернад Клервосский. О благодати и свободной воле / Бернар Клервосский [пер. с лат. О. Варьяш, С. Сказкин] // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. Т. 1 / Под ред. С.С. Неретиной; сост. С.С. Неретиной, Л.В. Бурлака. – СПб.: РХГИ, 2001. – С. 444-477.
32. Брук К. Возрождение XII века / К. Брук // Богословие в культуре средневековья. – Киев; Одесса: Христиан. братство "Путь к истине", 1992. – С. 119-226.
33. Гилберт Порретанский Комментарий к трактату Боэция «Против Евтихия и Нестория» / Гилберт Порретанский [пер. с лат. А. Коробков, С. Неретина] // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. Т. 1 / Под ред. С. С. Неретиной; сост. С. С. Неретиной, Л. В. Бурлака. – СПб.: РХГИ, 2001. – С. 372-403.
34. Гладков А.К. Иоанн Солсберийский во Франции первой половины XII в. (Опыт прочтения главы II. 10 трактата «Металогик») / А.К. Гладков // Источниковедческие исследования. Вып. 4. – М.: Институт всеобщей истории РАН, 2008. – С. 37-59.
35. Гладков А.К. "Счастье служить государю и церкви..." О политическом призвании Иоанна Солсберийского / А.К. Гладков // Человек второго плана в истории: Сборник научных статей. – Выпуск 4. – Ростов-н/Д.: Южный федеральный университет, 2007. – С. 50-60.
36. Гладков А.К. "Убийство тирана не грех, но благодеяние". Представление о несправедливой власти в «Поликратике» Иоанна Солсберийского / А.К. Гладков // Средние века. – Вып. 69 (3). – М.: Наука, 2008. – С. 81-96.
37. Гладков А.К. Persecutor ecclesiae: европейские "тираны" XII века в произведениях Иоанна Солсберийского / А.К. Гладков // Известия Саратовского университета. Новая серия / Сер.: История. Международные отношения. – Вып 1. – Саратов. Издательство Саратовского университета, 2009. – С. 31-34.
38. Горський В.С. Історія української філософії: Курс лекцій / 3-тє видання / В.С. Горський. – К.: Наукова думка, 1997. – 286 с.

39. Горский В.С. Историко-философское использование текста / В.С. Горский. – К.: Наукова думка, 1981. – 207 с.
40. Гуревич А.Я. Индивид и социум на средневековом Западе / А.Я. Гуревич. – М.: “Российская политическая энциклопедия” (РОССПЭН), 2005. – 424 с.
41. Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства / А.Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1990. – 395 с.
42. Гуревич А.Я. Человеческая личность в Средневековой Европе: реальная или ложная проблема / А.Я. Гуревич // Развитие личности. – №1-2. – 2003. – С. 24-30; 29-40.
43. Гусейнов А.А. История этических учений: Учебник / под ред. А.А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2003. – 911 с.
44. Декомб В. Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от собственного лица / В. Декомб [пер. с фр. М. Голованивской]. – М.: Новое литературное обозрение, 2011. – 576 с.
45. Делюмо Ж. Грех и страх: Формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII–XVIII вв.) / Ж. Делюмо [пер. с франц. под ред. Харитоновича Д. Э.]. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2003. – 752 с.
46. Джохадзе И.Д. Возможна ли объективная история философии: спор об анахронизме в аналитической философии XX-XXI веков / И.Д. Джохадзе [Электронный ресурс] // История философии: вызовы XXI века. Материалы конференции ИФ РАН, 15–16 ноября 2012 года. – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/page10131293.htm>. Проверено 10.06.12.
47. Джохадзе Д.В., Стяжкин Н.И. Введение в историю западно-европейской средневековой философии / Д.В. Джохадзе, Н.И. Стяжкин. – Тбилиси: Ганатлеба, 1981. – 315 с.
48. Доддс Э.Р. Греки и иррациональное / Э.Р. Доддс / Пер. с англ. С. В. Пахомова. – СПб.: Алетейя, 2000. – 507 с.
49. Дьяков А.В. Феликс Гваттари: Шизоанализ и производство субъективности / А.В. Дьяков. – Курск: Издательство Курского гос. ун-та, 2006. – 246 с.

