

Уперше надруковано: *Козлик І. В. Історія зарубіжної літератури Середньовіччя і доби Відродження. Західноєвропейська література доби Відродження. Частина перша. Вступ. (Метологічні зауваги, методичні рекомендації і матеріали та repetytorium до фонових тем).* — Івано-Франківськ: Плай; Поліскан, 2001.)

**ОСОБЛИВОСТІ І ВЕКТОРИ „КАРТИНИ СВІТУ”
ДОБИ ВІДРОДЖЕННЮ**
(Навчальний матеріал полі функціонального призначення
з елементами repetytorium’у)

СФЕРА ЗАГАЛЬНИХ СВИТОГЛЯДНИХ ОСНОВ

Єдино доступним і безперечно переконливим для гуманістів було середньовічне уявлення про ціннісно упорядкований Космос. Це уявлення в них підкріплювалося платонівською та арістотелівською онтологією. За всієї прихильності до „експериментальних сфер” алхімії, астрології та натуральної магії, гуманізм все ж дивився на всесвіт крізь призму текстів давніх авторів. При цьому гуманізм не відмовлявся від ідеї створеного Космосу з людиною як його метою і центром, а прагнув обґрунтувати привілейоване, ієрархічно вище положення людини в Космосі та її божественну природу. Ось чому, вважає Г. К. Косіков, гуманізм і Ренесанс загалом не висунули таких позитивних ідей, ідеалів і цінностей, які були б альтернативними християнству в цілому як завершеній світоглядній системі.

Не була принципово підірвана за доби Відродження і роль релігії та релігійних інститутів. У самому Західному Ренесансі, пише з цього приводу О. Ф. Лосєв, матеріалізм і атеїзм були відсутні, і з’явилися вони в Західній Європі не раніше XVIII ст.¹ Криза в західній церкві, яка викликала спочатку Реформацію, а потім і Контрреформацію, не торкалася християнства як такого, не зачіпила його авторитетності як віри. Традиційна полеміка між томізмом і аверроїзмом врешті-решт призвела наприкінці XVI ст. до

¹ Див.: Лосєв А. Ф. Эстетика Возрождения. — М., 1982. — С. 31.

виникнення так званої „другої схоластики”, яка стала ідеологією Контрреформації².

При цьому вказані церковні рухи, кожен по-своєму, був пов’язаний з гуманістичним рухом:

— Реформація на початку мала точки зіткнення з гуманізмом, а вже потім протиставила себе йому, побачивши в гуманізмі загрозу релігії (достатньо вказати на спілкування між її главою Мартіном Лютером і послідовним гуманістом загальноєвропейського масштабу Еразмом Роттердамським, яке закінчилося відомою полемікою між ними стосовно проблеми свободи волі);

— католицька церква, витримавши удари реформаторів, у процесі оновлення своєї діяльності відповідно до нових історичних умов активно використовувала, на відміну від протестантизму, досягнення гуманістичної думки.

У будь-якому разі, як зазначає В. І. Рутенбург, „Бог присутній в філософії навіть найрадикальніше налаштованих мислителів Відродження”³.

Крім того, гуманізм не суперечив загальним основам християнського віровчення, а тільки привілеював світські дисципліни. Ось чому церква не могла і не пробувала „заборонити” гуманізм. Адже „заборонити” гуманізм було просто неможливо, бо це б означало заборонити давніх авторів (Арістотеля, Платона, Вергілія й Овідія й ін.), заборонити поезію, риторіку, історію, правознавство, які вже давно склали невід’ємну частку західноєвропейської культури. А факти настороженого ставлення церкви до гуманістів були пов’язані, по-перше, з еволюцією схоластики в XIV–XV ст. в напрямі негативного ставлення до античної культури, що викликало рішучу неприязнь у гуманістів, по-друге, з байдужістю гуманістів до питань церковної організації і християнської догматики (вчення про природу віри, про благодать, до христології й ін.), по-третє, з тим, що гуманісти повстали проти узурпації професіоналами-богословами права на тлумачення Біблії. При цьому в загальносвітоглядному плані ренесансні гуманісти були

² *Томізм* — від лат. Thomas Тома чи Фома — провідний напрям в католицькій філософії, заснований у XIII ст. Фомаю Аквінським. Основні ідеї: гармонія віри і розуму, божественний ієрархічний порядок, визнання загальних ідей у божественному розумі (тобто до одиничних речей), в самих речах (як загальне в одиничному) і людському розумі, що пізнає речі (тобто після речей). *Аверроїзм* — учення середньовічного арабського філософа XII ст. Аверроеса (Ібн-Рошда), який жив в Іспанії за часів Кордовського халіфату, та послідовників цього вчення. Основні ідеї: вічність світу, смертність душі, взаємна незалежність істин філософії та богослів’я (теорія подвійної істини).

³ *Рутенбург В. И.* Возрождение и религия // Типология и периодизация культуры Возрождения. — М., 1978. — С. 18.

теїстами⁴ в тій мірі, в якій були віруючими християнами, і в цьому відношенні вони нічим не відрізнялися від доренесансних мислителів Августина Аврелія (354–430) чи Фоми Аквінського (1225 чи 1226–1274).

Але суттєвою тенденцією Відродження була також певна „деонтологізація” антично-середньовічних цінностей: ці цінності за доби Ренесансу перетворювалися з беззастережно онтологічних в самодостатньо-естетичні, стаючи, як і власне життя гуманіста як людини, предметом естетичного милування. Прикладом цього є, зокрема, суто ренесансний побут, який виник і був породжений добою Відродження. Так, як засвідчують документи Платонівської академії у Флоренції кінця XV ст.⁵, її ренесансний побут включав турніри, бали, карнавали, святкові виїзди та бенкети, загалом усякі принади навіть повсякденного життя, обмін квітами, віршами й мадригалами, листування, прогулянки, любовну дружбу, артистичне володіння італійською, грецькою, латинською й іншими мовами, обожнювання краси думки, захоплення релігією й літературою всіх часів та всіх народів. Саме в атмосфері такого побуту Марсіліо Фічіно переклав на латину всього Платона (в 1477), Плотіна (в 1485) і частково Діонісія Ареопагіта, античних неоплатоніків Порфірія, Ямвліха, Прокла та інших античних письменників і філософів. Тут же він, будучи католицькою духовною особою, яка відправляла богослужіння і наставляла віруючих в їх пошуках спасіння душі, більше того, будучи каноніком, настоятелем кафедрального собору у Флоренції, серйозно займався астрологією, демонологією, чаклунством, за що не раз змушений був виправдовуватися перед інквізицією.

В свою чергу, Бальдассаре Кастільоне у своєму трактаті „Придворний” (1514–1518) вказує такі обов’язкові риси тодішньої вихованої людини:

⁴ Теїзм — від *gr.* theos бог — релігійно-філософське вчення, яке на відміну від пантеїзму вважає Бога абсолютною нескінченною надсвіттовою і надлюдською особистістю, а на відміну від деїзму розглядає світ як здійснення божественного задуму (промислу).

⁵ Платонівська академія (її називали *Platonica familia* – „Платонічна сім’я”) була заснована у Флоренції 1459 р. за часів правління у Флорентійській республіці Козімо Медічі. Її розквіт припадає на 1470–1480 рр., тобто на часи правління внука Козімо на ім’я Лоренцо (правл. 1469–1492). Платонівська академія була чимось середнім між клубом, ученим семінаром та релігійною сектою. Це було вільне товариство людей, закоханих у Платона і в неоплатонізм, які зібралися з різних суспільних верств і професій, з різних місцевостей. Тут були: духовні особи, світські люди, поети, живописці, архітектори, республіканські правителі та республіканські ділові люди. Серед них: Крістофоро Ландіно (коментатор Вергілія, Горация, Данте), Лоренцо Медічі, Піко делла Мірандола (розширив інтелектуальний горизонт „Платонічної сім’ї” знайомством зі східними джерелами), Франческо Каттані, Анджело Поліціано й ін. на чолі з Марсіліо Фічіно. Кінцю ж платонічного руху сприяли заколот Пацці (1478), суспільні та релігійні заворушення у Флоренції, революція 1494 р., загибель Савонароли, від проповідей якого академіки очікували оновлення християнського світу, і загалом наближення політичного падіння Італії (докл. див.: *Лосев А. Ф.* Естетика Возрождения. — С. 316–351; *Chastel A.* Marsile Ficin et l’art. — Genève; Lille, 1954. — S. 7–14).

вміння гарно битися на шпагах, граціозно їздити на коні, вишукано танцювати, завжди приємно та ввічливо говорити, володіти музичними інструментами, завжди бути простим й природнім, світським і в глибині душі віруючим. У фіналі цього трактату — панегірик Амурові як подавцю всіх благ, включаючи душевне спасіння. У Платонівській академії й у Бальдассаре Кастільоне перед нами явище злиття неоплатонізму та гуманізму, релігійної віри (разом із вченням про спасіння душі) й абсолютно світського життєствердження зі всілякими прикрасами та достоїнствами блискучого земного життя.

Таким чином, ще за 300 років до Канта, Марсіліо Фічіно та Бальдассаре Кастільоне, хай поки що лише як результат своєї безпосередньої художньої інтуїції, та все ж проповідують загальну естетичну предметність. І тільки через три століття європейські мислителі зможуть сформулювати цю естетичну самодостатність в достатньо точних категоріях.

Нарешті, в розмові про світоглядні основи Відродження варто зважити на те, що ренесансні діячі дотримувалися різних філософсько-етичних поглядів.

РЕНЕСАНСНИЙ (СВІТСЬКИЙ) ПЛАТОНІЗМ І НЕОПЛАТОНІЗМ

Дух Відродження — це дух стихійного самоствердження людини в її творчому ставленні як до всього навколишнього світу, так і до самої себе. Життя й світ існують у просторі, і ренесансна людина прагнула подолати цей простір і творчо собі його підкорити. Їй хотілося абсолютно все пізнати, у все ввійти і все творчо перетворити, не обмежуючись при цьому ні суто матеріальним існуванням, ні суто ідеальними схемами, натомість прагнучи поєднати (синтезувати) натхненне переживання духовності з матеріальним розумінням життя. А єдина глибоко синтетична філософська система, яка обіймала собою і все матеріальне, і все ідеальне, була на той час репрезентована виключно платонізмом⁶, зокрема такою його модифікацією,

⁶ *Платонізм* — вчення про верховенство ідеї (ейдосу) над матерією. Ідея сприймається як модель, що породжує різні свої матеріальні інтерпретації (часткові втілення). Платонізм виходить з двох емпіричних, слухних й загальнозрозумілих спостережень: 1) повітрям можна дихати, але ідеєю повітря дихати неможливо; 2) часта та суцільна текучість речей заважає відрізнити одну річ від іншої, а в межах однієї речі не дозволяє називати її в цілому. Якщо кожен момент становлення речі зникає в момент своєї появи, то робиться незрозумілим, що ж таке сама річ, яка кожен момент постає й кожен мить змінюється. Звідси ідея речі — це смислова повнота речі, яка володіє самостійним і цілком повноцінним існуванням. Річ може загинути, ідея речі — вічна. При цьому платонівський світ ідей визначає собою, осмислює й організує також всю людську особистість.

