

СКЕПТИЦИЗМ Й ІНАКШЕДУМАННЯ
ЕРАЗМА РОТТЕРДАМСЬКОГО
В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ ПРОБЛЕМИ СПІВВІДНОШЕННЯ
ЗНАННЯ ТА ВІРИ

В умовах панування в Європі теологічних пріоритетів гетеродоксальний (тобто іновірний, інакшесдумний, еретичний) підхід у тлумаченні співвідношення віри і науки, за яким нерідко ховалися прагнення мати емансиповану від теології науку, право на незалежні дослідження, був властивим уже цілій плеяді мислителів пізнього Середньовіччя і раннього Відродження. Якщо й можна було говорити до Оккама про бодай тендітну гармонію віри і розуму (домінування релігійно-теологічних пріоритетів навряд чи давало підстави переоцінювати таку гармонійність), то *після* його трактатів, теологічних і філософсько-теологічних за змістом і скептично-критичних за суттю, що торували шлях раціонально-логічному як антиподу віри, прагнення до такої гармонії поступово почало втрачати актуальність, хоча як ідеологічна міфологема примиренського спрямування ще довго експлуатувалася заінтересованими корпоративними групами і в церкві, і в науці.

Із сповідування ідеалу гармонійного співіснування віри і розуму, доктрини «філософії Христа» у своїх ранніх працях починав і Еразм Роттердамський – філософ і теолог якісно нового періоду інтелектуальної історії Європи. Проте і він, скептик за поглядами і методологічними підходами, упродовж усього життя балансує між щирою вірою і не менш щирим прагненням науково дослідити і переосмислити все, оголошене теологією навіки безсумнівним й істинним, у своїх працях – складних, суперечливих, інколи демонстративно спрощених, метафоричних, – поступово еволюціонував у бік надання пріоритету раціональному – і в науковій (філософській, теологічній), і в практичній (церковній, віросповідній, обрядовій, християнсько-освітній) сферах. Еразмів шлях від омріяної і, як виявилось, недосяжної гармонії віри і розуму привів до дисгармонії обох складових

* Климов Валерій Володимирович – доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

внаслідок спроб мислителя раціоналізувати віру, тобто застосувати раціональний інструментарій до ірраціональної сфери (звичайно ж із благих намірів надати вірі стійкості і ще більшій обґрунтованості). Стабільність віри, як би це не розходилося з офіційними церковно-теологічними тлумаченнями, може бути забезпечена, у баченні Роттердамця, її відповідністю людському інтелекту і законам природи. І в цьому сенсі істини віри не суперечать істинам розуму, як і навпаки: істини розуму не суперечать вірі. Цю несуперечність Еразм досить ризиковано демонстрував на прикладі подібності аксіологічних висновків християнства і античної («язичницької») наук. Захоплений досягненнями античної думки, схожістю певних моральних цінностей, вироблених греко-римськими філософами-«язичниками», з моральними нормами Святого Письма, Еразм висунув досить крамольне припущення про те, що навіть за безсумнівності пріоритету Святого Письма, але під впливом чистоти, піднесеності, натхненності творів давніх мислителів-«язичників» нерідко «мимоволі віриш: душа того, хто писав, була під владою якогось благого божества. ...Може, *дух Христа розлитий ширше*, аніж ми вважаємо, і до лику святих належить чимало тих, хто в наших святцях не позначений»¹[1] (курсив наш. – В.К.). Таким чином, за Еразмом, не лише істини розуму, а й істини «язичницького» розуму можуть працювати на духовне збагачення особистості, не суперечити істинам віри.

Подібне тлумачення докорінно відрізнялося від поглядів на проблему співвідношення віри і розуму одвічного (якщо не сказати запеклого) Еразмового опонента – Мартіна Лютера. Ідеалом останнього була по-дитячому простодушна, *нерозмірковуюча* віра, базована на особистому духовному досвіді; віра, виключно якою людина тільки й може бути виправдана. У такої віри не може бути ніякої гармонії з розумом, оскільки вони належать до різних доменів, тобто сфер дії й компетенції. У релігійних догматів і науки (Лютер бере, як уособлення знань і науки, аристотелівську діалектику) не може бути ніякої ні гармонії, ні співвідносності: догмати завжди *поза* діалектикою – «вони зверху, знизу, біля і осторонь»²[2].

