

## ПІЗНАННЯ ТА ЙОГО РЕЛІГІЙНІ СПЕЦИФІКАЦІЇ НА ЗЛАМІ СЕРЕДНЬОВІЧНО-РЕНЕСАНСНОГО ДИСКУРСУ

*Ставлячи за мету простежити особливості середньовічного пізнання під оглядом ренесансних трансформацій, ми свідомі того, що його засадничі положення, як і їх відображення в ідейно-естетичному та культурно-політичному дискурсі наступних епох, є належно й всебічно вивчені. Переконаливим свідченням цьому є сотні публікацій з найрізноманітнішого спектру питань проблематичного комплексу, а також глибина й системність їхнього осмислення. Немало з тих досліджень, серед яких і фундаментальні праці А. Пікока<sup>[1]</sup>, Г. Патнема<sup>[2]</sup>, Н. Мальбранша<sup>[3]</sup>, Х. Яннараса<sup>[4]</sup> Й. Ратцінге-ра (Бенедикта XVI)<sup>[5]</sup>, А. Шевченка,<sup>[6]</sup> з'явилися або перевидані нещодавно і надзвичайно тісно поєднані зі специфікою релігійного пізнання.*

*І тим не менше дослідницький інтерес до цієї епохи й надалі залишається сталим. Понад те, на сучасному етапі цивілізаційного розвитку дослідницька увага до ідей та ідеалів Відродження, що поклато початок добі кардинальних змін і визначило їх неабияку цивілізаційну перспективу, неухильно зростає, спричинюючись, насамперед, кризою самого проекту Модерну та зростанням на вазі постмодерних пріоритетів. Не становлять винятку в цьому контексті й вітчизняні вчені, для яких доба ренесансно-реформаційного розвою виступає символом кардинальних зрушень та перетворень в усіх сферах життя, а це тим парадигмальним зламом, що став знаменом Нового часу. Згадати б наразі науковий доробок С. Кримського, В. Литвинова, Я. Стратій, А. Колодного, П. Яроцького, В. Климова, В. Шевченка.*

Тому, усвідомлюючи актуальність проблематики пізнання, а також необхідність її подальшого вивчення, вважаємо за слушне зосередитися на двох основних завданнях, а саме на систематизації уявлень про тяглість процесу пізнання та специфіці його середньовічно-ренесансного обґрунтування, що мала видатних презентантів. При цьому вихідним положенням нам слугуватиме твердження про те, що в історії пізнання, якої б дисциплінарної галузі вона не стосувалася, існують наскрізні лінії зв'язку, а точніше – ті їх перетини і звиви, що дозволяють говорити про смислові щеплення, сюжетні запозичення та дослідницьку еволюцію. А це означає, що, вивчаючи питання найрізноманітнішої пізнавальної властивості, необхідно враховувати їх генетико-типологічну спорідненість з прадавніми провіщеннями та/чи ж зважати на інтерпретаційні контамінації. «Наймодерніші ідеї науки, - зазначає з цього приводу С. Кримський, - зазвичай, мають прообрази (точніше аналоги в формі здогадки та фантастичних передбачень). При цьому чимфундаментальніша ідея, тим

більше число смислових аналогів чи прообразів вона нараховує в минулому. Найважливіші з них, на кшталт, ідеї атомізму й еволюціонізму, збереження матерії й руху, симетрії й гармонії, ефіру й континуальності, вакууму (небуття) та безодні (меона) пронизують взагалі всю історію цивілізації, проходячи шлях від міфологічних чи філософських здогадок і художніх прозрінь до безперечних наукових фактів та принципів сучасної наукової картини світу»<sup>[7]</sup>. Прикладів, що їх наводить дослідник, дійсно не бракує. Вони є справді вражаючими. Так, скажімо:

