

РОЗВИТОК УЯВЛЕНЬ ПРО ВИПАДКОВІСТЬ У СЕРЕДНЬОВІЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ ТА НАУЦІ

Уявлення про випадковість за доби Середньовіччя становлять, з одного боку, продовження античних дослідницьких програм і відповідних типів випадковості, а з іншого — несуть на собі відбиток подвійності онтології “граду земного” і “граду божого”. Крім того, самостійними сферами аналізу можуть виступати гуманітарна тематика “свободи волі”, а також суперництво реалізму і номіналізму в контексті співвідношення розуму і волі в науковому пізнанні.

Критика язичницького світогляду отцями церкви посилює морально-історичне платоністичне розщеплення світу на ідеальний (божественний розум) і чуттєвий (матеріальна природа). Останній є умовною реальністю, створеною відповідно до сокровенного задуму для людини та її блага, адже та — єдина на землі істота, що створена за бажанням Бога для нього самого. Тому за винятком деяких найбільш очевидних зв'язків, використовуваних у повсякденній практиці, природа не може володіти самодостатніми необхідними законами.

Замість фаталістичної спрямованості масово-космічних процесів утверджується провіденціальна онтологія. В ній раціональні причини природного ходу подій, досліджувані органом філософії, підпорядковуються моральному цілепокладанню як абсолютизації свободи Волі замість розумної необхідності. У цьому сенсі можна говорити про нівеляцію античних вчень про причини у світлі християнського догмату про творення. “Стосовно природи теоцентризм обертався тим, що релігійна свідомість відчувувала від природи таку її особливість, як субстанціальність, самостійність існування. Релігійна свідомість наділила цим достоїнством Бога і звела природу до становища створеної, тобто залежної у своєму існуванні від бога-творця” [1].

Водночас традицію античного міфу можна вбачати в ідеї “вертикальної” детермінації — Словом (Законом) — як еманції божественного установа, що покликана відображати онтологічну ієрархію і соціально-психологічну волю до порядку. Сполучну роль у цьому пристосуванні до середньовічної культури, очевидно, виконує неоплатонізм з його ставленням речового світу і духовної подобності буття [2]. Наприклад, ступінь детермінації (а у фізичному відношенні — ступінь спокою) зростає мірою сходження від різноманітного світу речей до абсолютно необхідного Суццюму, яке “не може бути іншим”. Речі ж, навпаки, є випадковими, оскільки реалізовані у результаті вільного вибору (а не “долі” або, в обробці раціональної філософії, “природної необхідності”) з можливих ідей (форм). Однак ця випадковість має не стільки моральну чи логічну інтерпретацію, скільки онтологічну — за допомогою “першоматеріальних” фігур небуття і хаосу, що отримують обмеження та впорядкування з боку божественної (за аналогією з олімпійською) гармонії. Але на відміну від справжньої античності тут хаосові не приписується творчого начала сутності, оскільки за всієї можливої невпорядкованості буття є результатом творення.

Навпаки, створені речі можуть втрачати деяку частку вихідної впорядкованості і гармонії внаслідок прилучення до зла — підступами сатани, помилковим вибором, первородним гріхом. Тоді хаос несе з собою вже моральні конотації з зовнішнім, чужинним, інфернальним втручанням. Звідси походить оригінальний середньовічний тип випадковості (*casus*), що розуміється як хаотичне збурювання ходу напередвизначених подій, як фактор Історії, як аномалія природного процесу. З огляду на все це природа складна, суперечлива, але також чудесна як усе створене волею і промислом Творця (августиніанське поняття

“норма чуда” [3, 70]). Але все-таки пізнання такої реальності та її сутності — має невелику ціну, тому що не містить достатньої визначеності і не слугує пізнанню Бога і спасінню душі.

Попри те, природнича наука дає змогу вбачати у часі за феноменом індивідуального явища символ божественної мудрості і могутності, а значить — співвідносити трансцендентні і внутрішньо світські цілі. До асиміляції християнством аристотелівської філософії цьому слугують “судження душі”, що здатні інтерпретувати чуттєвий досвід у моральних, тобто сутнісних для патристики, категоріях. Таким чином, методологічний підхід до аналізу онтологічних і теоретико-пізнавальних проблем раннього європейського Середньовіччя має суб'єктивно-достовірний характер і водночас схожий із платоністським підходом своєю споглядальністю.