Із застосуванням розуму, раціонально-логічного Еразм пов'язує свої надії подолання суб'єктивного тлумачення теологічних істин (кожен з теологів клянеться, що «в ньому є дух»), численних викривлень, що мали місце в теологічній інтерпретації віросповідних догматів, у церковній практиці, обрядовості тощо. Освічена людина, констатував мислитель-скептик, «виявить, що багато думок надзвичайно викривлені і розходяться із ученням Христовим». Чимало людей свої перекохані уявлення виправдовують «хибним заступництвом Святого

1[1] Роттердамский Эразм. Разговоры запросто. – М., 1969 / [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://lib.rus.ec/b/118219/read>

2[2] Цит. за: Элиаде М. История веры и религиозных идей. Том 3: От Магомета до Реформации / [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Eliad_4/index.php

Письма», з його допомогою спритно захищають свої помилки³[3]. Еразм вважав, на відміну від теологів-догматиків і ортодоксів, що до сакральних проблем, патристичних текстів і навіть до книг Святого Письма слід підходити вдумливо, критично, аж до включення у сферу перегляду традиційного ставлення до авторитетних персон пророків чи апостолів («нам не слід наслідувати ні пророкам, ні навіть апостолам, якщо в них існують якісь розбіжності із вченням Христа»⁴[4]). Це був якраз той підхід при дослідженні істини, за якого, як писав Роттердамець у своїй «Діатрибі», ніколи не є зайвим додати свого сумління до того, що було досягнуто в розумінні істин раніше.

Опонентам, які, декларуючи вичерпну ясність Святого Письма, вважали зайвими будь-які раціонально-дослідницькі підходи до найавторитетнішого християнського джерела, Еразм аргументовано відповідав, що якби в Біблії справді «не було ніякого туману, то для чого тоді потрібно було займатися пророцтвами у апостольські часи?»⁵[5]. З позицій імпліцитного скептицизму мислитель цілком логічно запитував опонентів, *куди тепер* подівся благодатний дар пояснення «темних місць» Святого Письма, дари пророцтв, мов, зцілення тощо, вияви яких, судячи з біблійних та патристичних текстів, мали місце в минулому. Якщо дар благодаті не зник, то на кого він тепер перекладений? Якщо на будь-кого, то будь-яке судження буде недостовірним. Якщо ні на кого, то й у цьому випадку жодне судження не буде достовірним, хоча «й сьогодні вчених мучить дуже багато темних місць» [Святого Письма. – В.К.]⁶[6]. За часів, коли чудеса давно зникли і, за образним виразом Еразма, ніхто не вимагає зцілити навіть кульгавого коня, осмислене сприйняття віри, раціонально-логічний підхід потрібні, «щоб повсюди перемогла істина».

Заперечуючи Лютеру, Роттердамець стверджував, що здатність духа, якій назва розум, з допомогою якої ми формуємо судження, – хоча й «затемнена первородним гріхом, але не погашена»⁷[7]. Спираючись на розум з потенціями, здатними відрізнити чесноту від нечесноти, людина у житті, за Еразмом, керується трьома законами: законом природи, законом справ і законом віри. Завдяки закону природи «філософи (Еразм має на увазі, ймовірно, античних філософів. – В.К.) – без світла віри і без допомоги божественного Письма – з *природи* пізнали вічну досконалість ... і залишили чимало настанов добродісного життя, що досить співпадають з євангельськими заповідями» (курсив наш. – В.К.). Закон віри, в

³[3] Роттердамский Эразм. Оружие христианского воина // Роттердамский Эразм. Философские произведения. Отв. ред. Соколов В.В. – М., 1986. – С. 184–187.

⁴[4] Там само. – С. 185.

⁵[5] Роттердамский Эразм. Диатриба, или рассуждение о свободе воли / Роттердамский Эразм. Философские произведения. – С. 226.