50. Жильсон Э. Дух средневековой философии. Гиффордовские лекции (университет Абердина) / Жильсон Э. [пер. с фр. Г.В. Вдовиной]. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. – 560 с.
51. Жильсон Э. Философия в средние века. От истоков патристики до конца XIV века / Э. Жильсон [пер. с франц.]. – М.: Республика, 2004. – 678 с.
52. Захара І. Лекції з історії філософії / І. Захара. – Львів: Видавництво ЛБА, 1997. – 431 с.
53. Иванов В.В. Античное переосмысление архаических мифов /В.В. Иванов // Жизнь мифа в античности. Материалы научной конференции "Випперовские чтения – 1985" (выпуск XVIII). Часть I. – М.: Советский художник, 1988. – С. 9-26.
54. Игнатенко А. А. Деятельный человек versus Божественное всемогущество (Квиетизм и активизм в средневековых арабо-исламских «княжьих зеркалах») / А.А. Игнатенко // Этическая мысль: Научно-публицистические чтения. 1991/ ред. А.А. Гуссейнов. – М.: Республика, 1992. – С. 74-98.
55. Игнатенко А.А. Обман в контексте арабо-исламской культуры средневековья (по материалам «княжьих зеркал») / А.А. Игнатенко // Одиссей: Человек в истории / отв. ред. А.Я. Гуревич. – М.: Наука, 1993. – С. 138-160.
56. Исидор Севильский. Этимологии, или Начала. В XX книгах. Кн. I–III: Семь свободных искусств / Исидор Севильский [пер. с латин Л. А. Харитонова]. – СПб.: Евразия, 2006. – 352 с.
57. История ментальностей, историческая антропология. Зарубежные исследования в обзорах и рефератах/ ред. Е. М. Михина. – М.: РГГУ, 1996. – 255 с.
58. Коллинз Р. Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения / Р. Коллинз [пер. с англ. Н.С. Розова и Ю.Б. Вертгейм]. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. – 1280 с.
59. Кондзьолка В.В. Історія середньовічної філософії: Навч. Посібник / В.В. Кондзьолка. – Львів: Світ, 2001. – 320 с.
60. Кондзьолка В.В. Філософія і її історія / В.В. Кондзьолка. – Львів, 1996. – 167 с.

61. Коплстон Ф.Ч. История средневековой философии/ Коплстон Ф.Ч. [пер. с англ.]. – М.: Энигма, 1997. – 512 с.
62. Крылова С.Е. Иоанн Солсберийский и английская церковь / С.Е. Крылова // Клио. – №1. – 1999. – С. 81-86.
63. Крылова С.Е. О политических взглядах Иоанна Солсберийского / С.Е. Крылова // Проблемы социальной истории и культуры средних веков. Межвузовский научный сборник. – Л.: Наука, 1987. – С. 29-40.
64. Лакан Ж. Стадия зеркала как образующая функцию Я, какой она открылась нам в психоаналитическом опыте / Ж. Лакан [пер. с фр.] // Мазин В. Стадия зеркала Жака Лакана. – СПб.: Алетейя, 2005. – 156 с.
65. Лактанций. О смертях преследователей / Лактанций [пер. Тюленева В.М.]. – СПб.: Алетейя, 1998. – 282 с.
66. Ле Гофф Ж. Интеллектуалы в Средние века / Ж. Ле Гофф [пер. с фр.]. – Долгопрудный: Аллегро-Пресс, 1997. – 210 с.
67. Ле Гофф Ж. С небес на землю. Перемены в системе ценностных ориентаций на христианском Западе XII–XIII вв. // Одиссей. Человек в истории. – М.: Наука, 1991. – С. 25-44.
68. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада/ Ж. Ле Гофф [пер. с фр.] / общ. ред. Ю.Л. Бессмертного; Послесл. А. Я. Гуревича. – М.: Издательская группа Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. – 376 с.
69. Либера де А. Средневековое мышление/ А де Либера [пер. с французского А. М. Руткевича и О. В. Головой]. – М.: Праксис, 2004. – 368 с.
70. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика / Г.Г. Майоров. М.: Мысль, 1979. – 433 с.
71. Макробий. Комментарий на «Сон Сципиона». Кн. I, гл. 8 / Макробий [пер. М.С. Петрова] // Историко-философский ежегодник, 1995 / отв. ред. Н.В. Мотрошилова. – М.: Мартис, 1996. – С. 221-231.
72. Мотрошилова Н.В. Что делать с устоявшейся привычкой обозначать более поздними терминами древние или более ранние философские учения? / Н.В. Мотрошилова [Электронный ресурс] // История философии: вызовы XXI века.

