

УДК 141.41:930.85(4)“653”

DOI: 10.18523/2617-1678.2024.14.51-65

Сватко Ю. І.

<http://orcid.org/0000-0002-5475-7178>

**КУЛЬТУРНО-СИМВОЛІЧНА КАРТИНА СВІТУ
ЛАТИНСЬКОГО ХРИСТІЯНСЬКОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ:
ВЛАСНЕ КУЛЬТУРНИЙ ВИМІР.
ЧАСТИНА II «КУЛЬТУРА ГОСПОДАРЮВАННЯ. ВСТУП»**

Стаття — третя з чотирьох публікацій-«картинок», запланованих автором у цьому виданні для відтворення культурно-символічної картини світу латинського християнського Середньовіччя в її сучасній інтерпретації. Першу таку «картинку» було присвячено онтологічному виміру доби; другу — виміру власне культурному, але з наголосом на культурі врядування; у третій повернуто увагу до культури господарювання у «проблемних економічних зонах» натурального господарства. Остання з цих «зон», а саме ставлення середньовічної людини до землі, разом із духовною культурою доби має стати темою завершальної, четвертої публікації.

У Преамбулі окреслено емоційне тло, авторські мотиви, що покликали до життя цей текст, а також філософськи-методологічний інструментарій розвідки.

На початку основного тексту статті уточнено сам предмет економіки та економічну специфіку феодалізму і феодального господарювання; запропоновано тематично розглянути два останні феномени у спеціальному вимірі — як складові символічно-особистісної культури феодальних, саме онтоекономічних, відносин.

У § 1 розглянуто «проблемну економічну зону № 1» — стосунки між людьми щодо виготовлення/видобування речей для їхнього споживання/використання і зроблено висновок про неможливість для доби рабства як економічного ідеалу, а також про особливий, інтимно-особистісний характер людських стосунків, що передбачають позаекономічний примус як економічний інструмент господарювання.

У § 2 представлено «проблемну економічну зону № 2» — речі і ставлення людини до них. Визначено специфіку середньовічного розуміння справжності речі в її зв'язку з Творцем і економічне значення «подвійної утилітарності» речей — як «горизонтальних» супровідників потреб і «вертикальних» знаків на «шкалі спасіння».

У § 3 презентовано «проблемну економічну зону № 3» — ставлення людини до праці і споживачий ідеал доби, де перше визначено як безпосередньо-особистісне, а другий оживає в онтоекономічній ідеї споживку, оберненій до християнської чесноти помірності-поміркованості.

У § 4 проаналізовано «проблемну економічну зону № 4» — ставлення людини до грошей в аспекті презрства до грошових операцій і проблеми лихварства.

В Епілозі підсумовано здобутки і окреслено тематичний план завершальної частини цієї серії авторських публікацій.

Ключові слова: Бог, світ; Європа; культурно-символічні картини світу; латинське християнське Середньовіччя; філософія, історія, культура; модель, символ, міф, особистість; Абсолютна Ідея, Об'явлення, християнство, Творець, творення, твар, спасіння, гріх, хвороба, контингентність; карлик; природа; рабство, феодалізм, сеньйор, васал, кріпак; економіка, онтоекономічний, позаекономічний примус, натуральне господарство, інтимність, річ, ремесло, праця, помірність, поміркованість, споживок, гроші, земля.

ПРЕАМБУЛА

Cela est remarquable dans les vieux langages romans, la douleur physique, la peine morale, la détresse du coeur, la faute, la punition, les revers de la fortune s'expriment par le même mot dérivé de malum, soit seul, soit associé avec d'autres ou modifié, comme le malheur, la maladie, la malchance, le Malin ¹.

(Ariès, 1977, pp. 865–866)

Середина липня 2024 р.

Чергове — вже третє за ліком — страдницьке літо війни.

Ми ледь устигаємо прихопити його розпашілий від липневого вару окрасць, на хвилюку — хіба що дивом — обмінявши війну на мир. Через це мир видається якимсь несправжнім.

Завдяки старовинному мистецтву картографії — його сучасний витвір, мабуть, до кінця нашого життя оселився в застосунку Google Maps — той окрасць літа тут-таки на очах утрачає свою часову природу. Під нашим поглядом посеред спустілого перону: 11:00, знайомий вокзал у Ля-Рошелі (він схожий на лялькову фортецю, там палицею кинути до бастиону Сен-Жерве, і нам саме час удруге поснідати — ну як тут не згадати сніданок чотирьох відважних друзів, героїв Дюма-пера, на очах у ворогів-англоманів?), — так ось, на екрані стільникового телефону літній кейс ураз набуває відчутних просторових вимірів. Це обриси чудернацької рибини завдовжки тридцять і завширшки шість кілометрів «у реалі», яка простяглася в напрямку від голови до хвоста з північного заходу на південний схід і ліниво плескається в Біскайській затоці. Нам — туди.

Острів Олерон, департамент Приморська Шаранта, округ Рошфор, кантон Сен-П'єр-д'Олерон, тамтешня комуна Сен-Жорж. «Світляний рай Франції», за слівцем малюка-романіста П'єра Лоті ². Спільна територія аквітанців,

¹ «Знаменно, що у старих романських мовах фізичний біль, моральне страждання, сердечна туга, прогріх, кара, зрадливість долі позначають одним і тим самим, похідним від [латинського] *malum*, словом *mal*, *male* — чи то без залучення інших слів, чи то у сполучі з ними, чи через словозміну, як-от у випадку з *le malheur* — нещастя, *la maladie* — хвороба, *la malchance* — невдача, *le Malin* — лукавий [диявол]» (Філіп Арьє. Людина перед лицем смерті). Всі цитовані переклади в тексті статті, крім їхніх наявних — і при цьому задовільних — українськомовних «двійників», здійснені автором і належать виключно йому. Квадратні дужки у прямому начертанні позначають авторські вставки.

² Його справжнє ім'я Луї Марі-Жульєн Віо. Його справжній зріст не сягав 165 см. Його сексуальна орієнтація — предмет квір-літературознавства. І його екзотичні історії лягли в основу двох оперних перлин Європи — «Лакме» Лео Деліба і «Мадам Баттерфляй» Джакомо Пуччіні.

«низькорослих» — довірмося всезнайкам Брокгаузу та Єфрону — лімузенців ³ і пуатвінців. А ще — устриць «крез» і підсмажених сонцем туристів. Сім діб без війни.

Я знаю: до війни доведеться повернутись у серпні. Але це — потім. Зараз — лише розморе сонцем, напоєне солоно-сосновим духом повітря і галасливе нявчання чайок. І — неспішний плескіт Атлантичного океану: приплив-відплив, він — це я, я — це він. Віковичний зв'язок води і суходолу. Спека.

Кілька днів по тому ми заїздимо за продуктами в Сен-П'єр-д'Олерон до старини Леклерка — знаного рятівника похилих таких закутків цивілізації у прийнятній цінній категорії. Дорогою я міркую над темою майбутньої статті: часу обмаль, наснаги — нуль. Реальність подій важливіша за реальність слів.

Аж ось ми паркуємось і разом із нашими гостинними супровідниками заходимо до магазину. Раптом хтось із них озивається до мене: «Подивись-но лишень на це...», — і киває головою в дальній куток торговельного центру.

Там купа народу — за двісті різнобарвних голів. Французькі «предки» з дітьми — зазвичай у них на відпочинку з цим «родинним доробком» вовтузиться саме батько; німецькі пари — традиційно в шортах і поза віком, вони наче застрягли у виборі між пролетаріатом кращих часів і нинішнім скрупульозним у витратах середнім класом, як між зручним французьким TGВ і «транспортним непорозумінням» сучасної Європи під назвою *Deutsche Bahn*; завжди галасливі американці — ті вкотре марно намагаються потоваришувати з європейським *modo vivendi*; нарешті, всюдисущі китайці — мабуть, водій їхнього автобуса таки промахнувся на п'ятсот із гаком кілометрів [*de той Олерон, і де традиційний всекитайський приз — модні жіночі сумочки з Galeries Lafayette на розі бульвару Осман і Шосе д'Антен за паризькою Оперою?*] Отож, кого тут тільки нема.

Та не вони сьогодні герої дня: під імпровізованим навісом сидить карлик.

Привидляюсь: овва, та це ж *Passe Muraille* — Той-хто-крізь-стіни-йде. Він же Антуан (Ентоні) Лаборд із «Форт Байярд». Персонаж, без якого вже важко уявити собі відому на весь світ гру й однойменний острівець неподалік.

Карлик такий молодець, що любо глянути: посміхається, жартує, селфїться з дітьми і дорослими, не забуваючи між тим підписувати ав-

³ І знову ми — про зріст. Випадковість? Навряд: правильний текст, звісно, може бути справою випадку, але його зміст не терпить випадковостей. Назвемо це *законом нормального тексту*.

тографи на сувенірних коробках печива *Fort Boyard* і в такий спосіб набуваючи їм ціну. [*«Нині не лише теорії, а й узагалі геть ніщо не омине ринку»*, — гадаю, прокоментував би цю сценку Теодор Адорно, оновлюючи відомий пасаж на початку своєї *«Негативної діалектики»* (Adorno, 1992, р. 12) для вже наскрізь продажного XXI століття.]

Я кілька хвилин мовчки спостерігаю ту утішну картинку, намагаючись уторопати, звідки в мене це відчуття культурного незбігу і водночас незбагненої гри культур на тлі — пам'ятаємо? — виведеного нами трохи раніше «закону нормального тексту».

Хай там як, а людина — це такий текст (Сватко, 1993, с. 42–43). Чи не тому ми схиблені на цитуванні, наче щораз перевіряємо схоронність своїх бібліотек? Утім, гадаю, насправді це просто зручний спосіб пересвідчитись: я — є.

Отож, першим, як підказує читачеві епіграф, мені спадає на думку текст Філіпа Ар'єса: він загалом правильно відображає середньовічне християнське розуміння гріху. Гріху — як очевидної *resp. саме наочно* явленої хвороби, власне — як відпадиння від Духа Святого і проїнятості «лукавим»⁴, а отже як провісника неминучої кари. Другою в цій своєріднім «онто-текстуальним» переклику — куди ж подітися від модних культурних асоціацій свого століття? — спливає в пам'яті *Storia della brutezza*, «Історія потворності», Умберто Еко: там, серед іншого, виведено цілу низку знаних європейських *карликів*, понівечених хондродистрофією у плінні епох від античності до сьогодення.