⁶[6] Роттердамский Эразм. Диатриба, или рассуждение о свободе воли. – С. 227.

⁷[7] Там само. – С. 229, 231.

тлумаченні Е.Роттердамського, «зцілює розум, зіпсований гріхом», і включає заповіді, слідування яким завдяки благодаті робить неможливе можливим, важке легким⁸[8]. У трактаті «Зброя християнського воїна», розмірковуючи «про людину зовнішню і внутрішню», Еразм пропонує на онтологічному рівні схожу схему за участю духу, душі, тіла й розуму, ставлячи останній на досить високий щабель: людина постає такою собі «дивною істотою», що складається з душі і тіла; якби не було тіла, людина була б божеством, якби не мала розуму, була б твариною. Звичайно, первородний гріх порушив гармонію душі і тіла: раніше дух без зусиль управляв тілом, тепер же «тілесні пристрасті» прагнуть керувати розумом; людина уподібнилася бунтівній державі. Тому необхідно, щоб більше сили було в того, хто більше розуміє. Вирішальними мають бути рішення одного царя, хоча «йому інколи треба нагадувати». Цар підпорядкований лише закону; останній відповідає ідеї моральності. В аналогії держави і людини, за Еразмом, «обов'язки царя виконує розум»⁹[9].

З цих двох принципово важливих фрагментів роздумів мислителя видно, що він прагнув створити несуперечливу модель співіснування світу, розумної людини, моральних цінностей і євангельських настанов, які б, спираючись на закони природи, інтелект, віру і Божу благодать, пояснювали, як людина орієнтується у світі добра і зла. При цьому філософ-гуманіст, не погоджуючись з Лютером і його соратниками у їх прагненні позбавити людину (навіть «виправдану вірою») «надзвичайних сил людської природи», примусити «слухати Христа і попроситися з людським розумом»¹⁰[10], закликає повернути людині осмислене буття, розум як активне начало, право на свободу волі, що тільки й забезпечує людині її справжнє значення.

Відводячи розуму досить високе місце в системі життєвих орієнтирів, Еразм Роттердамський водночас цілком свідомий обмежених можливостей і розуму, і науки – як теологічної, так і «природної» у кожний конкретний момент. На прикладі досліджень Святого Письма, віросповідних догматів, ортодоксальних тверджень він досить скептично оцінює результативність і вагу теологічних досліджень, акцентуючи увагу на таємницях Біблії, що так і залишаються непізнаними («У Божественних Писаннях є таємниці, щодо яких Бог не бажав, аби ми проникали в глибину... чим глибше ми просунемося, тим більше буде туману...»¹¹[11]). Стосовно знань «природних» наук Еразм також не був схильним перебільшувати їх результати, розуміючи, що сучасні йому знання – істинні лише до певної міри; вони не мають претендувати на остаточність, викінченість, мораторій на перегляд, як це властиво релігійній ортодоксії й догматизму.

8[8] Там само. – С. 232.

9[9] Роттердамский Эразм. Оружие христианского воина. – С. 111–112.

10[10] Роттердамский Эразм. Диатриба, или рассуждение о свободе воли. – С. 284–289.

11[11] Там само. – С. 220.

Мислитель ясно бачив неостаточний, тимчасовий, відносний, приблизний характер отриманих науками істин, їх, так би мовити, транзитний характер, що не можуть претендувати на вичерпну достовірність (для людського розуму, писав він, чимало «приховано до тих часів, коли ми побачимо вже не відбитки і натяки...»¹²[12]). При діалектичному підході до всіякого роду претензійних визначень виявляється відносність відкритих розумом істин. «...У людським житті, – зазначав Еразм, – все настільки темне й заплутане, що *про достовірне знання не може бути й мови*. Так вчать мої академіки, найменш пихаті з-поміж філософів (йдеться про античних філософів-скептиків. – В.К.). І правильно вчать»¹³[13]. Звідси – вже згадуване, необачне, як пізніше виявилось, зізнання мислителя в тому, що не приймаючи остаточну визначеність певних тверджень (Лютер сприйняв це як мову про релігійно-теологічні твердження), Еразм ладен був «з легкістю» піти за скептиками скрізь, де йому дозволить непорушний авторитет Божих Писань і настанови церкви¹⁴[14].

