**МІНІСТЕРСТВО ВНУТРІШНІХ СПРАВ УКРАЇНИ**

**Харківський національний університет внутрішніх справ**

***Кафедра соціально-гуманітарних дисциплін, факультет № 6***

**ТЕКСТ ЛЕКЦІЇ**

з навчальної дисципліни «Філософія»

обов’язкових компонент

освітньої програми першого (бакалаврського) рівня вищої освіти

**262 Правоохоронна діяльність (правоохоронна діяльність)**

**за темою:** Середньовічна філософія. Філософія епохи Відродження.

**Харків 2021 ПЕРЕДМОВА**

Програма навчальної дисципліни «Філософія» обов’язкових компонент складена відповідно до освітньої програми першого (бакалаврського) рівня вищої освіти спеціальності 262 Правоохоронна діяльність (правоохоронна діяльність)

|  |  |
| --- | --- |
| **ЗАТВЕРДЖЕНО**Науково-методичною радоюХарківського національногоуніверситету внутрішніх справ 26.08.2021р. Протокол № 7 | **СХВАЛЕНО**Вченою радою факультету №626.08.2021р. Протокол № 7 |
|  |  |
| **ПОГОДЖЕНО**Секцією Науково-методичної радиХНУВС з гуманітарних та соціально-економічних дисциплін26.08.2021 р. Протокол № 7 |  |

Розглянуто на засіданні кафедри соціально-гуманітарних дисциплін факультету №6 ХНУВС *(протокол від 25.08.2021р. № 7)*

**Розробник:**

професор кафедри соціально-гуманітарних дисциплін,

доктор філософських наук, професор Шаповал Володимир Миколайович

**Рецензенти:**

професор кафедри соціально-гуманітарних дисциплін ХНУВД,

доктор філософських наук, професор Тягло О. В.

професор кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна, доктор філософських наук, доцент Бусова Н.А.

© Шаповал В.М., 2021

© ХНУВС

**План лекції**

1. Поняття і періодизація середньовічної філософії.

2. Апологетика.

3. Патристика.

4. Схоластика.

5. Поняття і основний принцип філософії доби Відродження.

6. Зародження філософії політики.

**Література:**

**Основна:**

1. Аврелий Августин. Исповедь. – М. : Ренессанс, 1991. – 488 с.
2. Мак’явеллі Нікколо. Державець // Мак’явеллі Нікколо. Флорентійські хроніки. Державець. – К.: Основи,1998. – 393-463.
3. Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. – М.:Высшая школа, 1980. – 368 с.
4. Лосев А.Ф. Эстетика эпохи Возрождения. – М.: Мысль, 1978. – 624 с.
5. Соколов В.В. Средневековая философия. – М.: Высшая школа, 1979. – 448 с.

**Допоміжна:**

1. Філософія : навч. посібник / за заг. ред. О. В. Тягла. – Харків: ХНУВС, 2009. – 384 с.
2. Історія філософії: підручн. / Бичко А.К., Бичко І.В., Табачковський В.Г. − К.: Либідь, 2001. – 408 с.

**Текст лекції**

1. Поняття і періодизація середньовічної філософії.

Початок середньовічної філософії інколи спiвставляють з подіями, що мають загальноісторичне значення, наприклад з падінням Римської імперії у 476 р. або з коронацією у 800 р. засновника імперії Каролінгів Карла Великого. У інших випадках її народження асоціюють з діяльністю славнозвісних мислителів, найчастіше – Аврелія Августина (354-430). Проте такі підходи не спираються на суттєві підстави, вони досить поверхневі i тому спірні.

Більш виправдано пов’язувати середньовічну філософію зі специфічним способом філософствування, який з часом став типовим для феодальної Європи і Близького Сходу. Його особливість полягала у органічному сполученні i залежності від релігійної духовності, що ґрунтувалась на принципах монотеїзму та одкровення. Ця фундаментальна залежність впливала на зміст головних проблем і сукупність засобів їх дослідження, хоч i не означала повного розчинення філософії у релігії.

Середньовіччя– це час широкої експансії двох світових релігій: ***християнства*** й ***ісламу***. Проте на теренах Європи християнство мало певний пріоритет. Тому далі доцільно обмежитися розглядом європейської релігійно-філософської думки лише у християнському контексті. Що ж до розвитку, наприклад, арабської філософії та її впливу на європейську, то треба звернутися до інших книг.

Для раннього Середньовіччя була характерною занепокоєність тим, як поставити філософствування на службу релігії, пізнього – як, зберігаючи лояльність релігії, звільнити філософію з-під її панування. Взагалі ж ***теологічна ідея*** виявилась тим стрижнем філософствування Середніх віків, яким за часів Античності була ***ідея космологічна***, а для Нового часу – ***ідея наукового пізнання****.* Так чи інакше зв’язок двох форм духовності надав середньовічній філософії того неповторного забарвлення, котре складає підставу iдентифiкацiї її проявів. Отже, історія філософської думки Середньовіччя починається підпорядковуванням її релігії i теології, а закінчується скасуванням у основному такого відношення. Тому за її хронологічні межі доречно визнати, з одного боку – II, а з іншого – ХIV століття. Таке рішення дозволяє уникнути роз’єднання безпосередньо пов’язаних етапів релiгiйно-фiлософської активності: ***апологетики****,* ***патристики*** і***схоластики***.

Середньовічна філософія бере свій початок раніше, ніж закінчується антична. На момент народження спадкоємиці антична філософська думка не тільки не вичерпалась, але, навпаки, стояла на порозі створення неоплатонізму – потужного синтезу багатьох попередніх систем.

Засновником неоплатонізму вважається Плотін (205-270). У філософії неоплатоників вихідною є думка Платона про Космос як живу істоту, що має душу і розум. Основний зміст цієї філософії полягає у довершеній діалектиці трьох іпостасей: *єдиного*, *ума*, *душі*; у вченні про втілення цієї тріади у чуттєво-матеріальному Космосі. У такий спосіб Космос вже не розглядається як тільки об’єкт або тільки як суб’єкт, але як тіло, котре оживлене одвічно рухливою душею, сформоване у вигляді найтоншої розумової конструкції і осягнуте як єдине та неподільне ціле.

Співіснування “грецької мудрості” і християнської релiгiйно-фiлософської активності, яке тривало кілька століть, не було абсолютно незалежним. Неоплатонізм відчув певний вплив ідеології монотеїзму і одкровення, а зародки християнського світогляду розвинулись не поза межами античної культури. Високий рівень філософського мислення, досягнутий греками і римлянами, не було зведено нанівець ранньосередньовічним варварством. Після певного опору філософська думка відмовилась від незалежності i трансформувалась переважно у засіб систематизації та тлумачення християнського віровчення.

Розвиток філософії Середніх віків не можна цілком зрозуміти, не взявши до уваги однієї зовнішньої – геополітичної – обставини. У V столітті нової ери Римська імперія розкололась на дві частини: західну з центром у Римі і східну з центром у Константинополі, яка з часом одержала назву Візантії. Цей геополітичний розкіл набув рис і загальнокультурного. Візантія справила вплив на формування Київської Русі, а “грецька мудрість” сприяла зародженню філософствування на землі наших предків.

2. Апологетика

Християнство, як відомо, виникло у середовищі євреїв i було засуджене первосвящениками іудаїзму як шкідлива єресь. Розп’яття Христа яскраво репрезентує вороже ставлення, що викликали перші паростки нової релігії. Римська імперія, провінцією якої була Іудея, спочатку ставилась до християнства індиферентно, але з часом ситуація змінилась. Першим імператором, котрий почав жорстоке переслідування нової віри, був Нерон (37-68). Свідоцтво про події, що розгорнулись на очах римлян, залишив історик Тацит.

*Нерон вигадував витончені способи страти християн, яких він ненавидів. Засновника цієї релігійної секти Ісуса Христа було розп’ято за часів Тиберія за наказом прокуратора Понтія Пілата в Іудеї. Та пагубне марновірство, тимчасово придушене, відродилось пізніше i розповсюдилось вже не тільки в Іудеї (витоку цього зла), а i у самому Римі, де релiгiйнi християнські обряди набули поширення. Багато кого було схоплено i страчено: хтось був відданий на поталу собакам, iншi були розіп’яті, треті – спалені живцем, вони горіли немовби смолоскипи, освітлюючи вечірній Рим.*

У колі освічених римлян християнство теж знайшло опір. *“А які химери, які нiсенiтницi вимудровують християни! Вони вважають, що їх невидимий бог усе спостерігає, усе знає, навіть думки людей, вiн всюди присутній i т.iн. Свiт врешті-решт буде зруйновано, тобто стiйкий хiд природних подiй порушиться, а праведники воскреснуть… Усе це – вигадки нездорової уяви і недоладнi утiшання, котрi брехливi поети висловили солодкими реченнями, а ви, легковiрнi, без найменшого сумнiву приписали вашому богу”*, – так один з римських iнтелектуалiв докоряв прихильників нової релiгiї.