Інакше у арабських перипатетиків: для співвіднесення трансцендентних і внутрішньосвітських цілей потрібно відтворювати “необхідну можливість”, “позачасовий вибір” Бога у вигляді онтичної необхідності речей. Гарантією такого відтворення вважається побудова причинового ланцюжка як закономірної сутнісної детермінації на противагу зовнішній, випадковій [4]. При цьому Аль-Кінді, Аль-Фарабі, Ібн-Сіна, Ібн-Рушд продовжують аристотелівську концепцію детермінізму, зближуючи її з демокритівською. Це виявляється у пом'якшенні протилежностей субстанції й акциденції, загального й одиничного.

У Аристотеля випадковим вважається явище, існування якого так чи інакше не пов'язано із сутністю. А відрізнити внутрішні причини від привхідних можна у процедурі встановлення логічних зв'язків (типу “засновок–висновок”) між предикатами досліджуваного суб'єкта. Однак ця процедура залишатиметься абстрактною (посибілістською, не-необхідною), якщо не зафіксовано умови руху і конкретні стани явища. Вони дають змогу розмежувати дійсну випадковість, акциденцію певних причин, від випадковості “постійної” як особливого прояву атрибутивних предикатів суб'єкта. Перша буде рідкісною і несподіваною, а друга — неперервною і передбачуваною [5]. Але головне, що побудова причинового ланцюжка передбачає злиття в загальній відносності внутрішніх і зовнішніх причин (за умови, що вони визначаються). Тим самим у детермінізмі перипатетиків знімається онтологічна ієрархія, відбувається характерне для атомізму урівняння причиновості (“необхідної випадковості”) і природної закономірності як її результуючої. Зазначимо, що одним з істотних моментів розбіжності східної і європейської концепцій детермінізму є функції, покладені на філософію і науку. Будучи переважно світськими, філософи, лікарі, астрономи Сходу зовсім не прагнули функцій взаємообґрунтування розуму і віри, а звідси — взаємозв'язків рівнів земного і божественного, практики і провидіння. Це давало можливість встановлювати стосунки категорій детермінізму безвідносно божественної волі і доксихної казуїстики.

У період розвинутого європейського Середньовіччя відбувається відома реабілітація філософії, на яку тепер покладається функція узгодження альтернативних світоглядів августиніанства, перипатетизму, аверроїзму, дослідного природознавства з догматами одкровення. Предмет компромісу — відносини творінь (природних і людських) і Творця. Зокрема, віднесення Бога до гілеоморфічної ієрархії сходинок буття ставило під питання його всемогутність, змушувало переглянути характеристики божественної особистості. Реалізм і томізм визначають її як божественний розум, що містить інтелігенції. Останні дають початок ієрархії тварних “природ”, починаючи з інтелігібельних теологічно активних “субстанцій” (“схоластична картина світу”) [6].

Новизна тут полягає в тому, що субстанціальним якостям делегуються рушійні функції божественного управління світовою історією, хоча першопричини залишаються у віданні абсолютної божественної волі. Це помітно відрізняється від образу природи часів патристики як винятково провідника божественної волі. Виходячи з виключно символів волі, природу належало сприймати як перманентне чудо на зразок естетичного здивування. Тепер же в цьому проведенні волі вбачається іманентна і не стільки моральна, скільки онтологічна законообразність. З іншого боку, філософи-схоласти були свідомо орієнтовані на власне

категоріальне дослідження понять, у процесі якого багато в чому нівелюються їхні значеннєві аспекти. Так, Фома Аквінський у “Сумі теології”, розглядаючи світоустрій, протиставляє два синонімічних ряди:

- 1) субстанція – благо – вічність – буття – необхідність речі;
- 2) акциденція – часткове благо – актуальність – загибель – випадковість речі.

У контексті питання про свободу волі акцидентальна випадковість означає властивість і результат свавільної діяльності, коли гріховність людської природи відхиляє історичний процес від всеблагої волі. Саме для корекції цього випадкового зла і відбувається божественне втручання в природний хід речей, що можна назвати необхідною, субстанціальною випадковістю [7]. Взагалі ж буття випадкової речі в томізмі зумовлено необхідною причиною, яка має специфіку бути зовнішньою і творящою завдяки своїй внутрішній сутності. У логічному плані випадкова річ “може бути і не бути”, а в онтологічному — володіє тимчасовим буванням.

