

ФЕНОМЕН ЧУДА В ЄВРОПЕЙСЬКОМУ СЕРЕДНЬОВІЧЧІ

¹Вінницький національний технічний університет

Дана робота являє собою проект філософсько-методологічного дослідження середньовічного феномену чуда. Зокрема, пропонується розглядати альтернативу світоглядних основ уявлень про чудо у перспективі розрізнення природничо-наукової і гуманітарної методології.

Ключові слова: *середньовіччя, випадковість, чудо, теологія, методологія.*

Keywords: *medieval, accident, miracle, theology, methodology.*

Відомо, що категоріальне осмислення чуда як релігійного феномена проводиться принаймні починаючи з ранньої апологетики, і в рамках богословських доктрин постійно розробляються концепції чудесного (В.І. Добротворський, В.В. Зеньковський, Е. Леруа, Й. Вендланд, Р. Бультман, Е. Трьольч та ін.). Проблема, однак, полягає в тому, що мірою секуляризації європейської культури світоглядний потенціал цієї категорії набуває більш широких конотацій, і феномену чуда приділяють позитивної чи негативної уваги, наприклад, засновники математичного природознавства або навіть теоретики неklasичної науки (М. Планк, Е. Борель і др.). Окрім низки популярних видань, що обмежуються критичним або апологетичним розглядом типових прикладів, існують систематичні дослідження С.С. Аверінцева, А.Ф. Лосєва, К.Г. Фрумкіна, К.С. Льюїса, де аналізуються історичні та світоглядні передумови чуда. В цьому напрямку дослідження структури і трансформацій осмислення чуда відкривають похідні методологічні моделі, які слугують зразком пізнання як гуманітарної, так і природничої реальності. Зокрема, в контексті європейського середньовіччя завдання додаткового вивчення чуда виправдане не лише відомим культурно-історичним пануванням його релігійного змісту, але й цікавим синтезом семіотичної традиції «біблійного волюнтаризму» і об'єктивно-космічної традиції «грецького раціоналізму», що заклав багатозначну *перспективу* асиміляції цього феномена класичною науковою методологією, дослідження якої ми маємо на меті.

Спочатку у патристиці утверджується креаціоністсько-провіденціальна онтологія, в якій раціональні причини природного ходу подій, що вивчаються органом філософії, підпорядковуються моральному цілепокладанню. Замість античного споглядально-теорійного пізнання природи утверджується пізнання духовно-практичне. За словами С.С. Аверінцева, перебуваючи всередині життєвої ситуації, людина віри робить предметом своєї думки не буття, а життя, не космос, а історію; космос можна споглядати, в історії ж доводиться брати участь [1, с. 65]. Звідси моралізаторський сенс природності як створеного чуда зі своєрідним онтологічним статусом, коли за феноменом індивідуального явища вбачається символ божественного.

Здійснювана в подальшому схоластами натуралізація чудесності помітно обмежувалась рамками цієї духовно-практичної інтерпретації: за одних і тих самих вічних та незмінних властивостей значення природного порядку періодично змінюється в залежності від перипетій духовного життя.

Показовими в цьому відношенні стають астрологічні уявлення: якщо Аристотель вважав небесні тіла за зразок непричетності, за яким можна вчитися вбачати істину у незмінному [2, с. 281-282], то християнський прозеліт, навпаки, внутрішньому прозрінню шукає підтвердження у небесних змінах [7, с. 66-67].

У пошуках цієї екзистенційної істини, де мають співпадати форма існування речей з формою їх значення, природний і надприродний вселенський порядок, індивідуум і сам набуває процесуальних визначень. У постійній роботі свідомості він за власним тілесним єством намагається розгледіти явища надприродної благодаті і відтак слідувати за нею як духовно-практичним ідеалом свободи волі. Звідси походить відоме гуманітарне розуміння чуда, приналежне до сфери суб'єктивної свободи, а не об'єктивних феноменів: на відміну від «усталеної», нормативованої природи, людський дух здатний перевизначати себе, він у перманентному становленні, і «співпадіння випадкового перебігу емпіричної історії особистості з її ідеальним завданням і є чудо» [8, с. 555].