як неоплатонізм⁷, який ще у своєму античному варіанті довів платонівську доктрину до інтимних людських відчуттів та прагнув перевести все абстрактне й ідеальне, що було у Платона, на мову інтимного відчуття значущості будь-якої платонівської категорії. Неоплатонізм наблизив платонівську систему до людини, перевівши її на мову людського переживання, залишивши при цьому за буттям його об'єктивність⁸.

Для такої мети цілком доречним і своєчасним опинився Арістотель, який зі своїм постійним прагненням перетворювати абстрактні категорії в одиничні конкретності суттєво сприяв перетворенню платонізму в інтимне відчуття впливу космічних ідей на все людське життя й на всі людські переживання. Ось чому недоречно добу Відродження сприймати як суцільну боротьбу з Арістотелем, якого, як антипода, нібито тільки і можна протиставляти Платону. В цьому відношенні О. Ф. Лосев нагадує, що вже античний неоплатонізм був фактично органічним об'єднанням Платона з Арістотелем, і з огляду на це вважає, що саме таке органічне об'єднання цих двох грецьких філософів є найхарактернішою рисою ренесансного неоплатонізму⁹.

⁷ *Неоплатонізм* (III–VI ст.) — переосмислення платонізму під впливом Арістотеля. Арістотель вніс у платонівські ідеї не тільки світ об'єкта, але й світ суб'єкта: Нус–Розум (світ ідей) є самосвідомістю і одночасно тим, що мислить, і тим, про що мислиться. Нус — це надкосмічна свідомість, розумова (інтелігібельна) матерія. Звідси ідеї осмислюються в їх зверненості до світу і постають потенцією й енергією будь-якого можливого інобуття. Неоплатоніки теж вчили про Розум, який сам себе усвідомлює, про Світову Душу як таку ідею, що сама рухається і є началом руху загалом для будь-якої речі. Результатом рухомості такої ідеї у неоплатоніків став Космос. Космос виявляється граничним художнім втіленням Світової Душі. При цьому засновник античного неоплатонізму Плотін (III ст.) обґрунтував категорію Єдиного (субстанція, яка вища за всі свої ознаки і не поділяється на них без залишку) і зробив це трансцендентне Єдине предметом людської свідомості, яка може пізнати його тільки в нерозчленовано-захопленому стані надрозумного екстазу. Естетику неоплатонізму можна сформулювати таким чином: краса — це космос з Землею посередині і з небесним куполом зверху, що чуттєво сприймається, який можна бачити і чути; цей космос складається з правильно розташованих та точно рухомих світил; цей космос через періодичні пожежі здатний перетворюватися у вогненний хаос, але так само періодично повертає собі абсолютну гармонійність, порядок й бездоганно правильну рухомість. Сам космос є максимальним здійсненням Розуму як ідеального першопринципу при допомозі перманентно пульсуючої рухомості космічної душі, в чому і знаходить своє втілення вічна і всеосяжна одиничність буття в цілому. Загалом неоплатонізм був вченням: про Єдине, про Світовий Розум, про Світову Душу, про Космос.

⁸ Див. про це: *Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения.* — С. 69–73.

⁹ Так, італійський гуманіст, історик, літератор та графік Лоренцо Валла (1407–1457) критикує формалістичну силогістику Арістотеля, не чіпаючи його риторичної та ймовірної логіки. На початку Кватроченто італійський письменник та історик Леонардо Бруні (Аретіно, біля 1374–1444) перекладає Арістотелеву „Етику”, „Політику”, „Економіку”. Папа-гуманіст Микола V (пантіфікат 1447–1455) доручає грекам Трапезунцію та Газі переклад Арістотеля. Лауро Квіріно тлумачить Арістотеля публічно на площі у Венеції. Єрмолао Барбаро кладе все життя на поширення Арістотеля. Навіть у самому центрі платонізму, у Флоронції, відданий Платону Аргіропул викладає публічно Арістотеля, італійський поет, гуманіст Анджело Поліціано (1454–1494) читає з кафедри арістотелевські „Етику”, „Органон”, „Аналітики”, а Марсіліо Фічіно взагалі вважає Арістотеля шляхом до Платона. В свою чергу, і німецька Реформація XVI ст. використала Арістотеля для обґрунтування свого нового світогляду. Звідси О. Ф. Лосев доходить висновку, що суто західноєвропейський ренесансний світський неоплатонізм з метою звеличення людини в оточенні буття, яке розуміється переважно естетично, активно використав і Платона, і Арістотеля (див. про це: *Лосев*

Саме неоплатонічне вчення про Розум перш за все приваблювало європейське Відродження, адже ренесансна людина хотіла обґрунтувати і себе, і оточуючий її матеріальний світ. А це для ренесансної свідомості означало репрезентувати матеріальний світ у максимально живому, максимально яскравому та привабливому для зору і слуху вигляді. І в цьому своєму прагненні до звеличення світу філософи Відродження доходили до справжнього пантеїзму, тобто до прямого обожнювання структури й історії космосу. Ренесансна свідомість відчувала саморух у світі і саме його використовувала для обґрунтування самоствердження людини, чому і мислила цей саморух у вигляді окремої субстанції — Світової Душі, яку розцінювала як Перше рушійне (саморушійне) начало всієї природи і всього космосу. В такому підході стихійне самоствердження людини виявлялося наближенням до Розуму та Душі.

Так само єдиним засобом і теоретичною побудовою, що дозволяли людині Відродження ствердити себе назавжди і знайти для себе вічну опору в бутті, було неоплатонічне вчення про Єдине. Воно виходило за межі церковної традиції, і тут папський кардинал та єпископ, видатний німецький мислитель Микола Кузанський (1401–1464), і глава флорентійської Платонівської академії, богослов-платонік, канонік Марсіліо Фічіно (1433–1499), який намагався поєднати ідеали Відродження з християнськими догматами, і переконаний антицерковник, італійський філософ і поет пізнього Відродження Джордано Бруно (1548–1600) цілком однаково і в одному і тому ж самому сенсі виявилися прибічниками неоплатонічного постулату надрозумної першоедності.

Так, папський кардинал і єпископ (і в силу цього прихильник строгої католицької ортодоксії) Микола Кузанський¹⁰ трактував божество як своєрідне активне становлення. Бог для Миколи Кузанського як граничне поняття, до якого можна тільки наближатися, та якого неможливо

А. Ф. Эстетика Возрождения. — С. 44–45). На доказ вказаної ідеї О. Ф. Лосев свідомо спрямував свою об'ємисту „Естетику Відродження”.

¹⁰ Микола Кузанський (Nicolaus Cusanus), Миколай Кребс (1401–1464) — німецький філософ, теолог, математик, вчений (до речі, створив перші географічні карти Центральної та Східної Європи), церковно-політичний діяч. Основні трактати: „Про можливість-буття” („De possest”), „Про учене незнання” („De docta ignorantia”), „Про бачення Бога” („De visione Dei”), „Про припущення” („De coniecturis”), „Гра в кулю” („De ludo globi”), „Компендій” („Compendium”) й ін. Мав значний вплив на європейське Відродження, в тому числі на Марсіліо Фічіно, Джордано Бруно, Леонардо да Вінчі, Альбрехта Дюрера, Рафаеля (див.: *Hempel E. Nicolaus von Cues in seinen Beziehungen zur bildenden Kunst.* — Berlin, 1953; див. також: *Бенеш О.* Искусство Северного Возрождения. Его связь с современными духовными и интеллектуальными движениями / Пер. Н. А. Белоусовой; Общ. ред. и предисл. В. Н. Гращенкова. — М., 1973. — С. 67 й ін.). Твори Миколи Кузанського в російських перекладах — див.: *Николай Кузанский.* Соч.: В 2 т. / Пер. З. А. Тажуризиной и др.; Сост. В. В. Библихина; Общ. ред. В. В. Соколова, З. А. Тажуризиной; Вступит. ст. З. А. Тажуризиной. — М., 1979–1980.

остаточно досягти, — це перш за все чиста можливість (*posse*) буття, можливість становлення (*posse fieri*), а божественне буття — це те, що є одночасно і буттям, і активною можливістю буття, — це „буття-можливість” (*possest = posse est*¹¹). Тут буття і можливість — одне й те ж саме¹². Нескінченний і тому незбагнений абсолют (= божественне начало) може виявити себе збагненим (зрозумілим) чином лише в конкретних речах, які завдяки цьому отримують безмежну цінність. Проте будь-яка річ засвідчує творця (Єдине) тільки тоді, коли вона є сама собою і нічим іншим. Ось чому для Миколи Кузанського принципово важливою виявляється *індивідуальність, неповторність та єдиність* кожної речі. В такій системі мислення індивід є не протилежністю загальному, а виступає істинним здійсненням останнього, так що все особливе та індивідуальне є самими собою виключно через свою причетність до Бога (Єдиного). Далі Микола Кузанець обґрунтовує творчу суб’єктивність, випереджаючи, як вважає О. Ф. Лосєв, видатних представників німецької класичної філософії Іммануїла Канта (1724–1804), Йогана Готліба Фіхте (1762–1814) і Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля (1770–1831). Логіка думки Миколи Кузанського така: вищою інстанцією людської особистості є розум, що дозволяє їй виступати в світі в якості вільного творчого начала і цим бути подобою творчого абсолюта (Бога), тобто не залежати від своїх конкретних проявів і не потребувати для своєї діяльності іншого прообразу, крім самого себе¹³ (Бог творить подібне до себе → людина подібна до Бога ⇒ людина теж творить подібне до себе). Проявами людського розуму є людські *мистецтва* (наприклад, математика, музика), які, за вищевикладеною логікою, теж вільні й самототожні. При цьому, як вважає Микола Кузанський, будь-яка людська творчість, пізнання і буття „кон’єктуральні”, „здогадні”, і в цьому теж підтвердження волі і самостійності людського розуму: розум „породжує” з себе „кон’єктури” („припущення”) саме тому, що, рефлектуючи самого себе, він усвідомлює себе єдиною основою, сенсом і мірою свого світу, тобто всієї сукупності доступних його розумінню та впливу речей. Ось чому, як зазначав представник релігійного крила екзистенціалізму Карл Ясперс (1883–1969), „кон’єктури” Миколи Кузанського не мають нічого спільного з тими „припущеннями”, які підтверджуються чи спростовуються: у своєму вченні про кон’єктури Микола Кузанський орієнтується не на буття, а на рівномогутню йому єдність, яка передує буттю суцього¹⁴.

¹¹ Переклад латинських термінів М. Кузанського, зокрема категорії „*possest*”, подається за О. Ф. Лосєвим (див.: *Лосєв А. Ф. Естетика Возрождения*. — С. 292).

¹² „Тому, — пише далі О. Ф. Лосєв, — бог Миколи Кузанського або є межею суми всіх його нескінченних становлень, і тоді він є, очевидно, абсолютний *інтеграл*, або ж він є кожне окреме найменше перетворення, але теж взяте у своїй межі, і тоді він є *абсолютний диференціал*” (*Лосєв А. Ф. Естетика Возрождения*. — С. 292). В цьому відношенні Миколу Кузанського можна вважати попередником математичного аналізу XVII ст., зокрема вчення про безмежно мале (безперервність) і про границю, в якому безмежно мала величина розуміється як така, що може стати меншою за будь-яку задану величину, безкінечно прагнучи до нуля, але ніколи так і не перетворюючись в нуль.