Виходячи з цих нововведень і на протигагу суб'єктивному містичному шляхові, пізнання божественних цілей може бути опосередковано вивченням субстанціальних форм, або сил. Це означає нову диференціацію “причин” аристотелівського детермінізму: іманентні (формальної і цільова) причини, виходячи з ідеї творення, трансцендуються, а матеріальна і діюча стають предметом наукового (фізичного) пізнання. Звідси надприродні причини (чудо, випадковість), що полягають у довільному перевизначенні форми, або природних можливостей, одиначної сутності, набувають дедалі більш побічного та епізодичного характеру. Як сказав би З.Фрейд, “... боги, зрозуміло, господарі природи, вони її влаштували і можуть тепер зайнятися самими собою. Лише від випадку до випадку за допомогою так званих чудес вони втручаються в її хід ніби для того, щоб запевнити, що вони нічого не втратили зі своєї первісної сфери панування” [8, 107].

З іншого (номіналістичного) боку, виходячи з примату активно-вольової дії при пізнанні втіленої божественної волі, наукова методологія звертається від сфери дійсного до сфери можливого. Йдеться про матеріальні і діючі причини в їх потенційних, неочевидних формах, похідних від божественної могутності (волі). Вільна воля перевершує будь-які розумні підстави, що асоціюються з епістемологічними необхідностями. Тому і скінченно-розумові доктринальні форми її відображення мають замінитися “уявними припущеннями”, “математичними гіпотезами”, тобто мисленнєвим експериментом. За цією вимогою можна углядіти конкуренцію відповідних наукових програм, яка загострилася з XIII ст. — аристотелістської Паризької школи і платонівсько-піфагореїстської Оксфордської школи [6]. У цьому контексті переглядають статус руху, порожнечі, нескінченності і, відповідно — хаосу. Якщо реалісти перетворюють божественні цілі в іманентний порядок природи, що періодично збурюється надприродними втручаннями, то номіналісти від самого початку розглядають природу як гру сил, у яку Бог привносить порядок. Наприклад, Раймунд Луллій пов'язує хаос із нескінченними потенціями матеріального начала. “Хаос не лише просторовий і матеріальний у потенції, він населений елементами, частинками, що, як живе насіння, є причиною породження всього речового і живого світу” [9, 34]. Вільне, довільне за формою буття (*liber chaos*) одержує в Раймунда Луллія позитивне трактування в модальності можливості, і звідси вже недалеко до прийняття хаосу як такого в пантеїзмі Відродження. Певну роль у цьому зіграла алхімія, що поширюється за пізнього європейського Середньовіччя, з її процесуальним тлумаченням матерії — від хаосу першоматерії за посередництва її станів у вигляді першоелементів до тіл як комбінацій символів (сірки, ртуті, солі...).

Тим часом, полярні теологічні табори однаковою мірою поділяли один з концептів креаціонізму — ідею “причетності”. Визначати предмет — значить виявляти його причетність до атрибутів абсолютного Суб'єкта. Оскільки речі трактуються як виражене слово, частина явленого в історії Задуму, значить той чи інший порядок речей не тотожний до самого себе. За тих самих вічних і незмінних властивостей значення природного порядку періодично змінюється залежно від перипетій духовного життя, що особливо помітно в

представленнях небесних тіл. Тому є виправданим пізнання природи не споглядальне, теорійне, як в античності, а духовно-практичне. У зв'язку з цим втратили актуальність античні діалектичні розробки “зовнішніх” категорій, на зразок “необхідності”, “випадковості”, “причини”, “першооснови” тощо. Однак натомість із інституціоналізації спілкування з трансцендентним збагачуються концепти, що виражають духовний досвід “самотності з Богом”. Через акти віри, що прихиляють до істин одкровення, людина може наблизитися до сокровенної волі (знання, переживання, мови), де будуть збігатися форма існування речей з формою їхнього значення, природний і надприродний всесвітній порядок [10].

Але ось у цій істині — умоглядній, інтуїтивній або вчинковій — самий суб'єкт набуває процесуальних визначень, виходячи з контексту світової історії як виявлення кінцевої цільової причини, тобто мети, поставленої творцем ще до створення людини і живої природи. “Оскільки ця мета є благою, люди здатні не тільки зрозуміти її, а й зробити своєю власною метою. Так, цільова причина діяльності Творця стає цільовою причиною діяльності створеного...” [11, 88]. Будучи підпорядкованою “спасінню душі”, свобода волі суб'єкта визначається самосприйняттям як виявленням нетотожності розумної душі до свого (передусім тілесного) існування. У цій роботі свідомості людина за власним єством намагається розгледіти явища надприродної благодаті і потім наслідувати її як духовно-практичний ідеал.