- ідея хаосу й порядку як базисний принцип некласичної термодинаміки та сучасної синергетики витоково пов'язана з хтонічними образами найдревнішої міфології;
- евристичний потенціал учення Епікура про атоми знаходить підтвердження в квантовій фізиці ХХ століття;
- метафізика світла як джерела всього сущого, що сягає своїм корінням давньоєгипетського окультизму, знайшла не тільки алегоричне осмислення в християнстві (уособленням Сонця, зокрема, виступав Ісус Христос), але й виступала одним з постулатів геліоцентричної системи Г. Галілея;
- тетрактида піфагорійців з її чотирьохкатегорійною класифікацією елементарних часток, як і ідея чотирьох стихій в античній філософії, слугують надійним орієнтиром сучасного пошуку «великого об'єднання» фізичних світів;
- надсучасна теорія суперструн з її 10-мірним просторово-часовим багатоманіттям також перегукується з піфагорейською інтерпретацією музичної гармонії світу.

Питомо, релігійні аспекти в цьому сенсі винятку не становлять. Адже, скажімо, міфолого-магічне число «3» справило значний вплив як на християнське трактування троїчності Божества, так і на формування гегелівської діалектики, а вчення про дві природи Ісуса Христа найбезпосереднішим чином кореспондується з архаїчною теорією відображення об'єктів у дзеркалі води та античними уявленнями про мімезис. Крім того, пам'ятаючи, що істина не тільки «безкінечна, ієрархічна та плюралістична»<sup>[8]</sup>, але й персоналістична, ми не можемо оминати увагою Плотіна, творчість якого стала підсумком платонізму й еллінізму і водночас справедливо вважається ключем до християнства, на яке вона справила доволі потужний метафізичний, психологічний, моральний та естетичний вплив. Важко в цьому сенсі переоцінити заслуги Орігена, якому вдалося синтезувати грецьку філософію з давньоєврейською Біблією або, як каже І. Гарін, перетворити «стоїчний платонізм на християнську догматику»<sup>[9]</sup>. Справді неперевершеними уявляються духовні провіщення релігійно самозреченого Августина – святого Римо-Католицької Церкви, який, пристрасно дошукуючись способу єднання душі з тілом чи ж намагаючись пізнати сутність Бога або розкрити сенс часу, буття й благодаті, передрік те, без чого не були б можливими картезіанське: «Я мислю, а отже

існую», вчення Д. Юнга про архетипи, роздуми Б. Паскаля, еволюційна концепція Т. де Шардена тощо.

Щоправда, з не меншим успіхом можна означувати типологічну відмінність тих чи інших учень навіть в межах одного способу мислення. Красномовним прикладом таких незіставностей можуть виступати філософські системи Платона й Аристотеля, в контексті яких перший, зазвичай, базувався на Протагоровій максимі «Людина є мірою речей», зводячи виснуване до Сократового: «Пізнай самого себе», тоді як другий дотримувався чітко визначеного метафізичного прямування. Як наслідок, софістико-діалектичний та епістемно-догматичний шляхи пізнання, відображенням яких відповідно виступали «платонівське» та «аристотелівське» начало, не тільки передвизначили антиномізм містично-візантійської та раціоналістично-римської теологій, але й спричинили далекосяжні наслідки православно-католицьких суперечностей. У кожному разі персоналістична репрезентація філософії як ролі служанки богослів'я, так і самодостатнього елітарного знання, не може приховувати ні відмінності принципової властивості, ані імпліцитно осягнену спорідненість та іманентну єдність. А відтак, вивчаючи різні аспекти пізнання та інтерпретації істини, було б неправомірно як спрощувати типологію конфесійного мислення в її християнській парадигмальній специфіці, так і звужувати або свідомо обмежувати евристичний потенціал філософії Платона та Аристотеля лише христологічною проблематикою.

