

УДК 230.111:165.0

€ 78

Тетяна ЄРОШЕНКО

НАУКОВА РАЦІОНАЛЬНІСТЬ НОВОГО ЧАСУ ЯК ТРАНСФОРМОВАНИЙ ХРИСТИЯНСЬКИЙ СХОЛАСТИЧНИЙ ДИСКУРС

Стаття присвячена особливостям схоластичної теорії істини, які зумовили під час секуляризаційних процесів перехід від християнського схоластичного дискурсу до наукової раціональності Нового часу. Розглядаються такі риси, як принципова пізнаваність істини, незмінність законів функціонування світу, фіксація істини конциліарним шляхом на соборах тощо. Автор стверджує, що наукова раціональність постала завдяки розгалуженню схоластичної теології на два річища і поступовому зосередженні тільки на природній теології.

Ключові слова: наука, раціональність, схоластика, теорія істини, собор, трансценденталії, дискурс.

Постановка проблеми. Наукова раціональність базується на певній кількості аксіом, які стають підставою для визначення предмета дослідження, обрання відповідної методології і загалом для розбудови наукових теорій. Самі ці аксіоми здебільшого не аналізуються всередині наукового знання та сприймаються як дещо само собою зрозуміле. Такими аксіомами можна назвати існування об'єктивного світу, незмінних фізичних законів, можливості істинного пізнання цих законів людиною, бажаність чи навіть необхідність для людини займатися пізнанням закономірностей світу тощо. Водночас сучасне постмодерне ставлення до науки вже не дає

підставу говорити про якісь абсолютні аксіоми, що не піддаються сумніву, і актуальним є питання про те, звідки та як постає наукова раціональність.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Якщо загальне розуміння того, що наукова раціональність є результатом розвитку раціональності середньовічної, тобто християнської *par excellence*, є поширеним, то власне механізм перетворення християнської раціональності на наукову підлягає експлікації. Варто зазначити, що означений напрям останнім часом є предметом дослідження як українських, так і світових вчених. Варто відзначити роботи А. Ахутіна, О. Білокобильського, Т. Бородай, В. Візгіна, П. Гайденко, М. Заковича, В. Катасонова, М. Киссея, Т. Куна, Б. Латура, У. Луц, М. Марчука, С. Месяц, С. Неретіної, В. Петрова, Г. Смирнова, М. Стадника, Ю. Шичалина та ін. Важливим моментом, який необхідно дослідити окремо, є постання християнської теорії істини, яка в схоластиці перетворилася на науковий дискурс, а згодом позбавилася концепту божественного одкровення, який на першому етапі слугував їй як обґрунтуванням.

Мета статті – простежити, які саме зміни у схоластичній теорії істини порівняно з ранньохристиянською зробили можливим появу окремої, секуляризованої наукової раціональності. *Об'єктом* дослідження є схоластична теорія істини, а *предметом* – риси цієї теорії, що сприяли перетворенню християнського дискурсу про пізнання світу на науковий дискурс новочасної раціональності.

Після закінчення патристичної доби західна церква пережила певний занепад, пов'язаний із невизначеністю загальної ситуації у регіоні, падінням Західної римської імперії, постійною боротьбою варварських держав тощо. Втім, з X – XI ст. починається новий розквіт західної цивілізації, виникає кілька більш-менш стабільних державних утворень, відбувається перший сплеск культурного відродження у Каролінгській імперії, церква переживає кльонійську реформу та знову включається в інтелектуальне життя, виходячи з монастирів і готуючись до проникнення до університетів. Зрештою, постає європейський культурний простір, який А. Ахутін називає

«форумом світу» [1]. І коли християнство на цьому форумі отримує слово, питання про істину знову стає одним з центральних, хоча його промовляння здійснюється тепер не стільки платонівською, скільки аристотелівською мовою.