Звідси походить гуманітарне розуміння чуда, що належить до сфери суб'єктивної свободи, а не об'єктивного феномена. На відміну від “усталеної”, нормативованої природи людина здатна до перевизначення себе, вона перебуває у перманентному становленні, і “збіг випадково протікаючої емпіричної історії особистості з її ідеальною заданістю і є чудо” [12, 555]. І можливо, що незвичайні причини, які спостерігаються часом у природному ході речей, слугують божественною звісткою і покликані наставляти особистість на вищі моральні мотиви [13, 165–167]. Так, принаймні, належало міркувати освіченій людині Нового часу з тим, можливо, обмеженням, що “незвичайність” стосується ментального плану, сприйняттю природного ходу речей.

Таким чином, християнський онтологічний дуалізм духовному і матеріальному в проекції на людину розколов її гармонію космічної причетності: в галузі антропології перетинаються світ релігійно-моральної свободи (обов'язку) і світ природної причиновості, *causa finalis* і *causa efficiens*. Визначаючи себе суб'єктом морального життя, людина сприймає природні події винятково в знаковому полі особистих можливостей і своєї правоти. У ролі ж суб'єкта пізнання чи то матеріально-практичної дії вона уже співвідноситься з необхідними і загальнозначущими основами розуму і природи [14]. Однак тією мірою, якою релігійний універсалізм витискається науковим і людина проголошується вищою й остаточною формою розуму, зазначений дуалізм переходить у дистинкцію розумного суб'єкта і раціонального об'єкта (людини і космосу), так що аспект релігійно-моральної свободи виявився надто партикулярним і неоднозначним порівняно з аспектом інтелектуального панування й удосконалювання навколишнього середовища. За цих часів секуляризації і механіцизму феномени свободи волі і чуда зберегли свою прописку в маргінальній ідеографічній галузі.

Від початку ж “свобода волі” виступала не стільки моральною, скільки онтологічною проблемою. У вченнях платоніків і маніхейців людська душа мала двоїсту природу — згідно з двома космічними початками. Чуттєва частина душі походить від матеріального, злого початка, що несе із собою негативні потяги (волю). Позитивна воля пов'язана з добрим духовним початком, що втілюється в розумній частині душі. Боротьба цих начал на арені людської душі багато в чому визначена космічним процесом, однак участь у ній людини можлива мірою її пізнавальних зусиль щодо збагнення істини і природи розуму [15]. На противагу античному образу “мікрокосму” як осередку світових стихій християнська філософія відкриває “внутрішню людину”, здатну перерішити дану ззовні ситуацію. І хоча в такий спосіб людина виявилась “жителем двох світів”, проблема особистості у новій традиції асоціювалася саме з проблемою волі [16, 155–165].

У А.Августина зазначена двоїстість — наслідок спадкоємної гріховності людини, причому зла чуттєва складова цілком переноситься з душі до плоті. Відтак отримують розвиток слова апостола Павла: “До свободи покликані ви, браття, лишень би свобода ваша не стала приводом до догоди плоті” [17]. Однак плоть матеріальна сама по собі не є джерелом скверни: і зле, і добре в людині мають суто моральний, вольовий статус, тому що природною необхідністю вони не зумовлені.

Звідси свобода волі людини полягає у особистісній активності, виборі між плотськими і духовними потягами. Орієнтиром для духовної волі слугує християнська віра, а силою, що санкціонує, — божественна благодать. Остання, будучи основою людської свободи вибору та її природних обставин, може бути віднайдена лише в діалозі з Абсолютною особистістю, завдяки глибокій вірі. Це одкровення несе із собою атмосферу необхідності божественного напередвизначення, зокрема, щодо загадки порятунку душі. І навпаки, віддалення людини від християнських шукань вабить її до гри хаотичних сил, а індивідуальне пізнання набуває дедалі випадковішого характеру. Таким чином, свобода волі у Августина аналогічна до закономірності Природи: обидві мають акцидентальний характер, потребують перманентного творення (*creatio continua*) і тому, безумовно, напередвизначені божественною волею.