- Материалы конференции ИФ РАН, 15–16 ноября 2012 года. – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/page28142401.htm>. Перевірено 10.06.12.
73. Неретина С.С. Слово и текст в средневековой культуре: концептуализм Абеляра / С.С. Неретина. – М.: Гнозис, 1993. – 215 с.
74. Неретина А.С., Перцев А.В. Пути к универсалиям / А.С. Неретина, А.В. Перцев. – СПб.: РХГА, 2006. – 1000 с.
75. Омэнн Д. Христианская духовность в католической традиции / Д. Омэнн [пер. с англ. Вакуленко Н.]. – Рим-Люблин: Издательство Святого Креста, 1994. – 416 с.
76. Панофский Э. Ренессанс и "ренессансы" в искусстве Запада / Э. Панофски [пер. с англ.]. – СПб.: Азбука-классика, 2006. – 632 с.
77. Пашук А. Нариси з історії філософії середніх віків.: Навчальний підручник. – Львів: ЛНУ, 2007. – 648 с.
78. Пелагий. Послание к Деметриаде / Пелагий [пер. и коммент. Ю. М. Каган] // Эразм Роттердамский. Философские произведения / отв. ред. [и предисл.] В. В. Соколов. – М.: Наука, 1987. – 702 с.
79. Перцев А.В. Типы методологии историко-философского исследования: закат рационализма / А.В. Перцев. – Свердловск: Изд-во Уральского университета, 1991. – 193 с.
80. Петрова М.С. Макробий Феодосий и его комментарий на «Сон Сципиона» / М.С. Петрова [Электронный ресурс] // Исторические записки. Издание исторического факультета Воронежского государственного университета. Режим доступа: <http://www.hist.vsu.ru/cdh/Articles/05-07.htm>. Перевірено 10.06.12.
81. Платон. Алкивиад I / Платон [пер. Шейнман-Топштейн С. Я.] // Диалоги. – М.: Мысль, 1986. – С. 175–223.
82. Платон Государство / Платон [пер. Егунова А.В.] // Собрание сочинений в 4 томах / Общ. ред. А.Ф.Лосева, В.Ф.Асмуса, А.А.Тахо-Годи. – Т.3. – М.: Мысль, 1994. – С. 49–421.

83. Попов П.С., Стяжкин Н.И. Развитие логических идей от Античности до эпохи Возрождения / П.С. Попов, Н.И. Стяжкин. – М.: Издание Московского университета, 1974. – 226 с.
84. Саутерн Р.У. Схоластический гуманизм и объединение Европы / Р.У. Саутерн [Электронный ресурс]. – Т.1. – Режим доступа: http://turba-philosophorum.narod.ru/transl/Southern/Scholastic_Humanism_1/2_Chartres.html.
Перевірено 10.06.12.
85. Свасьян К.А. Становление европейской науки / К.А. Свасьян. – М.: Evidentis, 2002. – 437 с.
86. Свежавски С. Святой Фома, прочитанный заново (Лекции в Ласках) / С. Свежавски [пер. с польск.] // Символ. – 33. – 1995. – С. 3-184.
87. Суворов Н.С. Средневековые университеты. Изд. 2-е. / Н.С. Суворов. – М.: Книжный дом "ЛИБРОКОМ", 2012. – 256 с.
88. Суини М. Лекции по средневековой философии. Вып.1 Средневековая христианская философия Запада / Суини М. [Авторизованный перевод с англ. А. К. Лявданского]. – М.: ГЛК, 2001. – 303 с.
89. Суини М. Лекции по средневековой философии. Вып. 2 / Суини М. [Авторизованный перевод с англ. А. К. Лявданского]. – Москва: Институт философии, теологии и истории им.св.Фомы, 2006. – 320 с.
90. Татаркевич В. История философии. Античная и средневековая философия / В. Татаркевич. – Пермь: Изд-во Пермского Университета, 2000. – 482 с.
91. Теодорих Шартрский. О шести днях творения / Теодорих Шартрский [пер. и предисл. О.С. Воскобойникова, П.В. Соколова] // Культура интерпретации до начала Нового времени / Ред. Ю.В. Иванова, А.М. Руткевич. – М.: ИД ГУ-ВШЭ, 2009. – С. 241-270.
92. Тома Аквінський. Коментарі до Арістотелевої "Політики"/ Тома Аквінський [пер. з лат. О. Кислюка]. – К.: Основи, 2003. – 794 с.
93. Уколова В.И. Античное наследие и культура раннего средневековья (конец V – начало VII века) / В.И. Уколова. – М.: Наука, 1989. – 320 с.