За схоластичної доби вчення про істину розвивається у контексті більш загального парадигмального вчення про трансценденталії, яке сходить до Аристотеля та арабських перипатетиків. Під трансценденталіями розуміються «найбільш загальні характеристики будь-чого суцього, які виходять за межі десяти аристотелівських категорій як вищих родів буття» [5, 92]. Тобто трансценденталії, зокрема й істина, притаманні суцшому не як предикат, а як сутнісна характеристика, без якої про суще говорити взагалі не можна. Спочатку йшлося зазвичай про три такі трансценденталії, а саме про істинне, благе та єдине. Варто згадати, що ці характеристики з деякими відмінностями застосовувалися також патристичними неоплатоніками як божественні атрибути та приписувалися трьом Особам Трійці. У різних схоластичних системах додаються інші трансценденталії, чи розкриваються в кількох деякі з цих трьох. Зокрема, в системах Роберта Кремонського та Фоми Аквінського додаються такі трансценденталії, як річ і дещо, які розкривають трансценденталію суцього. Згодом, особливо після Франциска Суареса, схоластична думка повертається до трійчастої системи трансценденталій, і істинне залишається однією з них. Фома також, як і богослови доби патристики, співвідносить трансценденталії з божественними Особами, і ще більше на тому, що трансценденталії властиві тільки божественній природі, наполягає Іоганн Екхарт [11, 49, 62]. Загалом же у схоластиці трансценденталії є сутнісними характеристиками всього суцього, хоча з іншого боку абсолютним суцим також є лише Бог.

Окрім такого онтологічного вчення про істину, в схоластичному християнстві розвивається також гносеологічне вчення. Ансельм Кентерберійський не був першим, хто розвивав схоластичне вчення про істину. Наприклад, ще Іоанн Скот Еріугена у своїх творах надавав значної уваги істині, пізнанню істини, хоча неоплатонізм

Еріугени був засуджений церквою, разом із його містичним способом пізнання істини через об'єднання з божественною природою [9, 119 – 120]. Вже після Ансельма починається широке обговорення проблематики істини не стільки в платонічному, скільки в перипатетичному ключі. Так, істині присвячує кілька своїх творів Роберт Гроссетест. У трактаті «Про істину» він встановлює дуже важливу річ, яка згодом стане фундаментом для розділення природної та одкровенної теології, а саме те, що існує істина, яка не тотожна вищій Істині. Безумовно, вища Істина належить божественній сутності, але тварні речі також мають свою сутність, і відповідність мислення сутності цих речей також є істиною [7, 12 – 13]. Ця нижча істина є досяжною для людини, навіть для грішної людини, тоді як лише чисті серцем, святі можуть долучитися до споглядання Істини божественної, а в повноті вона не досяжна для жодного створіння. Також Роберт приділяє увагу концепції подвійної істини, коли вища Істина надається людині в спогляданні духовних сутностей, а істина створених речей виводиться людиною в судженні. Створені істини речей не є істинними самі собою, онтологічно вони залежать від вищої Істини, втім інструментально це вже не так однозначно, оскільки людина може пізнати ці партикулярні істини створених речей, навіть не пізнавши повноти вищої Істини, адже до цього створений людський розум не в змозі дійти. Гроссетест порівнює партикулярні істини з кольорами, які можна бачити в сонячному світлі [7, 20]. Він наділяє партикулярні істини властивістю незмінності, навіть стверджує, що такий вислів, як «сім плюс три дорівнює десяти» є вічним, не стаючи від цього божественною сутністю (хоча вічність партикулярним істинам надає якраз те, що їх знає вічний Бог). Отже, природні закони, які людина може пізнати, мають також статус незмінних універсальних законів, а оскільки вони не належать до божественної сфери, то пізнання їх також належить до сфери іманентного.