Ось карлик-добряк Морганте, *il nano Morgante* (Еко, 2007, р. 15), найвідоміший із п'яти блазнів при дворі великого герцога Тосканського Козімо I Медичі (XVI ст.)⁵. Ми уяв-

⁴ У зв'язку з цим мені вже доводилося зазначати: «**Духовна безпека** людини — там, де вона горнеться духом до Духа Святого, очищується його благодаттю, чи (згадаймо старе грецьке слівце *εὐτος* — ‘чистий’, ‘святий’) *освячується* Ним аж до повного *обоження*. Та якщо людина відвертається від Духа й обертається до себе, до власної тварності *resp. розпоршеності*, вона, мовою аскетичної традиції, “розладнується”, саме *я к і с н о* порушує власні духовні кордони, унебезпечує їх, іде в духовний розпил. І таке не кількісне, а якісне порушення духовних кордонів особистості, її духовної безпеки у святоотецькій традиції називається **ГРИХОМ**». І — далі: «Наші душі у гріху можна порівняти з **НЕМІЧНИМ** з Іоаннаною Євангелії... причина хвороби душі, що порушує її цілісність, отже, безпеку, — гріх, а зцілення — Христос» (Сватко, 2017, с. 249).

⁵ До речі, згадаймо український вислів «шут/біс (чорт, дідько) його знає». Він точно відтворює європейське розуміння блазенства як мавпування, початок якому кладе сам «лукавий». Пор.: «...біс — найвідоміша “пародія істини, мавпа правди”, власне — інобуття, що не просто відображає божественну стихію “в максимальному викривленні, в найбільших гримасах, карикатурах і пародіях” (Лосев, 2001, с. 262), а ще й прагне реально заступити її місце» (Сватко, 2020, с. 42–43).

ляємо собі його вигляд завдяки подвійному — проєкція спереду і зі спини — так званому «голому», на повний зріст, портрету пензля Аньоло ді Козімо (Бронзіно). В не надто сором'язливому XVIII ст. причадалля карлика, натомість, цнотливо замалюють виноградним листям і гронами. Чи не посилення на його гріховну парсуну наздожене нас наприкінці цього спекотного липня у трешовій пародії на Леонардову «Гайну вечерю» з предивної церемонії відкриття Олімпіади-2024 в Парижі? [*Нам світитиме такий добряче вимокнути того вечора!*]

Ось більше ніж п'ятдесят три тисячі людей — усуніть карлики і потвори, *tutti nani e contraffatti*. Вони враз вилітають із породження «сатанинського» (О. Ф. Лосев) сміху Рабле, велета Гаргантюа, слідом за пущеними тим газами, з котрих негайно народжується рівно стільки ж маленьких жіночок. *Piccole donne* — всі водноріст з ярмарковими карлицями (Еко, 2007, р. 142).

Аж ось і «злий карлик Міме», *il malvagio nano Mime*, з Вагнерових «Нібелунгів» (Еко, 2007, р. 267). Колись О. Ф. Лосев влучно назвав його мерзенною тілом і душею «карикатурою героя», Зіґфрида (Лосев, 1995b, с. 722).

Нарешті, ось незліченні горбані, сліпці, карлики і кривулі з маніфестів і художніх практик футуризму XX ст. На думку їхніх творців, цих справжніх спадкоємців «сатанізму» Рабле і завершувачів бунтівної справи Відродження, вони мали б вилікувати людство від блаженного засліплення красою задля істинної насолоди — радіти смердючому божевільню знебоженого світового життя. [*Вітання ідеологам постгуманізму з його «позитивною дискримінацією» більшості — меншістю!*]

Раптом я розумію: приязний до відвідувачів торговельної мережі “E. Leclerc” чоловічок Лабборд із його добрим, відкритим обличчям — це справжній *символ*. Він уособлює тут, на новоаквітанському роздоріжжі епохотвірних культурно-історичних шляхів — перефразуємо Гайдегера — «час картин світу».

Кожна з таких «картинок» — то не просто ідеологічно, науково, релігійно, мовно, етнопсихологічно, навіть побутово с'як чи так обрамлена частка історії. Ні, вихідно і передусім це сама «1) історія, 2) типологічно 3) увиразнена в 4) культурі» (Сватко, 2019, с. 52).

«Серединний» і в цьому сенсі символічний світ культури обіймає місце *м і ж* розумом і чуттєвістю, словом і річчю, знанням і життям. З огляду на таку антитетичність, «серединність» і плінність то є світ поцейбичний. Він постає

«різноцінно виразним символічним **МІФОМ** людської **ОСОБИСТОСТІ**» (Сватко, 2019, с. 51), даючи змогу ідентифікувати так зрозумілі картини світу як «культурно-символічні» за своєю природою результати особистісного перебування людини в історії. Саме в цій «рамці» античне розуміння хвороби чи каліцтва як божественних позначок/тавра долі, середньовічне — як ознак гріху, що врешті зменшує людей до карликів ⁶, наперед угадана Бонавентурою ренесансна естетизація самої потворності в художньо за-/довершених образах почвар чи дослідницька зацікавленість ними часів Модерну і шпиталю *Salpêtrière* плавно перетікає в різноманітні, але цілком «нормалізовані» форми і способи особистісно регульованого співжиття з ними в сучаснім Світі Людини.

Я отямлююся від щойно пережитої «навали асоціацій» і...

І — дякувати мсьє Лаборду — остаточно визначаюся з темою статті.

Отож, далі мова — про одну епохотвірну картину світу в європейським світобаченні. А позаяк «найважливішою добою» для Європи та її світобачення, на думку Жака Ле Гоффа, є християнські Середні віки ⁷ (і з цим, але не з аргументацією Ле Гоффа, можна тільки погодитись ⁸), автор із задоволенням виконає одне недавнє зобов'язання — допише власний текст, *першу частину* якого було присвячено культурі врядування на латинським християнським Заході (Сватко, 2022). [*Сьогодні, звісно, тривожить — у серпні нам повертатись у нього. Але ж воно тут, «під рукою» — дамо йому трошки відстоятись.*]

Зараз, у *другій частині*, я стисло зупинюся на раціоналізованій в економіці культурі господарювання *resp.* економічній культурі ⁹. Завершення цього тексту «земельним питанням» у розумінні доби, а також окремих розділ, присвячений раціоналізованій у мистецтві, філософії та науці культурі духу, залишмо для *третьої частини* нашого дослідження. І — вкотре: «...від історії ми запозичимо для своєї “картинки” відповіді на “фактажне” запитання “що?”, від філософії — на смислове “чому?”, а від культури — на виразне “як?”» (Сватко, 2022, с. 78). При цьому наголосімо саме на культурі, проте залишимося філософами. Це означає, що ми відпрацюємо зі

смыслом увиразненої латинським Середньовіччям «міфології людської особистості» принаймні в п'яти значущих для філософської справи аспектах:

- 1) навпрост — феноменологічна методологічна установка;
- 2) в аспекті його категоріального породження — діалектична установка;
- 3) в аспекті смислового пояснення факту — трансцендентальна установка;
- 4) в аспекті його символічного увиразнення — герменевтична установка;
- 5) в аспекті його інтелегентно-символічного втілення, або наживо втіленої самосвідомості, — міфологічна установка ¹⁰.

Між тим, путівник і провідник у нас залишаться незмінними. Це, відповідно, середньовічний досвід життя і О. Ф. Лосев із його недописаною і досі як слід не прочитаною філософією «Історією естетичних учень» (Лосев, 1995а, с. 321–404) — чи не першим і поки що найпереконливішим для автора зразком власне філософського моделювання великих європейських культурно-історичних епох від античності до ХХ століття. Власне, мій текст можна вважати розширеним і поглибленим за рахунок власних багаторічних досліджень коментарем до середньовічної складової лосєвського трактату.

Отже, час повертатися — додому і до тексту. Поїхали!

Середньовічна культура господарювання як символічно-особистісна культура феодальних — онтоекономічних — відносин

Економічна незалежність, самодостатність — таким є ідеал, якого прагне господарство кожного соціального союзу середньовіччя — родини, міської громади, держави. Все мати в себе; менше купувати, якомога рідше звертатися до «чужих», якомога рідше розв'язувати гаманець — ось вінець економічної мудрості «справного» господаря.

(Бицилли, 1919, с. 109)

Розпочинаючи філософську, тобто опікувану справою моделювання смислу, а не накопичення фактів ¹¹, розмову про господарські виміри світу латинського християнського Середньовіччя, нам треба постійно мати на думці: тут перед нами явлено економічний бік історії цілком певно-

⁶ Для Середньовіччя це ознака наближення кінця світу (Le Goff, 2008, р. 143). Пильнуймо!

⁷ Див. у (Le Goff, 2003, р. 13). Привіт Єврокомісії та її єврокомісарам, які про це забули!

⁸ Див. у (Сватко, 2020, с. 27).

⁹ Нагадаю: давньогр. οἰκονομία означає буквально «науку управління господарством».

¹⁰ Щодо цих великих традиційних методів філософування див. у (Сватко, 2012, с. 7–25).

¹¹ Залишимо це історикам — у них виходить краще.

го — власне, «феодалного» — «типу культури» (Лосев, 1995а, с. 367).

У міфологічній, максимально дотичній до справжності життя аспекті то є культура особистісного спасіння людства в особистісній Бозі (Сватко, 2020, с. 53; 2022, с. 77) — і, вочевидь, людськість, осяяна *resp.* освічена Божественною, чи Абсолютною в повній власній Самодостатності, Особою, отже, об'єктивно вже наперед задана у своєму особистісному втіленні, *по суті* не може не прагнути для себе тієї Повноти, з якої починається і Яка Об'явлена, Якою тримається і в якій завершиться весь *цей світ*. Саме Нею на тлі первородного гріху, цієї головної перепони на шляху до нової *справжності* світу, вимірюється згадана в епіграфі економічна самодостатність, чи «натуральність», справного господарського ладу. «Вінця економічної мудрості» Середньовіччя, як визначив уродженець Одеси й один із найпроникливіших істориків ХХ ст. П. М. Біциллі.