І, зрештою, вказуючи на історичну тяглість духовно-інтелектуальних прозрінь, ми не можемо ігнорувати того, що на певних етапах цивілізаційного поступу мали місце своєрідні тектонічні зсуви, тобто ті парадигмальні інновації, що детермінують принципово іншу систему мислення чи підходи до розуміння й усвідомлення речей першорядної важливості. Власне такі асоціації викликає середньовічна мозаїка уявлень про істину й істинне у пізній фазі свого розвитку, коли віками усталена і здавалося непохитна система теоцентричного гнозису опинилася під потужним тиском величких наукових відкриттів. А їхній перелік справді вражає як масштабом охоплення, так і значущістю. Чого лише варті великі географічні відкриття епохи Відродження, які не тільки викликали революцію уявлень про обшири планети Земля, але й зачудували європейську свідомість духовним світом народів Америки, Африки й Азії. До видатних досягнень презентантів епохи Відродження, призвідцями якої стали Миколай Коперник, Джордано Бруно та Галілео Галілей, правомірно зарахувати й фундаментальні дослідження Піко делла Мірандоли, Вінченцо Картарі, Натале Конті, Паоло Мориджі, теоретичні напрацювання яких обумовлять зміну підходів до пізнання і насамперед детермінують ревізію поглядів на відношення Бога до світу й людини. І вже зовсім важко уявити знаки часу доби Відродження без «Нового органону» Френсіса Бекона (1561-1626) та «Роздумів про метод» Рене Декарта (1596-1650). Адже вони винятковою мірою сприяли виокремленню науки в окрему галузь знання та виділенню методу в

самостійну наукову дисципліну. В цьому ж контексті має розглядатися й відповідно неодмінно враховуватися та належно пошановуватися концепція двох істин, що детермінує остаточне розмежування релігії й філософії та сприятиме усамостійненню науки як логічно доказового й емпірично підтвердженого знання.

Хоча об'єктивності ради першою як за часом, так і значенням мала б бути названа постать кардинала Миколая з Кузи (1401-1464), а конче - його напрацювання в царині гносеології, що зокрема спричинять космологічний переворот Нового часу, а з ним і виникнення нових науково-богословських та властиво філософських течій, напрямів і шкіл. Достатньо згадати глибину ідей, що знайшли відображення в його знаменитому творі «Про вчене незнання» і які в їх підсумковому викладі дозволяють констатувати:

- Миколай Кузанський був першим великим філософом епохи Відродження, чії ідеї провістили науково-філософський та богословський поступ майбутніх століть (актуалізацію рівного онтологічного достоїнства всіх речей у світі Лейбніцем; розкриття системи космологічних антиномій І. Кантом; дослідження тріадологічної структури світу Гегелем тощо)<sup>[10]</sup>;
- вчення Миколая Кузанського про Бога нерозривно пов'язане з шляхами людського богопізнання, що спричинило органічне поєднання онтологічного й гносеологічного начал;
- розвиваючи концепцію містичного пантеїзму, Миколай Кузанський виходив з того, що Бог пронизує Всесвіт як Божественне Буття-потенція, є творцем реальних сутностей та природних форм, тоді як людині відводилась роль творця мисленневих сутностей та форм мистецтва;
- розглядаючи процес пізнання, в якому незнання виступає відправним пунктом та першопоштовхом знання, Миколай Кузанський дотримувався апофатичних поглядів, згідно з якими Бог є абсолютно незбагненою таємницею, а людина – тим містом з п'ятьма воротами (тобто істотою з п'ятьма чуттями), що в стані своєї обмеженості не здатна досягнути Божі повноту та досконалість;
- сповідуючи інтуїтивне богопізнання, Миколай Кузанський, намагався, як на то, зокрема, вказує О. Ярош, «віднайти новий тип усвідомлення – нечуттєве, нерозсудкове мислення»<sup>[11]</sup>, в якому людське пізнання уподібнювалося «згортанню світу в собі», а діяльність людини – «розгортанню» світу.

При цьому сам спосіб обґрунтування Миколою Кузанським безкінечного стане тим предикатом розмірковувань про божественне, що матиме довгу й неоднозначно оцінювану дорогу наукового поступу, до якого ближчим часом долучилися Лука Пачола, Леон Альберті, Джордано Бруно, а дещо згодом речники класичної німецької філософії та видатні філософи ХХ століття (Х. Г. Гусерль, М. Гайдегер...)<sup>[12]</sup> Так, уже для самого

Миколи Кузанського Бог був Абсолютним максимумом, тобто уявлявся тією арифметичною величиною, більшої за яку не може бути. То ж цілком слушно, приводячи власні богословські розмірковування щодо людського сходження до Бога у їх арифметичну відповідність, М. Кузанський зазначав: «Якщо ми хочемо скористатися кінечним як прикладом сходження до максимуму, то слід, по-перше, розглянути кінцеві математичні фігури разом з тими змінами, що вони їх зазнають та їхніми підставами; по тому перенести ці підстави на такі ж фігури, що вже доведені до безкінечності; по-третє, піднести ці підстави безкінечних фігур ще вище, до простої безкінечності, абсолютно незалежної від будь-якої фігури»<sup>[13]</sup>.