Учень Роберта Гроссетеста, Роджер Бекон також вважає, що створені істини досяжні для людей, навіть для неосвіченої юрби, якщо керівники цього натовпу будуть добрим прикладом і втіле-

нням істини [8, 92]. Він не вважає за неправильне звертатися до філософських творів у пошуку тварної істини, оскільки вважає, що всі античні філософи, передовсім Аристотель, прямо чи опосередковано брали мудрість із того ж одкровення, яке було записане в Біблії. Втім, лише християнське вчення він визнає повнотою розкриття Істини, в чому повторює патристичних богословів. Пізніше вчення про істину і можливість її пізнання в Англії розвинув один з найбільших оксфордських схоластів Вільям Оккам у межах своєї концепції природної теології, або природного знання. Під природним знанням Вільям Оккам розуміє філософію, раціональне пізнання, яке не може досягати тих самих висновків, що досягаються у теології, але також важливе для досягнення повноти знання, і навіть може розглядати під певним кутом теологічні предмети, хоча й не так, як це робить теологія [10, 145 – 153]. Важливо зазначити, що власне в цій оксфордській схоластичній філософії поступово складається природничий напрям, який не тільки виокремлював природне, навіть природниче знання, а й намагався ставити природниче, а не умоглядне знання на чолі пізнавального процесу, коли йдеться не про теологічну, а про природну істину. Деякі дослідники вважають такий поворот початком секуляризації та постановки наукового знання Нового часу [2, 6 – 8]. Так, неотоміст Е. Жільсон завершує розгляд вчення Вільяма Оккама такими рядками: «Якщо все ще не достатньо очевидно, що оккамізм був витокom сучасної науки, варто визнати: його радикальний емпіризм, що спирається на абсолютну, не зв'язану жодною природною необхідністю всемогутність Бога ... створює дуже сприятливий ґрунт для розвитку експериментальних наук. Пробабілізм у природній теології, метафізичний скептицизм, орієнтація на дослідження вже чисто наукового характеру – такі (незалежно від власне теологічної області, яка залишиться обширною) основні ознаки впливу Оккама» [4, 496]. Відповідно, у творах послідовників Оккама одкровення та природна теологія розходилися в методах пізнання істини все більше. Втім, принциповою відмінністю середньовічної постановки питання про природне знання від новочасної є, безумовно, те, що

середньовічні теологи, визнаючи наявність природного та одкровенного як двох способів легітимного пізнання, зазвичай ставили на перше місце саме теологію, а наукою, або філософією займалися з метою вдосконалення власних теологічних навичок, тоді як секулярна наука займається переважно природною сферою, навіть якщо той чи інший вчений визнає можливість теологічного пізнання певних трансцендентних істин.

Паралельно розвитку британської схоластики, з її ідеєю природної теології, на континенті розвивалася концепція «подвійної істини», фундаторами якої стали ще в XII ст. Жільбер Порретанський та Іоанн Солсберійський, що жили та працювали в Шартрі. Згідно з концепцією «подвійної істини», теологія та філософія (до останньої зараховувалося також наукове знання) мали цілком різні метод і предмет, тому і філософське знання може також бути цілком істинним, навіть якщо не виводиться з одкровенних джерел, якщо тільки воно не протистоїть прямо теологічному знанню, яке базується на божественному одкровенні та неістинним бути не може. Природне знання, отже, набуває пошани серед деяких гілок християнських мислителів (хоча не можна говорити про це як про загальне місце для XII ст., але невдовзі така концепція поширилася), а згодом концепція «подвійної істини» обґрунтовувалася навіть Фоною Аквінським. Іншою гілкою прихильників цієї концепції були латинські аверроїсти, які, можливо, і поставили насправді питання про співвідношення істин філософських та істин теологічних.

Зрештою, аверроїзм було засуджено наприкінці XIII ст., і це змусило частину теологів відвернутися від концепції «подвійної істини» та зосередитися на суто богословських студіях, тоді як інші мислителі почали надавати більше уваги оккамістському розведенню наукової та одкровенної істин, схилившись до рефлексії щодо першої. Одним з найбільш яскравих діячів цього напрямку став паризький сучасник і, можливо, послідовник Оккама, і також номіналіст, Жан Буридан. У своїх міркуваннях про істину він розділяє істинність висловлювань про Бога, які є абсолютно істинними, а також істинність висловлювань про природу (наприклад, «вогонь

гарячий»)), які можуть виявитися хибними лише у випадку прямого божественного втручання, яким зазвичай нехтують під час побудови теорії [12, 690]. Отже, істини наукові так само тверді на своєму рівні, як і істини теологічні – на своєму. Внесок Буридана та його учнів у розвиток експериментального природознавства є великим і, за деякими версіями, вплинув на фізику Галілея та Декарта [4, 514]. Отже, концепції «подвійної істини» та природної теології стали причиною для виокремлення наукового, світського знання як легітимного способу осягнення істини, до того ж ішлося вже не про християнську Істину одкровення, а про істинний стан природних речей.