94. Уотт М.У. Влияние ислама на средневековую Европу / М.У. Уотт [пер. с англ.] – М.: Наука, 1976. – 130 с.
95. Утченко С.Л. Политико-философские трактаты Цицерона (“О государстве” и “О законах”) / С.Л. Утченко // Цицерон Марк Туллий Диалоги: О государстве; О законах / Цицерон [пер. Горенштейна В. О.]. – М.: Научно-издательский центр "Ладомир"- "Наука", 1994. – С. 152-174.
96. Философия западноевропейского Средневековья. Учебное пособие / под ред. Д.В. Шмониной. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. – 300 с.
97. Флаш К. Как писать историю средневековой философии? / К. Флаш [пер. с нем. А. Маркова] // Логос. – 4-5 (72). – М., 2009. – С. 224-246.
98. Фома Аквинский. О правлении государей // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе (VI–XVII вв.) / Фома Аквинский [пер. Срединской Н.Б.]. – Л.: Наука. 1990. – С. 217-245.
99. Фуко М. Герменевтика субъекта / М. Фуко [пер. с фр. Звонаревой И.И.] // Социо-Логос / Сост., общ. ред. и предисл. В.В. Винокурова, А.Ф. Филиппова. – Вып 1. – М.: Прогресс, 1991. – С. 284-311.
100. Фуко М. Этика заботы о себе как практика свободы // Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / М. Фуко [пер. с франц. Скуратова Б. М. под общей ред. Большакова В.П.]. – Ч. 3. – М.: Праксис, 2006. – 311 с.
101. Хейзинга Й. Осень Средневековья / Й. Хейзинга [пер. с нидерландского Сильвестрова Д. В.]. – М.: Прогресс, 1995. – 416 с.
102. Цицерон Марк Туллий Диалоги: О государстве; О законах / Цицерон [пер. Горенштейна В. О.]. – М.: Научно-издательский центр "Ладомир"- "Наука", 1994. – 223 с.
103. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии / А.Н. Чанышев. – М.: Высшая школа, 1991. – 512 с.
104. Шишков А.М. Св. Бернард Клервоский: учение о человеческой свободе и церковной политике / А.В. Шишков // Точки-Puncta. – 3-4 (1). – 2001. – С. 5–20.

105. Шишков А.М. Средневековая интеллектуальная культура / А.В. Шишков. – М.: Савин С.А., 2003. – 592 с.
106. Шишков А.В. Шартрская школа и ее круг // Междисциплинарные подходы к изучению прошлого / ред. Л.П. Репина. – М.: Аспект Пресс, 2003. – С. 51-81.
107. Шмонин Д.В. Введение в средневековую философию. Патристика. Учебное пособие / Д.В. Шмонин. – СПб.: Издательство РХГА, 2008. – 145 с.
108. Штекль А. История средневековой философии / Штекль А. [пер. репринт]. – СПб.: "Алетейя", 1996. – 307 с.
109. Штокмар В. История Англии в Средние века. – СПб: Алетейя, 2005. – С. 59.
110. Якобсон Р. В поисках сущности языка / Р. Якобсон [перевод с английского Виноградова В.А. и Журина А.Н.] // Семиотика / сост., вступит. статья и общ.ред. Ю.С. Степанова. – М.: Радуга, 1983. – С.102-117.
111. A History of Twelfth-Century Western Philosophy / ed. by P. Dronke. – L., N.Y.: Cambridge University Press, 1988. – 495 p.
112. Benedict XVI. John of Salisbury [Электронный ресурс] / Benedict XVI. – Режим доступа:http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20091216_en.html. Проверено 10.06.12.
113. Bibliographie_Jean_de_Salisbury [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.gramata.univparis1.fr%2FIMG%2Fdoc%2FBibliographie_Jean_de_Salisbury.doc. Проверено 10.06.12.
114. Berman H.J. Law and Revolution. The formation of the Western legal Tradition / H.J. Berman. – Cambridge – London: Harvard University Press, 1983. – 657 p.
115. Boczar M. Człowiek i wspólnota: filozofia moralna, społeczna i polityczna Jana z Salisbury / M. Boczar. – Warszawa: Wydaw. Uniw. Warszawskiego, 1987. – 205 s.
116. Boczar M. Filozofia prawa w ujęciu Jana z Salisbury / M. Boczar // Studia Filozoficzne. – 10. – 1979. – S. 53-69.
117. Boczar M. Jana z Salisbury znajomość literatury antycznej / M. Boczar // Meander. – 36 (5). – 1981. – S. 261-271.
118. Boczar M. "Ratio naturae et officii" w filozofii społecznej Jana z Salisbury / M. Boczar // Studia Mediewistyczne. – 24. – 1986. – S. 3-28.