Зрозуміло, що Еразмове скептично-критичне неприйняття безсумнівних істин, наполягання на їх відносному значенні; тяглість піддавати все сумніву, небажання вважати істинними положення тільки тому, що так вважала більшість (при дослідженні істини «не завжди кращим є те, що схвалює більшість»¹⁵[15]), дотримуватися однієї думки чи вважати її без належних доказів більш істинною за інші, – все це не вкладалося в традиційну позицію теолога, тим більше ченця-францисканця, і виявляло Еразма Роттердамського як мислителя *інакшесдумаючого*. Це особливо переконливо видно на роздумах Роттердамця про сучасні йому війни, які точилися як в науковій, так і в християнсько-церковній сферах за право нав'язати свої істини всім іншим як єдино правильні, хоча в кожній країні вони, як виявляється, досить різні. Декларовані високі цілі філософії (вона з людей «творить більш ніж людей») та теології (вона «створює богів») аж ніяк не позначаються на позиціях представників цих сфер, коли мова заходить про монополію на істину. Виявляється, що і тут тривають війни – не криваві, але такі ж безглузді і нерозумні: в одній і тій же академії логіки воюють з риториками, богослови з юристами, одна філософська школа воює з іншою, бо в них різне розуміння «істинної сутності речей». Підкреслюючи відносність істин, їхню «регіональність», Еразм писав, що через це «чимало істин не можуть переплисти через море, перейти через Альпи, перебратися через Рейн». Воюють навіть представники однієї й тієї ж професії: послідовники Скота з адептами Фоми, номіналісти з реалістами, платоніки з перипатетиками¹⁶[16]. У релігійно-теологічній сфері, з якою Еразм пов'язував свої

¹²[12] Роттердамский Эразм. Диатриба, или рассуждение о свободе воли. – С. 221.

¹³[13] Роттердамський Еразм. Похвала Глупоті. Домашні бесіди. – С. 58.

¹⁴[14] Роттердамский Эразм. Диатриба, или рассуждение о свободе воли. – С. 219.

¹⁵[15] Там само. – С. 226.

¹⁶[16] Роттердамский Эразм. Жалоба мира, отовсюду изгнанного и повсюду сокрушенного / [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/erazm/gal_mir.php

останні сподівання на мирне співіснування представників віри і розуму, відбувалося те саме: жодна з релігій не узгоджувалася з іншою; скільки назв, стільки й релігій, скільки релігій, стільки й церемоній – і всі вони ні в чому не узгоджуються між собою. Кожна людина задоволена своєю релігією і ненавидить та проклинає релігію інших. Домініканці сперечаються з міноритами, бенедиктинці з бернардинцями. Спроба Еразма сховатися від цих суперечок і чвар у якому-небудь маленькому монастирі закінчилася невдачею: «як не прикро говорити про це, – писав він, – я до цього часу не знайшов жодного монастиря, який би не був отруєний взаємною ненавистю і розбратом»¹⁷[17].

Таким чином, онтологічний та гносеологічний зрізи проблеми співвідношення віри і розуму, науки (філософії) й теології, яким вони бачились теологу-скептику і філософу Еразму Роттердамського, постають на зломі пізнього середньовіччя і раннього Відродження як досить суперечливі, неоднозначні, далекі від більш-менш остаточного розв'язання, проте по-своєму значущі, особливо як ідейне підґрунтя для майбутнього розвитку незалежної думки. На різних відтинках філософсько-теологічного творчого шляху у мислителя можна знайти декларації про віру, що «виправляє» «затемнений первородним гріхом» розум людини, цілком залежної від волі Божої; про «царюючий» розум самодіяльної, активно діючої людини, якій не можна відмовити у вірі у власні сили і заслуги; про теологію, що як наука про віросповідні, тобто неочевидні істини, не має підстав претендувати на статус носія абсолютних, усталених, вичерпних істин, до яких би авторитетних джерел вона не апелювала; про «природні» науки, що спираючись на розум, досвід і «природний закон», наближаються до істин у різноманітних галузях людської життєдіяльності, проте також не можуть претендувати на докінчене пізнання, а є лише етапами в осягненні наукових істин. За цих обставин позиція, зайнята Еразмом, може бути кваліфікована як позиція поміркованого і конструктивного скептицизму, коли, зважаючи на рівень інтелектуальних і дослідних знань, розвиток наук, мислитель вважав за потрібне констатувати: «Надто багато ми дали визначень тому, що краще було б залишити без визначення. Суть нашої релігії – це мир і однастайність. А їх ми досягнемо лише в тому випадку, коли жорстких і обов'язкових для всіх визначень у нас буде якомога менше і якомога більше питань буде залишено на вільний розсуд кожного»¹⁸[18].