[Природна *resp.* натуральна повнота, реалізована в господарстві як утілений символ Надприродної, Супранатуральної Повноти, — хіба то не цілком середньовічний «хід»? Він відтіняє очевидне: господарство як «олюднена природа» — це саме творена природа. Творена співпрацею Бога і людини у плані Божественного Домобудівництва — спасіння, тож «еволюція тут — у душі, а не в економіці» (Лосев, 1997b, с. 741): так гадали Середні віки. Пере-(с)творена власними зусиллями людини, тобто «штучна», чи «друга», природа, заряджена ідеєю «соціального прогресу», — так гадало заражене деїзмом Просвітництво. Але в будь-якому випадку це природа, «опредмечена» у знанні науками про виникнення, *περὶ γένεσιν*, або інакше — «про людську ініціативу і творчість, ποιησις» (Сватко, 2023b, с. 5). «Мистецтвами» — так висловлювався у IV ст. до Р. Х. Арістотель (*Aristóteles*, 1999, р. 92 [Z 4, 1140a 11, 17]). «Логосом інобуттєвого факту і тіла, софійності», або науками про творчість, — так відгукнувся у ХХ ст. по Р. Х. О. Ф. Лосев (Лосев, 1993, с. 790). Тож **ЕКОНОМІКА** — це мистецтво господарювання, в термінах Арістотеля, або наука про софійну сферу творчості, за Лосевим, де речі «штучно» перетворюються на: а) вироби — у сфері виробництва, б) продукти — у сфері розподілу і споживання та в) товари і послуги — у сфері обміну, коли їхній смисл обертається на цінність, або — у грошовому виразі — отримує певну ціну.]

Взагалі те, що «натуральне», автаркійне економічне життя християнського Середньовіччя

є суттєвим складником феодалного типу культури, саме по собі не викликає запитань¹². Але — потребує деяких спеціальних пояснень¹³.

Ми дамо їх в аспекті спом'янутого «вінця», тобто певної мети, або *ідеальної мрії* досяжності майбуття (Сватко, 2023b, с. 4), якої в її «стопроцентному» *фактичному* втіленні ніхто, ніколи і ніде не сягав¹⁴, але без якої неможливо оцінити пропонований істориками фактаж як *власне економічний фактаж феодалізму*. Сам феодалізм у його суто економічному — начебто не онтологічному — вимірі можна попередньо ідентифікувати як цілком специфічний тип виробничих відносин: він «складається з натурально-кріпосницького господарства, що функціонує (на певній території, “землі”. — Ю. С.) за допомогою ремесла для суто споживацьких цілей» (Лосев, 1995а, с. 366).

Проте ніяких суто економічних *resp.* онтологічно не визначених відносин за феодалізму, звісно, не може бути¹⁵, а вся онтологія феодалізму, своєю чергою, тримається діалектичною парою «гріхове — спасенне життя». І саме з огляду на проблему первородного гріха філософу для розуміння таких — насправді *онтоекономічних* — вимірів феодалізму варто спрямувати своє улюблене запитання «чому?» на моделювання/пояснення принаймні п'яти «проблемних онтоекономічних зон»:

- стосунки між людьми щодо виготовлення/видобування речей для їхнього споживання/використання;
- ставлення людини до самих речей;
- ставлення людини до праці та споживацький ідеал доби;
- ставлення людини до грошей як універсального інструменту здобуття задоволення в рамках економічної взаємодії з речами і людьми¹⁶;

¹² Наголосімо: економіка — це саме суттєва, але не визначальна складова культури як інструменту особистісного увиразнення світу. Інакше кажучи, тут тип культури визначає собою тип економіки, а не навпаки. В іншому випадку життя в його релігійних, художніх, освітніх *etc.* формах звелось б на самі їхні економічні показники. Підміна теми *людини* темою *людського капіталу* (Дуглас Норт) — про це!

¹³ Власне, відповіді на суто філософське запитання «чому?».

¹⁴ Ідея і взагалі смисл ≠ факт — для всіх, хто не схильний плутати улюблені речі з їхніми ідеями.

¹⁵ Автор переконаний: це стосується й узагалі будь-якого типу культури.

¹⁶ Про таке — більш адекватне: не суто монетарне і не суто маржинальне, а справді міфологічне — розуміння грошей у світлі універсального *міфу про кредит* як «**ЧУДЕСНЕ ЗДІЙСНЕННЯ БАЖАНЬ**» (Сватко, 2015 с. 22), що було запропоноване мною 2007 р. у процесі консультування одного цікавого дипломного проекту з е-маркетингу в *L'Université Paris-Dauphine — PSL*, а потім підтвержене для мене визначенням грошей як «наріжної системи кредитування і клірингу, *the underlying system of credit accounts and clearing*», на сторінках бестселера Фелікса Мартіна *Money: The Unauthorised Biography* — «Гроші: неофіційна біографія» (Martin, 2013, р. 19), — так ось, про це я сподіваюся при нагоді написати докладніше.

д) ставлення людини до землі: між гріхом і спасінням.

Придивімося до «зон» а)–г) уважніше в рамках звичного для медієвістів старої школи, проте досі непрозорого феномену «натурального господарства».

§ 1. Натуральне господарство: стосунки між людьми у феодальній економіці

У циклі статей, що тематично передують цьому тексту (Сватко, 2020, 2022), ми дійшли згоди: стрижнем смислової моделі середньовічного світу є цілком *самоусвідомлене* Буття в його абсолютному вимірі. В аспекті власного цілковитого самоусвідомлення — Абсолютна Ідея.

Отже, це світ, «де на перше місце в... загальній діалектичній тріаді “Ідея — Матерія — Дійсність” висувається саме Ідея» (Сватко, 2002, с. 54). Як така Вона існує на Власній підставі, в усій повноті Свого розумного Самопокладання, чи то вічного Життя.

Через Власну Абсолютність та Ідея Сама тримає *resp.* відтворює, ще інакше — втілює на Собі всю Свою Ідеальність, є Її справжнім Носієм і в цьому сенсі — *втіленою Самовідомістю*, або **ОСОБОЮ** (Сватко, 2019, с. 47). В абсолютнім вимірі — Абсолютною Особою. Торкаючись провідних постатей доби, Л. П. Карсавін формулює цей «особистісний» сюжет так: «...Абсолютне Буття для Ансельма, як і для Августина, — особисте Божество, яке мимохіть повивається думкою в пануючий над епохою образ Царя Небесного» (Карсавін, 1995, с. 111).

Таким чином, соціальне, отже, й економічне буття людини¹⁷ в рамках уже дослідженої нами раніше «двофокусної» — Небесної й земної — оптики та онтології Середньовіччя (Сватко, 2020, с. 38), тобто свідоме земне буття під проводом Абсолютної Особи *resp.* у світлі Об'явлення про Неї, мало бути не просто ідеальним, ба навіть символічно-ідеальним. Воно ще й наскрізь просякнуте об'єктивно-особистісним настроєм. Адже тут панує не та особа, яку ще треба невідомо як відшукати або розбудувати в собі, а та Абсолютна Особа, Яка **ВЖЕ** Є як така. Є ще *до початку* самого облаштованого «під Неї», проте назавжди інобуттєвого Її світу.

Тому справжнім буттям цього світу з-посеред його різних буттєвих форм є власне *особистісне* буття. І тут цілком має рацію Жак Марітен, коли віддунням Л. П. Карсавіну висновує: «Для се-

редньовічної думки людина була... особистістю — *Pour la pensée médiévale, l'homme était... une personne*» (Maritain, 1936, р. 17).

Але тоді нам не оминати запитання: «Якого штибу мають бути за таких умов міжособистісні стосунки в поцейбіччі?».

Зважаючи на виокремлену вісь «Небесне ↔ земне», вони ніяк не могли бути лише поцейбічно-автономними, незалежними від неї. «Людина тут зі своєю особистістю є скромною», — кидає репліку щодо «середньовічного стилю» життя О. Ф. Лосев. «Вона підвладна потойбічному» (Лосев, 1997b, с. 735). Потойбічному, Яке, нагадаю, має принципово *особистісний вимір*.

За цих обставин міжособистісні стосунки в поцейбіччі не можуть губитись у природі чи своїх окремих виявах — бути а) виключно природно-стихійними *resp.* родовими і родинними, б) суто формально-схематичними *resp.* юридичними¹⁸ чи в) власне творчо-функціональними *resp.* виробничими¹⁹. Натомість їм властивий інтимно-особистісний — саме «ближній» — характер *par excellence*²⁰. І ця інтимність, не вилучаючи рабство як фактичну складову феодального господарювання, вилучає *рабство* як суспільно-економічний ідеал.

Справді, в яких «онтологічних декораціях» узагалі можливе рабство?

Очевидно, що рабство в аспекті його пояснення засобами філософії можливе за умови, що діалектика речі починається не з абсолютизованої Середньовіччям категорії *idei*, а з абсолютизованої Античністю категорії *rechi*. Там ідея духу дана «у своєму ототожненні з матерією» (Лосев, 1995a, с. 388). Тобто що таке *чистий Дух*, Античності у принципі невідомо, і досвіду спілкування з таким реальним чистим Духом їй не відкрито. Але тоді ідея людини і собі ототожнюватиметься з матерією людини. Наразі така людина вочевидь перетвориться на річ, тобто стане складовою системи рабовласницьких, побудованих саме на уречевлюванні людської особи відносин (Сватко, 2009, с. 6).

Що ж до людини праці за доби Середньовіччя, то вона у своїй суто фізично поданій соціаль-

¹⁸ Пор. такі звичні для нашого часу проблеми верховенства права чи рівності перед законом.

¹⁹ Доба не відміняє їх, проте їхня частковість, неповнота не здатні замінити особистісне ціле.

²⁰ Див. лат. *intimus* — 1) суперлатив до *interior*: ‘натільний’, ‘найближчий’, ‘потаєний’, ‘від самої душі’; 2) ‘друг’, ‘найближчий приятель’. Пор. із висновком М. Блока у «Феодальному суспільстві»: «Хіба почуття прихильності в того, хто харчується, *provendier*, до свого пана, *maitre*, під чийм дахом він жив, *à l'ombre duquel il vivait*, не було куди інтимнішим, аніж зв'язок між господарем і найманим робітником, *un patron et un salarié*, котрий, виконавши роботу, міг вільно піти зі своїми грошима в кишені, *avec ses sous dans sa poche*» (Bloch, 1982, р. 74)?

¹⁷ Адже економіка — то справжнє «тіло» будь-якої соціальної структури.