До речі, займатиме уми теорія безкінечного й інших мислителів. Так, дещо згодом, переносячи властивості кінечного на безкінечне, створить нову геометричну метафізику Г. В. Лейбніц; під градусом нищівної критики англійського єпископа і філософа Дж. Берклі та за доволі стриманого ставлення до диференціального й інтегрального обчислень з боку Р. Декарта, теорія актуально безкінечного торуватиме дорогу до нових відкриттів П. Ферми, І. Барроу, І. Ньютона, А. Арно й П. Ніколь, Б. Паскаля й Дж. Локка. Хоча яким би потужним не було це тяжіння, умовисновки більшості з названих мислителів все-таки склалися на користь релігійного осмислення основ буття. «Кінечний ум, - зазначалося в дев'ятій аксіомі своєї «Логіки» А. Арно й П. Ніколь, - з власної природи не здатний збагнути безкінечне»<sup>[14]</sup>. А це, крім іншого, означає, що в контексті філософсько-наукового, так і богословського дискурсів, безкінечне стане одним з найпродуктивніших сегментів пізнання, базуючись на якому божественна безкінечність дедалі частіше перевірятиметься на відповідність засобами науково-природничої верифікації.

Втім, висновки, до яких вдається О. Ярош, в нашому контексті здаються не менш вагомими, оскільки маємо усвідомлювати, що:

- по-перше, М. Кузанський фактично спричинився до парадигмальної революції процесу пізнання;
- по-друге, довів «неможливість співставлення розуму людини із багатоманітністю світу та невизначеною безмежністю Бога»<sup>[15]</sup>;
- по-третє, відкрив «якісно інший тип пізнання – інтуїтивно-екзистенційний, який актуалізується лише в духовному прагненні людини»<sup>[16]</sup>.

Звичайно, що вказуючи на кардинальні зміни та їх тотальний характер, до яких спричинилися ідеологи Відродження, ми не можемо оминати заслуги Миколи Коперніка і зокрема його ідею «однієї релігії, яка проявляється в багатьох культурах»<sup>[17]</sup>, положення про розмежування розсудку й розуму, висновку про те, що Єдине є тотожним безкінечному, тобто тих напрацювань, віддзеркаленням яких стануть гостро дискутовані опозиції: «емпіризм – раціоналізм»; «матеріалізм – ідеалізм»; «деїзм – дуалізм – пантеїзм»; «натуралізм – суб'єктивізм» тощо.

Щоправда, зосереджуючи увагу лише на постатях та ідеях тих, хто вийшов переможцем у напруженій духовно-інтелектуальній боротьбі, ми



дуже ризикуємо спростити ситуацію. Принаймні, визнаючи, що в боротьбі зі схоластиком в її середньовічних репрезентаціях гуманізм Відродження виявився дужчим, ми не можемо ігнорувати того, що інтерес до схоластики і нею репрезентованої істини залишався сталим, а в деяких країнах Західної Європи (особливо в Іспанії) превалював аж до XIX століття включно. Зокрема, такими осередками, де схоластичні позиції були провідними і переважаючими, вочевидь, належить вважати мережу єзуїтських колегій в країнах Європи (іспанська Саламанка, колегія святого Климента в Празі, шведський Nordikum, чеський Словінці...), а можливо й ширшу мережу схоластичного впливу цілої генерації членів ордену Ісуса, як, зрештою, і францисканців, домініканців та кармелітів. Принаймні францисканці також спромоглися на власні studio generale, а кармелітам вдалося створити книгу коментарів до творів Аристотеля.