¹³ „Людський розум, за Кузанським, лише там досягає істинного прозріння, де він не просто відображає зовнішнє буття, але... розгортає себе і своє власне буття” (*Cassirer E. Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. — Leipzig; Berlin, 1927. — S. 43).

¹⁴ Див.: *Jaspers K. Nikolaus Cusanus*. — München, 1964. — S. 42; *Koch J. Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues // Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein — Westfalen*, 16. — Köln und Opladen, 1956. — S. 16, 24.

Одне з найважливіших місць у картині світу Миколи Кузанського посідає онтологічне поняття краси. Абсолют (Бог) є добро, світло і краса, і в своїй абсолютності краса неосяжна. Звідси краса мислиться як *вічне* (=перманентно-рухливе) *становлення*. Щоб бути досяжною для пізнання, краса повинна виявитися, стати явищем, тобто отримати конкретність, яка кожен раз повинна бути іншою. Красу Микола Кузанський бачить у буттєвій формі речей, тобто в їх гармонійній самоздійсненості, в їх пропорційній рівності самим собі. Краса максимально наближається у німецького філософа до усякого наявного буття, бо воно виявляється зануреним у красу вже через те, що є своїм власним здійсненням. Для Миколи Кузанського не існує окремого яскравого „світу вічних ідей” чи розумних та прекрасних небесних тіл, а для всього суцього існує лише одна буттєва форма. Та безмежна множинність конкретностей у світі призводить до того, що в ній для людської свідомості може померкнути світло єдності, і тільки людський розум і душа здатні відродити це світло, завдяки якому всі речі прилучаються до гармонії субстанційної форми (форми форм). Це приведення всіх речей до свого єдиного джерела є любов, яку Микола Кузанський називає „кінцевою метою краси”. При цьому людина, по Кузанському, наділена “внутрішнім смаком”, вродженою здатністю судження про прекрасне, що і дозволяє їй рухатися до прекрасного, ледь доторкнувшись до нього почуттям. „Розум” має в собі ідею (*species*) прекрасного, яка згортає у собі (*complicans*) будь-яку почуттєву красу. Ось чому розум є універсальною красою, ідеєю ідей (*species specierum*), а окремі ідеї чи форми — це „обмежені”, конкретні красоти (*contractae pulchritudines*). Саме творча, активна людина, яка не задовольняється своєю приналежністю до природи, а шукає, творить, діє, крім даного їй від народження природного дару, отримує ще дар світла. Завдяки цьому свідомості творчої людини світ відкривається у своїй конкретності як теофанія: для такої свідомості кожна річ отримує значущість, вираження, починає світитися своїм внутрішнім сенсом, світлом істини, а це і є, з точки зору Миколи Кузанського, „або абсолютне мистецтво, або абсолютний сенс, який можна назвати світлом будь-якого сенсу”. Для такої творчо активної свідомості „все створене — це якісь світла для актуалізації <виявлення> розумної віртуальності <можливості>”, творчої сили людського розуму, яка доповнює сили природи і володіє в потенції величезними багатствами, які може розкрити для людини тільки „актуально суще світло” — або природний розум кожної людини, або настановлення в мудрості. Саме такими двома шляхами — шляхом традиції та шляхом нової творчості — людська культура завдяки своєму творчому характеру відновлює рівновагу світу і знову робить його тим, чим він завжди, на думку Миколи Кузанського, був у своїй глибинній сутності — добром, світлом і красою. Звідси естетичну цінність має лише те, що найбільш вдалим чином здатне гармонізувати божественне з людським та природним. Не випадково трактат-проповідь Миколи Кузанського „Про красу” (1456) завершується вченням про сходження від краси почуттєвих речей до краси осягаючого їх духу і далі — до джерела будь-якої краси.

Таким чином, поглиблено розробляючи неоплатонічну категорію *абсолютного становлення*,

Микола Кузанський наближував абсолют до людського розуміння, яке загалом більш схильне йти за процесом буття, за його назріванням та його окремими моментами, що суцільно нарастають і в своєму максимумі можуть тлумачитися як неподільне ціле, аніж розуміти весь процес загалом. При цьому в Миколи Кузанського присутні властиві всьому Ренесансу жадання безмежності, бажання людської особистості безкінечно шукати, увесь час прагнути до нового й нового, бути в постійному становленні, і цим стверджувати себе. Разом з тим Микола Кузанський оперує з безкінечністю як з деякою фігурною конструкцією, яка підпадає під принцип упорядкування, в чому втілюється загальноренесансна тенденція уявляти собі все існуюче обов'язково наочно і незаперечно з точки зору здорового глузду. Так Микола Кузанський доводить середньовічну думку про абсолют до суто гуманістично-ренесансної межі, коли творчим началом виявляється і людина, і природа¹⁵. Загалом О. Ф. Лосев робить висновок про те, що за доби європейського Відродження відбувся глибинний синтез неоплатонізму й гуманізму, який не можна недооцінювати, розглядаючи питання про світоглядні підвалини даної історико-культурної доби.

В свою чергу, Марсіліо Фічіно, слідом за Плотіном, розуміє Бога як неказанне Єдине, як „саму повноту” („Богословський діалог між Богом і душею”). Бог створив світ, „мислячи самого себе”, тому що бути, мислити і бажати означає в ньому одне. Пов'язаний з вищим буттям Всесвіт (Всесвіт у Бозі) розгортає чотири ієрархічні ступеня: космічний розум, космічну душу, земне царство природи та безформне, позбавлене життя царство матерії. Всесвіт загалом — „божественна і жива істота”, скріплена „божественним впливом”, який пронизує небеса, сходить через елементи і закінчується в матерії. Зворотний рух надприродної енергії утворює „духовне коло”. Відношення космічного розуму до Бога, з одного боку, та до космічної душі, з іншого, Фічіно порівнює із ставленням римського бога Сатурна до свого батька Урана і сина Юпітера¹⁶: Сатурн пов'язується з розумом та спогляданням, Юпітер — з розумною душею й активним життям, а кастрація Урану Сатурном трактується як символічне вираження того факту, що Єдине,

¹⁵ „...людський світ і природний світ, — зазначає з цього приводу Дж. Сантінелло, — спонтанне <самочинне> природне породження й рефлектує породження людського мистецтва доповнюють одне одного, а не суперечать одне одному...”, тому що „сама природа, розглянута у своєму джерелі, є мистецтво, продукт божественного акту, який є художня творчість” (*Santinello G. Il pensiero di Nicolo Cusano nella sua prospettiva estetica. — Padova, 1958. — P. 254*). При цьому людський розум для Миколи Кузанського є „божественним сіменем”, кинутим у природу, яке не може існувати і розвиватися без цієї природи, та розвиває воно лише те, що закладено у ньому самому первісно. А цим первісно закладеним є принцип творчої єдності, згідно з яким, як пише Микола Кузанський у трактаті „Про учене незнання”, в єдиній сутності досконалої майстерності є дія, мистецтво й насолода, — з дії мистецтво, з дії та мистецтва насолода, бо предмети існують тільки в причетності до єдиної божественної сутності, і через цю причетність вони і мають саме таку природу (див. про це: *Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. — С. 306–307, 309–310*).

¹⁶ Згадаємо: *Сатурн* — один з найдавніших римських богів. Не пізніше III ст. до н. е. став ототожнюватися з Кроносом (в грецькій міфології одним з титанів, який з намови своєї матері Геї кастрував серпом свого батька Урана, щоб припинити його нескінченну плодючість, а також проковтнув власних дітей, боячись віщування своєї матері про те, що владу у нього повинен забрати його ж син). Вказане ототожнювання призвело до інтерпретації Сатурна як неможливого часу, який поглинає те, що ним же породжено, а також як сімені, яке повертається в землю, що його породила. *Юнітер* — в римській міфології бог неба, денного світла, грози, цар богів, який ототожнюється з грецьким Зевсом, сином Кроноса.

породивши космічний розум, припинило свою творчість. Досконалість в земному світі можлива тільки в міру впливу небесних тіл і кожна річ виявляється „зарядженою” небесною енергією. Тому, хто прагне досконалості, дотримується справедливості, кому притаманні моральні чесноти, допомагає Юпітер, і така людина, з точки зору М. Фічіно, постає наслідувачем біблійних Лії та Марти. В свою чергу, той, хто прагне до споглядання і додає до моральних чеснот теологічні, наслідує біблійних Рахіль та Магдалини і має собі заступника в Сатурні¹⁷.

Вся філософія М. Фічіно обертається навколо ідеї кохання, в якій поєднуються платонівський ерос та християнська *caritas* (любов-милосердя). „*Amor*” у Фічіно — це інша назва духовного колового струму („*circuitus spiritualis*”), який йде від Бога у Всесвіт і повертається до Бога. Звідси любити означає зайняти місце в цьому містичному коловороті. Будь-яке кохання є бажання, та не всяке бажання є любов. Любов без пізнання — сліпа сила, на зразок тієї, що примушує рослину рости, а камінь падати. І лише коли коханням керує пізнавальна здатність, воно починає прагнути до вищої мети — блага, яке і є краса (= перемога божественного розуму над матерією).

Краса пронизує увесь Всесвіт, та зосереджується в основному в двох формах, символами яких є дві Венери — „небесна” і „всенародна”. Венера постає у єдності своїх трьох іпостасей, що втілюються у трьох граціях. При цьому традиційні імена Аглая, Евфросина, Талія замінювалися іншими, які безпосередньо вказували на їх тотожність з Венерою, — „краса”, „любов”, „насолада” або „краса”, „любов”, „цнотливість”¹⁸. М. Фічіно повністю визнає язичницьку наготу¹⁹, та

¹⁷ Згадаємо: *Лія та Рахіль* — за вітхозавітним переказом сестри, дружини Якова — патріарха, родоначальника „дванадцяти колін Ізраїля”, сина Ісаака та Ребеки, внука Авраама. Негарна зовнішністю, маючи пошкоджений зір Лія наділяється в традиції даром поглибленого внутрішнього життя. Її молодша сестра Рахіль померла наймолодшою, тому під час свята Кущів Рахіль уособлюється річною вербою, яка в’яне раніше за інших. *Марта* — у Новому Заповіті сестра Лазаря та тієї Марії, „що миром помазала Господа і волоссям своїм обтерла йому ноги” (Йн 11 2). Марта прийняла Ісуса в хату. «Була у неї сестра що звалася Марія; і ця, сівши в ногах Господа, слухала його слова. Марта ж клопоталась усякою прислугою. Наблизившись, каже: „Господи, чи тобі байдуже, що сестра моя лишила мене саму служити? Скажи їй, щоб мені допомогла”. Озвався Господь до неї і промовив: „Марто, Марто, ти побиваєшся і клопочешся про багато, одного ж потрібно. Марія вибрала кращу частку, що не відніметься від неї”» (Лк 10 39–42). *Магдалина* — Марія, яка народилася в м. Магдалі, що на березі Тиверіадського (Геннісаретського) озера, та, що бачила воскресіння Ісуса Христа і яка за його велінням возвістила про це його учням (Йн 20 1–18; Мк 16 9–11).