ній підлеглості й водночас на тлі власної духовної вільноти (Сватко, 2022, с. 84) є не рабом, а лише кріпаком — у тій або тій соціально, етнічно чи інакше зумовленій формі. Тобто тут ідея саме підкоряє (мовою філософії: смислово постулює, прогнозує, «гіпотезує») діалектично протилежну їй матерію як засаду чистої потенційності — того, чим рідч у принципі *може* бути, але *по суті* не є. Власне — як смислове небуття²¹. І цей «глибинний» філософський сюжет у його соціально-історичному «прочитанні», або, мовимо за Ноемом Хомським, «на поверхні», постає як перехід «критичної маси» вільної землі у володіння до панів-землевласників з одночасним збезземелюванням основної купи сільськогосподарських виробників.

На цьому тлі показово, що один із тогочасних історичних персонажів, ардрський канонік Ламберт, — а він украй негативно ставиться до всіх форм особистої залежності — у своїй писаній на початку XIII ст. «Історії графів Гінських» найперше закидає господині Ардра, Гертруді, навернення вільних людей у серви, отже, їхнє перетворення на рабів (Федотов, 1996, с. 294). Таке саме ставлення до згаданої проблеми ми очікувано знаходимо й у автора «Саксонського дзеркала». Зокрема, у книзі III (стаття 42, § 3) «Земського права» він натхненно виголошує: «Правду кажучи, мій розум не в змозі зрозуміти того, що хто-небудь має бути у власності іншого» (Саксонское зеркало, 1985, с. 95).

Отже, ідея, яка здолала матерію, саме *втілюлася* на ній, відтепер постає у своїм фактичному носійстві — і цей спеціальний момент смислу, *носійство самосвідомості*, діалектично обертає її, ідею, на *особу*, а оформлену, тобто увиразнену *resp.* актуалізовану, «отямлену» цією ідеєю матерію — на особистісно-благодатний *лик*, чи *іпостась*²². Тож рабовласник суто історично обертається на феодала, а раб — на кріпака, й обидва отримують свої нові соціально-економічні лики. В цей час між самих феодалів виникають сто-

сунки сеньйора і його «людей», васалів. Ці стосунки, де всі люди завжди «Божі», отже, від початку «*чи їсь*»²³, прямо пов'язані із середньовічною «зацикленістю» на земельній власності²⁴, а також з уже згаданою інтимністю особистих взаємин між сеньйором-владарем і його підданими-ленниками, — і така інтимність виходить далеко за межі суто юридичних відносин, перетворюючи ті на союз «більше моральний, аніж юридичний» (Грановский, 1987, с. 249).

Перший, а саме юридичний, тип відносин зводився, як зазначає Т. М. Грановський, до чотирьох головних — теж особистісно значущих — обов'язків. Вони виглядали так:

- 1) військова служба в інтересах сеньйора;
- 2) *fiducia* — судова присутність;
- 3) *justitia* — підлеглість судовим вирокам;
- 4) *auxilia* — грошові повинності²⁵.

Щодо відносин другого — за Т. М. Грановським, «морального», а мовою нашого дослідження, попросту особистісного — типу, то вони геть миготіли за першими, вибудовуючи всю колізію цього нового способу соціального життя. Це їх мав на увазі єпископ Фульбер із Шартра, коли 1020 р. виклав у шести взаємопов'язаних пунктах обов'язки рицаря перед сюзереном — звісно, на умовах взаємності (!).

Отже, той, хто приніс *омаж*, васальну клятву вірності, був зобов'язаний:

- 1) відвести шкоду від тіла сюзерена;
- 2) боронити його власність;
- 3) захистити його честь;
- 4) охороняти його інтереси;
- 5) не обмежувати його свободи і дієздатності;
- 6) за нагоди прислужитися тому порадою²⁶.

Усе це, як бачимо, в *теофілософському* просторі від Бл. Августина до Томи зроджує різноманітні епохотвірні вчення про розум (ідею) і матерію, душу і тіло, порядок і рух, закон і благодать. І все це в *соціально-економічному* просторі звично зветься *феодалізмом*. Нарешті, в «паралельному» (Е. Панофський) першим двом *політико-юридичному* просторі це стимулює розвиток системи сеньйорату-васалітету

²¹ Див. це класичне для середньовічної схоластики розуміння матерії в Аквінатовій «Сумі проти язичників» (*SG*) — хоча б у *Quod in deo non est materia* — «Про те, що Бог не є матерією» (Thomas Aquinas, 2004, р. 96, 98_[117]). Див. також у його ж «Сумі теології» (*STh*): «...*materia est id quod est in potentia* — матерія є тим, що перебуває в потенції» (Sanctus Thomas Aquinas, 2006, р. 32_[р. 1, q. 3, а. 2 (3), Resp.]). Початок цієї теми в рамках іншої онтології — в «Метафізиці» Аристотеля. Пор.: «...ή ύλη έστι δύναμις ότι έλθοι έν εις τό είδος — матерія є в можливості, оскільки здатна отримати форму (букв.: «прийняти ейдос». — Ю. С.)...» (Aristóteles, 1998, р. 464_[9, 8 1050a15]).

²² Пор. про це в *STh* Томи — див. частину I, питання 29 *De personis divinis* — «Про божественні Персони», розділ 2 *Utrum persona sit idem quod hypostasis, subsistentia et essentia* — «Чи є персона тим самим, що іпостась, субсистенція і сутність» (Sanctus Thomas Aquinas, 2006, pp. 381–384).

²³ Сам сеньйор, між іншим, теж «чиясь» — найперше Божа — людина, а не сучасний ліберал.

²⁴ Див. докладніше про це в частині III.

²⁵ До цих останніх, серед іншого, належала допомога володарю в разі а) викупу з полону, б) влаштування свят із нагоди посвячення у рицарі старшого сина, в) облаштування виправи для дочки, яка брала шлюб. Крім того, тут передбачалися сплата річного прибутку (*relevamentum*) спадкоємцем при переході лєну в володіння до іншої персони, надання права розпоряджатися більшою частиною лєнного прибутку офіційному опікуну малих дітей покійного лєнника, а також плата спадкоємці лєнному володарю за право самій обирати чоловіка (Грановский, 1987, с. 249–250).

²⁶ Див. докл. в (Оссовская, 1987, с. 86).

із засадничими для неї земельними володіннями — феодами (варіанти: лени, бенефіції, манори *etc.*).

Така система — а з огляду на специфіку ставової чи іншої належності суб'єкта володіння її могла завершувати кріпацька залежність, — так ось, вона мала свої відмінності чи не повсюдно в Європі. Але головним є те, що в її — фактично багатуокладній! — основі ²⁷ ми раз у раз знаходимо цей факт не повного, а саме фізичного закріпачення середньовічної людини на землі. І те закріпачення має тривати доти, поки грішне людське існування, або існування в ситуації відпадиння від трансцендентних, абсолютних засад буття, «минає на землі, в часі» (Лосев, 1995а, с. 367). Сама ж земля скріплює ці міжособистісні стосунки й увиразнює їхню «свійську» інтимність — онтоекономічно «натуралізує» особистість в її природних границях: внутрішніх самовизначеннях і зовнішніх, теж особистісних, «виробничих відображеннях» — на тлі Абсолютно-Особистісного Лица Господнього як головної Міри всього.

§ 2. Натуральне господарство: речі і ставлення людини до них

З огляду на щойно змальовані міжособистісні стосунки середньовічного соціуму, якого штибу має бути ставлення людини до речі? [Адже очевидно: відзначена специфічна інтимність обов'язково повинна виявити себе і тут.]

Коментуючи цей ключовий момент середньовічної моделі соціальності, О. Ф. Лосев, між іншим, зазначає: «...речі тут визнаються в міру їхньої значущості для особи. Особа не поклоняється речі-ідолу ²⁸, але й не перетворює її на своє породження (як то буде згодом, за Нових часів. — Ю. С.). Вона бере її саме як річ» (Лосев, 1995а, с. 365–366) ²⁹. Пояснюючи, додаю: бере її як унаочнене *Боже творіння* — значущий символ і знак особистої присутності Божества навіть у сім, спотворенім первородним гріхом, проте зв'язку-прав'язку Божім, світі. Або ще: людина ба-

²⁷ Пор. звичний висновок істориків: «Існує достатньо підстав для припущення про принципову багатуокладність середньовічного суспільства...» (Гуревич, 2002, с. 43). Це правда, але таким воно й має бути, це не ідеальне, а фактичне поцейбіччя. Нагадаю для нефілософів: смисл ≠ факт.

²⁸ Це поклоніння є можливим там, де ідея речі ще не відрізняється від самої речі, яка з огляду на це здатна приймати на себе набір будь-яких якостей чи ознак — пор. античне *перевертництво!*

²⁹ Речі як Божі творіння є витвори *особистого* Божества. Тому ставлення до них теж має бути принципово особистим. Тобто будь-які економічні операції з речами (пор. виробництво, споживання чи обмін речей) можуть бути лише безпосередніми — як моменти власне особистісного творення.

чить у речі арену безпосередньо-особистісного спілкування за *причетністю*, а не просто прямий тілесний вияв і втілення (здійснення) її ідеї — як це було в Античності, де світ = бог.

Отже, речі — *самі по собі* та як *творчі моменти* контингентного поза своїм Творцем інобуття, поцейбіччя — не є для Середньовіччя чимсь необхідним (Бог ≠ світ). Наведу з цього приводу міркування Рабана на прізвисько Мавр (бл. 780–856), висловлене тим у книзі III трактату *De institutione clericorum*, «Про виховання кліриків».

Зокрема, у главі 16 «Про два види язичницьких учень, *doctrinarum gentilium*, і якими є ті з них, що створені людьми», він зауважує: перший із тих видів учень опікувався речами, «котрі створені людьми, *quas instituerunt hominis*, а інший — віддав шану речам сталим або богопризволенним, *jam peractas aut divinitus institutas*». «Те, що відповідає людським установам, *institutiones hominum*, — зазначає учень Алкуїна, — то є частково забобони, *superstitiosum est*, частково — ні». І завершує цей «хід» так: «Забобони — то геть усе, *quidquid*, що встановлене людьми для творення і шанування кумирів [ідолів], *ad facienda et colenda idola pertinens...*» (Rabanus Maurus, 1900, р. 217 [III 16]), — від обожнених істот чи їхніх часток до демонів і магічних мистецтв. Відповідно, зручним і навіть необхідним для християнина є те, що *служує* для задоволення його життєвих потреб, *vitae necessarium*, як-от: одяг, числа і літери (Rabanus Maurus, 1900, pp. 218–219), — його супровідники на шляху від мінливості непевного і множинного світу до незмінності «єдиного Бога, *ad unius dei*» (Rabanus Maurus, 1900, р. 222 [III 17]). Особистого Бога-Творця.