119. Boczar M. Koncepcja retoryki w pismach Jana z Salisbury / M. Boczar // *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki*. – 32. – 1987. – S.139-155.
120. Brückermann J. And Nederman C. Aristotelianism in John of Salisbury's *Policraticus* / J. Brückermann // *Journal of the History of Philosophy*. – 21. – 1983. – P. 203-229.
121. Burnett Ch. John of Salisbury and Aristotle / Ch. Burnett // *Didascalica*. – 2. – 1996. – P. 19-32.
122. Burns J.H. *The Cambridge history of political thought, 1450-1700* / J.H. Burns. – Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1991. – 798 p.
123. Campbell C., Nederman C. Priests, Kings and Tyrants: Spiritual and Temporal Power in John of Salisbury's *Policraticus* / C. Campbell, C. Nederman // *Speculum*. – 66. – 1991. – P. 572-590.
124. Haskins Ch. *The Renaissance of the Twelfth Century* / Haskins Ch. – Cambridge: Harvard University Press, 1927. – 438 p.
125. Canning J. *A History of Medieval Political Thought, 300-1450* / J. Canning. – London: Routledge, 1996. – 255 p.
126. Caverly W. The political Theory of John of Salisbury / W. Caverly // *Reality*. – 9. – 1962. – P. 93-113.
127. Clerval A. *Les ecoles de Chartres au moyen age du Ve au XVIe siecle* / A. Clerval. – Frankfurt a. M.: Minerva, 1965. – 572 p.
128. Conge L. E. Towards a Text of John of Salisbury's *Metaphysics* / L. E. Conge // *Studi Medievali*. – 24. – 1983. – P. 791-814.
129. Constable G. The Alleged Disgrace of John of Salisbury in 1159 / G. Constable // *English Historical Review*. – 69. – 1954. – P. 67-76.
130. Dickinson J. Introduction / J. Dickinson // *The Statesman's Book*. – New York: Knopf, 1927. – P. 1-15.
131. Dickinson J. The Medieval Conception of Kingship and some of its Limitations, as developed in the *Policraticus* of John of Salisbury / J. Dickinson // *Speculum*. – 1 (3). – 1926. – P. 308-337.

132. Dyson W. R. *Normative Society and Government in Five Medieval Thinkers: St. Augustine, John of Salisbury, Giles of Rome, St. Thomas Aquinas, and Marsilius of Padua* / W. R. Dyson. – Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press, 2004. – 314 p.
133. Evans S. *John of Salisbury: A Man of Letters* / S. Evans // *The Hatcher Review*. – 1979. – 7. – P. 3-18.
134. Ferruolo S. *The Origins of the University: The School of Paris and Their Critics, 1100-1215* / S. Ferruolo. – Stanford: Stanford University Press, 1985. – 380 p.
135. Hendley B.P. *Wisdom and Eloquence: A New Interpretation of the Metalogicon of John of Salisbury* / B.P. Hendley. – Unpublished PhD Dissertation, Yale, 1967. – 233 p.
136. Hendley B.P. *John of Salisbury and the Problem of Universals* // *Journal of the History of Philosophy* / B.P. Hendley. – 3 (8). – 1970. – P. 289-302.
137. Jacob E. *John of Salisbury and the Policraticus* / E. Jacob // *The Social and Political Ideas of some Great Medieval Thinkers* / ed. by F. Hearnshaw. – N.Y.: Henry Holt and Co., 1923. – P. 53-84.
138. Jeauneau E. *Rethinking the School of Chartres* / E. Jeauneau. – Toronto: University of Toronto Press, 2009. – 136 p.
139. Kantorowicz E.H. *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Thought* / E.H. Kantorowicz. – Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1957. – 568 p.
140. Keats-Rohan K.S.B. *John of Salisbury and Twelfth-century Education in Paris from the Account of his Metalogicon* / K.S.B. Keats-Rohan // *History of Universities*. – 6. – 1986. – P. 1-45.
141. Keats-Rohan K.S.B. *The Textual Tradition of John of Salisbury's Metalogicon* / K.S.B. Keats-Rohan // *Revue d'histoire des textes*. – 16 – 1986. – P. 229-282.
142. Keats-Rohan K.S.B. *The Chronology of John of Salisbury's Studies in France: A Reading of 'Metalogicon', II.10* / K.S.B. Keats-Rohan // *Studi Medievali*. – 28. – 1987. – P. 193-203.
143. Krey A. *John of Salisbury's Knowledge of Classics* / A. Krey // *Transactions of the Wisconsin Academy of Sciences and Letters*. – 1909–1910. – Vol. 16. – P. 948-987.