Ворожість широкого загалу примушувала християн всiляко захищатися. Так виникли апології(вiд грецького απολογεομαι – захищаю) – особливий різновид літературних творів. У них освічені християни боронили свою вiру вiд нападок як свiтської влади, так i прихильникiв “грецької мудростi”. Ця духовна активність набула загального ймення ***апологетики***.

Квiнт Септiмiй Флоренс Тертуллiан (бл. 155-220) визнається одним з найяскравiших і найвпливовіших апологетiв. Вiн народився у Карфагенi у родинi римського центурiона, одержав класичну освiту, добре засвоївши риторичні й літературні навички. Деякий час навiть займався юридичною практикою у Римi. Християнство Тертуллiан спочатку вважав божевіллям. Та після повернення у 194 році до Карфагену вiн невдовзі охрестився i розпочав активну теологiчно-лiтературну дiяльнiсть. Що ж спонукало Тертуллiана радикально змінити свої погляди i спосiб життя? Спробуємо реконструювати цю ситуацію.

На такому шляху вiзьмемо до уваги, по-перше, фактичну зраду античним розумом суспiльства, яке його плекало. Той розум, що його до небес пiдносили філософи i поети, виявився практично безсилим i нездатним вирiшити болiснi проблеми, обумовленi послабленням Римської імперії. Говорячи словами Євангелiя, *“мудрiсть свiту цього”* виявилась *“безумством”* перед потребами реального життя. Тому iсторичний песимiзм і апатичний iндивiдуалiзм – чи не останнi прояви античної думки. Звертатися до неї за допомогою у пошуках реального порятунку означало б просити милостині в убогого старця.

Тут доречно процитувати імператора-філософа Марка Аврелія, який жив у ІІ ст. Тримаючись поглядів стоїків, він писав: *“Час людського життя – мить; сутність – одвічна течія; відчуття – непевне; будова всього тіла – тлінна; душа – нестійка; доля – таємнича; слава – недостовірна. Одним словом, усе тілесне – подібно потоку, усе, що стосується душі – подібне сновиддю і диму. Життя – боротьба та мандри на чужині; посмертна слава – забуття.*

*Та що ж виведе на шлях? Ніщо, крім філософії. Філософствувати ж значить охороняти внутрішнього генія від паплюження та шкоди... щоб на все, що відбувається з ним, він дивився як на таке, що бере початок там, звідки вийшов і він сам, а найголовніше – щоб не ремствуючи чекав смерті, простого розкладання тих елементів, з яких складається кожна жива істота…”.*Отже, спокійне очікування смерті і розкладання – ось остаточна порада стоїка.

По-друге, на Тертуллiана не могла не вплинути вражаюча рiзноманiтнiсть i суперечливiсть течiй фiлософської думки пiзнього еллiнiзму, посилення у ній скептичних мотивiв.

*Я вже захоплююсь Протагором, та ось Фалес пропонує iншу iстину, Анаксимандр – третю, Платон – четверту, Аристотель – п’яту i т.д. Я вже погоджуюсь з “найкращим серед мужів” Епiкуром, та з нього смiється Клеанф, а Карнеад i Клiтомах доводять, що взагалі нiчого не можна осягнути. Але якщо це так, то фiлософiя не володiє жодним знанням речей, а лише прагне охопити їх невірні тiнi.*

Це типове міркування одного з однодумців Тертуллiана до певної мiри пояснює причини розчарування у “грецькій мудростi”, адже вона зовсім не веде до загальнозначущої істини, а тому заслуговує тільки бути осміяною.

Чому ж тисячолітні шукання античної думки зазнали фіаско? Вiдповiдь на це питання Тертуллiан дає, спираючись на вчення Христа: *“Просить – i буде вам дано, шукайте – i знайдете, стукайте – i відчинять вам!”*. Мiркуючи над цими словами, апологет дійшов висновку:*“Хай замислиться той, хто завжди шукає, тому що не знаходить, адже вiн шукає там, де не можна знайти. Хай замислиться той, хто завжди стукає, тому що ніколи не вiдчиняють, адже вiн стукає туди, де нiкого немає”.* Інакше кажучи, мудрецi Давньої Грецiї i Риму не знайшли істини тому, що шукали її не там, де вона знаходиться, i не так, як її слiд шукати! Iстина криється не у фiлософських мудруваннях чи хитрих наукових теорiях. *Iстина є Христос i, прийшовши до людей, Син Божий явив їм повну iстину*. Тому *“нам не потрібна допитливість пiсля Христа”*, – стверджував Тертуллiан. I додавав: *“Ми не знаємо потреби у пошуках істини пiсля Євангелiя”*. Остання сентенцiя торкається шляху пiзнання iстини. Не чуттєвий досвід, інтуїція чи розум ведуть до неї, навiть не студiювання Бiблiї, а виключно віра, бо говорив Христос**:***“Віра твоя врятувала тебе”*.

Ідея ***пiзнання через чисту вiру***, прихильником якої був Тертуллiан, повністю виключає втручання фiлософiї у вирiшення релiгiйних проблем. Філософська активність взагалі припускається тільки як засiб систематизацiї, роз’яснення і поширення вiровчення. А коли так, то “отці” i “пастирі” християн були усе ж змушенi брати на плечi важкий тягар фiлософствування, дослiджувати i сперечатися з богословських питань. Сам Тертуллiан постiйно мiркував над тим, що вже, здавалось би, давно знайшов.

Зараз доцільно окреслити той характерний критерiй iстини, який запропонував уславлений апологет. З притаманною йому любов’ю до парадоксу Тертуллiан стверджував: *“Син Божий розп’ятий; ми не соромимося, хоч це i ганебно. I помер Син Божий; це цiлком достовiрно, хоч нi з чим у свiтi не збігається. I пiсля поховання воскрес; це вiрно, тому що неможливо”*. Перевага таким чином вiддається буквальному змiсту Євангелiя, навiть коли воно вступає у суперечнiсть з законами природи. Якщо “блага звістка” перевищує наше розумiння – це зовсiм не означає, що ми маємо справу з абсурдом. Навпаки, твердження одкровення, котре здається абсурдом, заслуговує на віру i криє у собi тим бiльшу iстину, чим менше воно зрозумiле.

Обставини, за яких жив Тертуллiан, не настроювали на епатування публiки парадоксами. Насправдi, його зовнi парадоксальнi заяви мали пiд собою очевидне – принаймнi для християн – підґрунтя. Воно полягало у визнаннi такої ***таємницi бога***, яку людський розум нiколи осягнути не в змозі, адже він не є сумiрним божественному. Тому, вважав Тертуллiан, *“нерозсудливiсть Бога” вища за людську мудрiсть, i Бог саме тодi є найвеликим, коли здається людям мiзерним, саме тодi вiн вкрай добрий, коли людям здається конче недобрим…* Християнство i сьогоднi визнає: творець перевершує створений світ у такiй мiрi, що будь-якi земнi поняття і судження до нього незастосовнi. Тому коли мова йде про бога, було б слушно не стверджувати – він є те або інше, а казати – вiн не є анi те, анi інше. Iснує навiть особлива гілка богослов’я, у межах якої мiркування про господа будуються виключно в негативних термiнах (вона зветься ***апофатичним богослов’ям***).

Проте Тертуллiан не зрiкався природного розуму та здорового глузду. Навпаки, вiн вважав, що іскра божественної iстини зберiгається у глибинах душ людей, особливо простих. Вiн пропагував думку, за якою чистi i неперекручені освітою душі є християнськими, тому що людина є створіння i образ бога. Самопізнання i певнi “*свiдчення душі*” необхiднi на шляху до віри та iстини не менш за одкровення. *А все, що винайшли фiлософи і поети, є нижчим за “природні свiдчення християнської душi”, оскiльки “душа старша за слово”, а “людина передує філософу та поету”*. Чим природнiша душа, тим ближче вона до християнської вiри. Завдяки цьому неосвічені i прості більше схильні до навернення, ніж *“тi, хто побував у школах та бібліотеках”*. Не дарма ж Христос обрав своїми учнями не софістів чи вчених, а простих рибалок. Їх невинні душi осягнули iстину без зайвих фiлософських аргументів, що і доводить справедливість концепції чистої вiри.

Розгляд позиції Тертуллiана щодо проблеми iстини – її природи, шляху пiзнання та критерію вiддiлення вiд хиби – демонструє жорстку опозицiю вiдповiдним поглядам античних мислителів. Християнський апологет взагалi з пiдозрою ставився до будь-яких проявiв “грецької мудростi”. На його думку, *немає нiчого спiльного мiж Академiєю i Церквою, мiж Афiнами i Єрусалимом*. Антична фiлософiя має бути вiдкинута, адже вона несумісна з християнським вченням – єдиним, котрому належить майбутнє.

Критика, що виходила з вуст Тертуллiана на адресу Платона, Аристотеля й iнших мислителів Античності, часто висловлювалась у категорiях прогресивного i реакцiйного, а не iстинного та хибного. Вона скорiше “партiйна” і провiденцiальна, ніж суттєва. Для апологета головне не спростувати у загальновизнаний спосiб вчення антикiв, а вiдмежуватися вiд них як від перекручень біблійних знань.