Отож, ще раз: речі як частки контингентного світу не мають самостійного значення. І якщо людині випадає творити речі у плині життя і для його потреб, вона розумно імітує в них природу, *imitantur tamen naturam* (Hugo de S. Victore, 1854, р. 745 [D 1 v]), творить плинне, обмежується потрібним (див. далі) й чинить це особисто. А взагалі речі у справжнім, за- і довершеном вигляді присутні в сім грішнім світі лише завдяки своєму істинному Творцю. Це з огляду на Нього вони постають смислово визначеними фактами — як реальні моменти Творення.

Або ще так: тут кожна річ береться не в її античному за духом, самостійному зв'язку з ідеєю речі, а в її особисто забарвленому зв'язку з власним Творцем — саме як створена наперед у Його Розумі (Еріугена) й тим самим *дійсна* у своїй об'єктивній ідеальності — власне, *символічно-ідеальна* — річ. А там, де річ є *дійсно*, не потрібна жодна

спеціальна теорія речі — та явлена безпосередньо-особисто, і в її поцейбічній, земній красі символічно унаочнена краса Бога, її істинного Творця. Тож навіть, здавалося б, далеке від прози життя містичне споглядання в Рішара з Сен-Віктора³⁰, а потім у Бонавентури спершу спрямовує людську особистість саме на чуттєвий світ речей — туди, де «ми можемо уздріти нашого Бога — *speculari possumus Deum nostrum*» у Його [тілесних] творіннях-«слідах», *vestigia*, або в духовних відбитках-«образах», *imagibus*. Земних образах надсвітлового «Бога невидимого, *inuisibilis Dei*» (Sanctus Bonaventura, 1993, р. 78)³¹.

Так речовинність в її кінцевім вимірі набувала за латинського християнського Середньовіччя відчутних споглядально-особистісних рис.

Наголосімо: такі уздріння мають не менш *утилітарний* (!) характер, ніж вироблення речей для побутового супроводу поцейбічного життя. Ті, другі, супроводжують земний плин у його потребах, а перші задають його справжній, вертикальний напрямок на «шкалі спасіння» *земне* → *Небесне*. І ця «подвійна утилітарність», спотворена в цім грішнім світі її фактичним втіленням — як надмірністю в одному чи нестачею в іншому, натомість є *суттю*, стрижнем і нервом феодальної економіки. Такою є природа світу, *natura mundi*, — і саме цю «натуральність» має забезпечити середньовічне виробництво і споживання.

§ 3. Натуральне господарство: ставлення людини до праці і споживацький ідеал доби

Тут б'є час з'ясувати ще одну «модельну» деталь: «Яке ж ставлення до праці та споживку виникає за цих обставин?». Відповідь очевидна: лише безпосередньо-особистісне, «натуральне», — і лише утилітарне (в обох сенсах)!

Передусім мова тут, звісно, про ручну, фізичну працю, *labor manualis*, з огляду на її чотири налаштування-мети, *ad quatuor ordinatur*, підсумовані для монастирського вжитку і доби в цілому Аквінатором у *STh*. Праця, пояснює він, налаш-

³⁰ Хоча насправді воно, звісно, освячує й освічує цю прозу саме інтуїтивно-безпосередньо. Див. хоча б його трактат *De quatuor gradibus violentae amoris* — «Чотири ступені полум'яної любові».

³¹ Див. узагалі всю одноійменну главу *De speculatione Dei in vestigiis Suis in hoc sensibili mundo* («Про уздріння Бога в Його слідах у цім чуттєвім світі») (II-1-13) із трактату *Itinerarium mentis in Deum* — «Путівник розуму до Бога». Пор. також у Томи в *SG*: «Адже розум наш, *intellectus nostri*, відповідно до нинішнього трибу життя, *secundum modum praesentis vitae*, починає пізнання, *cognitio*, з чуття, *sensu*; тож те, чого не сягають чуттям, *in sensu non cadunt*, не може бути осягнуте людським розумом, *non possum humano intellectu capi*» (Thomas Aquinas, 2004, р. 34 [13]).

тована, щоб: 1) давати людині — і це найголовніше — необхідний шуканий споживок, *ad victum quaerendum*; 2) виганяти неробство, *ad tollendum otium*, від якого купа лиха; 3) приборкувати похоть, *ad concupiscentiae refrenationem*, умертвлюючи плоть, і 4) дозволяти творити милостинню, *ad eleemosynas faciendas* (Sanctus Thomas Aquinas, 1922, р. 336–337 [II-II q. 187, a. 3 co., Resp.]).

Той, хто виробляє, створює річ, воліє робити це власноруч і за певним каноном, набуваючи унікальних, проте стабільних і не відтворюваних поза його майстерні навичок і вмінь. Цей тип виробництва називають *ремеслом*. Його стабільність потребує професійності, а та — професійного навчання. Між тим, специфіка тодішнього спеціалізованого освітнього простору, де, серед іншого, немає загальнодержавних/муніципальних закладів професійно-технічної освіти, зумовлює його родинно-професійний, тобто родинний і цеховий, характер.

З іншого боку, споживач речі споживає її так само особисто. Це теж не передбачає вихід за територію звичних родинних/васальних зв'язків — назустріч інтенсивному розвитку національних/глобальних ринків, поглибленню національного/міжнародного розподілу праці, розгалуженій торгівлі з робочими інструментами логістики, кредитування, страхування і захисту інвестицій. Тому феодалі іноді вимушені були долати великі перегони, щоб просто з'їсти зібрані на їхній землі «дари ланів». І саме тому земля завжди була головним багатством середньовічного суспільства — вона ж бо «онтоекономічно» забезпечувала людям Середньовіччя безпосередньо-особистісний часово-просторовий зв'язок у так розбудованому соціумі й так облаштованому господарстві.

За цих обставин — навіть на тлі очевидної млявості грошових операцій — престижності згаданому зв'язку міг надавати власний монетний двір. Феодальні сеньйори карбували свою грошову одиницю³², наче ілюструючи особистісно забарвлену норму, закріплену в книзі з земського права зводу «Саксонське дзеркало»: «Гроші треба поновлювати за приходу нового володаря» (Саксонское зеркало, 1985, с. 60 [II 26, § 1]). [Адже справа особистості, неодмінно зауважать філософи, не народжувати, як природа, — особистість зазвичай творить, тобто розумно приводить за собою у світ децо н о в е.]

Отож, розсудливо зауважує Лосев у своїй «Історії естетичних учень», коли б'є час підсумову-

³² Зазвичай вона не мала серйозного золотого забезпечення.

вати деякі зі щойно наведених концептуальних ходів, «ремесло — то основний тип такого виробництва, а натуральне господарство — основна форма економічного життя» (Лосев, 1995а, с. 366).

Що ж до головного економічного принципу епохи, який, починаючи, мабуть, із часів Бл. Августина (див. далі), залишався значущим для всього Середньовіччя, то це є *виробництво лише найнеобхіднішого для життя*.

«Економічна мета середньовічного Заходу, — пише Ж. Ле Гофф, — забезпечувати потреби [= надавати необхідне], *de pourvoir a la necessitas*» (Le Goff, 2008, pp. 197–198). Речами земними і тимчасовими, *terrenisque rebus ac temporalibus*, зазначає з цього приводу Бл. Августин, людина має користуватися «наче прочанин, *tanquam peregrina*: не так, щоб ними зачаровуватися і відволікатися від потягу до Бога, *capitur et avertatur quo tendit in Deum*, а так, щоб набувати в них підтримки, *sustentetur*, для легшого перетерплювання і аж ніяк не примноження тягартлінного тіла, *onera corporis corruptibilis*, що обтяжує душу, *aggravat animam*» (Sanctus Aurelius Augustinus Hippoensis, 1845, p. 645^[XIX XVIII]). Ось як розуміє, формулює й обґрунтовує доба християнську чесноту **ПОМІРНОСТІ**³³.

[*Тож, якби хтось у так облаштованому полі моралі, права та їхнього втілення в економічних стосунках «з надоби — від голоду або наготи, propter necessitatem famis aut nuditatis, — украв їжу, одяг чи худобу, furatus fuerit cibaria, vestem vel pecus», земною карою йому, за н'ятикнижними «Декреталіями папи Григорія IX»³⁴, мали б стати в гіршому випадку три тиждні каяття, poeniteat hebdomadas tres (Decretalium Gregorii Papae IX, 1881, p. 810^[IV XVIII, 3]).*]

При цьому, виходячи з розуміння справедливості, *justitiae*³⁵, де кожному відпущено «належне, *debet*, — не більше і не менше» (Sanctus Thomas Aquinas, 2008, p. 697^[р. II-1 q. 64, а. 2(3), Resp.]),

³³ Абельяр у «Діалозі між Філософом, Йудеєм і Християнином» вустами Філософа традиційно визначав цю чуттєву чесноту так: «Насправді помірність, *frugalitas*, — це шори надмірного марнотратства, *est superfluae profusionis frenum*, саме завдяки яким ми відмовляємося володіти, *possidere*, більшим, ніж є необхідним [потрібним], *necessarium*» (Petrus Abaelardus, 1831, p. 81). За «двофокусною», у прийнятій нами термінології, логікою «Дидаскалікону» Гуго Сен-Вікторського, у помірності має бути ідеальний, нечуттєвий аналог — як результат Божественної дії в людській особистості. Це **ПОМІРКОВАНІСТЬ** (= розважливість).

³⁴ Складава «Зводу канонічного права» католицької церкви (*Corpus iuris canonici*), розроблена святим — покровителем юристів Раймундом із Пеньяфорта на прохання папи Григорія IX і відома ще під назвою «Додаткові книги», *Liber Extra*. Див. тут книгу V, розділ XVIII *De furtis* («Про крадіжки»), главу III, а в ній — кейс «Із покаяння Теодора», *Ex poenitentiali Theodori*.

³⁵ Звісно, услід Арістотелю.

справедлива кількість необхідного для життя продукту мала визначатися за принципом «кожному — своє». Тобто — відповідно до ієрархічного ступеня: статус + заслуги, — якого сягала людина у феодальній суспільстві³⁶. В цьому контексті Ле Гофф кмітливо зауважує: «Для вищих верств, *les couches supérieures*, існування-*subsistance* передбачає задоволення багато більших потреб; воно має дозволити їм зберегти, не втратити свій статус, *rang*» (Le Goff, 2008, p. 197). Натомість «потяг роздобути собі більше, ніж необхідно, — продовжує він, — то є гріх, *péché*, [власне] економічна, одна з найтяжчих, форма гордині, *superbia*» (Le Goff, 2008, p. 198).