Отже, якщо християнські богослови часів патристики поставили питання про істину як одне з найбільш важливих питань для рефлексії, а також визначили такі положення, як наявність розкритої людині повноти істини (завдяки втіленню Христа); необхідність постійного наближення до істини через практику та рефлексію; існування легітимного способу фіксації істинних положень шляхом консенсусу церковних діячів тощо, то схоластична традиція західноєвропейського Середньовіччя ніби повторює найголовніші характеристики вчення про істину на новому колі. По-перше, питання істини знову і знову повторюється в християнських трактатах, і статус істини знову пов'язується з тим, що Істиною у вищому сенсі володіє як атрибутом (трансценденталією) божественна сутність. Бог як Істина відкриває людині можливість також отримати доступ до істини, попри обмеженість створеного розуму й нездатність дійти повноти істини самотужки. Втілення божественної сутності в особі Ісуса Христа розкриває створеному людському розуму повноту істини, яку залишилося тільки осягнути, систематизувати й зафіксувати у церковному вченні.

По-друге, це питання потребує постійної рефлексії, внаслідок якої людина наближається до вищої Істини, пізнаючи конкретні істини в створених речах. Схоласти звертають увагу на те, що вища Істина та істини тварних речей відрізняються між собою, останні залежать від першої. Якщо створена істина й не дорівнює за онто-

логічним статусом вищій Істині, то все ж вона є твердою на своєму рівні, а отже, закони розвитку створеної природи незмінні за умови відсутності прямого божественного втручання шляхом здійснення дива. Незважаючи на те, що теологи, виокремлюючи наукову (природну) істину та відділяючи її від теологічної, здебільшого продовжували займатися пошуками істини теологічної, виникає легітимний шлях, що пов'язаний із пошуком іманентної істини речей шляхом іманентної раціональної рефлексії та висновків з чуттєвих та експериментальних відомостей.

По-третє, західне богослов'я схоластичних часів має змогу періодично звертатися до того механізму легітимної фіксації істини, який мала нерозділена церква доби патристики. А саме, йдеться про вселенські собори, під час яких повнота церкви уповноважена говорити від імені повноти Істини. Незважаючи на те, що рефлексія над принципом колегіальності та соборності призвела до певних змін у механізмах проведення соборів та способах проголошення істини, закріпленої в догматах, все ж західноєвропейське християнство, на відміну від східного, протягом Середніх віків неодноразово проводило собори зі статусом вселенських. Окрім того, відмінністю західних соборів ще з патристичних часів було те, що на них розглядалися не стільки питання умоглядного богослов'я, скільки більш земні питання церковного права, адміністрування, що надало приклад розв'язання практичних питань та фіксації істинних відповідей завдяки колегіальному авторитетові церкви.

Зрештою, це також стане важливим для науки, оскільки консенсус фахівців щодо певного питання є способом фіксації наукової істини, так само як і християнської. Річ у тому, що специфіка наукового пошуку потребує аксіоматично існуючої онтології, тобто уявлень про всесвіт і його закони, які визнаються як об'єктивні повнотою наукової спільноти, а отже, дає змогу визначати предмет дослідження, планувати його мету й імовірні результати, спираючись на знання про ці закони (пресуппозиції). Таке консенсусне визначення меж наявного, предмета й об'єкта, а також суб'єкта наукового пошуку створює рамки наукового світогляду, а надалі допома-

гає створити наукову картину світу. Окремий учений не зобов'язаний щоразу доводити загальновизнані наукові аксіоми, починаючи своє дослідження з того місця, де закінчили його попередники.