Тертулліан тримався думки, що мудрість Старого Заповіту була до пришестя Христа джерелом всякого істинного знання. А філософія через активність розуму спотворила те, що ще за часів Соломона було відкрито віруючому серцю.

Твердження пріоритету і переваги пророків над філософами і вченими є непохитним протягом всієї історії християнства. Атеїсти критикують таку позицію, адже вірогідні відомості про переклад Старого Заповіту на грецьку мову і поширення його в греко-римському світі датуються ІІІ ст. до н.е. Вплив одержаних пророками від бога відомостей на “грецьку мудрість” до цього часу – гіпотетичне з точки зору історичної науки твердження.

Та навiть у процесі відмежування Тертуллiан не мiг не використовувати понять i аргументiв тiєї фiлософiї, яку вiн заперечував. Таким чином, філософська думка трансформувалась в своє інобуття.

Зробимо ще один крок узагальнення: Тертуллiан знаходився у активній опозиції до усієї античної культури. Вiн не тiльки засуджував фiлософiю, але й підтримував погляди, за якими греко-римська культура взагалi зіпсувала і спотворила людину, задавила її природні нахили, вибудувала у свiдомостi цілий світ штучних цінностей. Серед них – i занадто витончена безплiдна наука, i занадто розніжене мистецтво, i до краю розбещена мораль, i аморальна релiгiя. Єдиний вихід зі скрути полягає у опрощенні i поверненнi до природного – християнського – стану. Мудрування вчених i фiлософiв на цьому шляху не тiльки зайвi, а і шкiдливi. Досягти мети можна через аскезу, самопізнання i, найголовніше, через віру в Ісуса Христа.

3. Патристика

Протягом ІV ст. статус християнства у суспiльстві зазнав радикальних змiн. З релiгiї, яку переслiдували i всiляко намагались знищити, вона перетворилась спочатку на одну з дозволених, а потім i на єдину державну релігію Римської імперії (380). З іншого боку, рiзноманiтнi язичницькі вірування поступово втрачали своїх прихильників i перетворювались на заборонені поганськi культи. Сумний кінець чекав на античну культуру взагалi: нищились не тiльки храми старих богів, а і бібліотеки; у 393 році вiдбулись останні за давніх часів Олiмпiйськi ігри; у 529 р. імператор Юстiнiан І розпустив платонiвську Академiю, що визнається “датою смерті” античної фiлософiї. Цi процеси вiдбувались на тлi агонiї i загибелi Римської iмперiї, пiдiрваної рiзноманiтними проявами внутрiшньої кризи i остаточно знищеної навалою пiвнiчних варварiв (за виключенням дочірньої Візантії).

Змiни у суспільному станi християнства не могли не відбитися у характері його iдеологiї: вiдпала необхiднiсть захищатися i обґрунтовувати своє “право на життя”, прийшов час вказувати шлях i вести свiт, що руйнувався, до спасiння. На змiну активностi апологетiв прийшла дiяльнiсть отцiв церкви, розпочався етап ***патристики*** (вiд грецького πατηρ – отець).

Її патристики – вироблення і пропагування такого ставлення людини до Всесвіту, яке було б засноване на християнських цiнностях. У патристиці нова християнська культура набувала внутрішньо узгодженої форми. Одним з найуславленiших її представникiв вважається Аврелiй Августин або, у вітчизняній традиції, Августин Блаженний.

Августин народився у 354 році у Тагастi (мiсто знаходилось у межах сучасного Алжиру). Його батько був звичайним римським чиновником і тримався язичницької вiри. Проте матiр, жiнка розумна i з сильною волею, сповiдувала християнство. Саме їй Августин у значній мiрi зобов’язаний своїм духовним зростанням.

Ґрунтовну риторичну освiту майбутнiй отець церкви одержав у Карфагенi. Він досконало оволодiв латинською мовою, познайомився з поглядами видатного римського оратора і філософа Марка Тулія Цицерона. Серед iншого Августин почав читати i Священне Писання, проте спочатку воно здалося йому темним за змiстом i стилiстично недосконалим. Довгий шлях Августина до християнства пролiг через захоплення однiєю з конкуруючих релiгiй – манiхейством, потiм – поглядами скептиків i, нарешті, фiлософiєю неоплатоникiв. Саме вони створили у душi майбутнього отця церкви той благодатний грунт, на якому проросло зерно християнської вiри. *Читання книг неоплатоникiв напоумило мене шукати бестiлесну iстину*, щиро визнавав він з часом. Розумiння цiєї обставини визначило конструктивне, на вiдмiну вiд Тертуллiана, ставлення Августина до античної фiлософiї.

Аврелiй Августин прийняв християнство у 387 році. У своїй знаменитій “Cповiдi” вiн з дивовижною силою описав той глибокий неспокій, який ще з юнацьких рокiв оселився у його серці. Цей неспокiй спричинила суперечнiсть мiж потягом до християнства, рiзноманiтнi прояви якого Августин усе частiше спостерiгав навколо i сутнiсть якого вiн намагався осягнути, та досить мiцними *“путами плотської пожадливостi”* зовсiм не злиденного чи нудного життя. Розiрвати ці пути i зробити вирішальний крок до вiри йому допоміг один випадок.

Знайомий Августина розповів, як нещодавно були навернутi до християнства навiть два агенти таємної римської полiцiї. Це настiльки вразило мислителя, що вiн остаточно позбавився спокою. *“Що це з нами?* – закричав вiн своєму другові. – *Пiднiмаються неуки i викрадають Царство Небесне, а ми лишаємося з нашою бездушною наукою i вилежуємося у плотській багнюцi! Чи не тому, що вони попереду, соромно йти слiдом, а зовсiм не йти не соромно?”* У розпачі вибiг Августин з дому i несподiвано почув слова, що нібито промовляла маленька дитина: *“Вiзьми, читай! Вiзьми, читай!”* Євангеліє потрапило до його рук. Вiдкривши книгу, вiн прочитав рядки, якi побачив першими: *“Не в гульні та п’янстві, не в перелюбі та розпусті, не в сварці та заздрощах; але зодягніться Господом Ісусом Христом, а догоджання толу* *не обертайте на пожадливість”*. Далi вiн читати не схотiв. Та у цьому i не було потреби: *серце залили свiтло i спокiй, а морок сумнiвiв зник назавжди.*

Докладний аналiз змiстовно насиченої i художньої неповторної “Сповiдi” виходить за межі нашої книги, але зробити деякі висновки необхiдно. Та щоб робити їх не наослiп, слiд сформувати вихідну схему розумiння творчостi Августина Блаженного.

*“Хочу пiзнати Бога i душу. I нiчого окрiм цього? Цiлком нiчого”*, – прокламував свої намiри отець церкви. Отже, бог i людська душа, – обов’язково “i”, бо без урахування простого сполучника заява Августина не буде зрозумiлою – утворюють поле його роздумів. Не втратити “i” важливо тому, що воно висловлює певне спiввiдношення мiж богом i людиною, зрозуміти яке не менш важливо, ніж його “сторони”. Що ж головне в цьому вiдношеннi? Найважливішим для людини є спасiння, котре християнство розумiє як сходження недосконалої особи до найдосконалішої – бога.

I тут ми зачіпаємо чи не головну релiгiйно-фiлософську iнновацiю Августина – ***тему особи***. Можливість її постановки i розробки визначається вже специфiкою фундаментального християнського уявлення про бога. Бог християн не якась неуособлена сила, що внутрiшньо притаманна природі, а інколи i тотожна їй. Натомість вiн є саме *особа*, *персона*. Тому i людина, яку створено за образом i подобою творця, теж виявляється особою. Правда, внаслiдок гріхопадіння вона втратила досконалість i цiлiснiсть.

Суттєві складові або іпостасі особи – ***воля*, *інтелект*** і ***пам’ять***. Через них пролягають шляхи вдосконалення людської душi i єднання її з Богом. Їх дослідження визначає структуру творчостi Августина Блаженного. На цій підставі природно з’ясовується загальна схема розумiння його духовної спадщини.

Повертаючись до наведеного фрагменту “Сповiдi”, не важко зрозумiти: Августин на власному прикладi намагається довести, що навернення у християнство є прояв активностi двох осіб – бога i людини. Роль бога не у тому, що вiн колись створив свiт i зараз є десь поза його межами. Навпаки, вiн – активний творець усіх подiй, що вiдбуваються. Дійсно, а чи зробив би Августин останній вирiшальний крок, не почувши “*невiдомо звiдки*” наказ: “*Вiзьми, читай!”*? Чи увірував би вiн, якби “випадково” не знайшов під рукою Євангеліє i не прочитав саме тi слова, котрі переповнили його серце?! Визнання постiйної i вирiшальної присутності бога у свiтi взагалi виявляється характерною рисою вчення Августина Блаженного. Насправді, навiть їжа, котру одержує немовля, іде, вважав вiн, не вiд батькiв чи годівниці, а лише черезних: *“Ти через них давав менi їжу, необхiдну немовлятi по установленнi Твоєму i по багатствам Твоїм, розподiленим до глибин творіння”*, – дякував отець церкви богові. Господь постійно творить i керує світом, не залишаючи без своєї уваги найменшої дрібниці. Таким чином вiн поєднує собою генетичне, субстанцiйне, “законодавче” i безпосереднє “виконавче” начало Всесвіту.