144. Kuszynski C.F. A Translation of the Letters of John of Salisbury: Letters 176-206 / C.F. Kuszynski. – PhD Dissertation, Loyola University of Chicago. – 1948. – 300 p.
145. Laarhoven J. Titles and subtitles of the Policraticus: A Proposal / J. Laarhoven // *Vivarium*. – 32. – 1994. – P. 131-160.
146. Laarhoven J. Thou Shalt not Slay a Tyrant! The So-called Theory of John of Salisbury J. Laarhoven // *The World of John of Salisbury. Studies in Church History Subsidia*/ ed. M. Wilkes. – Oxford : Blackwell, 1984. – P. 319-341.
147. Langdon F. K. Polycracy, Obligation and Revolt: The Body Politic in John of Salisbury and Christine de Pizan / F. K. Langdon // *Politics, Gender and Genre. The Political Thought of Christine de Pizan*, Boulder. – Westview, 1992. – P. 33-52.
148. Liebeschütz H. John of Salisbury and Pseudo-Plutarch // *Journal of Warburg and Courtauld Institutes*. – 6. – 1943. – P. 33-39.
149. Liebeschütz H. Medieval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury / H. Liebeschütz // *Studies of the Warburg Institute*. – 17. – London : University of London. The Warburg Institute, 1950. – 133 p.
150. Liebeschütz H., Momigliano A. Notes on Petrarch, John of Salisbury, and the *Institutio Traiani* / H. Liebeschütz, A. Momigliano // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. – 12. – London: University of London. The Warburg Institute, 1949. – P. 189-190.
151. Linder A. The Knowledge of John of Salisbury in the Late Middle Ages / A. Linder // *Studi Medievali*. – 18. – 1977. – P. 315-366.
152. Luscombe D.T. Introduction: the formation of political thought in the west// *The Cambridge history of medieval political thought c. 350 – c.1450* / D.T. Luscombe / ed. by Burns J.H. – Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1988. – 174 p.
153. Markland M.K. “Introduction,” in *Policraticus: The Statesman’s Book* / M.K. Markland. – New York: F. Ungar, 1979. – P. 10-30.
154. Massey H.J. John of Salisbury: Some Aspects of his Political Philosophy / H.J. Massey // *Classica et Mediaevalia*. – 28. – 1967. – P. 357-372.

155. McInerny R. *A History of Western Philosophy*. – Vol. 2. – Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 1970. – 386 p.
156. Morris C. *The Discovery of the Individual, 1050-1200* / C. Morris. – N.Y.,L.: Harper and Row. – 1972. – 188 p.
157. Nederman C., Brückmann J. Aristotelianism in John of Salisbury's *Policraticus* / C. Nederman, J. Brückmann // *Journal of the History of Philosophy*. – 21. – 1983. – P. 203-229.
158. Nederman C. The Aristotelian Doctrine of the Mean and John of Salisbury's Concept of Liberty / C. Nederman // *Vivarium*. – 24. – 1986. – 24. – P. 128-142.
159. Nederman C. Aristotelian Ethics and John of Salisbury's Letters / C. Nederman // *Viator: Medieval and Renaissance Studies*. – 18. – 1987. – P. 161-173.
160. Nederman C. Beyond Stoicism and Aristotelianism: John of Salisbury's Skepticism and Twelfth-Century Moral Philosophy / C. Nederman // *Virtue and Ethics in the Twelfth Century* / István P. Bejczy and Richard G. Newhauser (eds.). – Leiden : Brill, 2005. – P. 175-197.
161. Nederman C. The Physiological Significance of the Organic Metaphor in John of Salisbury's *Policraticus* / C. Nederman // *History of Political Thought*. – 8. – 1987. – P. 211-223.
162. Nederman C. The Frivolities of Courtiers Follow the Footprints of Women: Historical Women and the Crisis of Virility in John of Salisbury / C. Nederman / Carole Levin and Jeanie Watson (eds.) // *Ambiguous Realities: Women in the Middle Ages and Renaissance*. – Detroit: Wayne State University Press, 1987. – P. 82-96.
163. Nederman C. Introduction / C. Nederman // *John of Salisbury Policraticus, [selections]* / tr. Nederman C. – Cambridge Texts in the History of Political Thought. – Cambridge: Cambridge University Press, 1990. – P. 5-25.
164. Nederman C. Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought / C. Nederman // *Journal of the History of Ideas*. – 49. – 1988. – P. 13-26.
165. Nederman C. A Duty to Kill: John of Salisbury's Theory of Tyrannicide / C. Nederman // *Review of Politics*. – 50. – 1988. – P. 365-389.