¹⁸ Це знайшло своє втілення у стосунках між членами флорентійської Платонівської академії. Ф. Моньє так описує атмосферу, що тут панувала: «Це — більше, ніж дружба: це — любов; але така любов не містить в собі нічого нечистого; це — прояв щонайвищої любові, „вічний вузол і зв’язок світу, нерухома опора всіх його частин, тверда і стійка основа всесвіту”; це — суто духовні стосунки, подібні на землі на те, чим є на небі сполучення щасливих зірок. „Демон Венери”, який зближує цих коханців, є демон небесної Венери, або ангельський дух; любовний запал, який їх надихає, є жаром чистої краси, що приваблює душу до філософії та до здійснення справедливості і близьких справ; краса, яку вони палко люблять, є не що інше, як те зовнішнє удосконалення, котре походить від внутрішньої досконалості і котре Марсіліо називає „цвітом доброти”, „блиском божественного обличчя”. Вони думають, що люблять одне одного; насправді, вони люблять Бога. І вони люблять одне одного в Бозі і в Платоні, бо щоб дійсно любити одне одного, треба поклонятися Богу, так що в кожному випадку дружби ми знаходимо три особи. ...Одне й те ж палке бажання морального удосконалення, спільне прагнення до блага, однакова потреба у звільненні від пристрастей <аж до свідомого намагання залишитися незайманим>... надихала цих християн...» (Моньє Ф. Опыт литературной истории Италии XV века. Кватроченто. — / Пер. К. С. Шварсалона. — СПб., 1904. — С. 319–322; Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. — С. 338–340).

¹⁹ Для порівняння: Середньовічна теологія розрізняла чотири символічні значення наготи: *nuditas naturalis* — „природну наготу”, природний стан людини, який веде до покорі; *nuditas temporalis* —

одночасно ця людська нагота надзвичайно одухотворюється і кличе у вищі сфери духу і буття. Ренесанс почав інтерпретувати наготу Купідона як символ „духовної природи” або використовувати цілком оголену людину для зображення чесноти й істини. Більше того, і в мистецтві Відродження, і в мистецтві Барокко, „гола істина” часто стає уособленням. Загалом упорядковуючи і коментуючи твори платоніків, пов’язуючи їх з латинською та середньовічною традицією, з науковими фізичними, астрологічними, медичними теоріями, а, головне, узгоджуючи платонізм з християнською релігією, Марсіліо Фічіно домогся того, що велика язичницька філософія і сучасна йому християнська ідеологія злилися в неподільний потік і в людському переживанні, і в самому бутті, зберігши кожна свою цілісність. Не сформувавшись в самостійну школу, не маючи спадкоємців, філософія Марсіліо Фічіно суттєво вплинула на художників і поетів — італійців від Мікеланджело до Джордано Бруно, Торквато Тассо (XVI ст.), англійців Едмунда Спенсера (бл. 1552–1599), Джона Донна (1572–1631) і навіть Антоні Ешлі Купера, графа Шефтсбері (1671–1713) й ін.

Нарешті, Джордано Бруно був творцем однієї з найбільш закінчених та несуперечливих форм пантеїзму²⁰ в Італії XVI ст., яку втілював у таких своїх творах, як „Бенкет на попелі” (інша назва „Вечеря в перший день Великого посту”), „Про причину, початок і єдине”, „Про безмежність, Всесвіт і світи” (всі — 1584), „Про героїчний ентузіазм” (1585), „Про невимірне і незліченне” (1591). Логіка думки Бруно в аналітичному викладі О. Ф. Лосева постає такою: в світі існують незліченні протилежності, які збігаються в одній неподільній точці. Будучи таким цілим, котре є поза всіх своїх частин і поза кожною окремо і разом з тим присутнє у всіх речах світу, це ціле (Бруно постійно вживає терміни „божество”, „божественний”) виявляється одночасно всюди і ніде. Взятє ізольовано божество є абсолютною тотожністю („збігом протилежностей”, термін Бруно запозичив у Миколи Кузанського) і одночасно, будучи найсправжнішим божеством, воно знаходиться не поза світом, а у самому світі і збігається з його окремими елементами й моментами. А це і є суто пантеїстичний онтологічний принцип (*все у всьому*). Для Бруно в світі існує тільки саморушна матерія як буття, що само себе визначає, само ставить перед собою цілі і само досягає їх. Тому рух і мислення виявляються у Бруно одним і тим самим, як одним і тим самим є для мислителя світова душа і рух. Оскільки світова душа рухає світом доцільно, в ній є розум, який треба відрізнити від неї. Проте все це постає тільки ієрархією одного і того ж самого: єдине як збіг усіх протилежностей; божественний (світовий) розум як принцип загальної доцільності; світова душа як принцип фактичного здійснення розумної доцільності і світ як

„мирську наготу”, оголеність від земних благ, яка може бути добровільною (як у апостолів чи монахів) чи викликанною бідністю; *nuditas virtualis* — „цнотливу наготу”, символ невинності (в першу чергу внаслідок сповіді); *nuditas criminalis* — „злочинну наготу”, знак розпусти, суєтності, відсутності будь-якої цнотливості (див.: Лосев А. Ф. Естетика Возрождения. — С. 324).

²⁰ Пантеїзм (від *гр.* *pan* – все, *theos* – бог) — філософське вчення, яке ототожнює Бога і природу. Іншими словами, Бог і природа повністю співпадають одне з одним, утворюючи єдине ціле. Термін „пантеїст” 1705 р. запровадив англійський філософ Джон Толанд, а термін „пантеїзм” у 1709 р. — нідерландський теолог Й. Фай.

результат здійснення первісного єдиного за допомогою доцільності розуму, саморуху душі, що призводить до саморуху матерії. Звідси і краса у Бруно — це наділені душею, живі Всесвіт і речі, в яких відображається і здійснюється увесь світ, вся світова душа, весь світовий розум і загальна єдина і неподільна субстанція світу, в якій збіглися всі протилежності, перебуваючи тут в нерозгорнутому вигляді. Проте, як зазначає О. Ф. Лосев, як би Бруно не наділяв свій Всесвіт душею, він міг говорити про творця світу тільки в переносному сенсі, а фактично ніякого творця світу як надсвітової абсолютної особистості він ніяк не міг визнати. Можна навіть сказати, що Бруно не потребував ніякого творця світу так само, як не потребували його античні неоплатоніки, тобто язичники²¹. Це і обумовило трагічну людську долю цього мислителя²². Хоча світосприйняття Бруно зводилося до послідовного ренесансного неоплатонізму, все ж воно було позбавлене буттєвого персоналізму та монотеїзму. Ось чому, вважає О. Ф. Лосев, у порівнянні з Миколою Кузанським, Флорентійською академією і представниками вершинного художнього Відродження, Джордано Бруно репрезентує пізній Ренесанс, що наближався вже до свого завершення.

— Як поєднати інтелектуалізм, прагнення ренесансних діячів до наукових знань з таким же по силі їх захопленням алхімією, астрологією, магією та підвладністю різноманітним забобонам?

Дійсно, неабиякі права за доби Відродження мала астрологія. Так, вона користувалася великою довірою у католицьких первосвященників. Папа Іннокентій VIII (понтіфікат 1484–1492) дізнається в астрологів про хід своєї

²¹ Див.: Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. — С. 469–471.

²² Страшний кінець життя Джордано Бруно (справжнє ім'я Філіп, мислителя спалили на вогнищі 17 лютого 1600 р. на площі Квітів у Римі, а попел вогнища кинули в ріку Тибр, „щоб від еретика нічого не залишилося”) завжди примушував усіх прихильників наукового прогресу схилитися перед силою духу цієї людини, перед її стійкістю у боротьбі проти відживших середньовічних ідеалів (перебуваючи в тюрмі, Бруно написав про себе так: „Було в мені все-таки те, в чому не відмовлять мені майбутні століття, і нащадки скажуть: страх смерті був чужий йому, силу характеру він мав велику і ставив вище всіх насолод життя боротьбу за істину”; а почувши вирок, Бруно сказав: „Ви, напевне, з більшим страхом оголосили мені вирок, ніж я його вислухав.Спалити — не значить спростувати!”). В результаті виник міф про Бруно як про красномовного захисника вчення Коперника про подвійний рух Землі, через що він нібито і потрапив на вогнище інквізиції. Проте реальна ситуація, як показують об'єктивні дослідження, була дещо іншою. Це стане очевидним, якщо врахувати хоча б те, що на судовому процесі по його справі про вчення Коперника не прозвучало жодного слова. Крім того, варто зважити й на інше: практично все, що говорив Бруно про нескінченність Всесвіту, про рух нашої планети, про єдність фізичної природи Землі та інших небесних тіл, про можливість життя поблизу інших зір чи „на них”, вже було сказане Миколою Кузанським, праці якого були перевидані якраз 1565 р. Але ж ні Миколу Кузанського, ні Коперника, Кеплера чи Галілея з їх геліоцентризмом, ні Марсіліо Фічіно, Піко делла Мірандолу, Ботічеллі чи Мікеланджело з їх ренесансним неоплатонізмом ніхто не страчував на вогнищі. Отже, причиною страшної смерті Бруно було щось інше, а саме — його свідоме і наполегливе антихристиянство і антицерковність, його язичницький і безособистісний неоплатонізм, якому він залишився відданий до кінця (див.: Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. — С. 470–471). І коли 1889 р. на римській площі Квітів на відкриття пам'ятника Бруно зібралося 6 тисяч делегатів від усіх країн і народів світу, то привело їх туди одне головне прагнення: ці тисячі людей своєю присутністю на даній церемонії, за словами сучасного українського історика астрономії І. А. Климишина, „підтверджували право кожної людини вільно висловлювати свою думку, а коли... ця думка... спрямована проти основ держави, то право на відкритий судовий процес...” (Див.: Климишин І. А. Історія астрономії. — Івано-Франківськ, 2000. — С. 254, 249–254).

хвороби, папа Юлій II (понтіфікат 1503–1513) — про день свого коронування, папа Павло III (понтіфікат 1534–1549) свої офіційні зібрання теж узгоджував з астрологами. Не дивлячись на те, що в Платонівській академії у Флоренції щодо астрології думки не збігалися (скажімо, Піко делла Мірандола астрологію взагалі відкидав як безбожну справу), її глава і він же канонік Марсіліо Фічіно складав гороскопи дітям Лоренцо Медічі і передрік маленькому Джованні Медічі, що той у майбутньому стане папою Левом X, як воно і сталося насправді 1513 р. І папа-гуманіст Лев X (понтіфікат 1513–1521) теж позитивно ставився до астрології, вважаючи, що вона надає особливого блиску його папському двору.

Ще більше залежали від астрології світські правителі. Наприклад, кондотьєри (найманці) взагалі здебільшого узгоджували свої військові походи з астрологами.

Крім астрології, яку все-таки певним чином можна розглядати як період чи напрям у науці, всі прошарки і верстви суспільства доби Відродження були охоплені різноманітними забобонами в прямому сенсі цього слова.

Так, відомий флорентійський поет і діяч Флорентійської академії Анджело Поліціано (1454–1494) пояснював зливи тим, що один з заколотників уклав союз з дияволом, і тому Поліціано підтримував дії людей, які викопали труп цього заколотника з могили, довго тягали його по місту і кинули в ріку. Саме після цього, на думку поета-гуманіста, злива припинилася.