Та якщо “Сповідь” й iншi твори Августина – це осягнення iндивiдуальностi, початок теоретичних дослiджень особи, то його знаменита праця “Про Град Божий” започатковує ***тему суспільної iсторiї***. Iсторiя суспільства здавна цікавила людей. Досить згадати такі шедеври Античності, як “Iсторiя” Геродота (V ст. до н.е.) або “Аннали” Тацита (I-II ст. н.е.). Історична наука вважалась однiєю з головних i навiть мала власну музу-покровительку Клiо. Проте наука ця фактично вичерпувалась описом сукупності видатних подiй i уславлених імен, вона була, якщо використовувати сучасну термінологію, суто ***феноменологiчною***.

А чи криється щось за мозаїкою змiн суспільного життя? Чи iснує мета iсторiї? Чи є у ній певнi закономірності? Такі питання, безумовно, хвилювали давніх мислителів, але запропоновані вiдповiдi були досить обмеженими. Типовим було розумiння iсторiї людства як фази еволюції Всесвіту, що підкоряється загальному Логосу i, у дусі Геракліта, має циклічний характер.

Августин Блаженний винайшов, спираючись на християнську ідеологію, нове розв’язання проблеми. Абсолютна влада бога не обмежується індивідуальним життям людини, вона розповсюджується i на усі без виключення суспільні процеси. Детермiнована таким чином течія подiй i складає історію. Виходячи з таких загальних міркувань, отець церкви запропонував ряд конкретних інновацій.

Iсторiя має початок – творення богом світу, а суто людська історія починається з Адама i Єви. Історичні змiни мають визначену богом мету i її досягнення буде абсолютним “кінцем свиту”. Тому ***земна iсторiя має напрямок***: з собаки, який без кінця намагається схопити себе за хвіст, вона преобразилась на стрілу, котру твердою рукою спрямовано у ціль. Оскiльки ж введено поняття напрямку i мети iсторiї, остiлькi з’являється можливiсть визначення прогресивних змiн (вiд латинського progressus – успіх, рух уперед). Рух суспільства уперед, наближення його до кінцевої мети свого iснування i є ***прогрес***. Він має, на думку Августина, провіденціальний характер, тобто цiлком визначається провидiнням божим. Отже, отець церкви обґрунтовує як загальне розумiння прогресу, так i його особливу християнську модель.

I нарешті, з чистої феноменології історична наука переобтяжується на поглиблене дослідження, яке має пояснити перебiг наочних подiй на підставі фундаментальних – божественних – законів. На такому шляху Августин стверджує: iсторiя – це боротьба мiж прихильниками Господа, якi будують “*Град Божий*”, i послiдовниками диявола, що організували свiтську державу. Два *гради* базуються, вважав мислитель, на двох видах любові, а саме – *на земній любові аж до зневажання Бога, i на небесній любові до Бога аж до забуття себе.* Та доки тягнеться земний вік, два *Гради* простим людським оком не розрізняються, у всіх своїх розбіжностях вони будуть виявлені лише під час другого пришестя спасителя. Тоді держава *“синiв Каїна”* загине, а на її мисці восторжествує *“вiчна світова Божа держава”.*

Реальна світська держава, як бачимо, є видом необхідного зла. Одвічна її неповноцінність породжує несправедливість, нерівність, iншi негаразди людського буття. Але прагнути уникнути лиха безглуздо: воно iснує доти, доки не прийде спаситель. Повнота людського щастя можлива лише в тому бутті, де не залишиться жодного раба, окрім раба божого.

Піддаючи критиці свiтську державу, Августин у той же час розглядав її як інституцію природну i навiть таку, що до певної міри відповідає божому провидінню. Оскiльки держава iснує, міркував отець церкви, *нею слiд користуватися, хоч i не насолоджуватися*. Джерелом насолоди у земному житті може бути лише християнська церква. Взагалі ж на шляху до *Града Божого* принципом суспільного життя має стати повчання Христа: *“Тож віддайте кесареве – кесареві, а Боговi – Боже”*(Лк. 20; 25).

Подвiйне ставлення Августина до “державної тематики” деякою мiрою можна пояснити особливiстю історичної ситуації, у якій йому довелось жити. Християнська церква вже перемагала світський Рим, проте не мала ще власної – теократичної – держави. Імперія правила за тимчасове пристановище для неї i, з такої точки зору, це уособлення *Граду Земного* нестерпним злом не вважалось. Але i занепад Рима, його пограбування ордами Алариха у 410 році Августин сприйняв без зайвого трагізму, вважаючи цю подію закономірним кроком історичного процесу. Лише вмираючи у обложеному вандалами Гiпонi, вiн більше за усе просив бога послати йому смерть раніше, ніж поганці візьмуть місто.

4. Схоластика

Період латентного або розчиненого у теології iснування фiлософської думки тривав приблизно до VIII ст., а далi почали з’являтися перші представники вже власне середньовiчної фiлософiї. Їх зусиллями був підготований i започаткований новий період релiгiйно-фiлософської активностi, що одержав назву ***схоластики*** (від грецького – σχολαστικοζ – шкiльний, вчений).

Схоластика народжувалась у тi часи, коли широкі соціальні струси i панування необмеженого варварства почали вiдходити в минуле, а на теренах Європи розквітала феодальна культура. Стабiлiзацiя суспiльного ладу i, до якоїсь мiрi, геополiтичного становища позбавляла людей напружених есхатологiчних очікувань i притупляла потребу в релiгiї як у засобі негайного порятунку. У релiгiйнiй свiдомостi вiдбувався певний зсув акцентiв: безумовнiсть віри – дiєвого чинника примирення i об’єднання під смертною загрозою представникiв рiзних цивiлiзацiй, етносiв чи верств населення – було послаблено, що сприяло вiдродженню придушеного розуму. Цей процес пiдтримувався iнтересами самих церковників: ***як церква Христова утворює єдину впорядковану систему, так i її вчення повинно набути цільності, досконалостi***.

Систематизацiя вiровчення вимагає виявлення (чи навiть вироблення) змiстовного і логiчного зв’язку між головними догматами та похiдними положеннями. Iнакше кажучи, загострюється потреба у доказовій композиції, завдяки якій релiгiйна iдеологiя набуває довершеної форми: це робить можливим вчити i навчатись їй. Такий напрямок розробцi християнства надає схоластика. Місце отців церкви поступово займають, так би мовити, доктори християнських наук. Фiлософiя ж відновлює своє існування як системотворча розумова активність у сфері богослов’я: цим, зокрема, i визначається особливість схоластики.

Одним з найвидатніших схоластів вважають Фому Аквінського (1225-1274). Він народився у Неаполітанському королівстві у родині графа Ландольфа Аквінського. Багато хто з його предків був знаним у військовій і політичний еліті Західної Європи. Проте юнак мріяв зовсім про іншу – духовну – дiяльнiсть. У 19 рокiв він став монахом Домініканського ордену i з того часу повністю пов’язав своє життя з католицькою церквою, котра знайшла в ньому не тільки відданого слугу, а і видатного теоретика. Через кілька десятиріч після смертi Аквiната його вчення – ***томізм*** – було визнане за офіційну доктрину домiнiканцiв, а її автор одержав титул “*ангельського доктора*”. Наприкінці ж ХIХ століття енциклікою папи Льва ХIII томізм був вiдроджений i проголошений теологічною доктриною вже усієї католицької церкви. Сьогодні ***неотомізм*** займає провідні позицiї у світовій релiгiйно-фiлософськiй думці.

Та не тільки церква вплинула на діяльність Фоми Аквінського. Справа у тому, що у межах феодальної культури швидко прогресувала її міська складова. Як мiсто є певною альтернативою типового для феодалiзму сільського ладу життя, так унiверситет виявився альтернативою монастиря у сфері життя духовного. Потяг розуму до вивiльнення, пiдтриманий відносною свободою iснування городянина, знайшов втілення у створенні середньовічних університетів. Хоч вони спочатку i залежали від церкви, але з часом стали середовищем формування світської iнтелiгенцiї, осередком продукування світського знання. Це трапилось пiзнiше – за часів Відродження, проте вiльнодумство i спроби вийти з-під духовного всевладдя релігійних iнституцiй були притаманні університетам завжди.

Дiяльнiсть Аквiната тісно пов’язана з одним із перших у Європі – Паризьким університетом. У його стінах майбутній “*ангельский доктор*” розробляв систему християнського вiровчення, викладав його і всiляко боронив від порушень. Вiн уособлював розум, котрий, підкоряючись вiрi, намагається робити власну справу. Та усе ж головна мета Фоми Аквінського полягала у використанні розуму для зміцнення i поширення християнства. Тут він досяг велетенських успіхів, у повній мiрi заслуживши історичне визнання. Це i не дивно, бо одній геніальній людині “допомагала” інша – великий Аристотель. Як інколи кажуть, Аквiнат уславився завдяки тому, що*“охрестив Стагiрита”*.