Проте і такий скептицизм, що не задовольнявся своєю недовірою, а був націлений на пошук більш прийнятних відповідей на свої дослідницькі питання; скептицизм, якому були властиві поміркованість, стриманість, недопущення категоричності, претензійної остаточності в судженнях в умовах світоглядного та аксіологічного домінування релігійних пріоритетів насправді працював, всупереч деклараціям і обіцянкам авторів-скептиків, не на інститут Церкви, а на інститут Розуму.

¹⁷[17] Там само.

¹⁸[18] Цит. за: Богуславский В.М. Скептицизм в философии. – М., 1990. – С. 43.

Узагальнено про скептицизм XI – XVI ст. можна було б зазначити наступне:

1. Скептицизм зазначеного періоду якісно відрізнявся від античного скептицизму і був продуктом принципово інших інтелектуально-духовних, релігійно-церковних, культурних, соціально-економічних, політичних та інших умов і чинників, хоча безумовно спирався на спадщину мислителів – попередників скептичного сприйняття і освоєння світу. За авторами та адептами, причинами виникнення, змістом, спрямованістю, формами виразу та способами поширення цей скептицизм був закономірним і адаптованим до середньовічних умов способом реагування інтелектуалів на духовну монополію християнського віровчення, церкви та теологічного догматизму. Скептичний підхід, методологія і в онтологічній, і гносеологічній сферах з невідворотністю приводили до *інакшедумання* як прагнення мати право на думку, відмінну від офіційно встановленої чи нав'язаної; як потребу людини, незважаючи на її конфесійну належність і залежність, займати вільну, суверенну позицію, мати власне бачення життєзначущих ідей, концепцій, явищ, подій чи процесів. Теоретичне обґрунтування і практична реалізація інакшедумання були серйозним відступом від тотального домінування християнських цінностей – світоглядних, віросповідних, морально-етичних, релігійно-культурних, поєднаних з правовими, політичними нормами чи ідеями; зумовили чи не найжорстокіше за все існування християнства реагування церкви на інакшедумання у формі публічних судів, репресій проти його носіїв, інквізиції, складання Індексу заборонених книг і їхнього публічного знищення майже по всій Європі (нагадаємо, що цей компендіум заборонених творів офіційно проіснував до 1966 р.). Індекс після Тридентського собору католицької церкви означав церковну рішучість продовжити здійснювати тотальний контроль за думкою та вірою¹⁹[19].

Драматичні і трагічні наслідки дотримання скептичних поглядів на християнський догматизм і ортодоксію в Європі визначили форми їхнього виразу, що досить рідко були експліцитними, а здебільшого маскувалися акцентованими запевненнями у власній вірності віросповідним істинам, демонстративним об'єктивізмом, апеляцією до християнських авторитетів та джерел, метафоричністю, діалоговою формою сторонніх співрозмовників, нібито лише записаними авторами, тощо. Можливостям висловлювати скептичні ідеї у цей період по-своєму сприяв і загальний процес «дифузії греко-арабської науки», зокрема філософії, у країнах західної Європи, зміст яких на прабатьківщині формувався незалежно від християнських традицій, а спосіб розуміння реальності, природи та людини був істотно іншим у порівнянні з «теологічною лінією західних шкіл»²⁰[20]. Демонстративно об'єктивістські перекази «греко-арабської науки» у трактатах, при читанні курсів у європейських навчальних закладах тощо давали

¹⁹[19] Brei Karel. Freedom of Religion and Belief: Europe's Story / Royal Van Gorcum, Accen, The Netherlands, 2002. – P. 68.