Відомий італійський письменник-гуманіст Поджо (1380–1459) вірив у битву між галками та сороками, вірив у те, що морський сатир (демон) з плавниками та риб'ячим хвостом поцуплював жінок і дітей, доки п'ять відважних прачок не вбили його патиками й камінням²³.

За часів Відродження гадали на трупах, приготувляли любовні напої, викликали демонів, закопували в землю віслюків для спричинення дощу під час засухи, вірили в привидів, в усіляку порчу, простромлювали фігурки з воску й золи з відомими приспівками для впливу на тих, кого зображали ці фігурки, мстили пророкам за їх пророцтва, не говорячи вже про те, що повії, щоб привернути до себе чоловіків, могли непомітно почастивати своїх коханців трупним м'ясом з цвинтаря і т. ін.

Не були винятком і представники Північного Відродження. Так, німецький гуманіст Йоган Рейхлін (1455–1522) — учень Піко делла Мірандоли, кабінетний учений, для якого об'єктивна наука була на першому місці і який вважав себе служителем тільки однієї істини, — визнавав принципову важливість численних єврейських середньовічних трактатів, які в XII–XIII ст. були кодифіковані в одному великому творі під назвою „Каббала”. В своїх трактатах „Про чудодійне

²³ Інші приклади — див.: *Буркгардт Я.* Культура Італії в епоху Відродження: В 2 т. / Пер. С. Брилланта. — СПб., 1905–1906. — Т. 2. — С. 256–297.

слово” (1494), „Про каббалістичне мистецтво” (1517), в пошуках потаємного сенсу в буквах єврейського алфавіту і в словах, що позначали ім'я Боже, цей ренесансний учений займався фактично неоплатонічним вченням про тотожність ідеї та чуттєвого пізнання, чим захоплювалося і все європейське Відродження²⁴.

Чаклуном і магом вважався і інший типовий представник Північного Ренесансу Агріппа Неттесгеймський (1486–1535). Свій перший виступ у ролі університетського професора (1509) він присвятив розгляду трактату Рейхліна „Про чудодійне слово”, що базувався на каббалістичних джерелах. Агріппі Неттесгеймському належить також спеціальна книга „Про потаємну філософію” (повн. вид. 1533) — теоретичне виправдання магії разом з практичними порадами і рецептами. При цьому, як гуманіст, він виступав проти вульгарного розуміння магії, захистив одну жінку від звинувачення її в чаклунстві. Агріппа Неттесгеймський був ренесансним „енциклопедистом”, бо тодішній антропоцентризм примушував людей думати про можливість об'єднати в одній голові всі науки про все існуюче. У відповідності до цього Агріппа Неттесгеймський і був одночасно професором, інженером, лікарем, адвокатом, військовим, історіографом, прагнення до точного знання поєднував з алхімією й астрологією, а богослів'я — з чаклунством.

Правда, навряд чи доречно такі речі чи подібні до них прояви забобонності вважати суто ознакою чи тим паче породженням доби Ренесансу, бо їх можна віднайти за будь-яких часів. Важливо інше — практика алхімії, астрології, магії охоплювала все ренесансне суспільство через те, що була результатом тієї ж індивідуалістичної жаги оволодіння таємничими силами природи, яка надихала людину Відродження і в її наполегливих пізнавальних зацікавленнях власне наукового спрямування. Цим же прагненням пізнати абсолютно все мотивується і такий цікавий побутовий тип Відродження, як пригодництво і навіть прямий авантюризм, що знайшло свій відбиток у відомій поемі Лудовіко Аріосто „Шалений Орландо” (зак. 1532).

ПРОБЛЕМА ЛЮДИНИ В РЕНЕСАНСНІЙ СВІДОМОСТІ

На думку Л. М. Баткіна, жодна культура аж до Нового часу не перебувала в стані „пошуку індивідуальності”, тобто не намагалася усвідомити й обґрунтувати незалежне достоїнство особливої індивідуальності думки,

²⁴ Звернення до „Каббали”, вважає О. Ф. Лосєв, було для Рейхліна цілком логічним, бо йому здавалося недостатнім традиційне християнське вчення про Бога і про виникнення світу, а в „Каббали” можна було знайти більш розвинуте вчення про божество і про створення світу, ніж в традиційній та шкільній практиці католицизму.

смаку, способу життя — того, що охоплюється поняттям самоцінної відмінності. Зате будь-яка культура знає явище *індивідності*, яке не суперечить сприйняттю окремоті *Я* тільки в контексті певної причетності. В таких традиціоналістських соціокультурних моделях „альфою будь-якого індивіду та його омегою була суспільна та метафізична спільність, з неї і виводилося і до неї поверталось — до надособистої, авторитарної й абсолютної інстанції — будь-яке виділення з натовпу”.

При цьому будь-яка культура містить у собі якийсь ідеал положення окремої людини в світі. Ось таке граничне, досконале положення індивіда в світі ренесансний гуманіст називав „*універсальною людиною*”. Що ж стосується обґрунтування індивідуальності з неї ж самої, а не через принцип причетності, обґрунтування індивіда в розумінні „ось цього” не як частини і похідного, а як актуального загального (= сучасному поняттю самоцінності особистості), то таке могло відбутися, з точки зору Л. М. Баткіна, тільки при переході від традиціоналістської соціокультурної моделі до якісно інших моделей. А це сталося вже в постренесансні часи, зокрема в часи Гете, В. фон Гумбольдта, Дідро, Бюффона, Канта, Фіхте і романтиків. Саме тоді ідеалом вперше була усвідомлена власне „індивідуальність” і „особистість”²⁵.

— *У чому полягає специфіка ренесансного антропоцентризму?*

Ренесансний культ античності був, по суті, культом мудрості та знань. Він природним чином переростав у гуманістів у культ людини як єдиного і суверенного носія цих знань. У цьому відношенні факт наявності ренесансного антропоцентризму²⁶ вважається безперечним.

При цьому ренесансне розуміння особистості має модифіковану середньовічну природу. Це означає, що гуманісти не втрачали зв'язку з властивим Середньовіччю християнським телеологічним²⁷ антропоцентризмом, згідно з яким Бог є творцем світу, а людина як „вінець творіння” знаходиться в його центрі: «Тож сказав Бог: „Сотворімо людину на наш образ і на нашу подобу, і нехай вона панує над рибою морською, над птаством небесним, над скотиною, над усіма дикими звірями й над усіма плазунами, що повзають на землі”. І сотворив Бог людину на свій образ; на Божий образ сотворив її; чоловіком і жінкою сотворив їх. І благословив їх

²⁵ Див.: Баткин Л. М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности / Отв. ред. С. С. Аверинцев. — М., 1989. — С. 5, 11–12.

²⁶ *Антропоцентризм* — від гр. *antropos* людина + гр. *kentron* центр — погляд, згідно з яким людина є центром Всесвіту і кінцевою метою всієї світобудови.

²⁷ *Телеологія* — від гр. *telos/teleos* мета + *logos* слово, поняття, вчення — вчення, згідно з яким все в природі влаштоване доречно і будь-який розвиток є здійсненням передбачених задалегідь цілей.

Бог і сказав їм: „Будьте плідні й множьте і наповняйте землю та підпорядкуйте її собі; пануйте над рибою морською, над птаством небесним і над усяким звірем, що рухається по землі» (Бт 1 26–28).

У цьому напрямі висловлювалися і Августин Аврелій за доби патристики (в основі закладеної ним традиції ідея про те, що Бог створив людину і наділив її розумом не для служби собі, а заради самої людини), і Бернард Сільвестр у XII ст., і Данте Аліг'єрі на межі XIII–XIV ст., і Франческо Петрарка в XIV ст. (в руслі августинівської традиції), і Джаноццо Манетті та глава флорентійської Платонівської академії Марсіліо Фічіно у XV ст., і німецький дослідник природи і лікар Парацельс у XVI ст. та ін.²⁸ При цьому варто згадати і про те, що сама ідея обожнення — це споконвічна церковна ідея²⁹. Тільки, як зазначає О. Ф. Лосев, тут завжди йшлося про поставання людини богом не по своїй субстанції і не за своєю природою, що для християнства було б язичницькою вірою, а про поставання богом тільки по *благодаті*, в результаті вищого молитовного сходження людини, яка ні на мить не перестає бути істотою, створеною „з нічого”³⁰.

Звідси ренесансний антропоцентризм не відривав людину від Бога і всього того, що вважається об'єктивно значущим, а включав її в досконалий і прекрасний космос на правах його органічної частини. З точки зору ренесансного антропоцентризму „обоженна людина не піщинка в обоженному космосі. Вона вираження тих самих космічних сил, котрі пронизують увесь світовий простір”³¹.

Зважаючи на причетність людини до Бога, гуманісти возвеличували її (людину) як представника родових можливостей усього людства, тобто перенесли акцент з ідеї „обоження” людини (яке дається тільки по благодаті) на ідею “обожнювання” (абсолютизації) людини в сенсі підкреслення „божественних” у своїй безмежності пізнавально-етичних і творчих можливостей людини стосовно світобудови³². Для Піко делла Мірандоли,

²⁸ Приклади — див.: Косиков Г. К. Средние века и Ренессанс. Теоретические проблемы // Методологические проблемы филологических наук. Литературоведение и фольклористика. — М., 1987. — С. 243–244.

²⁹ Див.: Попов И. В. Идея обожения в древневосточной церкви // Вопросы философии и психологии. — 1909. — Т. 97. — С. 165–213.

³⁰ Див.: Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. — С. 31.

³¹ Горфункель А. Х. К спорам о Возрождении // Средние века. — М., 1983. — Вып. 46. — С. 225.

³² У XV ст. краса людини, її воля, вищість, безмежні можливості — це вже не думки, а догми. Століття починається трактатами старого богослова Джаноццо Манетті „Про гідність і вищість людини” і закінчується трактатом молодого князя Піко делла Мірандоли „Про гідність людини”. Папа Павло II (пантіфікат 1464–1471) бажав називатися в якості первосвященника “гарною людиною” (“*il formoso*”). Купець Ручеллаї дякував Богові за те, що Він створив його людиною, а не твариною. Тиран Бенівольо заявляє в написі на вежі свого палацу, що він людина, „якій по її заслугі і завдяки щастю дані всі бажані

якщо Бог є творець самого себе, а людина створена за образом і подобою Божою, то вона, людина, теж повинна творити сама себе. При цьому важливо, що Піко делла Мірандола тлумачить „велич й нікчемність людини” саме як „єдину реальність і єдину тему”: людина може максимально піднятися чи впасти через те, що становить її особливу онтологічну привілею, бо в неї, в людини, нема ніякого наперед даного місця в світі, нема нічого, щоб її наперед визначало. Людина може „стати тим, чим хоче”, вона сама, за власним бажанням кує себе. Її особливість — у відсутності конкретної особливості, вона — тотальна можливість і, значить, Все та Ніщо одночасно. Міркування Піко делла Мірандоли про „чудове хамелеонство” людини, яка „майже завжди виходить за власні межі” і є універсальною в сенсі можливості себе, — це, на думку Л. М. Баткіна, глибокий і специфічно ренесансний парадокс про людину, як єдину і нерівну собі реальність³³.