Між тим, пов'язуючи кардинальні світоглядні зрушення доби Відродження, в тому числі й антропологічний переворот, з іменами Марсіліо Фічіно, Генріха Корнелія Агриппи, Теофраста Парацельса, Томазо Кампанелли, Роберта Фладда та ін., ми з необхідністю маємо враховувати не тільки наслідки актуалізації античної спадщини, але й зважати на важливість ідей герметизму та каббали<sup>[18]</sup>, тобто на ті магіко-окультурні вчення, що базувалися на твердженні про божественність походження людини та обстоювали можливість її повернення до стану невинності. У кожному разі, обійдені першорядною увагою, вони можуть істотно скорегувати уявлення про вплив герметизму на ідейно-теоретичний дискурс доби Відродження, а саме на його антропоцентричну домінанту, виходячи з якої людина оголошувалася «Адамом Небесним, здатним не тільки розкрити всі тайни божественногосвітотворення, але й стати Другим Творцем, що перетворює природу та панує над нею»<sup>[19]</sup>. Кажучи конкретніше, у проблематичному контексті нашої теми на першорядну увагу мають заслуговувати ті положення, авторство яких приписувалося самому Гермесу Тричі найвеличнішому і згідно з якими проголошувалося:

- «...людина є смертним Богом і ... Бог Небесний є безсмертною людиною. Відтак, усі речі управляються світом та людиною»<sup>[20]</sup>;
- Паном вічності є перший Бог, світ – другий, людина – третій. Бог, творець світу і всього наявного в ньому, керує всім цим цілим і підпорядковує його урядуванню людини. Ця остання перетворює все на предмет своєї діяльності»<sup>[21]</sup>.

А що на вченні напівміфічного єгипетського жерця та мага Гермеса Трисмегиста європейські мислителі Нового часу добре знали і йому наслідували сумніватися не доводиться. Так, Микола Кузанський у праці «Берил» зокрема зауважував: «Зваж, що каже Гермес Трисмегист: людина є другим Богом... Інакше кажучи, людина володіє інтелектом, який у своїй творчості є подобою божественного інтелекту... Людина міряє свій розум здатністю творити»<sup>[22]</sup>.

Ця ж думка, хоча й з дещо іншими смисловими акцентами, наголошується і в «Компендії», де читаємо: «Можна погодитися з висловом ГермесаТрисмегиста, що Бог йменується іменами всіх речей, а всі речі – ім'ям Бога, так що людину можна було б назвати олюдненим Богом..., а цей світ – чуттєвим Богом, як думав і Платон»<sup>[23]</sup>.

Не чужався ідей герметизму й Марсіліо Фічіно – чи не найвидатніший перекладач та коментар творів герменевтичного корпусу: «Людина, – підкреслював він, – не бажає ні вищого, ні нижчого собі і не допускає, аби існувало над нею будь-що, незалежне від її влади... Вона всюди прагне володарювати, всюди бажає бути самою і прагне бути, як Бог, скрізь...»<sup>[24]</sup>;

Але чи не найпромовистішими в цьому сенсі уявляється вислів Д. Бруно. «Якщо ти не зробиш себе рівним Богові, – зауважував мислитель, – ти не зможеш Його осягнути, бо подібне сприймається тільки подібним. Збільш себе до безмірності, звільнись від тіла, перетни всі часи, ставши Вічністю, і тоді ти осягнеш Бога. Повір, що для тебе немає нічого неможливого»<sup>[25]</sup>.