²⁰[20] Реале Джованни и Антисери Дарио. Западная философия от истоков до наших дней. – Кн. 2. Средневековье (От Библейского послания до Макиавелли) – СПб., 1996 / [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://krotov.info/lib_sec/17_r/rea/reale001.html

можливість європейським мислителям популяризувати і власні скептично-критичні позиції.

2. Середньовічний скептицизм за змістом та характеристиками істотно відрізнявся від античного як свого попередника. Скептицизм античний, що виріс на пірронівській позиції утримуватися від будь-якого остаточного судження, як позитивного, так і негативного, оскільки для будь-якого «так» обов'язково існує яке-небудь «ні», у Другій чи Середній Академії, а згодом – у Новій Академії еволюціонував до Карнеадівської концепції про недоступність абсолютного знання й існування лише *відносних* критеріїв істини²¹[21]. Скептицизм середніх віків, часів Реформації та Відродження, засвоївши здобутки античної думки, актуалізував ті її ідеї та концепції, що відповідали новим умовам духовного, соціально-економічного та політичного розвитку: неприйняття на віру догм, канонів, теологічних істин як незаперечних; ідею відносності не лише «природних», а й теологічних знань; ідею універсальності раціонально-логічного, критичного підходів та ін. Середньовічний скептицизм не сприйняв і тенденцій античного скептицизму різних періодів, що вели до тупикової інтуїтивної байдужості до всього, до кінцевого беззмістовного нігілізму, проте актуалізував *конструктивно-творчу* складову греко-римського скептицизму, що набула розвитку в Середній та Новій академіях. Для скептицизму XI–XVI ст. виявилися прийнятними й такі риси попередників, як поміркованість, стриманість, недопущення категоричності, претензійної остаточності в судженнях. По-своєму евристичну, стимулюючу пізнання роль зіграв послідовно раціонально-логічний підхід, застосований як до християнсько-теологічного кола проблем, так і до результатів філософських, природничого досліджень, питань морально-етичної сфери. Провідні мислителі середніх і пізніших віків, об'єктивно оцінюючи результати пізнання, прийшли до висновку про неостаточний, тимчасовий, відносний, приблизний характер отриманих науками істин, що також не можуть претендувати на вичерпну достовірність.

3. Парадоксально, але суперечливий самій суті християнського віровчення, і, отже, неприйнятний для середньовічного християнства скептицизм зародився і набув подальшого розвитку у власне церковно-теологічному середовищі. Ініціаторами й творцями скепсису цього періоду стали представники найбільш освіченої частини чернецтва, духовенства, ієрархів та викладачів духовних навчальних закладів, які у своїх самостійних, позаортодоксальних філософсько-теологічних, історичних, мовознавчих студіях прийшли до висновків, що ставили під сумнів істинність цілої низки догматичних та ортодоксальних тверджень офіційної теології. Неочевидність віросповідних істин, спроби їхнього доказу раціонально-логічним методом і суперечливість отриманих результатів породжували недовіру, скепсис, потребу перегляду традиційних положень, які

21[21] Лосев А.Ф. Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Эмпирика // Эмпирик Секст. Сочинения. В 2-х т. – М., 1976. – Т.1. – С.25–29.

тільки посилювалися внаслідок спроб теологів, офіційної церкви нав'язати догматизовані концепти, зобов'язати сприймати їх на віру, оголосити остаточними, вичерпними, карати інакшесудуючих, які не сприймали ортодоксії й церковно-теологічного авторитаризму. Скептично-критичне ставлення окремих мислителів до вузького кола суперечливих теологічних висновків та аргументів на початок середньовіччя з настанням «осені середньовіччя» (І. Хьойзинга) переросло у досить поширені скептичні настрої стосовно претензій релігійного догматизму і ортодоксії на беззаперечну істинність. Ці настрої вийшли за межі вузького кола інтелектуалів і поділялися вже широким загальним на усіх рівнях, включаючи рівень буденного спілкування.