До наукового пошуку перейшла також така виплекана в християнській думці характеристика, як принципова можливість пізнання істини. Християнські теологи з перших століть виборювали таку парадигму під час протистояння з елліністичними філософами-скептиками, наполягаючи, що після реалізації у Христі повноти одкровення істина стала повністю доступною, розкритою. Водночас античний погляд завжди бачив істину як одкровення потаємного, а отже, залишав місце для потаємного. Середньовічна думка, повторюючи вчення про пізнаваність істини, спеціально наголосила також на пізнаваності партикулярних істин, які вже не мають безпосереднього спасительного статусу. Звідси походить і новочасна парадигма пізнаваності істини, яка дається вченому через рефлексію щодо наукових експериментів. Принципова і повна пізнаваність світу у науковому дискурсі відрізняється від середньовічного християнського тим, що новочасна наука не говорить про творця і створеність Універсуму, хоча цілком може визнавати його початок у часі, чого не визнавала антична натурфілософська думка. Певною мірою можна говорити про те, що Універсум, Природа секулярної науки ввібрали до себе риси, притаманні в християнській науці Богові.

Порівнюючи положення про істину та можливість її пізнання, з яких виходить наука Нового часу, з тими положеннями, які існували в середньовічному християнстві, можна зауважити таке. Наука виходить з певних онтологічних аксіом, які імпліцитно їй притаманні, хоча й не потребують експлікації в науковому дискурсі. По-перше, існує об'єктивна дійсність, що не прив'язана у своєму функціонуванні до надприродних сутностей і залежить лише від природних законів. По-друге, закономірності, за якими відбувається розвиток природи, принципово можуть бути розкриті й досліджені. Віра в існування об'єктивної дійсності пов'язана у християнстві з тим, що світ дійсно створений Богом, і, як мінімум, Бог має абсо-

лютну повноту існування. А оскільки Бог утілювався в людському тілі та в матеріальному світі, відповідно, це буття отримало доступ до повноти існування. У новочасній науці повторюється думка про те, що людина існує у світі повноти буття, має доступ до повноти істини та може пізнавати навколишній світ. Більше того, якщо людина відмовляється від пізнання, то вона, з християнської точки зору, відмовляється від спасительної істини, і ставлення до істини як до чогось, що має термінальну цінність, зберігається у новочасній науці. Пізнання іманентного світу ще схоластами зводилося до іманентного світові інструментарію, а саме, до раціональної рефлексії та чуттєвого досвіду, і це було розвинене в науці Нового часу.

По-третє, за вказаними закономірностями розвивається весь світ, і поза ними нічого не існує. Історики науки нерідко приходять до висновку, що ставлення до природних законів як до чогось вічного та незмінного насправді походить від схоластичного вчення про створену природу. Як пише П. Гайденко, вчення Беди та Жана Буридана стали підставою для вчень Декарта і Галилея [3, 51]. Вчені Нового часу, задовольнившись дослідженням вічних законів існування всесвіту, поступово все менше уваги приділяють творцеві цього всесвіту, а також усьому тому, що перебуває поза дією цього іманентного світу. Декартові такий підхід ще не властивий, але він здобуває легітимний статус під час розповсюдження просвітницьких ідеалів.

По-четверте, наука є шляхом до істини, оскільки пізнає ці об'єктивні закономірності, і такого ж легітимного шляху до пізнання істини, яким є наука, більш не існує. З іншого боку, не існує такого стану речей, яке б визнавалося істинним, і доводилося іншими способами, аніж наукові. Така позиція наукового способу пізнання як єдиного релевантного щодо явищ іманентної реальності є насправді секуляризованим тлумаченням концепції «подвійної істини» в ситуації, коли з двох істин зберігається увага лише до однієї.