Зрозуміло, що такі духовно-інтелектуальні зрушення не могли не викликати радикальної реакції, в контексті якої вони нерідко відносилися до виявів знавіснілого духу або вважалися відображенням демонічної спрямованості пізнавальної діяльності. І дійсно те, від чого віками застерігали найбільш проникливі уми, і насамперед посягання практики на мудрість буття, а відтак і її намагання «підпорядкувати безумовне, абсолютне начало суцього умовним та відносним уявленням людини»,<sup>[26]</sup> стало набувати дедалі виразніших обрисів, даючи підстави одних бачити в обіймах диявола, а перетворюючи діяльність інших розцінювати не інакше, як «відчайдушну спробу зробити пекло більш зручним місцем проживання».<sup>[27]</sup> Але то був лише зовнішній вияв життя. А в його глибинах відбувалися надзвичайно складні і в принципі важкоосяжні процеси, гостроту яких відображала ненастанна боротьба між інтелектом та інстинктом, між земним і небесним, між тим, що донедавна становило сферу божественного, і тим, що дедалі інтенсивніше формувало каркас пневмічної моделі пізнання, а власне той дискурс в його платонічному та неоплатонічному виявах, контрверсійність якого визначали, з одного боку, «світова душа» у Бруно, Кардано, Компонацці, Патріччі та Пічіно Фічіно», а з іншого, – «божественний розум» у Кампанелли та Кузанського.<sup>[28]</sup> Як вдалося з'ясувати, динаміка цього становлення, а також його сутність та основні характеристики, вже є достатньо осмисленими і, зокрема, дають підстави стверджувати, що:

- «В новій пневмічній моделі пізнання, яка генетично пов'язана з Ренесансом і згодом розвинута в епоху Реформації, замість категорії слова на авансцену виходить дух і душа (як втілення в людині конкретної духовності)»;<sup>[29]</sup>
- у ренесансному дискурсі «дух розглядається не як Абсолют, трансцендентний Бог, а як набуття людиною самої себе, як її вільна душа»<sup>[30]</sup>, тобто інтерпретується як «ідеація» життя, поєднуючись з

можливістю людини відтворити себе в світі, збагнути власний слід в Універсумі через індивідуальне начало, монаду, «духовний всесвіт»;<sup>[31]</sup>

- душа як засіб осягнення цілого й синтезу протилежних начал виступає в ренесансному усвідомленні основною характеристикою Духа та своєрідним медіатором життя, драматизм якого, - за влучним висловом Л. Баткіна, - визначає тонка грань «між духовністю й чуттєвістю, культивованістю й природністю, земною насолодою, що вважалася ступінню небесного споглядання, і небесним раєм, що виглядав на сублімацію тієї ж земної чуттєвості»;<sup>[32]</sup>
- пізнавальна специфіка навітлюючої функції душі, що заступила її середньовічне розуміння як виключної здатності Бога, відкрила новий шлях осяяння людини вищими ідеями і становить «основу гуманістичної концепції освіти не тільки як просвітлення розумом людини, але і як просвітлення самого розуму душею людини»;<sup>[33]</sup>
- «пізнання в його пневмічному модусі набуває характеру пристрасті та суспільного діяння»;<sup>[34]</sup>
- «Наслідуючи платонівську традицію, мислителі Ренесансу розглядали любов як «ейдос» – образ мудрості, як почуття причетності до істинного шляху»<sup>[35]</sup>, чим і пояснюється напружений пошук виходу з вічності у час;
- «...в епоху Ренесансу, коли людство намагалося знайти нові, нецерковні орієнтири абсолютного (через гуманістичний культ людини, природи, безкінечного, пантеїстичну діалектику співпадіння максимуму й мінімуму і т. д.), ідея хронологічного зв'язку стала наскрізним принципом культури»<sup>[36]</sup>.

З уваги на вище зазначене, можемо висувати, що злам софіологічної моделі християнського середньовіччя, витоки якої ґрунтувалися на біблійних оповідях про створення світу, катастрофічності гріхопадіння та месіаністичних сповненнях викупної жертви Ісуса Христа, – з одного боку, а також узасаднення пневмічного концепту з його антропоцентричними пріоритетами, – з другого боку, детермінували не тільки новий контекст прочитання пізнавальної проблематики, але й зміну її «тексту» та знакової системи в цілому. У цьому зв'язку дилема розуму і віри, науки і релігії має братися до першої уваги бодай тому, що обмежений з природи, але амбітний щодо евристичних перспектив «ренесансний» розум волів забути віру, те, що його завжди освячувало і якій він, зрештою, був зобов'язаний своїм вивищенням. А це, своєю чергою, означало: долаючи обмеження вузького й тернистого шляху земного подвижництва в його христологічному наповненні доби Середньовіччя, європейський світ невпинно набирає антропоцентричних виявів, в якому людина фактично перетворювалася на метасуб'єкт історії. Що ж до жаги пошуку істини та специфіки пізнання, то вони стануть однією з софістичних прикмет епохи Відродження, її, образно кажучи, родовою плямою і знайдуть своє