У епоху раннього Середньовiччя твори Аристотеля у Захiднiй Європі залишалися маловідомими. Вони були чи то просто втрачені, чи то губились у сяйві спадщини Платона i неоплатоникiв. Августин, Ансельм й iншi найвидатніші представники патристики тримались саме цього річища філософської думки. Та починаючи з ХI століття внаслідок загального впливу арабської культури, котра зберігала i розробляла “грецьку мудрість”, вчення Аристотеля поступово почало поширюватись i на Заходi. З початку ХIII століття воно набуло особливої популярності завдяки тлумаченню і коментарям Iбн-Рушда (латинізоване ім’я – Аверроес, 1126-1198).

Спочатку аристотелiзм викликав з боку церкви рішучий опір. По-перше, він з’явився як потужний конкурент у духовній сфері, що тримався відмінних принципів. Якщо платонізм вже давно було “пристосовано i використано” для потреб християнства, то вчення Аристотеля, зорієнтоване на рацiональне пізнання Всесвіту, здавалось вкрай ворожим. Його фундаментальні твердження щодо, наприклад, нероздільності матерії i форми або досить пасивної участі бога у справах світу жодною мірою не могли задовольнити церковну верхівку, котра трималась платонiвсько-августинiвської традиції. Негативне ставлення підсилювалось i тим, що араби додали аристотелiзму небажаного для релiгiї змісту, наприклад через ***концепцію двоїстої істини***.

Арабський мислитель Аверроес вважав, зокрема, що філософія і теологія мають загальний предмет міркувань – бога, першу і найвищу причину всього існуючого. Але вони відрізняються за методологією своїх досліджень. Філософія володіє доказовим методом, а богослов’я – “*риторичним*”: їх розбіжність може вести до суперечностей. Та чи буде це означати, що між філософією і теологією виникають непримиренні протиріччя? Аверроїзм виключає таку ситуацію остільки, оскільки стверджує: існують два змісти священних текстів – буквальний (поверхнево-наочний) та прихований (внутрішній). Тільки перший розуміють “*ритори*”. Але буквальний зміст священних книг не є справжнім, тому він багатий на суперечності. Їх слід уникати, доходячи прихованого змісту. Це мусять робити *“люди, тверді у знаннях”,*тобто філософи.

Зрозуміло, що запропонована Аверроесом концепція не могла задовольнити ортодоксальних прихильників ані ісламу, ані християнства. Адже суперечності між філософією і теологією мали бути усунутими фактично через визнання пріоритету філософського розуму над релігійною вірою.

Та напрямок діяльності Аквiната визначився не стільки зовнішньою загрозою пріоритету віровчення, скільки внутрішньою потребою довершення системи християнського свiтопогляду. Справа у тому, що вчена людина Середньовiччя мала кiнець-кiнцем осягнути природу як своєрідний об’єкт i включити уявлення про неї до загальної картини Всесвіту подібно до того, як раніше була вироблена християнська концепція особи i суспiльного життя. Цю потребу актуалізував поступовий прогрес природознавства, розвиток раціоналістичної гілки схоластики. Удача Аквiната – використання у вирішенні важливої для християнства проблеми поглядів Аристотеля, котрі залишались довершеною теоретичною системою навiть через півтора тисячоліття після його смертi.

За Аквiнатом, природа є царством поступового сходження до церкви Христової: шкала тілесних утворень завершується природним життям людини, шкала життя людини знаходить своє завершення у церковному встановленні благодаті. У такий спосіб вся система релігійного світогляду ґрунтується на твердженні цілеспрямованого розвитку – зовсім у дусі *цільової причини* Аристотеля. А природний порядок знаходиться у такому відношенні до церкви, як певна можливість до своєї дійсності. Отже, Фома Аквiнський подав вiровчення в вигляді повної системи, що охоплює весь Універсум.

Просуваючись у вивченні томізму, слід взяти до уваги його загальнометодологiчну особливiсть. А чи вдалося б Аквiнату синтезувати християнське вчення i філософську спадщину Стагiрита, не змінивши їх деяких елементів або тлумачення? Хіба уник би сам Фома сумної долі Абеляра й інших вiльнодумцiв, коли б він вирушив проти міцної платонiвсько-августинiвської традиції схоластики під прапором ортодоксального аристотелiзму? Відповідь на такі питання зрозуміти не важко: “*ангельский доктор*” подолав перешкоди i досяг успіху завдяки тому, що повів себе як майстер компромісу та релiгiйно-фiлософського синтезу. Не тільки типовим, а i принципово важливим прикладом компромiсно-синтезуючої методології виявляється вирішення ***проблеми унiверсалiй***.

За аристотелівською концепцією форми Аквiнат вчив, що загальне міститься у одиничних речах (in res), є їх сутнiстю. Це так звана *безпосередня унiверсалiя*. Крім того, загальне відшукується людським розумом i тому з’являється у ньому після речей (post res) – вже як *розумова унiверсалiя*, загальне поняття. Такий погляд теж відповідає розумінню загального Стагiритом. Але ж були ще і платонiвсько-августинiвськi унiверсалiї, що існують до речей (ante rem) – Аквiнат не міг їх ігнорувати i тому залучив до своєї концепції як третій вид. Вiн витлумачив “загальне до речей” як ідеї або *“вихідні форми, що містяться у божественному умі”* i, таким чином, обумовлюють iснування та пізнання загального у природних утвореннях. Це відрізняло позицiю Фоми Аквінського від Аристотеля i до певної міри примиряло з поглядами схоластiв-реалiстiв. Адже йому вдалося подолати обмеженість позицiї отцiв церкви не через заперечення, а завдяки “зануренню” у ширшу i досконалішу, яку називають ***помірним реалізмом***. У подібний спосіб уникнув він і крайності номіналізму.

Майстерний компроміс дозволив Аквiнату вдосконалити i концепцію ***креаціонізму*** або, iнакше кажучи, теологічну модель створення світу. На відміну від Августина він не вважав, що наявний світ у цілому або кожне його явище є наслідком безпосередньої активності бога. Натомість Фома визнавав: усе має певні природні причини. Але цим “ангельский доктор” аж ніяк не ставав на шлях ізоляції земного світу від бога або зменшення його влади над природним перебігом подій. Компроміс досягався за рахунок визнання природних причин ***вторинними*** або ***інструментальними***, тобто засобом утілення ***первинних*** або ***божественних*** чинників. Іншими словами, господь у змозі керувати світом не через безпосереднє втручання, а з допомогою одного разу створених законів, якi тільки він здатен контролювати й інколи порушувати, являючи чудеса.

Сучасні теологи використовують такий хід думки у тлумаченні, наприклад, еволюційної теорії походження живих істот, розвиненої Чарльзом Дарвіном. Стверджується, що навiть походження людини від мавпи, коли його буде остаточно доведено, не похитне християнського вчення про створення людини остiльки, оскiльки бог міг за своїм бажанням створити людину з допомогою відповідних біологічних процесів.

Визнаючи природні закони, не тотожні первинним божественним, Фома Аквiнський вивільняв місце фiлософсько-науковому пізнанню. Натурфілософія і зародки природознавства одержали власне поле розвитку та позбавились необхідності постійно посилатися на неосяжну волю божу та аргумент до вiри. Але водночас була загострена непроста задача вироблення такої норми, котра залишала б можливість кінцевого контролю фiлософсько-наукового знання з боку теології, церкви взагалі. Тому у середовищі західноєвропейських схоластів набрала розповсюдження концепція ***двоїстої істини***. Один з її видів ґрунтувався на твердженні вiдмiнностi як предмету, так i методу фiлософiї та науки, з одного боку, і теології – з іншого. Внаслідок такого розведення виключались не тільки будь-які суперечностi між ними, а i взаємне втручання у справи. Другим різновидом концепції двоїстої істини була “католiзована” версiя аверроїзму, про яку вже йшлося. Жодна з них не могла задовольнити церкву, адже проблема контролю за фiлософсько-науковим знанням не вирішувалось на її користь. За цих умов Фома Аквiнський знов-таки винайшов вдалий компроміс.

 *Задля спасіння людського було необхідно, щоб понад фiлософських дисциплін, котрі ґрунтуються на філософському розумі, існувала особлива наука, заснована на божественному одкровенні; це було необхідно тому, що людину спiвставлено з Богом як з певною метою. Проте мету цю осягнути розумом неможливо… Звідси випливає: для свого спасіння людині слід знати щось таке, що не піддається її розуму, через божественне одкровення*, стверджував Аквiнат.

Отже, фiлософсько-наукове і теологічне знання підпорядковуються одній загальній меті – спасінню людини. Вони співпадають, принаймні почасти, i за своїм предметом. Тільки у сфері методології виявляється їх повна розбіжність. Фiлософiя i наука доходять висновків за допомогою розуму, котрий узагальнює чуттєві данi. Релігійна віра черпає істину в одкровенні. Тоді як людські чуття i розум раз у раз помиляються, віра живиться абсолютною правдивістю бога. Тому знання вiри є вищим i надійнішим за знання чуттів i розуму. Відповідно, теологія не йде слідом за “земними науками”: як порівняно вища i досконаліша вона за власним бажанням використовує їх послуги.