В католицькому богослов'ї доктрина «природного одкровення» дозволяє цілком фізичний вияв (знамення) цієї «благодаті надприродного світла» людській душі і тим самим опосередкування власне Одкровення не лише традицією, але й фідеїстичним природознавством: «...» для католика випадок може виявитися рівним до чуда (хоча й з усілякими застереженнями) «...» випадок, що сприймається як природне явище, може виявитися сповненим надприродним сенсом, тобто бути чудом» [5, с. 152].

З виникненням же протестантської теології, що суттєво вплинула на становлення класичного природознавства, феномен чуда обмежується суб'єктивним планом як «суверенна та інтимна зустріч індивідуальної душі з богом». Спочатку спостережувані подекуди незвичайні причини в природному ладі речей ще слугують божественною звісткою і призначені наставляти особистість на вищі моральні мотиви [6, с. 165-167]. А вже І. Ньютон звертає увагу просвіченого вченого, щоб той сприймав «незвичайність» як переважно ментальні перипетії осягнення природного ладу речей. «Чудеса називаються так не тому, що вони творяться богом, але тому, що вони трапляються рідко, і тому дивні. Якщо б вони відбувалися постійно за певними законами природи речей, то вони перестали б здаватися дивними й чудесними і могли б розглядатися у філософії як частина явищ природи (незважаючи на те, що вони є наслідком законів природи, накладених на природу силою Бога), хоча б причина їх і залишалась нам невідомою» [3, с. 196-197].

Таким чином, християнський онтологічний дуалізм духовного і матеріального у проекції на людину розколов її гармонію вищої причетності: в ній стали перетинатися світ релігійно-моральної свободи (обов'язку) і світ природної причинності. Визначаючи себе суб'єктом морального життя, людина сприймає природні події виключно в знаковому полі особистих можливостей і ступеня своєї правоти. В ролі ж суб'єкта пізнання чи матеріально-практичної дії вона долає випадковості вже не-чудесними необхідними основами розуму і природи [4].

Висновки. Згідно середньовічних світоглядних уявлень феномен чуда виникає під час реалізації трансцендентного Задуму у взаємних проекціях божественної і людської особистостей і природних процесів. Зокрема, патристика відкриває й задає орієнтир моралізаторського сенсу природності як створеного чуда. Надалі людина як суб'єкт пізнання і морального життя

уповноважується подвійним чином опосередковувати сприйняття природних випадків — інтелігібельними формами або волонтаристськими запитами. Мірою ж витіснення релігійного універсалізму науковим вказаний вище дуалізм переходить у дистинкцію розумного суб'єкта і раціонального об'єкта, а феномени свободи волі й чуда здобувають прописку в ідеографічній галузі.

Література

1. Аверинцев С.С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» // Аверинцев С.С. Образ античности : [сб. ст.] / С.С. Аверинцев — СПб.: Азбука-классика, 2004. — С. 40—105.
2. Аристотель Метафизика // Аристотель. Сочинения в 4-х т.: [пер. с древнегреч.] / Аристотель. — М. : Мысль — 1976 — 1981. — Сер.: Философское наследие. — Т. 1. — 1976. — С. 63—367.
3. Вавилов С.И. Исаак Ньютон: 1643 — 1727 / С.И. Вавилов : [4-е изд., доп. / отв. ред. В.С. Вавилов]. — М.: Наука, 1989. — 271 с. — Научно-биографическая серия.
4. Визгин В. П. Границы новоевропейской науки: модерн / постмодерн / В. П. Визгин // Границы науки : [сб. ст.] / Институт философии РАН; отв. ред. Л. А. Маркова. — М. : ИФ РАН, 2000. — С. 192—227.
5. Габинский Г. А. Теология и чудо. Критика богословских концепций: [монография] / Г. А. Габинский. — М.: Мысль, 1978. — 280 с.
6. Гоббс Т. Левиафан // Гоббс Т. Сочинения в 2 т.: [пер. с лат. и англ.] / Т. Гоббс. — М.: Мысль, 1991. — Т. 2. — С. 3 — 545.
7. Книга Еноха: Апокрифы. — СПб.: Изд. Дом «Азбука-классика», 2008. — С. 15—98.
8. Лосев А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев // Лосев А. Ф. Из ранних произведений. — М. : Правда, 1990. — С. 393—599.