Августин застерігає від хибного розуміння випадковості: “... адже можливо, що ми зазвичай називаємо фортуною, керується деяким сокровенним велінням, і випадком у подіях вважається не що інше, як те, підстава і причина чого нам просто невідомі” [18, 5]. Ця можлива невідомість у спіритуалістичній традиції августиніанства не підлягала повному вичерпанню інтелектом. На таке здатна більш досконала сфера людського духу, дійсно унікальна людська здатність — воля.

В акті любові, відданості Богові людська воля долучається до божественного задуму історії. Тому протилежна до августиніанства та францисканства традиція, пов'язана з аристотеліанством (аверроїстського чи домініканського варіанта), проголошує одночасно і примат “інтелектуальних чеснот”, і девальвацію містифікованої цільової причини.

Остання асоціюється з випадковістю (надчуттєвістю для людини) пізнання і витісняється із філософії в галузь теології, яка досліджує надприродний порядок, що безпосередньо підпорядковується надприродному Богові. “Отже, чудо (*miracle*) залежить лише від промислу Божого і тим самим відрізняється від подій природних; однак природні події відбуваються також за Божою волею, з тією відмінністю, що хід їхній Бог визначив раз і назавжди в процесі упорядкування світобудови; отже, виникнення чуда залежить від Божого промислу, що відає також і упорядкуванням світобудови” [19, 47]. Такого роду випадковість (чудо) С.Аверінцев пояснює слідом за І.Дунсом Скоттом та П.Абеляром невідповідністю “між достоїнством смислу і недостойнством знака”, або зіткненням Логосу і слова, Замислу і смислу [20, 18–24].

Цільова причина, таким чином, слугує підставою чуда, символом Духа на тлі законообразності природи. Те ж відношення в негативному аспекті складає диявольське чудо (*magicus*), що подібне до “платонівського опору матерії”, до якого мають стосунок чаклуни, алхіміки, технічні винахідники, особливо у ранньому Середньовіччі, до включення механіки до розряду мистецтв [21, 59–60]. Якщо ж законообразність природи і філософія, що її осягає, відсторонюються від істини віри (концепція “двоїстої істини”), цільова причина повертається до вихідної аристотелівської іманентної телеології (*Ciğer*). Так само і людська свобода волі у Фоми має тенденцію бути делегованою природній законообразності (*premotio physica*).

Певне узгодження позицій середньовічних раціоналізму і містицизму можна віднайти в пізнішій концепції свободи волі Луїса Моліни. Як представник езуїтського пробабілізму Моліна переосмислює фрагмент “Суми теології” Аквіната, присвячений майбутнім “умовним” подіям [22]. Для суміщення вільної людської волі і морально необхідного божественного задуму Моліна пропонує розрізняти типи детермінації:

- 1) природну, відповідну до природної необхідності;
- 2) умовну як вільне людське цілепокладання;

3) божественного задуму.

Людська свобода і відповідне досягнення божественної благодаті можливі не силою якостей чи то намірів індивідуума, якими перейняті його вчинки, а тому, що Бог, силою власного волевияву, з'єднав з цими вчинками відповідні наслідки. Дійсна воля, що має свободу, отут реалізується в ланцюжку причин і наслідків, що обов'язково збігаються з одним із можливих ланцюжків природної детермінації. Провидіння у свою чергу через задавання природних умов добирає варіанти природної детермінації, відтинаючи ті з них, що не вкладаються у межі божественного задуму. Людина відтак лише досвідним, приблизним шляхом може співвідносити свою свободу волі з божественною, що і становить суть езуїтського пробабілізму [23].

Опосередковуючою ланкою у цьому виступає Природа як онтологічний аспект августиніанської і томістської версій концепції свободи волі. Відповідно для першої природа — об'єкт реалізації індетерміністської волі, а для другої, переважно детерміністської, — об'єкт споглядання в незмінних категоріях розуму.

П.Гайденко проводить вододіл між ними на основі аристотелівського розрізнення первинної (одиничної) і вторинної (видової) сутностей [24]. Так, августиніанці і номіналісти розв'язують цю подвійність на користь одиничних речей як об'єктивної реальності, яка досягається через почуттєве сприйняття. При цьому виявляється, що й у божественному розумі вторинні сутності позбавлені субстанціальності, будучи лише репрезентаціями одиничних створінь. Тому суб'єктне пізнання не орієнтується на встановлення загальності, а обігрує зв'язки між акциденціями, випадковими явищами.