теоретичне завершення в тріаді: «Unum» (ціле, єдине), «Bonum» (благо), «Verum» (істина). Ввірені людині як засновок самореалізації, ці надихаючі концепти ренесансної стратегії мислення робили її певною в тому, що, пройшовши «пекло, чистилице та рай, об'єкт пізнання [неодмінно – О. Ю.] долучиться до тих екстремальних («верхніх» і «нижніх») наслідків творящої мудрості, які позначені «повнотою всезнання», бездонністю «вищої сили» та першої любові».<sup>[37]</sup> Хоча, як з'ясувалося, далеко не всі ідеологи, а тим більше прибічники ренесансного поступу, були свідомі не тільки його величезного гуманістичного та пізнавального потенціалу але й спокус богоуподібнення. В цьому сенсі знаменита сентенція Р. Бекона, згідно з якою: «Істина є дочкою часу, а не авторитету», може сміливо правити за безперечну слушність. Принаймні з утвердженням ідейно-естетичних позицій Ренесансу істина може з цілковитим на те правом вважатися не тільки дочкою експерименту, конечну доцільність якого так обстоював сам предтеча Відродження, але й іменуватися назвою епохи, чії провісні ідеї мали гучні й далекосяжні наслідки, слугуючи наснагою провісникам Модерну (Просвітництва, Романтизму... чи ж церковним Реформації та Контрреформації), а почасти й постмодерного сьогодення. А це означає, що проблематика пізнання потребує подальшого вивчення як з уваги на її конкретно-історичну складність вияву, так і природу рефлексивно-інтелектуального розгортання в наступні епохи, включаючи й сучасну.

## А н о т а ц і ї

У статті **О. Ющишин** «**Пізнання та його релігійні специфікації на зламі середньовічно-ренесансного дискурсу**» осмислюється культурно-історична тяглість процесу пізнання та його релігійні специфікації на зламі середньовічно-ренесансного дискурсу. Особлива увага приділяється «титанам» Відродження, які спричинилися до актуалізації античної спадщини, а також утвердження пневмічної моделі пізнання. Висновується, що змінатеоцентричного гнозису в його христологічній інтерпретації провістила настання епохи Модерну, яка, крім іншого, обумовила кардинальні світоглядні зрушення.

**Ключові слова:** *ренесансний дискурс, софіологічна модель, генетико-типологічна спорідненість, пневмічна модель пізнання, парадигмальна специфіка, антропоцентризм Відродження, гуманістичні тенденції, ідеологи Ренесансу, світоглядні зміни.*

В статті **О. Ющишин** «**Познание и его религиозные спецификации на рубеже средневеково-ренессансного дискурса**» осмысливается культурно-историческая преемственность процесса познания и его религиозные спецификации на рубеже средневеково-ренессансного дискурса. Особое внимание уделяется «титанам» Возрождения, содействовавших актуализации античной, а также становлению пневмической модели познания. Подытоживается, что кризис теоцентрического гнозиса в его христологической интерпретации ознаменовал наступление эпохи Модерна, обусловившей, кроме прочего, кардинальные мировоззренческие изменения.

**Ключевые слова:** *ренессансный дискурс, софиологическая модель, генетико-типологическая общность, пневмическая модель познания, парадигмальная специфика, антропоцентризм Возрождения, гуманистические тенденции, идеологи Ренессанса, мировоззренческие изменения.*

In article **O. Yushchyshyn** «**Cognition and its religious specifications on a boundary of a discourse of the Middle ages and the Renaissance**» it is comprehended cultural-historical aspects of process of cognition and its religious specifications on a boundary of a discourse of the Middle ages and the Renaissance. The special attention is given to "titans" of the Renaissance, which were involved to actualisation of antique model of cognition and the statement spiritualistic cognition's models. The conclusion becomes that change of a theocentric cognition in its christological interpretations, except everything, has predicted, coming of an epoch of the Modernist style, having caused thus, cardinal changes of a world outlook.

