

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

**072 «Фінанси, банківська справа та страхування» (фінансова безпека та
фінансові розслідування)**

за темою: Середньовічна філософія. Філософія епохи Відродження.

Харків 2023

ЗАТВЕРДЖЕНО

Науково-методичною радою
Харківського національного
університету внутрішніх справ
30.08.2023 Протокол № 7
(дата, місяць, рік)

СХВАЛЕНО

Вченою радою факультету № 6
25.08.2023 Протокол № 7
(дата, місяць, рік)

ПОГОДЖЕНО

Секцією Науково-методичної ради
ХНУВС з гуманітарних та соціально-
економічних дисциплін
29.08.2023 Протокол № 7
(дата, місяць, рік)

Розглянуто на засіданні кафедри соціально-гуманітарних дисциплін (протокол від 25.08.2023 р. № 9)

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 культурології і медіакомунікацій Харківської державної академії культури, доктор філософських наук, професор Панков Г.Д.

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.

Текст лекції

1. Поняття і періодизація середньовічної філософії.

Початок середньовічної філософії інколи співставляють 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 і 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 і 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 і 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 ідентифікації її проявів. Отже, історія філософської думки Середньовіччя починається підпорядкуванням її релігії і теології, а закінчується скасуванням у основному такого відношення. Тому за її хронологічні межі доречно визнати, з одного боку – II, а з іншого – XIV

століття. Таке рішення дозволяє уникнути роз'єднання безпосередньо пов'язаних етапів релігійно-філософської 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 досягнуте як єдине та неподільне ціле.

Співіснування “грецької мудрості” і християнської релігійно-філософської 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 і 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 і 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). Свідомство 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 і розповсюдилось вже не тільки в Іудеї (витоку цього зла), а і у самому Римі, де релігійні християнські обряди набули поширення. Багато кого було схоплено і страчено: хтось був відданий на поталу собакам, інші 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 нісенітниці вимудровують християни! Вони вважають, що їх невидимий бог усе спостерігає, усе знає, навіть думки людей, він всюди присутній і т.ін. Світ врешті-решт буде зруйновано, тобто стійкий хід природних подій порушиться, а праведники воскреснуть... Усе це – вигадки нездорової уяви і недоладні утішання, котрі брехливі поети висловили солодкими реченнями, а ви, легковірні, без найменшого сумніву приписали вашому богу”, – так один з римських інтелектуалів докоряв прихильників нової релігії.

Ворожість широкого загалу примушувала християн всіляко захищатися. Так виникли апології (від грецького *απολογία* – захищаю) – особливий різновид літературних творів. У них освічені християни боронили свою віру від нападок як світської влади, так і прихильників “грецької мудрості”. Ця духовна активність набула загального ймення **апологетики**.

Квінт Септімій Флоренс Тертулліан (бл. 155-220) визнається одним з найяскравіших і найвпливовіших апологетів. Він народився у Карфагені у родині римського центуріона, одержав класичну освіту, добре засвоївши риторичні й літературні навички. Деякий час навіть займався юридичною практикою у Римі. Християнство Тертулліан спочатку вважав божевіллям. Та після повернення у 194 році до Карфагену він невдовзі охрестився і розпочав активну теологічно-літературну діяльність. Що ж спонукало Тертулліана радикально змінити свої погляди і спосіб життя? Спробуємо реконструювати цю ситуацію.

На такому шляху візьмемо до уваги, по-перше, фактичну зраду античним розумом суспільства, яке його плекало. Той розум, що його до небес підносили філософи і поети, виявився практично безсилим і нездатним вирішити болісні проблеми, обумовлені послабленням Римської імперії. Говорячи словами Євангелія, “мудрість світу цього” виявилась “безумством” перед потребами реального життя. Тому історичний песимізм і апатичний індивідуалізм – чи не останні 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 II ст. Тримуючись 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 – подібно 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 Тертулліана не могла не вплинути вражаюча різноманітність і суперечливість течій філософської думки пізнього еллінізму, посилення у ній скептичних мотивів.

Я вже захоплююсь Протагором, та ось Фалес пропонує іншу істину, Анаксимандр – третю, Платон – четверту, Аристотель – п'яту і т.д. Я вже погоджуюсь з “найкращим серед мужів” Епікуром, та з нього сміється Клеанф, а Карнеад і Клітомах доводять, що взагалі нічого не можна досягнути. Але якщо це так, то філософія не володіє жодним знанням речей, а лише прагне охотити їх невірні міні.

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

Чому ж тисячолітні шукання античної думки зазнали фіаско? Відповідь на це питання Тертулліан дає, спираючись на вчення Христа: *“Просить – і буде вам дано, шукайте – і знайдете, стукайте – і відчинять вам!”*. Міркуючи над цими словами, апологет дійшов висновку: *“Хай замислиться той, хто завжди шукає, тому що не знаходить, адже він шукає там, де не можна знайти. Хай замислиться той, хто завжди стукає, тому що ніколи не відчиняють, адже він стукає туди, де нікого немає”*. Інакше кажучи, мудреці Давньої Греції і Риму не знайшли істини тому, що шукали її не там, де вона знаходиться, і не так, як її слід шукати! Істина криється не у філософських мудруваннях чи хитрих наукових теоріях. *Істина є Христос і, прийшовши до людей, Син Божий явив їм повну істину*. Тому *“нам не потрібна допитливість після Христа”*, – стверджував Тертулліан. І додавав: *“Ми не знаємо потреби у пошуках істини після Євангелія”*. Остання сентенція торкається шляху пізнання істини. Не чуттєвий досвід, інтуїція чи розум ведуть до неї, навіть не студіювання Біблії, а виключно віра, бо говорив Христос: *“Віра твоя врятувала тебе”*.