По-п'яте, якщо закономірності функціонування всесвіту розкриті завдяки експериментам та прийнятті експертним співтовариством, вони визнаються об'єктивними та необхідними до засвоєння і виз-

нання іншими учасниками наукового дискурсу, а також звичайними людьми. Відповідно, якщо постає нова загальна теорія певної закономірності існування всесвіту, вона має бути обговорена компетентними фахівцями відповідної галузі, і більшість нововведень так і не отримує загального визнання, залишаючись гетеродоксальними гіпотезами. Можна навіть сказати, згідно з теоріями науки доби кінця модерну, що в нормальній ситуації більш істинною визнається наукова гіпотеза, яка ухвалюється фахівцями та не протистоїть аксіоматичним положенням про закономірності розвитку всесвіту, ніж теорія, що аргументована певними результатами експериментів, але не вкладається у загальну наукову картину світу, що існує на теперішній момент.

Зокрема, теорія наукових революцій Т. Куна стверджує, що науковий дискурс у нормальному стані існує як конкретна парадигма (те, що в теорії І. Лакатоса перетворюється на дослідницьку програму), яка охоплює, з одного боку, способи постановки питань, а з іншого, способи пошуку відповідей на ці питання [6]. Певний час більшість учених працюють у межах такої парадигми, визнаючи вголос її картину світу, а мовчки – онтологічні засади, які сприймаються на віру, і з яких виходить відповідна загальнонаукова картина світу. Якщо людина намагається розвивати власну парадигму, яка не звертає увагу на загальновизнані закони функціонування реальності, її теорія не визнається науковою, навіть якщо всередині себе не має суперечностей. У цьому контексті можна порівняти відсікання таких ненаукових теорій із відсіканням єретичних богословських теорій, що також могли бути не суперечливі всередині себе, але натикалися на несприйняття через несумірність із загальновизнаною богословською парадигмою. Водночас під час експериментів постійно накопичуються аномалії, які не можна пояснити, спираючись на закономірності, відомі загальноприйнятій парадигмі, що викликає до життя вже нову парадигму, в межах якої аномалії сприймаються як звичайні факти. Можна помітити, що хоча Кун і відмежовується від кумулятивної моделі розвитку наукового знання, що була властива просвітницькій думці,

але насправді в перспективі наближення до істини кумулятивність залишається присутньою також і в цій дискретній моделі розвитку науки. Річ у тім, що зміна парадигми зумовлена необхідністю подальшого наближення до істини, заради якого можна знехтувати навіть загально визнаними закономірностями існування всесвіту, і нова парадигма нерідко враховує стару як партикулярний випадок, додаючи більш загальні умови, які легітимують також і нові випадки, що раніше вважалися аномаліями. Наука просувається до фіксації об'єктивної істини, чи то накопчуючи факти в кумулятивному сенсі, чи то накопичуючи теоретичні рамки для фактів під час зміни дослідницьких парадигм.

Висновки. Схоластичне вчення про істину, хоча й не було насправді безпосереднім продовженням учення патристичного, спираючись на арабські, візантійські та грецькі зразки не меншою мірою, ніж продовжуючи західноєвропейську традицію рефлексії, все ж у ньому відбилися основні архетипічні риси патристичного вчення про істину, її місце в християнстві, межі її відкритості та способи осягнення. На перетині неоплатонічних та перипатетичних студій розвивається вчення про трансценденталії, однією з яких є «істинне». Водночас деякі риси схоластичного вчення про істину відрізняють його від ранньохристиянського аналога, зокрема, схоластична думка припускає існування двох дискурсів, де йдеться про істину, а саме, теологічного, який спрямований на систематизацію одкровенної істини про Бога та спасіння, а також природного, до поля уваги якого входить створений світ, а інструментарій пізнання спирається не стільки на одкровення, скільки на системний раціональний пошук. Саме розділення природної та одкровенної теології, або те, що в континентальній думці стало відоме як теорія «подвійної істини», сприяло виокремленню спеціалізованої іманентно орієнтованої галузі пізнання, тобто науки. Зосередившись на іманентному світі, в інших аспектах наука багато в чому залишається на тих самих позиціях, які займала в сфері пізнання християнська теологія. Істина стоїть на тому самому високому ступені, до неї так само веде лише один абсолютно правильний шлях, тоді

як альтернативні шляхи сприймаються прихильниками наукового пізнання вкрай вороже. Істина так само потребує постійної рефлексії, хоча вважається, що вчені не встановлюють, а лише експлікують та фіксують у вербалізованій формі об'єктивну істину, яка існує сама собою, незалежно від дослідників. До певної міри можна стверджувати, що вчені використовують також схожий із богословським механізм фіксації істини та відсікання альтернативних (гетеродоксальних) учень, які визнаються ненауковими та через це – шкідливими.