**Keywords:** *discourse of the Renaissance, softyalogycal model, a genetic-typological generality, spiritualistic cognition's model, paradigmatic specificity, anthropocentric of the Renaissance, humanistic tendencies, ideologists of Renaissance, world outlook changes.*

---

\* Ющишин Оксана Іванівна – кандидат філософських наук, викладач Луганського національного університету імені Тараса Шевченка.

[1] Пикок А. От науки к Богу. Нове грани восприятия религии. - М., 2002. - 304 с.

[2] Патнем Г. Розум, істина й історія. - К., 2003. - 232 с.

[3] Мальбранш Н. Разыскания истины. - СПб., 1903. - Т. I. - 312 с.; 1906. - Т. II. - 448 с.

[4] Яннарас Х. Истина и единство Церкви: перевод с новогреческого. - М., 2006. - 184 с.

[5] Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Вера – Истина – Толерантность // Христианство и мировые религии. - М., 2007.

[6] Шевченко А. І. Основи християнства. Шлях до істини. - Донецьк, 2000.

[7] Крымский С. Философия как путь человечности и надежды. - К., 2000. - С. 178.

[8] Гарин И.И. Пророки и поэты. - М., 1992. - Т. I. - С. 60.

[9] Там само. - С. 70.

[10] Николай Кузанский // Кириленко Г.Г., Шевцов Е.В. Краткий философский словарь. - М., 2004. - С. 249.

[11] Ярош О. Історико-філософські засади гносеологічної системи Миколи Кузанського // Актуальні проблеми духовності. Зб. наук. праць; За заг. ред. Я.В. Шрамка. - Кривий Ріг, 2010. - Вип. 11. - С. 73.

[12] Эстетика Ренессанса. В двух томах. - М., 1981. - Т. I. - С. 110-111.

[13] Катасонов В. Н. Концепция актуальной бесконечности как «научная икона» божества // Наука – Философия – Религия: в поисках общего знаменателя. - М., 2003. - С. 85.

[14] Арно А., Николь П. Логика, или Искусство мыслить. - М., 1991. - С. 301.

[15] Ярош О. Історико-філософські засади гносеологічної системи Миколи Кузанського // Актуальні проблеми духовності. Зб. наук. праць; За заг. ред. Я.В. Шрамка. - Кривий Ріг, 2010. - Вип. 11. - С. 74.

[16] Там само. - С. 74.

[17] Цит. за: Бронк Анджей, о. Релігійний плюралізм і правдивість релігій // Релігія в сучасному світі. Матеріали до курсу релігієзнавства / За ред. Генріка Зимоля. - Л., 2007. - С. 473.

[18] Гайденко П. П. Християнство и наука: противостояние или союз? // Наука – философия – религия: в поисках общего знаменателя. - М., 2003. - С. 18.

[19] Там само. - С. 19.

[20] Hermes Trismédiste. Traduction complète précédée d'une etude sur l'origine de livres Her métique, par Lous Menard. - P., 1902. - P. 65.

[21] Там само. - P. 81.

[22] Цит. за: Кузанский Н. Сочинения. В 2-х т. - М., 1980. - Т. 2. - С. 99.

[23] Там само. - С. 327.

[24] Монье Ф. Кватроченто. - СПб., 1901 - С. 38.

[25] Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. - М., 2000. - С. 181.

[26] Крымский С. Философия как путь человечности и надежды. - К., 2000. - С. 225.

- [27] Гейзенберг В. Шаги за горизонт. - М., 1987. - 387 с.
- [28] Крымский С. Философия как путь человечности и надежды. - С. 225.
- [29] Там само. - С. 200.
- [30] Там само. - С. 200.
- [31] Там само. - С. 200.
- [32] Баткин Л. М. Стиль жизни, стиль мышления. - М., 1978. - С.162.
- [33] Крымский С. Философия как путь человечности и надежды. - С. 201.
- [34] Там само. - С. 202.
- [35] Там само. - С. 202.
- [36] Там само. - С. 201.
- [37] Там само. - С. 204.