Отож, оспівані середньовічними хроністами голод і переїдання, утворюючи діалектично необхідну антитезу, мали «в реалії» блукати тодішнім «універсумом голоду», *un univers de la faim*, у пошуках омріяної, легендарно багатї їжею «країни Кокань», *Pays de Cocagne* (Le Goff, 2008, p. 205) хіба не пліч-о-пліч. І за їхнім діалектичним ототожненням-збігом у категорії **ПОМІРКОВАНОСТІ** *resp.* **МІРИ** субстанційного спілкування з речами, що увиразнювалася тут в ідеї та в економічному ідеалі **СПОЖИВКУ**³⁷, своєю чергою, крилася і їхня очевидна законність, і їхня ж очевидна відмінність.

Цю відмінність і водночас цю законність добре відчували люди-«економи» тогочасного суспільства. А висновки, які вони по цьому робили, разюче відрізнялися від звичних нашому сьогоденню. І це відразу впадає в око, щойно ми торкаємося середньовічних грошових відносин.

§ 4. Натуральне господарство: ставлення людини до грошей

Для початку: в феодальній суспільстві не могло бути мови про виключно економічну принуку. Така принука діє переважно серед особисто вже цілком — і духовно, і фізично — автономних людей. Ідеться про тих «лібералів», хто як ідеально, так і матеріально, у своїх акциденціях, виявляє залежність не від Бога, а лише від самого себе, звільняючись при цьому від власної обмеженості конкретними земельними володіннями. Так складається вільний ринок праці, де відтепер можна купувати-продавати геть усе,

³⁶ Згадаймо вже аналізовану мною у (Сватко, 2022, с. 82) показову «ієрархію щитів», наведену й обґрунтовану Ейке фон Репковом у «Саксонському дзеркалі». Див. із цього приводу так само показовий фактаж у відомій статті Крістофера Даєра «Харчовий режим в Англії [доби] пізнього Середньовіччя» (Dyer, 1983, pp. 191–216).

³⁷ Він економічний і онтологічно забарвлений водночас, саме онтоекономічний — така ця доба.

в тому числі спроможність працювати — нічого особистого! — саме на себе. Ось тоді праця на іншого й обертається на *економічну необхідність*, визначену в її грошовому еквіваленті.

Лібералізовані «автономісти» здатні творити цінність, отже, товар, буквально із самих себе (пор. Маркову робочу силу як товар). Зрозуміло, що така повна особиста автономність, чи «автентичність» (Ч. Тейлор), неможлива для фізично закріпаченої людини. Тож, як зазначає М. Блок, у Середні віки «[торговельний] обмін, *l'échange*, у строгім сенсі обіймав в економічному житті... менше місця, ніж оброк, *prestation*» (Bloch, 1982, р. 73). Відповідно, як довели дослідження групи «Анналів», грошей, цієї необхідної міри праці, в ті часи було обмаль і завжди — принаймні, до XIII ст. — не вистачало.

Але з огляду на попередній виклад гроші й не могли мати самостійного значення в тодішній економічній системі, побудованій на трьох «китах»:

- 1) позаекономічному примусі в аспекті особистих стосунків;
- 2) принципі статусної життєвої помірності, а не безмежної самореалізації;
- 3) засадах спокути первородного гріху (про що — далі, в частині III).

У цьому контексті О. Ф. Лосев — услід Стагіритовій «Політиці» — в «Історії естетичних учень» наводить відомі міркування Аквіната про те, що гроші існують саме задля того, щоб їх витратити. Справді, осмислюючи гріх пожадливості, *avaritia*, і проблему позичкового проценту, Тома зауважує: «...правильне використання грошей, *pecunie*, — витратити їх для обміну на інші речі, *expensatur pro commutatione aliarum rerum*. Адже монету, *nummismata*, винайдено заради обміну» (Sanctus Thomas Aquinas, 1982, р. 255 [q. 13 a. 4, Resp. 206–210]). І це справді так у суспільстві, що перейняте есхатологічними настроями, тож убачає оману і хитрі настанови «ворога людського» в будь-якій спробі зачепитися за грішне, примарно-чуттєве, тварне життя навзамін блаженній вічності «во Христі»³⁸.

Тому будь-які грошові операції були в очах середньовічного сенйора заняттям аморальним і гідним презирства. Борги віддавали нечасто. А позичали в борг вилучені з особистісного поля християнства і позбавлені землі, отже, обернені до товарно-матеріального виміру грошей *чужинці*. Передусім то були лихварі-юдеї — і їх піддавали цькуванню та суспільному осуду.

³⁸ Пор. досліджений мною у (Сватко, 2020, с. 38–41) так званий перший символізм доби.

ЕПЛОГ

...asumir esas reglas como suyas...³⁹

(Pérez-Reverte, 2004, р. 76)

Як бачимо, латинське християнське Середньовіччя — це вельми особливий історичний тип культури. Він уже майже домальований нами саме як окрема культурно-символічна картина європейського світу. Проте залишається певна недоговореність, прояснення якої дасть змогу завершити цю нашу — складену з кількох частин — «картинку». [*«Прийняти ці правила як свої», — підказує вибраний епіграф. Пограти в культурні перевдягання з елементами — бодай елементами! — справжнього розуміння. Згада-ти те гостре відчуття зустрічі з різними культурними світами, що його подарував мені посеред липневої спеки 2024 р. добрий карлик Passe Muraille з «Форт Байярд».*] Так ось, ця недоговореність і недомальованість визначаються одним словом — «земля».

Тож розгляд питання про ставлення середньовічної людини до землі⁴⁰ має закріпити онто-економічний вимір латинського християнського Середньовіччя і як феодального типу культури, і як «вбудованого» в цю культуру «натурального» типу економіки, тим самим забезпечивши результативність трьох завершальних дослідницьких «ходів»:

- 1) обґрунтування онтологічного статусу⁴¹ людської особистості — «зв'язкової» між гріхом і спасінням, землею і Небом;
- 2) уточнення онто-економічного смислу первородного гріху;
- 3) встановлення — з огляду на позиції 1–2 – діалектичної необхідності соціального гноблення і побутових бідувань у феодальнім суспільстві.

Додавши до цих «ходів» окремий розділ, присвячений середньовічній *культурі духу*, що увиразнена і раціоналізована в тодішніх мистецтві, філософії та науці, ми завершимо наш «проект». А зараз — час видавця, тож нам, читачу, доведеться перерватися на найцікавішому для автора. Антракт — і до зустрічі у третім акті!

³⁹ «...прийняти ці правила як свої...» (Артуро Перес-Реверте. Королева Півдня).

⁴⁰ «Земельне питання» — тут, вочевидь, мали б зустрітись і впізнати один одного український філософ і український селянин. Можливо, саме в цій точці вони й зустрічаються в реальному житті.

⁴¹ Від лат. *status* — букв. «борцівська стійка». У класичній риторичі — мовленнєва «лінія захисту».