166. Nederman C. The Changing Face of Tyranny: The Reign of King Stephen in John of Salisbury / C. Nederman // *Nottingham Medieval Studies*. – 33. – 1989. – P.1-20.
167. Nederman C. Knowledge, Virtue and the Path to Wisdom: The Unexamined Aristotelianism of John of Salisbury's *Metalogicon* / C. Nederman // *Mediaeval Studies*. – 51. – 1989. – P. 268-286.
168. Nederman C. Aristotelian Ethics Before the *Nicomachean Ethics*: Sources of Aristotle's Concept of Virtue in the Twelfth Century / C. Nederman // *Parergon*. – 7 – 1989. – P. 55-75.
169. Nederman C. Nature, Ethics and the Doctrine of Habitus: Aristotelian Moral Psychology in the Twelfth Century / C. Nederman // *Traditio*. – 45. – 1989/1990. – P. 87-110.
170. Nederman C. To the Court and Back Again: The Origins and Dating of the *Entheticus de Dogmate Philosophorum* of John of Salisbury / C. Nederman // *Journal of Medieval and Renaissance Studies*. – 2. – 1991. – P. 129-145.
171. Nederman C. Aristotelianism and the Origins of 'Political Science' in the Twelfth Century // *Journal of the History of Ideas*. – 1991. – 52. – P.179-194.
172. Nederman C. Priests, Kings and Tyrants: Spiritual and Temporal Power in John of Salisbury's *Policraticus* / C. Nederman // *Speculum*. – 66. – 1991. – P. 572-590.
173. Nederman C. Freedom, Community and Function: Communitarian Lessons of Medieval Political Theory / C. Nederman // *The American Political Science Review*. – 4 (86). – 1992. – P. 977-986.
174. Nederman C. The Meaning of "Aristotelianism" in Medieval Moral and Political Thought / C. Nederman // *Journal of the History of Ideas*. – Vol. 57, No. 4. – 1996. – P. 563-585.
175. Nederman C. The Union of Wisdom and Eloquence before Renaissance: the Ciceronian Orator in Medieval Thought / C. Nederman // *The Journal of Medieval History*. – 18. – 1992. – P. 75-95.
176. Nederman C. The third sex: the Idea of the Hermaphrodite in the Twelfth Century / C. Nederman // *Journal of the History of Sexuality*. – 6. – 1996. – P. 497-517.

177. Nederman C. Toleration, Skepticism and the ‘Clash of Ideas’: Principles of Liberty in the Writings of John of Salisbury / C. Nederman // *Beyond the Persecuting Society: Religious Toleration before the Enlightenment*/ J. Christian Laursen and C. J. Nederman (eds.). – Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998. – P. 53-70.
178. Nederman C. Social Bodies and the Non-Christian ‘Other’ in the Twelfth Century: John of Salisbury and Peter of Celle / C. Nederman // *Meeting the Foreign in the Middle Ages* / ed. by Albrecht Classen. – N.Y.L.: Routledge, 2002. – P. 192-201.
179. Nederman C. The virtues of necessity: Labor, Money and Corruption in John of Salisbury / C. Nederman // *Viator*. – 33 – 2002. – P. 54-68.
180. Nederman C. The Origins of ‘Policy’: Fiscal Administration and Economic Principles in Later Twelfth-Century England / C. Nederman // *Rhetoric and Renewal in the Latin West 1100-1500: Essays Presented to John O. Ward* / C.J. Mews, C.J. Nederman, R. Thomson (eds.). – Turnhout, Belgium, Brepols, 2003. – P. 149-168.
181. Nederman C. Body Politics: The Diversification of Organic Metaphors in the Later Middle Ages / C. Nederman // *Pensiero Politico Medievale*. – 2. – 2004. – P. 59-87.
182. Nederman C. Beyond Aristotelianism and Stoicism: John of Salisbury’s Skepticism and Moral Reasoning in the Twelfth Century / C. Nederman // *Virtue and Ethics in the Twelfth Century* / I. Bejczy, R. Newhauser (eds.). – Leiden; Brill, 2005. – P. 175-195.
183. Nederman C. John of Salisbury / C. Nederman // *Authors of the Middle Ages Series, Medieval and Renaissance Texts and Studies*. – Tempe, Arizona. – 2005. – 288 p.
184. Nederman C. Friendship in Public Life during the Twelfth Century: Theory and Practice in the Writings of John of Salisbury / C. Nederman // *Viator: Medieval and Renaissance Studies*. – 38. – 2007. – P. 385-397.
185. Nederman C. John of Salisbury’s Second Letter Collection in Later Medieval England: Unexamined Fragments from Huntington Library HM 128 / C. Nederman // *Viator: Medieval and Renaissance Studies*. – 40. – 2009. – P. 71-91.