Визнаючи, подібно до Абеляра, плідність логiчного мислення у вирішенні богословських проблем, Аквiнат у той же час уникав визнання можливості повної рацiоналiзацiї християнського вiровчення. За його думкою, тільки деякі з догматів піддаються аналізу i доведенню розумом. До них належить догмат iснування бога – підґрунтя усіх міркувань теологів.

Але Фома Аквінський не погодився з онтологічним доведенням буття бога, яке раніше запропонував Ансельм Кентерберійський. Як раціоналістично-орієнтований мислитель він був проти обмеження розумової діяльності тільки наданням переконливої форми вже відкритим істинам одкровення. Тому Аквінат запропонував кілька оригінальних доведень, що ґрунтувалися на новому загальному принципі: буття бога, яке не є самоочевидним, має бути доказане через його наслідки, “прозорі” людському розумові. Інакше кажучи, *буття Творця доводиться через осягнення його творіння.*

Перше, найбільш переконливе доведення, “*ангельський доктор*” пов’язав з поняттям руху як актуалізації потенції, тобто здійснення можливості, котре вимагає вже існуючої дійсності. У цьому Аквінат майже буквально відтворює відповідні міркування Аристотеля.

Схоластика здатна довести єдність господа, безсмертя душі людської i т.iн. Міркування з цих питань мають той предмет, що об’єднує фiлософiю, науку і теологію. Однак значна частина фундаментальних тверджень релiгiї взагалі не піддається осягненню розумом: догмати Трійці, виникнення світу, первородного гріха, утілення Христа, воскресіння з мертвих, Страшного суду тощо. Та чи означає це, що вони є ірраціональними, антирозумними? На думку Фоми Аквінського, вони ***не протирозумнi***, а ***надрозумнi***, тобто їх осягнення не до снаги обмеженому людському розуму, хоч вони повністю “прозорі” розуму божественному.

*Священне вчення є така наука, котра належить до другого виду, адже вона спирається на основоположення, якi з’ясовані іншою, вищою наукою; остання є те знання, котрим володіє Бог… Отже, подібно до того, як теорія музики бере на вiру основоположення, передані їй арифметикою, точнісінько так же священне вчення бере на вiру основоположення, що передав їй Бог*, – аргументує свою позицiю Аквiнат.

За умов розвитку фiлософсько-наукового пізнання, що ставило в скрутне становище ортодоксальний католицизм, Фома Аквiнський здійснив досить переконливу спробу піднести теологію над земною наукою і філософією. Твердження абсолютної ясності таємниць християнського вчення для божественного розуму надавало підставу проголошення теології найвищою серед наук. Така спрямованість думки “*ангельського доктора*” визначалась прагненням усунути навiть можливість суперечностей між одкровенням i розумом, вірою i фiлософсько-науковими міркуваннями. А у разі виникнення позірних, за його гадкою, протиріч останнє слово повинно належати віровченню i теології – більш надійним i вищим шляхам пізнання істини. Сформульоване Аквiнатом у такий спосіб *“правило заперечення”* – на відміну від різноманітних спроб повністю вивільнити розум – встановлювало хоч i “м’який”, але безумовний кінцевий контроль релігійної ідеології у загальній сфері людської духовності.

За те тисячоліття, що пройшло від появи апологетики до розквіту зрілої схоластики, ставлення до фiлософсько-наукової думки зазнало радикальної зміни: замість категоричного заперечення претензій чуттєвого і раціонального пізнання, наприклад, Тертуллiаном утворився більш-менш гнучкий компроміс. Його вигляд далi змінювався теж, але i сьогодні церква в основному спирається на запропоноване Фомою Аквінським розв’язання проблеми.

*Філософія і мистецтво Античності зберігають певну цінність, оскiльки вони мають бути переображенi істиною Нового Заповіту*, повчає сучасний православний ієрарх. *Наукове дослідження зберігає свою свободу i після Євангелія Христа, але лише оскiльки воно не нав’язує метафізику, що суперечить Божественному Одкровенню та власній сутностi, котра є переважно запитанням*, фактично відтворює він “правило заперечення” Аквiната.

Звернення до земної науки у Фоми Аквінського було досить стороннє, він не заглиблювався у дослiдження її проблем по суті. У цьому відношенні від нього суттєво відрізняється – i вдало доповнює загальну картину зрілої схоластики – знаменитий англієць Роджер Бекон (1214-1294).

Р.Бекон рано здобув освіту в Оксфордському і Паризькому університетах. Потім він багато рокiв з успіхом викладав фізику, математику та мови (цікаво зауважити, що крім англійської і французької він володів латинською, грецькою, давньоєврейською i, ймовірно, арабською мовами). Але взагалі життя Бекона не було спокійним і сприятливим для інтелектуальної діяльності. Завдяки своїм незвичайним ідеям і дослідженням він як монах-францисканець двічі опинявся у церковних в’язницях. Вдача посміхнулась Бекону у 1266 році, коли його підтримав новообраний папа Климент IV. I “брат Роджер” не втратив свого шансу. Менш ніж за рік він написав “Opus majus” – дійсно великий твір, що за свою новизною i повнотою перевершував знані схоластичні праці того часу.

Цей твір мав сім частин: 1) причини помилок людського розуму; 2) співвідношення фiлософiї i теології; 3) необхідність вивчення мов; 4) важливість математики, що підтверджується астрономією, оптикою, теологією, хронологією, а також потребою виправлення календаря; 5) оптика; 6) експериментальна наука; 7) моральна фiлософiв, що обговорює ставлення людини до Бога i до інших людей (у цьому ж роздiлi описаний досвід порівняльного вивчення релігій).

Протягом 1267-1268 років Бекон написав i надіслав до Риму ще дві книги – “Opus minus” та “Opus tertium”. Чи встиг Климент IV прочитати ці твори – невідомо, адже він помер у 1268 році. Що ж до інших ієрархів католицької церкви, то вони поставились до праць “брата Роджера” з явною ворожістю. У результаті його було ув’язнено майже на 14 рокiв. Але усно відомості й переписані примірники опусів Бекона вже поширювались серед освіченої публіки, поступово набуваючи значення важливого елемента культури зрілого західноєвропейського Середньовiччя.

Від сучасників Бекон одержав титул “*дивного доктора*”, а за наших часів його звично згадують як алхіміка і навiть чаклуна. Підстави для цього існують, адже якийсь Петро з Тарнау наприкінці XIV ст. писав про те, як *“брат Роджер” збудував через згущення повітря міст від Англiї до Францiї, а потім через розрідження його знищив. Вiн же зробив і дзеркало, за допомогою якого можна було бачити “другий край світу”* i т.iн. Ці відомості, очевидно, є перебільшенням, але дуже ймовірно, що Бекон зробив перші окуляри, розробляв принцип дії телескопу й інших оптичних приладів. У листах і у “Opus majus” він описав дивну суміш, яка здатна викликати “*грім і блискавку*”. Деякі фахівці вважають, що Бекон виробив порох.

Навіть коли піддати сумніву найбільш дивовижні свідчення про дiяльнiсть монаха-францисканця, перелік досліджень i результатів буде достатнім, щоб пояснити насторожено-вороже ставлення до нього широкого загалу схоластів та ієрархів церкви. Мабуть, не тільки їх зміст, але і саме радикальне відхилення Бекона від традиції виключно умоглядної діяльності, незвичайна методологія його досліджень викликали неприйняття у більшості вчених-сучасникiв.

Р.Бекон i собi цілком свідомо виступив проти схоластичної традиції. Вiн відкрито критикував її провідних представникiв, котрі вивчили твори *“моря авторів”*, але так i не дійшли до справжньої науки. *“Численні істини, приховані від мудреців, були відкриті людьми простими i неосвіченими”*, – підкреслював Бекон обмеженість схоластики i свою зневагу до її авторитетів.

Позитивна програма монаха-дослiдника ґрунтувалась на твердженні:*рух усієї фiлософiї полягає у тому, щоб через пізнання творіння спізнати Творця*. “Творіння”, тобто природа, людина, суспільство – безпосередні об’єкти міркувань Бекона. А його головний метод – досвід. *“Мудрі шляхом досвіду пізнають розум i причини речей. Без досвіду нiчого задовільно пізнати не можна”*, – підкреслював він. У межах досвіду чи не центральне місце посідає експериментальна наука, яка*“повеліває усіма iншими науками як своїми служницями”*.