Гуманісти „мірою речей” зробили людину в її культурній іпостасі, а не в її природній даності і „тварності”. Звідси цілком логічно, що звання людини, як вважав Піко делла Мірандола, вартий далеко не кожен, а лише той, хто прилучений до знань і освіченості (людина — „тварина вчена”). При цьому підкреслювалося, що ученість — не природна властивість індивіда, а результат наполегливої праці й оволодіння багатствами культури. Іншими словами, з точки зору гуманістів, справжня сутність людини закладена в ній немовби в потенції, у вигляді її здібностей, і тільки від свободи, волі та наполегливості людини залежить те, чи зможе вона розвинути їх, подолавши власну дикість і піднявшись над природними інстинктами. Саме про це говорив Піко делла Мірандола в своїй „Промові про гідність людини” (1486)³⁴. Саме ідея культивуації, постійного самовдосконалення людської

блага”. „Людина, — зазначає італійський митець-гуманіст Леоне-Баттіста Альберті, — може здобути з себе все, що тільки забажає”. „Природа нашого духу всеосяжна”, — говорить італійський письменник-гуманіст Маттео Пальм’єрі. Нарешті, Піко делла Мірандола ніби підсумовує: „Ми народжені з тією умовою, що ми стаємо тим, чим ми бажаємо бути”.

³³ Див.: Баткин Л. М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. — С. 254 (покликання 7).

³⁴ Див.: *Пико делла Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека // Эстетика Возрождения.* — М., 1981. — Т. 1. — С. 250. Для Піко делла Мірандоли людина є четвертим і останнім світом після піднебесного, небесного та земного світів. Людина — це максимальний синтез усіх сфер буття, який не властивий трьом іншим світам. Звідси щастя людини — у русі до того синтезу, котрий притаманний тільки Божеству („повернення будь-якої речі до свого початку” є „благо, якого бажають усі” і яке є „саме по собі початком усього” — цит. за: Брагина Л. М. Эстетические взгляды Джованни Пико делла Мирандола // Средние века: Сб. — М., 1965. — Вып. 28. — С. 132). Піко делла Мірандола визначає три етапи цього руху: 1) очищення від пристрастей за допомогою етики; 2) вдосконалення розуму діалектикою та філософією природи; 3) осягнення Божественного за допомогою теології. І саме в цьому русі найголовнішим проголошується творення людини самої себе. Таким чином, позиція Піко делла Мірандоли, з одного боку, близька християнській ортодоксії, а з другого — Піко вважає людину істотою розумною і вільною, усвідомлюючи, що всі людські досконалості утворюються лише на шляху вільнодумства, а теологія тільки тим і відрізняється від інших наук, що охоплює собою всі науки, постаючи наукою більш високою та більш

душі, палка підтримка уявлень про моральну активність людини і розвиток її пізнавальних можливостей (при прохолодному ставленні до ідеї первородного гріха) були близькими всім гуманістам.

Гуманісти вірили в розум культурної людини, яка оволоділа знаннями, значна частина яких була добута Античністю, і яка надихнула ці знання християнською вірою. Розвиваючи свої здібності до межі можливого, культурна в ренесансному розумінні людина отримує гідність, бо найбільш повно реалізує свій божественний зміст і через це стає майже рівною самому Богові. Ренесансний ідеал особистості — це людина, яка індивідуально тренує свій дух, щоб набути якості „універсальності”, тобто увібрати в себе все можливе розмаїття культури і засобом цього з’єднатися з такими ж „універсальними” індивідами. Гуманісти, яким був властивий культ власної непересічності, жили духом суперництва, змагаючись в індивідуально досягнутому ступені наближеності до спільного ідеалу „універсальності”.

Але всі видатні митці Високого Відродження разом з глибинами самоствердження людини гостро і аж до справжнього трагізму відчували її ж обмеженість і навіть безпорадність. Найкращий приклад цього — загальновідомі шекспірівські герої Гамлет та Макбет, які прагнуть все підкорити собі, та в цьому своєму прагненні виявляють свою власну недостатність, неможливість і трагічну приреченість. Європейське Відродження у своїй еволюції доходить точки самокритики власних підвалин, риси якої також можна знайти в творчості італійця Торквато Тассо (1544–1595), француза Франсуа Рабле (1494–1553), іспанця Мігеля де Сервантеса (1547–1616) й ін.

— У чому сенс такої наполегливості Відродження в його прагненні виправдати, возвеличити та увіковічити стихійно самостверджену особистість людини, в його намаганні виправдати її нову життєву орієнтацію?

Для того, щоб відповісти на це питання, треба усвідомити, що означає визначення „земне”, „земний” стосовно Відродження у його іманентності. Вже загальним місцем в історико-літературній науці стало твердження про те, що Відродження загалом є спробою власне земної людини утвердити саме земне своє існування. В цьому відношенні показова етимологія латинського слова, якого сягає своїм походженням лексема „гуманізм”: *humus* — ґрунт,

точною. Так, на думку О. Ф. Лосєва, споглядально-самототожна, естетична предметність М. Фічіно отримала у Піко делла Мірандоли активно-особистісне обґрунтування.

земля³⁵.

Але, як зазначає О. Ф. Лосєв, цей „земний” характер ренесансного філософсько-естетичного світогляду був явищем, безмежно далеким від елементарних та повсякденних, позачасових у своїй постійній актуальності (особливо для масової свідомості) людських потреб, на зразок попоїсти, попити і без всяких перешкод та забобонів задовольнити себе в сексі. Все земне було насичене для ренесансної свідомості найглибшою ідейністю та духовним благородством, для якого, з точки зору Відродження, не було справжньої свободи ні в античні, ні в середньовічні часи.

Важливим було не перетворювати людину в тварину, а, навпаки, все визначалося прагненням ствердити людину як духовну істоту, не позбавлену її природних матеріальних потреб. І саме для досягнення цієї мети Відродження використовувало все те позитивне, позбавлене абсолютизації, що знаходило в античному політеїзмі (близькість до матеріальних потреб людини), в іудейській, християнській та мусульманській теології (монотейстичне вчення про своєрідність особистого начала). При цьому пафос ренесансного розуміння людини — це титанізм, героїчність, що можна яскраво проілюструвати на прикладі трактату Джордано Бруно „Про героїчний ентузіазм” (1585).

Показово, що Бруно підходить до характеристики *героїчного ентузіазму* через визначення головних елементів поезії. І таких елементів Бруно в поезії знаходить чотири: *любов* (героїчний володар і свій власний керманіч, вона винагороджує того, хто любить, бо закоханому подобається кохати), *доля* (фатальне розташування й порядок подій, що підкоряють собі любов), *об’єкт* (предмет любові і корелятив того, хто кохає), *ревності* (прагнення того, хто любить, до того, кого він любить). А це означає, що героїчний ентузіазм не належить у нього ні до сфери точних наук, ні до політичної, суспільно-громадської сфер, і навіть не стосується його антицерковних настроїв, за які він віддав своє життя. Героїчний ентузіазм Бруно — це поетична любов до божества і до всього божественного у пантеїстичному їх розумінні (у пантеїзмі Бруно божество безособистісне, тут діє принцип „все у всьому”), завдяки чому підвладні йому люди „дійсно стають кращими за звичайних людей”. І цим він відрізняється від того ентузіазму, який показує „тільки сліпоту, дурість та нерозумний порив, подібний на безглузду дикість”.

У свою чергу, героїчний ентузіазм буває, з точки зору Бруно, двох типів: більш пасивний, коли люди чинять дивовижним чином, хоча не усвідомлюють причину цього, і більш активний, притаманний досвідченим у спогляданнях людям, котрі мають природжений світлий дух, який

³⁵ Див. про це: Лосєв А. Ф. Эстетика Возрождения. — С. 107–108.

живиться любов'ю до божества, справедливості, істини, слави, вогнем бажання, і цілеспрямованістю загострюють у собі почуття, в стражданнях своєї мислительної здатності запалюють світло розуму, з яким йдуть далі за інших. Такі люди діють не бездумно як знаряддя, а як головні майстри і діячі.

Розрізняючи Амур високий і низький, любов (= споглядання), що досягається розумом, і любов почуттєву, інтелект найчистіший (небесний), демонічний (героїчний) та нижчий (людський), Бруно не впадає в дуалізм, бо саме тіло робить „ентузіастичне” кохання героїзмом: „Будь-яка любов (якщо вона героїчна, а не тваринна, що зветься фізичною і підпорядкована статі, як знаряддю природи) має своїм об'єктом божество, прагне до божественної краси, яка перш за все прилучається до душ і ...через них... передається тілам; ось чому шляхетна пристрасть любить тіло чи тілесну природу, бо остання є виявленням краси духу. І навіть те, що викликає в мені любов до тіла, є деякою духовністю, видимою в ньому, яку ми називаємо красою; і полягає вона не в більших чи менших розмірах, не в певних кольорах чи формах, а в деякій гармонії й злагоді членів та фарб”³⁶.

Тут ми знову стикаємося з послідовним пантеїзмом Дж. Бруно (раз все наділене душею, і це все є божество, а правильне прагнення до божества обов'язково є також і прагненням до тіла, то це означає прагнення і до душі, яка невіддільна від тіла, і до чистого розуму, який теж невіддільний ні від душі, ні від тіла, бо з позиції пантеїзму, все врешті-решт зливається в єдиному цілому). Героїчний ентузіазм Бруно ставить закоханого поза світом, а мудрий виявляється тут поза будь-яким становленням і ніби парить над ним: така мудрість є явищем космічного охоплення і результатом бачення великого в малому. Загалом героїчний ентузіазм Бруно не зваблюється поточним теперішнім, а завжди пригадує вічне, завжди перетворює людину і прокидає в ній пам'ять про вічне світло.

Ренесансні діячі, за всієї своєї неподібності один до одного (флорентійці, Микола Кузанський, Джордано Бруно й ін.), дивовижним чином вміли поєднувати найвищі, найдуховніші ідеї зі світським, земним життєстверджуючим, веселим, грайливим та життєрадісним настроєм. І в цьому поєднанні земного з духовно осмисленим, натхненним тим духовним благородством, яке раніше людина черпала з своєї свідомості про вищий і надлюдський ідеал істини та краси, Відродження знаходило обґрунтування свого розуміння матеріальної людини³⁷.

— Що конкретно означає це „розуміння матеріальної людини”, яке так активно обґрунтовував Ренесанс?

³⁶ Див. про це: *Бруно Дж.* О героическом энтузиазме / Пер. прозаич. текста Емельянова, стихотв. текста Ю. Верховского и А. Эфроса. — М., 1953. — С. 56, 80–81, 74, 37–38, 52–53, 35.

³⁷ Див. про це: *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. — С. 96–97, 50.

Якщо в постренесанснуну добу, значно ближчу сучасній людині за своєю часовою віддаленістю, існування людини виводили з думки про людину, з ідеї людини, з філософії людини, а сутність людини — з її моральної сутності, то за доби Відродження, принаймні на початку, в уявленнях про людину базувалися на її матеріальному існуванні, тобто покладалися на людину як таку. Ось чому для справжнього ренесансного чоловіка моралізм на кшталт моралізму Нового часу був чимось смішним і неприйнятливим.