В епоху Ренесансу до цієї гри акциденцій було привнесено визначальний критерій — естетичний. Краса і чуттєвість разом з їхнім суб'єктом — людиною — виявилися більш прийнятним вираженням світового порядку, ніж божественне Слово. Очевидно, сполучною ланкою таких різних світовідчужань виявилася фігура Христа як втілення, індивідуації загального надприродного вічного Божественного в одиничному природно-історичному Людському (М.Кузанський). Це зримий образ нескінченного, Краса як чуттєво збагнений Логос [25].

Аналогічну роль виконав догмат про творення, що дав змогу зблизити від початку протилежні сфери штучного (*techne*), природного (*fusis*) і небесного (*theo*). Його значення в гуманізмі Відродження істотно змінюється: акцент переноситься з божественного могутнього задуму на ідеал для штучного наслідування. Засобами мистецтва та техніки людина як “володар стихій” здатна відтворити духовну сутність божественної ідеї, матеріалізованої або сенсуалізованої в природі. “Бог і світ уже не відділені, сама людина — відображення Бога. Звідси далеко до натурфілософії XVI століття, але ще далі від канонічних середньовічних ідей” [25, 68].

У натурфілософії будуть посилені пантеїстичні тенденції, що полягають у деперсоніфікації творящої і рухаючої функції. Відповідно природі будуть передані ідея та задум її організації, і доступ до них людини втратить безпосередність — фізика стане пізнаванною лише за допомогою інструмента геометрії. У Г.Галілея з математичних принципів пізнання стануть дедуктивно похідними явища природи й у їхній чуттєвій формі, і інтелектуальній ідеї.

ЛІТЕРАТУРА

1. Горан В.П. *Философия и наука в европейской истории // Философия науки.* – 2001. – № 11.
2. Джохадзе Д.В., Стяжкин Н.И. *Введение в историю западноевропейской средневековой философии.* – Тбилиси, 1981.

3. *Косарева Л.М.* Социокультурный генезис науки нового времени. — М., 1989.
4. *Ибн-Сина.* Книга знания // *Ибн-Сина.* Избранные философские произведения. — М., 1980.
5. *Бекбоев А.А.* Концепция необходимости и случайности в учении античных и восточных мыслителей. — Фрунзе, 1990.
6. *Гайденок П.П.* Эволюция понятия науки. Становление первых научных программ. — М., 1980.
7. Необходимость и случайность. — К., 1988.
8. *Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // *Сумерки богов.* — М., 1989.
9. Категории “закон” и “хаос”. — К., 1987.
10. *Черникова И.В.* Философия и история науки. — Томск, 2001.
11. *Левин Г.Д.* CAUSA FINALIS как критерий рациональности // Исторические типы рациональности. — М., 1995. — Т. 1.
12. *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // *Лосев А.Ф.* Из ранних произведений. — М., 1990.
13. *Гоббс Т.* Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // *Гоббс Т.* Сочинения: В 2-х тт. — М., 1991. — Т. 2.
14. *Визгин В.П.* Границы новоевропейской науки: модерн / постмодерн // *Границы науки.* — М., 2000.
15. *Дробницкий О.Г.* Философия и моральное воззрение на мир // *Философия и ценностные формы сознания.* — М., 1978.
16. Перспективы метафизики: классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков. — СПб., 2000.
17. *Кремона К.* Августин из Гиппона. — М., 1995.
18. *Августин Бл.* Против академиков // *Августин Бл.* Энхиридион, или О вере, надежде и любви. — К., 1996.
19. *Ле Гофф Ж.* Средневековый мир воображаемого. — М., 2001.
20. *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. — М., 1978.
21. *Неретина С.С.* Слово и текст в средневековой культуре. История: миф, время, загадка. — М., 1994.
22. *Фома Аквинский.* Сумма теологии. Ч. I, вопрос 14 “О знании божьем”. — М., 2006.
23. *Лупандин И.В.* Лекции по истории натурфилософии // <http://ccrc4.jinr.dubna.su/windows-1251/ilja/phylosophy/1.html>
24. *Гайденок П.П.* У истоков новоевропейской науки // *Науковедение.* — 1999. — № 2.
25. *Кузнецов Б.Г.* Идеи и образы Возрождения (наука XIV–XVI вв. в свете современной науки). — М., 1979.