Та щоб уникнути спрощення i модернізації поглядів середньовічного мислителя, небезпека чого криється у поверхневому тлумаченні наведених слів, далi слід зауважити: Бекон визнавав два види досвіду. Так, існує зовнішній – чуттєвий – досвід. Розбуркана ним людина знаходить причинне пояснення таємницям природи i ремісництва. Але експериментальна чи, взагалі, практична діяльність не вичерпує джерел людського пізнання, хоч “*дивний доктор*” i намагався привернути увагу саме у цей бік. Крім того, *“через досвід внутрішнього осяяння людина одержує від Бога розуміння для того, щоб пізнати святі істини благодаті i слави”*, – визнавав “брат Роджер”, справжній син свого часу. Виключне піднесення практичної діяльності неприйнятне для Бекона ще з однієї дуже важливої причини. Дійсно, у сфері пізнання “*творіння*” він звертає увагу не тільки на експериментальне підґрунтя, але i на необхідність найширшого застосування математики, яка здатна виробляти універсальні для усіх наук методи.

*Математика*, вважав Бекон, *має позачуттєве походження. Знання її природжене, а не таке, що здобувається через зовнішній досвід. Це споріднює її з внутрішнім божественним досвідом. Тому математика – єдина серед наук, що здатна знайти та висловити істину, безумовно достовірну і позбавлену помилок, які завжди привносяться чуттями. Достовірність результатів експериментального пізнання знаходить обґрунтування через математизацію їх змісту: значення тієї чи іншої науки залежить від того, чи можна їй надати беззаперечну математичну форму.*

Погляди Р. Бекона на походження і функції математики нагадують платонізм. У чомусь їх можна поділяти, а можна і заперечувати. Проте безсумнівним досягненням “*дивного доктора*” є проголошення i досить глибоке обґрунтування необхідності математизації природничого знання. Разом з твердженням невід’ємності його експериментальної складової, це є дійсно дивовижне передбачення, що випередило розвиток методології науки принаймні на три століття!

Таким чином, твори Роджера Бекона і Фоми Аквінського, як і їх попередників доби апологетики і патристики, демонструють рiзновимiрнiсть середньовічної думки. Цей феномен є свідоцтвом багатства релiгiйно-фiлософської думки i, разом з тим, доводить порушення тієї монолітної єдності, якої прагнуло християнство. Отже, у процесі розвитку воно набуло тієї властивості, котру апологети свого часу вважали ясним симптомом вмирання “грецької мудрості”.

5. Поняття і основний принцип філософії доби Відродження

Середньовічні хрестові походи не досягли своєї кінцевої мети – назавжди одвоювати для християн Гроб Господній. Але вони відіграли в історії певну роль тим, що здобули для Західної Європи торгівельні шляхи через Середземне море, де раніше панували Візантія і країни Східного Середземномор’я. Це сприяло значному розширенню торгівлі зі Сходом, яка, в свою чергу, прямо стимулювала розвиток економіки. Найбільшу користь з ситуації, що склалась, дістали міста Центральної й Північної Італії: Флоренцiя, Венецiя, Мiлан, Болонья тощо. Стрiмке пiднесення у XІV – XVІ століттях їх особливої матеріальної i духовної культури є безпосередньою підставою виділення у світовій історії епохи Відродження або Ренесансу (з французької – Renaissance).

Таким чином, епоха Відродження ґрунтувалась на переході вiд сiльської до мiської культури. Розквітли торгівля, банкiвська справа, ремiсництво, з’явилися перші мануфактури. Посилення міст спричинило вивільнення значної маси селян-кріпаків, що мешкали навколо них. Отримуючи волю, але без землі, селяни часто йшли до міст, збільшуючи чисельність їх населення і формуючи прообраз “третього стану”, тобто передпролетаріат і передбуржуазію. Усе це виходило за межі феодального ладу i становило зародки нового.

Примноження і концентрацiя цих зародкiв взаємопов’язані зi змiною не лише економічного життя, вмісту чи організації праці, але i з суттєвим переображенням самовідчуття урбанізованої людини. Майстер – ремiсник, купець чи художник – не мислимий без глибокої поваги до своєї діяльності, а тому – i до себе самого як її суб’єкта. Вiн не існує без свободи волі й готовності нести за неї повну вiдповiдальнiсть, без індивідуальної творчої активності. А це усе – важливі ознаки ***особи***. Тому народжена мiським життям масова майстернiсть спричинила зростання значущості особи, а також найширше їх суспільне визнання.

Поняття особи було уведене ще Августином Блаженним i вiдтодi закріпилось у релiгiйно-фiлософськiй думцi. Але поряд з найдосконалiшою особою бога земна людина вважалась неповноцiнною, позбавленою цiлiсностi. Оригінальність духу Відродження полягає у відкиданні будь-яких принципових обмежень земного розвитку людини, у піднесенні її до рівня господа. Набуваючи статусу дійсно богоподібної істоти, людина ставала головним предметом духовних шукань, витискуючи з фокусу уваги навiть бога. Тому основним принципом Ренесансу є iдея повноцінної людяності або гуманізму. Можна сказати i так: ***Ренесанс виявляється теорією i практикою гуманізму***.

Iдею гуманiзму було розгорнуто у studia humanitatis (латиною studia – вчені заняття, humanitatis – людська природа), гуманiтарних дослiдженнях. Через них здiйснювалось різноманітне за формами осягнення людської особи. Терміни “дослідження” і “осягнення” тут слід розуміти у широкому значенні: вони не обмежуються фiлософськими чи науковими міркуваннями, а охоплюють також сферу освіти, мистецтва, ремісництва тощо. Отже, для суто фiлософських шукань думки Вiдродження найширші гуманiтарнi студії виявляються типовим контекстом. Саме ця обставина в значній мiрі визначає, хоча i не вичерпує, характерні риси філософії Ренесансу.

З очевидних причин studia humana були відділені й протиставлені studia divina, тобто теології та схоластиці. А що наприкінці Середньовiччя могло правити за підґрунтя такої опозиції? Зрозуміло, що головним чином оригінальна антична спадщина. Її відродження становило першочергове завдання i вихідні теоретичні підстави ідеології епохи Вiдродження.

Поняття ***гуманізму***, ключове у розумінні духу Ренесансу, має вельми “розмите” значення. Тому воно потребує уточнень і певних коментарiв.

Гуманізм Ренесансу є, перш за все, до краю доведений ***індивідуалізм***. Насправді, повноцінна особа не може бути розчинена у масі подiбних “одиниць”, вона є неповторною i унікальною. Вона не припускає повного розчинення i у господі, не погоджується на зведення до рівня автоматичного інструменту навiть його волі. Тому з’являється iдея паритету людини i бога, що досягається перенесенням на земну особу тих сил i властивостей, якi ранiше вважались виключно прерогативою особи божественної. Суттєвим тут є прокламування повної свободи людини, зокрема свободи її волі. Вдале висловлення творчого паритету господа i його земної подоби належить відомому гуманісту Пiко делла Мiрандолi (1463-1494). *Щоб стати дійсною людиною,* стверджував він*, людина, окрім створення її Богом, має творити себе сама.*

Встановлення рівності господа i людини здiйснювалось через два зустрічних процеси. З одного боку, людина обожнювалась, переображувалась на богоподібну iстоту-титана: це була не тільки філософська iдея чи поетична метафора, а i поширена норма реального буття. У той же час бог i його “земне тіло” – християнська церква – “занурювались” у світ, церковна діяльність усе більше набирала форми хоч i специфічної, але світськоїсправи. Церква досконало оволоділа, наприклад, військово-політичною діяльністю. Папи змагались з князями чи імператорами вже не з релігійних, а суто владних причин. Більше того, в історії католицтва був період, коли кілька пап воювали один з одним – час так званої схизми. Світська орієнтація духовного i практичного життя взагалі стала суттєвою відзнакою Вiдродження. Отже, ***гуманізм цієї епохи являє собою нічим не обмежений у думці й дії світський iндивiдуалiзм***.

Сьогодні слово “гуманізм” звично вимовляють у безумовно позитивному значенні. На перший погляд здається, що i гуманізм Ренесансу цілком пiдтверджує справедливість такої традиції. Справді, як не спiвчувати могутньому потягу до свободи?! Як не вітати деабсолютизацiю церковної влади, тим більше, що вона зіпсувала свою репутацію численними i рiзноманiтними злочинами – від ув’язнення вільнодумців до буквального “полювання на відьм”?! Позитивна оцінка гуманiзму здається беззаперечною тим більше, що Ренесанс дав багатi, дотепер вражаючі уяву плоди в духовному i матеріальному бутті: тут i виникнення світської інтелігенції, i винайдення ткацького верстату, i створення геліоцентричної картини світу… Та поглиблене дослідження доходить досить несподiваного висновку: той гуманізм, що перетворив людину у ніким не обмежуваного титана, має не тільки прямий i світлий, але i зворотний бiк. За своєю темнотою він не поступається найнепрогляднiшiй “ночі Середньовіччя”. Кілька прикладів підтверджують це узагальнення.

З iм’ям Лоренцо Медичі справедливо пов’язують всебічний розквіт Флоренції. Здобувши славу політичного діяча i вояка, він у той же час сприяв відновленню в 1459 році платонівської Академії i взагалі увійшов в історію як втілення духу Відродження. Так цей Лоренцо Прекрасний, знаний заступник науки i мистецтва, відбирав придане у дiвчат, люто карав i страчував, немилосердно грабував та зовсiм не цурався інтриг з застосуванням отрути i кинджалу.