Основа, на базі якої ренесансна людина обґрунтовувала себе, була особистісно-матеріальна. Іншими словами, це було *життя*, яке мислилося особистісно-матеріально і тому було вільним: звільненим від усяких „тяжких” заповідей, які важко виконати, і спрямованим на веселу, якщо не легковажну, безтурботність, на вільготну та спокійну орієнтацію. Саме такого *життя* стосуються такі слова Піко делла Мірандоли: „Там де є життя, є душа, де є душа, є розум”.

«Життя, — писав французький історик літератури і культури Ф. Моньє, — це щось таємниче, що в Середні віки карталося, тепер вирує, входить в повну силу, розквітає і дає плоди. Художники минулих часів малювали на стінах кладовищ „тріумфи смерті”; художник Лоренцо Коста малює на стінах церкви Сан Джаіакомо Маджіоре в Болоньї „Тріумф життя”».

В результаті — італійське Відродження породило стійку ілюзію, ренесансний міф про людське життя, який Ф. Моньє описує таким чином: «Людина живе повним і широким життям, усіма порами і всіма почуттями, без квапливості та без нервовості, без втоми і без горя. Вона з задоволенням встає вранці, з задоволенням вдихає аромат неба і рослин, з задоволенням сідає на коня, з задоволенням працює при свічці, з задоволенням розвиває свої члени, дихає, існує в світі. Здається, що вона вбирає в себе при кожному подиху подвійну кількість кисню. Зовсім не огидна сама собі, вона живе в мирі з навколишнім середовищем і з собою. Вона вважає, „що більшого блаженства немає на землі, аніж жити щасливо”. Вона гонить горе як ганьбу чи як щось таке, що не варте уваги, використовуючи проти власних страждань усякого роду легкі засоби, які підкаже їй її егоїзм і які дозволить їй її сила. ...Дії і бажання стоять на висоті; сила в гармонії з волею; пульс рівний, рухи спокійні; зусилля робляться охоче, й увага так легко збуджується, так довго зберігається і така чутлива до всього, що можна було б сказати, що це незаймана сила, якою ніколи ще не користувалися»³⁸.

³⁸ Моньє Ф. Опыт литературной истории Италии XV века. Кватроченто. — С. 38–39.

І ця ілюзія, від якої її ж творці багато страждали, в якій вони каючись, була настільки сильною, що за всіх обставин вони так і не змогли від неї відійти. І чим далі в напрямі до своєї зрілості розгорталося Відродження, тим більш інтенсивно переживалася трагедія ренесансної ілюзорно-вільної особистості, зануреної у свою стихію безтурботної орієнтації серед усіх дійсних трагедій реального емпіричного життя. Ось чому еволюція Відродження проходила від самоствердження до самокритики.

— *В чому полягають особливості Північного Відродження, які важливо враховувати при розгляді цієї доби в культурі Західної Європи?*

Північне Відродження характеризується низкою специфічних рис. Так, німецький гуманізм менш за все прагнув проявляти стихійність, натомість шукав в самій людині суб'єктивні й одночасно категорично необхідні форми життя особистості, природи та суспільства. Це призвело, на думку О. Ф. Лосєва, до протестантизму, який у своїй еволюції дійшов до дуже суворої та неприступної абстрактної метафізики, коли вже не було жодного натяку на будь-яку естетику чи мистецтво, а гуманізм і вільнодумство проголошувалися ворогами³⁹.

Проте діячам німецького раннього гуманізму притаманна надзвичайна схильність до вивчення античних поетів і прозаїків, схильність до риторики й класичної філології, що сприяло світському вільнодумству, виникненню яскравих взірців ліричної, сатиричної чи комедійної творчості, часто виявлялося прямою опозицією католицькій церкві. Твори писалися майже виключно латиною і це свідчить про велике небажання німецьких гуманістів мати справу з широким загалом німецької громадськості.

Німецькому гуманізму властива також певна стриманість. Мартін Лютер (1483–1546) за всього свого відходу від католицької церкви не піддався стихії вільнодумства і обмежував людину абсолютними нормами, позначив її рисами беззаперечної необхідності⁴⁰.

³⁹ Див.: Лосєв А. Ф. Эстетика Возрождения. — С. 367–369.

⁴⁰ Правда, стосовно Лютера треба все ж мати на увазі явну суперечливість цієї непересічної постаті в історії й культурі Німеччини. Як пише відомий американський історик і журналіст 2-ї пол. ХХ ст., до речі, протестант, Вільям Ширер, „своїми проповідями й прекрасним перекладом Біблії Лютер збагатив сучасну німецьку мову, збудив у народі не тільки нове протестантське бачення християнства, але й полум'яний німецький націоналізм, внушив німцям... думку про свободу совісті кожного”. Та „цей великий, але навіжений геній, запеклий антисеміт і ворог римської католицької церкви, в буйному характері якого знайшли відображення кращі й гірші риси німецької нації — грубість, різкість, фанатизм, нетерпимість, жага насильства і разом з тим чесність, простота, стриманість, пристрась до знань, любов до музики і поезії, прагнення до справедливості, залишив у свідомості німців — як на благо, так і на шкоду — слід більш незабутній і фатальний, ніж будь-який інший діяч до і після нього”. „За часів селянської війни 1525 року... Лютер закликів князів нещадно розправлятися з „скаженими псами”, як називав він пригноблених, доведених до відчаю селян. І тут, як і в випадках проти євреїв, Лютер звертався до таких брутальних,

В свою чергу, Еразм Роттердамський (1466–1536), який, як і Й. Рейхлін, не поривав з католицькою церквою, був ворогом будь-яких суспільно-політичних та релігійних крайнощів, критично ставився до буквального розуміння біблійних текстів, визнавав певну єдність загальнолюдських протиріч, включаючи також самозаперечливість всієї природи і всієї світобудови. Еразмові був неприйнятним будь-який фанатизм, він боровся проти засліплюючого перебільшення можливостей людського розуму.

Агріппа Неттесгеймський теж критично ставився до людських знань і навіть написав трактат „Про недостеменність і марність наук і мистецтв” (1530).

— *Якими були наслідки вільнодумства, возвеличення людини та загалом руйнування за доби Відродження основ середньовічної свідомості?*

Возвеличення людини і загалом розхитування за доби Відродження (а пізніше і в наступну добу Барокко) середньовічних підвалин свідомості мали не лише лінійно-позитивні, а й принципово суперечливі наслідки⁴¹. Зокрема побічним продуктом ренесансного вільнодумства, крім зростання впливу на освічених людей забобонів, виявився бурхливий розвиток культу диявола.

В Середні віки не тільки народна уява створювала образ недоумкуватого і часто обдуреного диявола, але й вчені-богослови, побоюючись маніхейства⁴², не прагнули перебільшувати могутність царя пекла. Віра в чаклунство переслідувалась тоді як пережиток язичництва.

Ще ранньохристиянський мислитель Діонісій Ареопагіт (прибл. 2-а пол. V ст. н. е.) стверджував, що „нема нічого в світі, що би не було досконалим в своєму роді; бо *вся добра зело*, говорить небесна істина (Бт 1 31)”⁴³. В свою чергу, такі християнські богословські авторитети, як Аврелій Августи у IV–V ст. і Фома Аквінський у XIII ст., теж виходили з ідеї небуття зла, з уявлення про зло як відсутності буття добра. В такій системі мислення сатана міг отримати лише підлеглу роль побічного (за контрастом) служителя Вищого Блага. У письменника XII ст., одного з кращих представників сатиричної середньовічної латинської літератури Вальтера Мапа в його збірці „Придворні забави” („De nugis curialium”) це втілюється в оповідях про те, як на диспуті в

ригористичних висловів, яких історія не знала аж до появи нацистів” (див.: *Ширер У.* Взлёт и падение третьего рейха: В 2 т. — М., 1991. — Т. 1. — С. 121, 120, 274).

⁴¹ Наступний матеріал у відповіді на це запитання взятий мною з ґрунтовної статті Ю. М. Лотмана «Об „Оде, выбранной из Иова” Ломоносова» (див.: *Лотман Ю. М.* О поэтах и поэзии. — СПб., 1996. — С.267–271 й ін.).

⁴² *Маніхейство* — вчення перса Мані (III ст. н. е.) про боротьбу світла і темряви, добра і зла, яке вимагало від людини суворої помірності стосовно харчування, статевого життя, фізичної праці. Це вчення поєднувало у собі вавилонсько-халдейські, іудейські, іранські (зороастризм) гностичні уявлення. Розповсюдилося за межами держави Сассанідів на сході аж до Китаю, на заході — до Іспанії та Галлії. Певний час прихильником маніхейства був Августин Аврелій, але пізніше різко виступив проти цього вчення.

⁴³ *Св. Дионисий Ареопагит.* О небесной иерархии. Изд. 2-е.— М., 1843. — С. 10.

Паризькому університеті серед школярів, які сперечалися про природу язичницьких богів, з'явився сам диявол і урочисто засвідчив на користь св. Августина як очевидець, підтримуючи думку про те, що язичницькі боги є біси. Так само радше кумедним, аніж страшним, постає сатана і у відомому міраклі представника середньовічної літератури француза Рютбефа (бл. 1230–1285) „Чудо про Теофіла”: Рютбефовий диявол витратив зусилля і гроші, та не одержав душі грішника (Богордиця відбирає в нього розписку Теофіла зі словами: „Ось, я надаю тобі стусанів під боки” — і лупцює його на очах у глядачів).

Аналогічне становище можна спостерігати в середньовічній іконографії. Французький дослідник ХХ ст. Жан Делюмо, який спеціально студіював питання про іконографію сатани, починаючи від перших зображень в церкві Бауї (Єгипет, VI ст.) і аж до Середніх віків і Барокко, чітко зазначає: «...раннє християнство не дає жахаючої іконографії диявола... Навпаки, XI і XII ст., принаймні на Заході, постають свідками першого „вибуху дияволізма” (Ж. Ле Гофф), що засвідчується зображеннями Сатани з червоними очима, вогняними крилами і волоссям в Сен-Северському Апокаліпсисі, дияволом — пожирателем людей в Сен-П'єр-де-Шовіні»⁴⁴.

Образ диявола починає суттєво змінюватися за часів перехідної до Ренесансу доби, а, починаючи з Данте, він постає все більш страхітливим, величним і, що принципово важливо, самостійним по відношенню до божественної волі.

Показово, що страх перед сатаною та його підлеглими (відьмами, демонами) зростав паралельно з успіхами освіти, техніки й мистецтв. І це цілком закономірно, бо ще з давніх-давен диявол вважався „тисячеумільцем”, майстром на всі руки, якому притаманні ученість, надзвичайна пам'ять, якою він може нагородити своїх підданих, і якому в цьому поцейбічному (земному) світі доступні таємниці всіх ремесел і ключі від усіх замків. Ось чому розширення світської сфери життя могло сприйматися і сприймалося в різних суспільних верствах як зростання могутності саме диявола як „князя світу цього”, чия статуя з'явилася на західному порталі Страсбурзького собору. Причому між страхом перед могутністю сатани, жахом загробних мук (а Фома Аквінський схилився до того, щоб бачити в них метафори) і спробами перемогти сили пекла за допомогою вогнища та процесів відьм спостерігається прямий зв'язок (1232 року папа Григорій IX в спеціальній буллі навіть дає детальний опис шабашу). Тому цілком доречно початок цієї нової доби символічно поєднувати з такими двома історичними датами: в 1274 р. помер Фома Аквінський, а в 1275 р. в Європі спалили першу відьму.