4. Причини появи середньовічного скептицизму корінилися у розвитку самих європейських суспільств, появі в ньому особистостей, для яких були неприйнятними християнський світоглядний монополізм, середньовічна ідеологічна нетерпимість до інших поглядів, тотальність християнської ортодоксії та догматизму, що нав'язувалися не лише церковною, а й світською владою, відступ від яких однозначно кваліфікувалися як ересь і злочин проти суспільства. Намагання церкви закріпити західнохристиянські норми як єдино прийнятні і універсальні для всієї Європи вдавалося реалізовувати і підтримувати впродовж тривалого часу. Проте з посиленням нових суспільних процесів (державотворення, формування нових соціально-економічних відносин, етнонаціональних ідентичностей, становлення суверенних міст, вихід на суспільну арену амбіційних соціальних груп, що вже заперечували традиційний поділ соціуму на «тих, що моляться, тих, що воюють, тих, що працюють»; поступове подолання регіональної і культурної та наукової замкнутості, нові технології, наукові, зокрема географічні відкриття, розвиток університетської та інших форм освіти, поширення друкарства та ін.*), з наростанням кризових явищ у самій старокатолицькій церкві (безуспішність спроб утвердження теократизму як біблійної «норми», криза папства, суспільне невдоволення церковною практикою, меркантилізмом ієрархів та духовенства; релігійні конфлікти в багатьох країнах, зростаючий суспільний осуд інквізиційних процесів тощо) такі прагнення реалізовувати ставало все більш проблематично. Подібний суспільний контекст став сприятливим підґрунтям для наростання і поширення скептичних настроїв на всіх рівнях, хоча раніше вони культивувалися лише у малочисельних групах мислителів-інтелектуалів у церковних та біляцерковних спільнотах.

5. Принципово важливим кроком середньовічного скептицизму стало включення до свого дослідницького ареалу теологічно-церковної проблематики. З одного боку, така тенденція безумовно відображала наростання кризових явищ у самій старокатолицькій церкві, яка вже не могла з колишньою авторитетністю,

* Досить оригінальну і лапідарну характеристику виявів принципової новизни часу «довгого Середньовіччя» дає французький медієвіст Жак Ле Гофф. На його думку, це була епоха голоду, великих епідемій, злидарів, вогнищ, університетів, виделки, відкриття сонячної системи, кровообігу, толерантності та ін. / Ле Гофф Жак. Середньовічна уява. Есеї. – Львів, 2007. – С. 30.

переконливістю, безапеляційністю протидіяти своїм опонентам і змушена була, не покладаючись на дидактично-виховні, пропедевтичні методи, звертатися до все більш одіозних, церковно-адміністративних, репресивно-силових, каральних методів розправи з інакшесудомачими, використовуючи при цьому державно-владні структури. З другого боку, зростання критичної суспільної думки, для якої ставало все більш очевидною хибність шляху монополізації християнської ідеології, надмірної догматизації, придушення інакшесудомання як засобів захисту від опонентів; розходження між деклараціями церкви, кліру, монастирів, чернецтва і реальною практикою цих інституцій; поширення на побутовому рівні стихійного скептицизму та критицизму додали сміливості високоосвіченим, скептично і критично налаштованій частині мислителів у диверсифікації своїх досліджень, застосування раціонально-логічного інструментарію до сфери, що досі була фактично недоторканою і де віра в достовірність істини була достатньою для її прийняття та утвердження. Не йдеться про якийсь лінійно-механічний процес, де кожна наступна стадія пізнання була вищою і базувалася на досягненнях попередніх стадій: елементи скептичного ставлення до тих чи інших теологічних проблем можемо знайти на будь-якому відтинку розвитку християнської віросповідної доктрини, включаючи патристичну*; ретроспектива скептичної думки показує, що її популярність то зростала, то падала чи й зникла взагалі, щоб згодом відродитися в нових формах вияву. Проте лише з появою, по-перше, умов для суспільно значущих виявів скептицизму чи його елементів, по-друге, авторитетних і високоосвічених їх виразників, які більш чи менш ясно бачили конструктивно-творчі цілі такого підходу, вільнодумно налаштовані теологи, філософи, логіки, історики, мовознавці та інші представники вченої спільноти насмілилися зробити об'єктом свого скептично-критичного аналізу проблеми сакрального кола. З тих же причин предметом об'єктивних, далеких від теологічної апологетики досліджень стали не лише другорядні, непринципові питання, а й ключові, фундаментальні проблеми християнського віровчення, результати скептично-критичних досліджень яких викликали негативну реакцію церкви і нерідко були кваліфіковані як єретичні.