186. Olsen G.W. John of Salisbury's humanism / G.W. Olsen // *Gli umanesimi medievali. Atti de 2 congresso dell internationes mittellateinerkomitee*. Firenze, 1993, a cura di C. Leonardi, Galluzzo. – Firenze, 1998. – P. 447-468.
187. Painter S. John of Salisbury and the Renaissance of the Twelfth Century / S. Painter // *The Greek Tradition* / ed. by G. Boas. – Baltimore: John Hopkins University Press, 1939. – P. 77-89.
188. Palacz R. Bezpośrednia recepcja arystotelizmu w *Metalogiconie* Jana z Salisbury / R. Palacz // *Studia Mediewistyczne*. – 5. – 1964. – S. 191-251.
189. Palacz R. Jana z Salisbury koncepcja wolności teokratycznej / R. Palacz // *Antynomie wolności. Z dziejów filozofii wolności*. – Warszawa: Książka i Wiedza, 1966. – S. 135-147.
190. Parsons W. The Medieval Theory of the Tyrant / W. Parsons // *Review of Politics*. – 4. – 1942. – P. 129-139.
191. Poole R. L. The Masters of the Schools at Paris and Chartres in John of Salisbury's Time / R. L. Poole // *The English Historical Review*. – 39. – 1920. – P. 321-342.
192. Poole R. L. John of Salisbury at the Papal Court / R. L. Poole // *The English Historical Review*. – 38 (151). – 1923. – P. 321-330.
193. Post G. *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and the State 1100–1322*. – Princeton: Princeton University Press, 1964. – 633 p.
194. Roberti Pulli *Sententiarum libri octo cum notis et observationibus Hugonis Mathoud* / Roberti Pulli // *Migne PL 186* éditeur-date. – Parisiis: Simeon Piget, 1655. – 1010 p.
195. Rouse R., Rose M.A. John of Salisbury and the Doctrine of Tyrannicide / R. Rouse, M.A. Rose // *Speculum*. – 42. – 1967. – P. 693-709.
196. Schaarschmidt C. *Joannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie* / C. Schaarschmidt. – Leipzig: B. G. Teubner, 1862. – 359 p.
197. Smalley B. *The Becket Conflict and the Schools: A Study of Intellectuals in Politics* / B. Smalley. – Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield 1973. – 257 p.
198. Taylor Q. John of Salisbury, the Policraticus and Political Thought // *Humanitas* / Q. Taylor. – 19. – 2006. – P. 133-157.

199. *The World of John of Salisbury* / ed. by M. Wilks. – Oxford: Blackwell, 1984. – 469 p.
200. Ullmann W. *The Influence of John of Salisbury on medieval Italian Jurists* / W. Ullmann // *HER.* – 59. – 1944. – P. 383-392.
201. Ullmann W. *The Knowledge of John of Salisbury in the Later Middle Ages // Geschichtsschreibung und geistiges Leben im Mittelalter: Festschrift für Heinz Löwe zum 65. Geburtstag* / W. Ullmann // ed. by K. Hauck and H. Mordek. – Köln – Wien, 1978. – P. 519-545.
202. Van Caenegem R. *Government, law and society// The Cambridge history of medieval political thought c. 350 – c. 1450* / R. Van Caenegem / ed. by Burns J.H. - Cambridge University Press, 2008. – P. 174-211.
203. Wallach J.P. *Fidel Castro and the United States Press* / J.P. Wallach // *The selling of Fidel Castro*/ed. by W.E. Ratliff – Washington: Cuban American Foundation, 1987. – 29 p.
204. Webb C. *John of Salisbury // Proceedings of the Aristotelian Society for the Systematic Study of Philosophy* / C. Webb. – Vol. II. – 1892–1893 . – P. 91-107.
205. Webb. C. *The Policraticus of John of Salisbury* / C. Webb // *The Church Quarterly Review.* – Vol. 71. – 1911. – P. 312-345.