Але справжній вибух „дияволіади” відбувся в Європі саме за доби Відродження — в XV–XVII ст. Готуючись до свого торжества, Розум часто одягав маску Мефістофеля і „народження нового часу в Західній Європі супроводжувалося неймовірним страхом перед дияволом”⁴⁵. Минули часи,

⁴⁴ Див. про це: *Dolumeau J. La Peur en Occident XIV^e — XVIII^e siècles: Une cité assiégée / Ed. Fayard. — Paris, 1978.*

⁴⁵ *Ibid.* — P. 232.

коли церква боролася з вірою в чаклунство, — тепер сумніви в існуванні відьм та їх підступної діяльності стали такими ж небезпечними, як і сумніви в існуванні Бога. Тому не дивно, що „в катехизисі Канізіуса ім'я Сатани згадується 67 раз, тоді як Ісуса тільки 63”, і в „Молоті відьм” диявол згадується значно частіше, ніж Бог⁴⁶. Більше того, серед питань, з якими при екзорцизмі священник звертається до диявола, якого прагне вигнати, є і таке: „Чи зможемо ми домогтися від Господа нашого Ісуса, щоб Він тебе вигнав звідси, щоб ти не міг нікому спричинити зла?”. З цього приводу Ж. Делюмо зазначає: „Дійсно парадоксальним є безмірне перебільшення влади злого духа: екзорцист покірливо звертається до нього за інформацією стосовно методів Господа”⁴⁷.

Віра в могутність сатани охопила за доби Відродження всіх: гуманістів, католиків, протестантів, — і між 1575 та 1625 рр. вилилася в загальноєвропейську істеричну епідемію, прямими наслідками якої були процеси відьм, закони про чистоту крові та расистські переслідування в Іспанії, антисемітські погроми в Німеччині, криваві знищення язичників в Мексиці⁴⁸.

Диявол переслідує уяву Мартіна Лютера, за словами якого „диявол хоча і не доктор і не захищав дисертації, та він дуже вчений і має великий досвід; він практикувався і вправлявся у своєму мистецтві та займається своїм ремеслом вже скоро шість тисяч років”. І в 1525 р. лідер Реформації в своєму „Посланні стосовно книжки проти селян” стверджував: „Ми всі заручники диявола, який наш князь і бог”. І в його ж „Коментарі до послання до галатів” читаємо: „Тілом і добром своїм ми поневолені дияволу... Хліб, що ми їмо, питво, що ми п'ємо, одяг, яким ми користуємося, більше того, повітря, яким ми дихаємо, і все, що належить до нашого плотського життя, — все його царство”. Так само в 1605 р. стверджує й А. Мольдонадо в „Трактаті про ангелів та демонів”, що „нема на землі сили, яку можна порівняти з його <сатани> владою”.

Величезну роль в демонологічній істерії відіграв друк, який доводив фантастичні ідеї богословів в неймовірних і неможливих для середньовічних часів масштабах. Так, Ж. Делюмо підрахував, що в XVI ст. відомий трактат двох інквізиторів Г. Інстіторіса та Я. Шпренгера „Молот відьм” розійшовся накладом в 50 тис. примірників, а своєрідна енциклопедія сатанізму 33-томний „Театр дияволів” — накладом в 231 тис. 600 примірників. При цьому треба врахувати і безмежну кількість народних книжок — масової культури ренесансної доби, в яких і ренесансна культура (Фауст), і ренесансна політика (Дракул) трактувалися як породження союзу з дияволом⁴⁹. Демонологічний фольклор оточував особистості вчителя Фоми Аквінського німецького теолога Альберта Великого (1193–1280), Агріппи Неттесгеймського (1486–1535), папи Олександра VI (пантіфікат 1492–1503) та десятки інших особистостей, відзначених ренесансною печаттю

⁴⁶ Ibid. — P. 243.

⁴⁷ *Dolmeau J.* La Peur en Occident XIV^e — XVIII^e siècles: Une cité assiégée. — P. 252.

⁴⁸ Див. про це докл. в наступній роботі французького літературознавця-структураліста Цветана Тодорова: *Todorov Tzv.* La conquete de l'Amerique: La question de l'aorte. — Paris, 1982.

⁴⁹ Див. про це: *Жирмунский В. М.* История легенды о Фаусте // Легенда о докторе Фаусте. — М., 1978. — С. 257–362.

граничної суперечливості.

Саме за таких умов протікала епідемія полювання за відьмами і розгорнулася сумнозвісна діяльність такого судово-слідчого органу католицької церкви, як інквізиція, яку теж можна вважати породженням доби Відродження чи „зворотним боком титанізму”, як пише О. Ф. Лосев, і яку не можна пов’язувати тільки з середньовічною добою. Справа в тому, що переслідування еретиків з самого початку християнства мало досить м’який характер і не було пов’язане з покаранням державних злочинців. Загалом в Середні віки покарання для еретиків залежало від волі окремих єпископів. І тільки в 1233 р. папа Григорій IX (пантіфікат 1227–1241) відправляє до Південної Франції таких комісарів, яким надавалася влада самостійно розслідувати діяльність тамтешніх еретиків, конфісковувати їх майно, а їх самих спалювати, хоча надалі права інквізиторів знов ж таки не були незмінними — вони то підсилювалися, то послаблялися. Загалом до початку XIV ст. переслідування відьм і їх страта на вогнищі були випадковим і рідкісним явищем, яке залежало здебільшого від світської влади.

Ситуація починає змінюватися з настанням часів Відродження. На початку XIV ст. папа Йоан XXII (пантіфікат 1316–1334), а особливо пізніше, в 1484 р., папа Іннокентій VIII (пантіфікат 1484–1492) видають такі булли (послання, розпорядження), якими узаконюють переслідування та спалення відьм у вигляді спеціального юридичного обов’язку церковних керівників. Нарешті, офіційно інквізиція була заснована в Іспанії в 1480 р., в Італії у вигляді спеціального закладу — в 1542 р. В Німеччині, якщо не брати до уваги спалення відьм, до Реформації взагалі не було ніякої інквізиції, а з часів Реформації переслідування еретиків здійснювалося місцевими єпископами.

У 1487 р. виходить вже названий вище трактат двох інквізиторів Г. Інстіторіса та Я. Шпренгера „Молот відьм”⁵⁰, в якому можна знайти інформацію про переслідування відьм і його детальну юридичну розробку, описи різноманітних картин співжиття відьм з демонами, чортами й самим дияволом. Автори цього трактату “хвалилися ще тим, що за п’ять років спалили в Німеччині цілих сорок вісім відьм. У XVI ст. в багатьох невеликих німецьких територіях п’ять десятків відьм часто відправлялися на вогнище вже за один раз”⁵¹. Підраховано, що за 150 років (тобто до 1598 р.) в Іспанії, Італії та Німеччині стратили на вогнищі 30 тис. відьм.

Таким чином, розквіт ренесансної культури супроводжувався розквітом фанатизму і атмосфери страху, під тиском яких жахливі страти стали звичним, чи не повсякденним побутовим явищем, а юридичні гарантії прав звинувачених в чаклунстві були фактично зведені на ніч і опустилися до такого рівня, у порівнянні з яким найтемніше Середньовіччя постає „золотим

⁵⁰ Див.: Шпренгер Я. и Инститорис. Молот ведьм / Пер. Н. Цветкова с предисл. С. Г. Лозинского и М. П. Баскина. — М., 1932. До речі, на думку О. Ф. Лосева, переклад назви цього трактату дещо не зовсім точний, тому що по-латині в оригіналі стоїть не *genetivus subiectivus*, а *genetivus obiectivus*, а отже, правильніше назву трактату перекладати як „Молот проти відьм” (див.: Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. — С. 135).

⁵¹ Сперанский Н. Ведьмы и ведовство. — М., 1906. — С. 166.

віком”⁵². У боротьбі з відьмами ввели навіть спеціальну судову процедуру, яка фактично скасовувала всі обмеження на застосування тортур. Підозра перетворювалася у звинувачення, а звинувачення автоматично означало вирок. Захисники звинувачених оголошувалися їх спільниками, свідки слухняно повторювали те, що їм казали обвинувачі. І такий стан речей здавався цілком природним як домініканським монахам, так і світочам науки — гуманістам. Скажімо, француз Жан Боден (1530–1596), автор антихристиянської книги „Гептапломерос”, яку Л. С. Пінський називає „біблією для невіруючих” найближчих століть⁵³, автор книги „Республіка” (1576), де філософськи узагальнюється ренесансна думка в галузі політики, одночасно пише спеціальний твір проти відьм „De Magogum Daemonomania” (витримав видання 1578, 1580, 1587, 1593, 1604 рр. і перекладений на французьку, німецьку й ін. мови, на яких теж багаторазово перевидавався), в якому, називаючи автора „Молоту відьм” „многумудрим інквізитором Шпренгером”, стверджує: „Жодна відьма з мільйону не була б звинуваченою і покараною, якби до неї застосовувалася звичайна судова процедура: підозри є достатнім виправданням для тортур, бо слухи ніколи не виникають на порожньому місті”. А коли учень Агріппи Неттесгеймського, Вір, спробував виступити на захист жертв полювання за відьмами, той же Ж. Боден звинуватив його самого в спільництві й чаклунстві.

Нова епоха звільнила сили людської активності, але вона ж звільнила і страх. Ренесанс був явищем виключно складним, яке одними своїми сторонами підготовляло „вік розуму”, а іншими збудило до життя бурхливі хвилі ірраціоналізму і страху. І ця складність Відродження стала очевидною за доби Барокко, її усвідомлювали раціоналісти XVII ст. і діячі Просвітництва XVIII ст., коли писали на своїх знаменах слова боротьби з „темним середньовіччям”, які стосувалися негативних наслідків саме ренесансної епохи. Для раціоналістів XVII ст. і просвітителів XVIII ст. саме звеличений Ренесансом диявол і віра в його могутність постали ворогом першого ступеня, бо саме від віри в диявола пахло вогнищами, згадувалася інквізиція, фанатизм, забобони, релігійна нетерпимість, тобто все те, що викликало непримиренну ненависть воїнів Розуму.

І. В. Козлик,

⁵² „Секретність розслідування справ еретиків, — пише О. Ф. Лосєв, — майже повна відсутність якихось правил судочинства, котрих би точно дотримувалися, беспощадне ставлення до підсудних, конфіскація майна підсудних та їх родичів, тортури і жорстокі покарання аж до спалення на вогнищі, повна незалежність не тільки від світських, але й навіть від церковних правителів, фантастичні перебільшення зроблених злочинів, повне свавілля з вигаданням таких злочинів, які ніколи не скоювалися, гранична помисливість та причепливість інквізиторів, їх патологічна підозрілість — все це раз і назавжди затаврувало інквізиційні суди епохи Ренесансу, перед якими церковні покарання Середньовіччя викликають наївне враження” (Лосєв А. Ф. Эстетика Возрождения. — С. 134–135).

⁵³ Див.: Пинский Л. Реализм Возрождения. — М., 1961. — С. 109.

*кандидат філологічних наук,
доцент кафедри світової літератури
та французької мови Інституту філології
Прикарпатського університету ім. В. Стефаника
Івано-Франківськ*