Список посилань

- Біблія. (2014). *Біблія, або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту*. ВБФ «Східноєвропейська гуманітарна місія».
- Бицилли, П. М. (1919). *Элементы средневековой культуры. Часть I*, 2. Гносис.
- Грановский, Т. Н. (1987). *Лекции по истории Средневековья*. Наука.
- Гуревич, А. Я. (2002). Средневековье как тип культуры. В *Антропология культуры* (1, с. 39–55). ОГИ.
- Карсавин, Л. П. (1995). *Культура средних веков*. Символ – Air-Land.
- Лосев, А. Ф. (1993) Философия имени. В А. Ф. Лосев, *Бытие — Имя — Космос* (с. 613–801). Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1995а). История эстетических учений. В А. Ф. Лосев, *Форма — Стиль — Выражение* (с. 321–404). Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1995b). Философский комментарий к драмам Рихарда Вагнера. В А. Ф. Лосев, *Форма — Стиль — Выражение* (с. 667–731). Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1997а). Диалектические основы математики. В А. Ф. Лосев, *Хаос и структура* (с. 5–608). Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1997b). Некоторые элементарные размышления к вопросу о логических основах исчисления бесконечно-малых. В А. Ф. Лосев, *Хаос и структура* (с. 731–792). Мысль.
- Лосев, А. Ф. (2001). Дополнение к «Диалектике мифа» (фрагменты). В А. Ф. Лосев, *Диалектика мифа* (с. 233–402). Мысль.
- Муратова, К. М. (1988). *Мастера французской готики XII–XIII веков: Проблемы теории и практики художественного творчества*. Искусство.
- Оссовская, М. (1987). *Рыцарь и буржуа: Исследования по истории морали*. Прогресс.
- Саксонское зеркало. (1985). *Саксонское зеркало. Памятник, комментарии, исследования*. Наука.
- Сватко, Ю. И. (1993). Мир имени: явленность смысла. В Д. И. Руденко & Ю. И. Сватко, *Философия имени: в поисках новых пространств* (с. 3–68). Око.
- Сватко, Ю. И. (1994). Имя как Текст и Текст как Имя: лингвистические и лингвофилософские основания анализа [Докторская диссертация]. <http://www.dissercat.com/content/imya-kak-tekst-i-tekst-kak-imya-lingvist-i-lingvofilos-osnovaniya-analiza> (31907).
- Сватко, Ю. И. (2002). ...Між іншим, і «цивілізація жесту» (кілька штрихів до розуміння латинського християнського Середньовіччя як окремого культурно-історичного типу). У Ж.-К. Шмітт, *Сенс жесту на середньовічному Заході* (с. 5–117). Око.
- Сватко, Ю. И. (2009). Світ античного космосу і антична модель філософування: культурно-історичний та історико-філософський коментар. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 89, 5–11.
- Сватко, Ю. И. (2012). Методологічні засади європейського філософування в аспекті софійного синтезу. *Магістеріум*, 47, 3–27.
- Сватко, Ю. И. (2015). Міф про кредит у світлі тексту про кредит, або Вправа з прикладної філософії–2. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 167, 22–30.
- Сватко, Ю. И. (2017). Духовна безпека особистості в епоху «пост-»: її кордони і вороги. *Духовність особистості: методологія, теорія і практика. Збірник наукових праць*, 3 (78), 1, 168–193.
- Сватко, Ю. И. (2019). Культурно-символічні картини світу як предмет власне філософської рефлексії у світлі проекту відтворення історії Європи в «картинно» увиразнених онтологіях. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 4, 40–57.
- Сватко, Ю. И. (2020). Культурно-символічна картина світу латинського християнського Середньовіччя: онтологічний вимір. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 5, 26–59.
- Сватко, Ю. И. (2022). Культурно-символічна картина світу латинського християнського Середньовіччя: власне культурний вимір. Частина I. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 9–10, 76–88.
- Сватко, Ю. И. (2023а). Духовність особистості у світлі знання, риторичних образів часу та опанування власного майбутнього. Частина I. Освіта — держава — управління — світ проєктив. *Духовність особистості: методологія, теорія і практика*, 2 (106), 168–193.
- Сватко, Ю. И. (2023b). Комунікація з майбутнім і його привласнення в риторичних образах часу. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 11–12, 3–28.
- Федотов, Г. П. (1996). Феодальный быт в хронике Ламберта Ардрского. В *Собрание сочинений в 12 т.: Абеляр и статьи 1911–1925 гг.* (Т. 1, с. 275–300). Мартис.
- Adorno, Th. (1992). *Dialectique négative*. Édition Payot.
- Ariès, Ph. (1977). *L'homme devant la mort*. Édition Seuil.
- Aristóteles. (1998). *Metafisica. Edición trilingüe por Valentín García Yebra*. Editorial Gredos.
- Aristóteles. (1999). *Ética a Nicómaco*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Bloch, M. (1982). *La société féodale*. Édition Albin Michel.
- Decretalium Gregorii Papae IX. (1881). *Decretalium Gregorii Papae IX. Compilatio. In Corpus iuris canonici. Pars secunda: Decretalium collectiones* (pp. 3–928). Ex officina Bernhardi Tauchnitz.
- Dyer, Ch. (1983). English Diet in the Later Middle Ages. In *Social Relations and Ideas: Essays in Honour of R. H. Hilton* (pp. 191–216). Cambridge University Press.
- Eco, U. (2007). *Storia della bruttezza a cura di Imberto Eco*. Bompiani.
- Hugo de S. Victore. (1854). *Eruditionis Didascalicae libri septem*. In J.-P. Migne. *Patrologiae Cursus Completus. Series Latin. Hugonis de S. Victore canonici regularis S. Victoris Parisiensis Opera omnia, CLXXVI (II)* (pp. 740–838). Apud J.-P. Migne editorem.
- Johannes Scotus Erigena. (1838). *De divisione naturae libri quinque*. Monasterii Guestphalorum.
- Le Goff, J. (2003). *L'Europe est-elle née au Moyen Age?* Édition du Seuil.
- Le Goff, J. (2008). *La Civilisation de l'Occident Medieval*. Éditions Flammarion.
- Lossky, V. (1980). *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*. Auber.
- Maritain, J. (1936). *Humanism intégral: Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*. Fernand Aubier — Éditions Mouton.
- Martin, F. (2013). *Money: The Unauthorized Biography*. The Bodley Head.
- Pérez-Reverte, A. (2004). *La Reyna del Sur*. Suma de Letras Argentina.
- Petrus Abelardus. (1831). *Petri Abelardi Dialogus enter Philosophum, Judaeum et Christianum*. Impensis Th. Chr. Fr. Enslin.
- Rabanus Maurus. (1900). *Rabani Mauri De institutione clericorum libri tres*. Verlag der J. J. Lentner'schen Buchhandlung.
- Sanctus Aurelius Augustinus Hipponensis. (1845). *S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Ad Margellinum De Civitate Dei contra paganos Libri viginti duo*. In J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latin* (Vol. 041 (VII), pp. 13–804). Apud Garnier fratres, editores.
- Sanctus Bonaventura. (1993). *Sancti Bonaventurae Itinerarium mentis in Deum*. Греко-латинський кабінет Ю. А. Шичалина.
- Sanctus Thomas Aquinas. (1922). *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Summa Theologica, Secunda secundae*. In *S. Thomae Aquinatis Summa Theologica* (IV, pp. 1–375). Marietti.
- Sanctus Thomas Aquinas. (1982). *Sancti Thomae de Aquino Quaestiones disputatae de malo*. In *Sancti Thomae de Aquino Opera*

- omnia. XXIII. Commissio Leonina; Librairie Philosophique J. Vrin.
- Sanctus Thomas Aquinas. (2006). *Summa Theologiae. Pars Prima. Quaestiones 1–64*. Издатель Савин С. А.
- Sanctus Thomas Aquinas. (2008). *Summa Theologiae. Pars Prima Secundae. Quaestiones 1–67*. Signum Veritates.
- S. Anselmus Cantuariensis. (1675). Sancti Anselmi Cantuariensis archiepiscopi dialogus, De casu diaboli. In G. Gerberon, *Sancti*
- Ancelmi ex Beccensi Abbate Cartuariensis Archiepiscopi Opera, nec non Eadmeri Monachi Cartuariensis Historia Novorum, et Alla Opuscula* (I, pp. 62–73). Lutetiae Parisiorum: sumprib. Ludovici Billaine et Ioannis du Puis.
- Thomas Aquinas. (2004). *Thomae Aquinatis Summae contra gentiles. Tomus primus. Librum continens primum*. Sancti Thomae Institutum.

References

- Bibliia. (2014). *Bibliia, abo Knyhy Sviatoho Pysma Starogo y Novoho Zapovity [The Bible, or The Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments]*. VBF “Skhidnoievropeiska humanitarna misiia” [in Ukrainian].
- Adorno, Th. (1992). *Dialectique négative*. Édition Payot.
- Ariés, Ph. (1977). *L’homme devant la mort*. Édition Seuil.
- Aristóteles. (1998). *Metafísica. Edición trilingue por Valentín García Yebra*. Editorial Gredos [in Greek, Latin and Spanish].
- Aristóteles. (1999). *Ética a Nicómaco*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales [in Spanish and Ancient Greek].
- Bitsilli, P. M. (1919). *Elementy srednevekovoi kultury. Chast 1, 2 [Constituents of Medieval Culture. Vol. 1, 2]*. Gnosis [in Russian].
- Bloch, M. (1982). *La société féodale*. Édition Albin Michel.
- Decretalium Gregorii Papae IX. (1881). Decretalium Gregorii Papae IX. Compilatio. In *Corpus iuris canonici. Pars secunda: Decretalium collectiones* (pp. 3–928). Ex officina Bernhardi Tauchnitz.
- Dyer, Ch. (1983). English Diet in the Later Middle Ages. In *Social Relations and Ideas: Essays in Honore of R. H. Hilton* (pp. 191–216). Cambridge University Press.
- Eco, U. (2007). *Storia della bruttezza a cura di Imberto Eco*. Bompiani.
- Fedotov, G. P. (1996). Feodaknyi byt v khronike Lamberta Ardrskogo [Feudal Life in the Cronicle of Lambert of Ardra]. In *Sobranie cochinenii v 12 tomakh: Abeliar i stati 1911–1925 gg.* (Vol. 1, pp. 275–300). Martis [in Russian].
- Granovskii, T. N. (1987). *Lectsii po istorii Srednevekovia [Lectures on Medieval History]*. Nauka [in Russian].
- Gurevich, A. Ya. (2002). Srednevekovye kak tip kultury [The Middle Ages as a Type of Culture]. In *Antropologiya kultury [Cultural Anthropology]* (1, pp. 39–55). OGI [in Russian].
- Hugo de S. Victore. (1854). *Eruditionis Didascalicae libri septem*. In J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latin. Hugonis de S. Victore canonici regularis S. Victoris Parisiensis Opera omnia, CLXXVI (II)* (pp. 740–838). Apud J.-P. Migne editorem.
- Johannes Scotus Erigena. (1838). *De divisione naturae libri quinque*. Monasterii Guestphalorum.
- Karsavin, L. P. (1995). *Kultura srednikh vekov [Culture of the Middle Ages]*. Simvol – AirLand [in Russian].
- Le Goff, J. (2003). *L’Europe est-elle née au Moyen Age?* Édition du Seuil.
- Le Goff, J. (2008). *La Civilisation de l’Occident Medieval*. Éditions Flammarion.
- Losev, A. F. (1993). *Filosofia imeni [The Philosophy of Name]*. In A. F. Losev, *Bytiie — Imia — Kosmos* (pp. 613–801). Mysl [in Russian].
- Losev, A. F. (1995a). *Filosofskii kommentarii k dramam Riharda Vagnera [Philosophical Commentary on the Dramas of Richard Wagner]*. In A. F. Losev, *Forma — Stil — Vyrazheniie* (pp. 667–731). Mysl [in Russian].
- Losev, A. F. (1995b). *Istoriia esteticheskikh uchenii [History of Aesthetic Doctrines]*. In A. F. Losev, *Forma — Stil — Vyrazheniie* (pp. 321–404). Mysl [in Russian].
- Losev, A. F. (1997a). *Dialekticheskie osnovy matematiki [Dialectical Foundations of Mathematics]*. In A. F. Losev, *Khaos i struktura* (pp. 609–730). Mysl [in Russian].
- Losev, A. F. (1997b). *Nekotorye elementarnye razmyshleniia k voprosu o logicheskikh osnovakh ischisleniia beskonechno malykh [Some Elementary Thoughts on the Question of the Logic Foundations of Infinitesimal Calculus]*. In A. F. Losev, *Khaos i struktura* (pp. 731–792). Mysl [in Russian].
- Losev, A. F. (2001). *Dopolneniia k dialektike mifa (fragmenty) [Additions to the “Dialectic of Myth” (Fragments)]*. In A. F. Losev, *Dialektika mifa* (pp. 233–402). Mysl [in Russian].
- Lossky, V. (1980). *Essai sur la théologie mystique de l’Église d’Orient*. Auber.
- Maritain, J. (1936). *Humanism intégral: Problèmes temporels et spirituels d’une nouvelle chrétienté*. Fernand Aubier — Éditions Montaigne.
- Martin, F. (2013). *Money: The Unauthorized Biography*. The Bodley Head.
- Muratova, K. M. (1988). *Mastera frantsuzskoi gotiki XII–XIII vekov: Problemy teorii i praktiki khudozhestvennogo tvorchestva [Masters of French Gothic XII–XIII Centuries: Theory and Practice of Art]*. Iskusstvo [in Russian].
- Ossovskaiia, M. (1987). *Rytsar i burzhua: Issledovaniia po istorii morali [The Knight and the Bourgeois: Studies in Moral History]*. Progress [in Russian].
- Pérez-Reverte, A. (2004). *La Reyna del Sur*. Suma de Letras Argentina.
- Petrus Abelardus. (1831). *Petri Abelardi Dialogus enter Philosophum, Judaeum et Christianum*. Impensis Th. Chr. Fr. Enslin.
- Rabanus Maurus. (1900). *Rabani Mauri De institutione clericorum libri tres*. Verlag der J. J. Lentner’schen Buchhandlung.
- Saksonskoe zertsalo. (1985). *Saksonskoe zertsalo. Pamiatniki, komentarii, issledovaniia [Sachsenspiegel. Literary Monuments, Comments, Research]*. Nauka [in Russian].
- Sanctus Aurelius Augustinus Hipponensis. (1845). *S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Ad Margellinum De Civitate Dei contra paganos Libri viginti duo*. In J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latin* (Vol. 041 (VII), pp. 13–804). Apud Garnier fratres, editores.
- Sanctus Bonaventura. (1993). *Sancti Bonaventurae Itinerarium mentis in Deum*. Greko-latinskii kabinet Yu. A. Shichalina [The Greek-Latin study of Y. A. Shichalin] [in Latin and Russian].
- Sanctus Thomas Aquinas. (1922). *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici Summa Theologica, Secunda secundae*. In *S. Thomae Aquinatis Summa Theologica* (IV, pp. 1–375). Marietti.
- Sanctus Thomas Aquinas. (1982). *Sancti Thomae de Aquino Quaestiones disputatae de malo*. In *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia. XXIII. Commissio Leonina; Librairie Philosophique J. Vrin*.
- Sanctus Thomas Aquinas. (2006). *Summa Theologiae. Pars Prima. Quaestiones 1–64*. Izdatel Savin S. A.
- Sanctus Thomas Aquinas. (2008). *Summa Theologiae. Pars Prima Secundae. Quaestiones 1–67*. Signum Veritates.
- S. Anselmus Cantuariensis. (1675). *Sancti Anselmi Cantuariensis archiepiscopi dialogus, De casu diaboli*. In G. Gerberon, *Sancti Ancelmi ex Beccensi Abbate Cartuariensis Archiepiscopi Opera, nec non Eadmeri Monachi Cartuariensis Historia Novorum, et Alla Opuscula* (I, pp. 62–73). Lutetiae Parisiorum: sumprib. Ludovici Billaine et Ioannis du Puis.
- Svatko, Yu. I. (1993). *Mir imeni: iavlennost smysla (Eshcho odna popytka osmysleniia filosofii imeni) [The World of Name: Manifestation of Meaning (Another Attempt at Comprehending*