Література

1. Ахутин А.В. Европа – форум мира / А.В. Ахутин. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, 2015. – 88 с.
2. Гайденко П.П. Западноевропейская наука в средние века / П. Гайденко, Г. Смирнов. – М. : Наука, 1989. – 352 с.
3. Гайденко П.П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания / П. Гайденко // Философско-религиозные истоки науки. – М. : Мартикс, 1997. – С. 44 – 87.
4. Жильсон Э. Философия в средние века: От истоков патристики до конца XIV века / Этьен Жильсон ; пер. с фр. ; общ. ред., послесл. и примеч. С.С. Неретиной. – 2-е изд. – М. : Культурная революция, Республика, 2010. – 678 с.
5. Круглов А.Н. Трансценденталии / А. Круглов // Новая философская энциклопедия. – Т. 4. – М. : Мысль, 2010. – С. 92 – 93.
6. Кун Т. Структура научных революций / Томас С. Кун ; пер. с англ. И.С. Налетова. – М. : Прогресс, 1977. – 301 с.
7. Гроссетест Роберт. Об истине / Роберт Гроссетест ; пер. А. Апполонова // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья) : в 2 т. / под ред. С.С. Неретиной. – СПб. : РХГИ, 2002. – Т. 2. – С. 12 – 24.
8. Бэкон Роджер. Opus Tertium / Роджер Бэкон ; пер. А. Апполонова // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья) : в 2 т. / под ред. С.С. Неретиной. – СПб. : РХГИ, 2002. – Т. 2. – С. 89 – 121.
9. Соколов В.В. Средневековая философия : учебное пособие для философских факультетов и отделений университетов / В.В. Соколов. – М. : Высшая школа, 1979. – 448 с.
10. Оккам Уильям. Избранное / Уильям Оккам ; пер. с лат. А.В. Апполонова и М.А. Гарнцева. – М. : Едиториал УРСС, 2002. – 272 с.
11. Экхарт Майстер. Книга божественного утешения / Майстер Экхарт ; пер. с нем. и сост. М.Ю. Реутин // Трактаты и проповеди. – М. : Наука, 2010. – С. 40 – 66.

12. Buridan John. Certainty and Truth / John Buridan // Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic, and Jewish Traditions / edited by Arthur Hyman, James J. Walsh, and Thomas Williams. – Indianapolis / Cambridge : Hackett Publishing Company, 2010. – P. 689 – 691.

Ерошенко Татьяна. Научная рациональность Нового времени как трансформированный христианский схоластический дискурс. Статья посвящена особенностям схоластической теории истины, которые обусловили во время секуляризационных процессов переход от христианского схоластического дискурса к научной рациональности Нового времени. Рассматриваются такие черты, как принципиальная познаваемость истины, неизменность законов функционирования мира, фиксация истины концилиарным путём на соборах и т. д. Автор утверждает, что научная рациональность возникла благодаря разделению схоластической теологии на два русла и постепенному сосредоточении только на естественной теологии.

Ключевые слова: наука, рациональность, схоластика, теория истины, собор, трансценденталии, дискурс.

Yeroshenko Tetyana. The Modern Scientific Rationality as the Transformed Christian Scholastic Discourse. The article is devoted to the peculiarities of the scholastic theory of truth, which caused the transition from the Christian scholastic discourse to scientific rationality of modernity during secularization processes. Such features as fundamental cognoscibility of truth, the immutability of the world's functioning laws, fixation of the truth conciliarly by the Councils and so on and so forth have been discussed. The author argues that scientific rationality has been formed by the division of scholastic theology into two streams and gradual focusing only on natural theology.

Key words: science, rationality, scholasticism, theory of truth, Council, transcendentalism, discourse.