На усі часи “уславився” своїми злочинами папа Олександр VІ Борджіа, який поєднував блискуче обдаровання i енергію з честолюбством, зажерливістю i розбещеністю. Вiн продавав відпущення гріхів і посади: жоден кардинал не здобув при ньому своєї шапки, не сплативши великих грошей. Сучасники стверджують, що він жив з донькою Лукрецiєю, котра водночас була коханкою свого брата Цезаря Борджiа, i ця Лукрецiя народила дитину чи то вiд батька, чи то вiд брата. Крім того, з політичних і династичних міркувань її віддавали заміж чотири рази...

Такий спосіб життя був досить поширеним серед найвидатнiших дiячiв Ренесансу і найвідоміших гуманістів. Навряд чи це є випадковiстю, яку можна відірвати вiд іманентних проявів титанiзму. Скоріше таким чином розкривається необхідне доповнення його свiтлого боку або, іншими словами, темна сторона ренесансної форми гуманiзму. Кожна людина-титан у своєму нестримному потязі до самоствердження прагне усе в свiтi охопити i усе собі підкорити. На цьому шляху вона не визнає жодних норм і обмежень, навiть тих, що церква визнала за умови одвiчного спасіння. Якщо людина має сама себе творити, то вона в змозі забезпечити i власне спасіння: так доречно продовжити думку Пiко делла Мiрандоли. I це буде, мабуть, висловленням найвищої претензії гуманiзму, котра насправді “звучить гордо”. Але відкидання загальнозначущих норм тягне за собою припустимість будь-яких пороків і злочинів, що їх забажає вивільнена воля людини-титана.

Аналіз ренесансного гуманiзму з’ясовує можливість i цілком нищівної критики доби Відродження. Насправді, жоден з людей-титанiв не здатен існувати одним один. У той же час, кожен з них прагне абсолютної свободи, нічим не обмеженої влади. Проте на шляху до здійснення цієї мети він наштовхується на подібні прагнення інших титанічних осiб. Найгострiших суперечностей і непримиренної “*війни усіх проти усіх*” уникнути неможливо: вона ж веде титанів до взаємного знищення. У такий спосіб виявляється ***парадокс абсолютної індивідуальної свободи***. Він встановлений теоретично, але численні прояви парадоксальної ситуації не важко знайти у реальних подіях того часу. Їх широке розповсюдження було одним з дійсних джерел занепаду Вiдродження.

Парадокс титанiзму, на жаль, часто виявляється й дотепер, особливо у суспільствах з слабкими традиціями верховенства права. Його небезпеку слід враховувати і сучасному українству.

6. Зародження філософії політики

У межах соціально-філософської думки Ренесансу виокремилась ***філософія політики***, яку розробляв славетний флорентієць Нiкколо Макiавеллi (1469-1527).

Макiавеллi походив з небагатої родини i не мав можливості одержати ту унiверсальну освіту, якою уславились iншi гуманісти. Але вiн все ж таки добре вивчив латинські переклади антиків, серед яких увагу привертав твір Лукрецiя Кара. Та вирiшальний вплив на світогляд Макiавеллi справила не шкільна вченiсть, а бурхливі події у рідній Флоренцiї наприкiнцi ХV – на початку ХVІ століття. Вiн спостерігав вигнання герцога Медичі й встановлення республiканського ладу, жорстоку боротьбу в політичній верхівці.

З часом, у 1498 році, Макiавеллi вже й собi залучився до полiтичного життя. Завдяки своїм талантам вiн досяг посади секретаря Ради Десяти – фактичного уряду Флоренцiї. Дiяльнiсть на цiй посадi дозволила йому добре спiзнати реальну полiтику, стати її досвiдченим майстром. Пiсля повалення республiки і відновлення у 1512 році синьйорії Медичі Макiавеллi потрапив у немилiсть, залишив державні справи i подався до свого сільського маєтку. Тут вiн написав головні теоретичні твори, найвідоміший з яких – “Державець”.

Вміст цiєї невеличкої книги складається з описів *“діянь великих людей”*. Але це не проста хронiка часiв Вiдродження, а глибокий аналiз успiхiв i поразок у державній дiяльностi з висновками вiдносно того, як така дiяльнiсть має бути органiзованою, щоб її суб’єкт досяг влади чи утримався на її верхівці.

Центральним поняттям соціально-гуманітарних міркувань Мак’явеллі виявляється людська істота, цілком земна особа з усіма її позитивними і негативними властивостями – і в цьому він безсумнівним представник ренесансних studia humanitatis.

Та що ж це за особа? ***Усі люди недобрі*** – ось ключова теза флорентійця. “*Адже про людей загалом можна сказати,* – обґрунтовує Мак’явеллі свої переконання, – *що вони невдячні, непостійні, лицемірні, боягузливі перед небезпекою, жадібні до наживи. Поки їм робиш добро, вони всі твої, пропонують тобі свою кров, майно, життя, дітей, усе це доти, доки потреба далека, як я уже сказав, але тільки-но вона починає наближатися, люди вчиняють бунт. Державець, який повністю покладається на їхні слова, вважаючи непотрібними інші заходи, пропаде*”, – підбиває підсумок мислитель.

Щоб не опинитися у скруті, державець*повинен спиратися на закон людей та силу звiра*: вiн має поєднати у собі два єства, стати напівлюдиною-напівзвіром. Цей “загальнометодологічний” висновок далi пояснено численними прикладами з історії.

Описуючи державотворчу дiяльнiсть Цезаря Борджiа, Макiавеллi вказує її пункти: підкуп церковних ієрархів, знищення супротивникiв разом з їх родинами i т.iн. I чи засуджує вiн такі звірячі вчинки? Для титана у полiтицi це цiлком природні дiї: адже прагнучи досягти великої мети, вiн не має змоги діяти iнакше. З часом думка мислителя з Флоренцiї набула афорiстичної форми: *(велика)* *мета виправдовує засоби*. У фiлософсько-політичному відношенні вона є чітким прокламуванням виведення політичної дiяльностi з-під норм моралі: удачливий політик може не бути моральною людиною, хоча йому слiд усіляко підтримувати доброчесний імідж.

Чи можна погодитися з таким висновком? Вагомі аргументи “за” наведено самим Макiавеллi. Візьмемо до уваги: вiн щиро прагнув здолання кризового стану Італії й її вивільнення з-під на “*гніту та зухвалості варварів”*, що вимагало створення –Флорентієць вважав, у будь-який спосіб – міцної централізованої влади. Але, з iншого боку, з’являється одвiчне питання, у найгостріший спосіб з часом сформульоване Ф.М.Достоєвським: *а чи варте навіть вселюдське щастя однієї єдиної сльозинки дитини?!* Це, здається, дуже далеке вiд реального життя запитання-заперечення знаходить сильний відгук в уроках борджiа-гiтлерiвсько-сталiнських “тисячолітніх рейхів”.

Макiавеллi виробляв чи описував рецепти успiшної політичної дiяльностi, фактично уникаючи аргументи “до волі господа”. Це зовсім не випадкова для ренесансного діяча риса. У передостанньому роздiлi “Державця” мислитель спеціально торкається проблеми співвідношення волі людини i бога. Не занурюючись у витончені мудрування, вiн ясно i образно відтворює картину ***паритету двох воль***.

*Одначе, щоб не відкидати зовсім такого поняття, як свобода волі,* – вказував Мак’явеллі, – *можна, по-моєму, визнати таку істину: доля розпоряджається половиною наших учинків, але керувати другою половиною дає нам самим. Доля подібна до однієї з тих бурхливих річок, що під час повені затоплюють долини, валять дерева і будинки, переносять землю з місця на місце. Кожен тікає від паводку, поступається його натискові, не в змозі чинити опір. І хоч усе це так, це ще не причина, щоб люди мирного часу не могли уживати запобіжних заходів, зводячи греблі й гаті, аби при новому розливі одводити воду в канал чи послабити напір невтримних і згубних валів. Так само проявляє* *себе і доля: вона показує свою силу* *там, де не зустрічає організованого опору, і повертає свої удари туди, де, як вона знає, не зведено гатей і загород, щоб стримати її*.

За думкою Нiкколо Макiавеллi, людина дійсно має свободу волі, а доля (чи бог) виявляється не всесильною. Більше того, завдяки власному розуму і мужності земна особа здатна боротися з лихою долею i навіть перемагати її! Людина в змозі сама будувати своє життя, вона є самодостатнім – у широкому сенсі слова – індивідуумом. Та чи слід вважати цей апофеоз прагнень ренесансного титана універсальним гаслом людяності?!

Таким чином, порівняльний аналіз філософії Середніх віків і доби Відродження демонструє як їх органічний зв'язок, так і суттєві відмінності. Якщо думка Середньовіччя переважно теоцентрична, то фокус уваги думки Ренесансу переміщується на людину, вона переважно антропоцентрична. У її межах, зокрема зусиллями Нікколо Макіавеллі, виникає нова складова – філософія політики.