- the Philosophy of Name)]. In D. I. Rudenko & Yu. I. Svatko, *Filosofia imeni: v poiskakh novykh prostranstv* (pp. 3–68). Oko [in Russian].
- Svatko, Yu. I. (1994). *Imia kak tekst i Tekst kak Imia: lingvisticheskie i lingvofilosofskie osnovaniia analiza [Doktorskaia dissertatsiia]* [Name as Text and Text as Name: Linguistic and Linguistophilosophical Basics of Analysis (Doctoral dissertation)]. <http://www.dissercat.com/content/imya-kak-tekst-i-tekst-kak-imya-lingvist-i-lingvofilos-osnovaniya-analiza> (31907) [in Russian].
- Svatko, Yu. I. (2002). ...Mizh inshym, i “tsyvilizatsiia zhestu” (kilka shtrykhiv do rozuminnia latynskoho khrystyianskoho Seredniovichchia iak okremoho kulturno-istorychnoho typu) [Inter alia, “Civilisation of Gestures” (Some Traits to Understanding of Cristian Latin Middle Ages as a Specific Cultural and Historical Type)]. In Zh.-Kl. Shmitt, *Sens zhestu na seredniovichnomu Zakhodi* (pp. 5–117). Oko [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2009). Svit antychnoho kosmosu i antychna model filosofuvannia: kulturno-istorychnyi ta istoryko-filosofskyi komentar [The World of the Antique Cosmos and the Antique Model of Philosophizing: a Cultural-Historical and Historical-Philosophical Comment]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filozofia ta relihiieznavstvo [NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies]*, 89, 5–11 [in Ukrainian and English].
- Svatko, Yu. I. (2012). Metodolohichni zasady yevropeiskoho filosofuvannia v aspekti sofiinoho syntezy [Methodological Foundations of the European Philosophizing in the Aspect of Sophysical Synthesis]. *Mahisterium*, 47, 3–27 [in Ukrainian and English].
- Svatko, Yu. I. (2015). Mif pro kredyt u svitli tekstu pro kredyt, abo Vprava z prykladnoi filosofii–2 [The Myth of Credit in the Light of Text on Credit, or An Exercise in Applied Philosophy–2]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filozofia ta relihiieznavstvo [NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies]*, 167, 22–30 [in Ukrainian and English].
- Svatko, Yu. I. (2017). Dukhovna bezpeka osobystosti v epokhy “post-”: yii kordony i vorohy. *Dukhovnist osobystosti: metodolohiia, teoriia i praktyka [Spirituality of a Personality: Theory, Methodology and Practice]*, 2 (106), 168–193 [in Ukrainian and English].
- Svatko, Yu. I. (2019). Kulturno-symvolichni kartyny svitu yak predmet vlasne filozofskoi refleksii u svitli proektu vidtvorennia istorii Yevropy v “kartynno” uvyraznenykh ontolohiiakh [Cultural-Symbolic Pictures of the World as a Subject of the Philosophical Reflection Proper, in the Light of the Project of Reproducing the History of Europe in ‘Picturesquely’ Expressed Ontologies]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filozofia ta relihiieznavstvo [NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies]*, 4, 40–57 [in Ukrainian and English].
- Svatko, Yu. I. (2020). Kulturno-symvolichna kartyna svitu latynskoho khrystyianskoho Seredniovichchia: ontolohichni vymir [Cultural-Symbolic World Picture of the Latin Christian Middle Ages: the Ontological Dimension]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filozofia ta relihiieznavstvo [NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies]*, 5, 26–59 [in Ukrainian and English].
- Svatko, Yu. I. (2022). Kulturno-symvolichna kartyna svitu latynskoho khrystyianskoho Seredniovichchia: vlasne kulturnyi vymir. Chastyna I [Cultural-Symbolic World Picture of the Latin Christian Middle Ages: the Cultural Dimension proper. Part I]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filozofia ta relihiieznavstvo [NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies]*, 9–10, 76–88 [in Ukrainian and English].
- Svatko, Yu. I. (2023a). Dukhovnist osobystosti u svitli znannia. ryto-rychnykh obraziv chasu ta opanuvannia vlasnoho maibutnioho. Chastyna I. Osvita — derzhava — upravlinnia — svit proektiv [Spirituality of Personality in the Light of Knowledge, Rhetorical Images of Time, and Mastering One’s Own Future. Part I. Education — State — Governance — World of Projects]. *Dukhovnist osobystosti: metodolohiia, teoriia i praktyka [Spirituality of a Personality: Theory, Methodology and Practice]*, 2 (106), 168–193 [in Ukrainian and English].
- Svatko, Yu. I. (2023b). Komunilatsiia z maibutnim i yoho pryvlasnenia v ryto-rychnykh obrazakh chasu [Communication with the Future and its Appropriation in the Rhetorical Images of Time]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filozofia ta relihiieznavstvo [NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies]*, 11–12, 3–28 [in Ukrainian and English].
- Thomas Aquinas. (2004). *Thomae Aquinatis Summae contra gentiles. Tomus primus. Librum continens primum*. Sancti Thomae Institutum.

Yuriy Svatko

CULTURAL-SYMBOLIC WORLD PICTURE OF THE LATIN CHRISTIAN MIDDLE AGES: THE CULTURAL DIMENSION PROPER. PART II “THE CULTURE OF ECONOMIC MANAGEMENT. AN INTRODUCTION”

The present paper is the third of the four ‘picture’ publications envisaged by the author for this journal to reproduce the cultural and symbolic picture of the world of the Latin Christian Middle Ages in its modern interpretation. The first such ‘picture’ was devoted to the ontological dimension of the age; the second one — to the actual cultural dimension, but with an emphasis on the culture of governance; in the third one, attention is drawn to the culture of management in ‘problematic economic zones’ of subsistence economy. The last of these ‘zones’, namely the attitude of medieval man to the land, together with the spiritual culture of the time, shall be the topic of the final, fourth publication.

The Preamble outlines the emotional background, the author’s motives that called this text to life, as well as the philosophical and methodological research tools.

At the beginning of the main text of the paper, the very subject of economics and the economic specifics of feudalism and feudal economic management are elaborated; it is proposed to examine thematically the two latter phenomena under a special dimension — as components of the symbolic and personal culture of feudal, specifically onto-economic, relations.

In § 1, the ‘problematic economic zone No. 1’ is considered — that of relations between people regarding the production/extraction of things for their consumption/use, and a conclusion is drawn about the impossibility of slavery as an economic ideal for the age, as well as about the special, intimate and personal na-

ture of human relations, which provide extra-economic coercion as an economic management tool.

In § 2, the 'problematic economic zone No. 2' is presented – that of the things and a person's attitude towards them. The specifics of the medieval understanding of the authenticity of a thing in its connection to the Creator and the economic significance of the 'double utilitarianism' of things — as 'horizontal' companions of needs and 'vertical' signs on the 'scale of salvation' are determined.

In § 3, the 'problematic economic zone No. 3' is exposed — that of a person's attitude to work and the consumer ideal of the age, where the former is defined as directly personal, and the latter comes to life in the onto-economic idea of subsistence, turned to the Christian virtue of temperance/moderation.

In § 4, the 'problematic economic zone No. 4' is analyzed — that of the attitude of a person to money in the aspect of disdain for monetary transactions and the problem of usury.

The Epilogue summarizes the progress and outlines the thematic plan for the final part of this series of the author's original publications.

Keywords: God, world; Europe; cultural-symbolic world pictures; Latin Christian Middle Ages; philosophy, history, culture; model, symbol, myth, personality; Absolute Idea, Revelation, Christianity, Creator, creation, creature, salvation, sin, malady, contingency; dwarf; Nature; slavery, feudalism, seigneur, vassal, serf; economic, onto-economic, extra-economic coercion, subsistence economy, intimacy, thing, craft, labor, temperance, moderation, subsistence, money, land.

Матеріал надійшов 30.08.2024



Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)