6. На відміну від носіїв ортодоксально-радикальних крайніх поглядів представники скептично-критичного сприйняття теологічних та наукового тлумачення світу, людини і природи у властивій такому підходу формі навіть у складних умовах християнського ідеологічного домінування забезпечували поступ інтелектуальної думки. Показний об'єктивізм, ухиляння від радикальних формулювань, наділення відносною цінністю як позитивних, так і негативних положень чи істин у науковій та теологічній сферах, демонстративно нейтральні розмірковування типу «вічність світу ймовірна», «творення світу ймовірне»; акцент на власній християнській правдивості тощо давали можливість скептично налаштованим мислителям навіть за складних умов не лише викладати свої думки, популяризувати власне неортодоксальне, недогматичне бачення проблем,

* На певному етапі свого становлення як теолога скептичні погляди поділяв й один з найвизначніших мислителів західнохристиянської церкви св. Августин. Див.: Августин, святий. Сповідь. - Львів, 2008. – С. 96-97.

імпліцитне інакшедумання, в багатьох випадках аргументовано ухиляючись від церковної розправи, а й мало-помалу накопичувати критичний матеріал, який згодом стане інтелектуальним підґрунтям для утвердження гуманістичних засад, вибухне Реформацією, Відродженням, Просвітництвом.

Не менш важливо, що зусиллями згаданих мислителів у наукових дослідженнях і громадській думці орієнтованих на догматизм і ортодоксію суспільств поволі узвичаювався скептично-критичний підхід, скептично-критичне ставлення і реагування не лише на ситуативні чи буденні вияви, а й на раніше недоторканні традиційні твердження, явища чи процеси, створюючи на майбутнє прецеденти це більш сміливих і радикальних підходів.

Отож, навіть за таких умов аргументований і вмотивований скептицизм як спокійна, розмірковуюча, негаласлива, далека від радикалізму, але виважена позиція частини середньовічних мислителів – теологів, філософів, істориків, логіків, мовознавців, переконаних у своїй потребі й доцільності ідейного співіснування з релігійними інститутами, співпраці у системі християнських цінностей, забезпечував неухильний інтелектуальний поступ європейських суспільств.

А н о т а ц і ї

На прикладі релігієзнавчого розгляду проблеми співвідношення знання та віри у філософсько-теологічних працях Еразма Роттердамського у **статті В.В.Климова** аналізуються особливості філософського скептицизму в Європі XV – XVI ст.: причини актуалізації, вибір релігійно-теологічної проблематики як об'єкту скептичного філософствування, місце пізньосередньовічного скептицизму в інтелектуальному поступі Європи.

Ключові слова: Еразм Роттердамський, скептицизм, інакшедумання, середньовіччя, віра, розум, знання, християнська церква, особливості середньовічного скептицизму.

На примере религиоведческого рассмотрения проблемы соотношения знания и веры в философско-теологических трудах Эразма Роттердамского в **статье В.В.Климова** анализируются особенности философского скептицизма в Европе XV – XVI ст.: причины актуализации, выбор религиозно-теологической проблематики в качестве объекта скептического философствования, место позднесредневекового скептицизма в интеллектуальном развитии Европы.

Ключевые слова: Эразм Роттердамский, скептицизм, инакомыслие, средневековье, вера, разум, знание, христианская церковь, особенности средневекового скептицизма.