Ідея *пізнання через чисту віру*, прихильником якої був Тертулліан, повністю виключає втручання філософії у вирішення релігійних проблем. Філософська активність взагалі припускається тільки як засіб систематизації, роз'яснення і поширення віровчення. А коли так, то “отці” і “пастирі” християн були усе ж змушені брати на плечі важкий тягар філософствування, досліджувати і сперечатися з богословських питань. Сам Тертулліан постійно міркував над тим, що вже, здавалось би, давно знайшов.

Зараз доцільно окреслити той характерний критерій істини, який запропонував уславлений апологет. З притаманною йому любов'ю до парадоксу Тертулліан стверджував: *“Син Божий розп'ятий; ми не соромимося, хоч це і ганебно. І помер Син Божий; це цілком достовірно, хоч*

ні з чим у світі не збігається. І після поховання воскрес; це вірно, тому що неможливо”. Перевага таким чином віддається буквальному змісту Євангелія, навіть коли воно вступає у суперечність з законами природи. Якщо “блага звістка” перевищує наше розуміння – це зовсім не означає, що ми маємо справу з абсурдом. Навпаки, твердження одкровення, котре здається абсурдом, заслуговує на віру і криє у собі тим більшу істину, чим менше воно зрозуміле.

Обставини, за яких жив Тертулліан, не настроювали на епатування публіки парадоксами. Насправді, його зовні парадоксальні заяви мали під собою очевидне – принаймні для християн – підґрунтя. Воно полягало у визнанні такої *таємниці бога*, яку людський розум ніколи досягнути не в змозі, адже він не є сумірним божественному. Тому, вважав Тертулліан, *“нерозсудливість Бога” вища за людську мудрість, і Бог саме тоді є найвеликим, коли здається людям мізерним, саме тоді він вкрай добрий, коли людям здається конче недобрим...* Християнство і сьогодні визнає: творець перевершує створений світ у такій мірі, що будь-які земні поняття і судження до нього незастосовні. Тому коли мова йде про бога, було б слушно не стверджувати – він є те або інше, а казати – він не є ані те, ані інше. Існує навіть особлива гілка богослов’я, у межах якої міркування про господа будуються виключно в негативних термінах (вона зветься *апофатичним богослов’ям*).

Проте Тертулліан не зрікався природного розуму та здорового глузду. Навпаки, він вважав, що іскра божественної істини зберігається у глибинах душ людей, особливо простих. Він пропагував думку, за якою чисті і неперекручені освітою душі є християнськими, тому що людина є створіння і образ бога. Самопізнання і певні *“свідчення душі”* необхідні на шляху до віри та істини не менш за одкровення. *А все, що винайшли філософи і поети, є нижчим за “природні свідчення християнської душі”, оскільки “душа старша за слово”, а “людина передує філософу та поету”.* Чим природніша душа, тим ближче вона до християнської віри. Завдяки цьому неосвічені і прості більше схильні до навернення, ніж *“ті, хто побував у школах та бібліотеках”.* Не дарма ж Христос обрав своїми учнями не софістів чи вчених, а простих рибалок. Їх невинні душі досягнули істину без зайвих філософських аргументів, що і доводить справедливість концепції чистої віри.

Розгляд позиції Тертулліана щодо проблеми істини – її природи, шляху пізнання та критерію відділення від хиби – демонструє жорстку опозицію відповідним поглядам античних мислителів. Християнський апологет взагалі з підозрою ставився до будь-яких проявів “грецької мудрості”. На його думку, *немає нічого спільного між Академією і Церквою, між Афінами і Єрусалимом.* Антична філософія має бути відкинута, адже вона несумісна з християнським вченням – єдиним, котрому належить майбутнє.

Критика, що виходила з вуст Тертулліана на адресу Платона, Аристотеля й інших мислителів Античності, часто висловлювалась у категоріях прогресивного і реакційного, а не істинного та хибного. Вона

скоріше “партійна” і провіденціальна, ніж суттєва. Для апологета головне не спростувати у загальновизнаний спосіб вчення антиків, а відмежуватися від них як від перекручень біблійних знань.

Тертулліан тримався думки, що мудрість Старого Заповіту була до пришествя 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 III ст. до н.е. Вплив одержаних пророками від бога відомостей на “грецьку мудрість” до цього часу – гіпотетичне з точки зору історичної науки твердження.

Та навіть у процесі відмежування Тертулліан не міг не використовувати понять і аргументів тієї філософії, яку він заперечував. Таким чином, філософська думка трансформувалась в своє інобуття.

Зробимо ще один крок узагальнення: Тертулліан знаходився у активній опозиції до усієї античної культури. Він не тільки засуджував філософію, але й підтримував погляди, за якими греко-римська культура взагалі зіпсувала і спотворила людину, задавила її природні нахили, вибудувала у свідомості цілий світ штучних цінностей. Серед них – і занадто витончена безплідна наука, і занадто розніжене мистецтво, і до краю розбещена мораль, і аморальна релігія. Єдиний вихід зі скрути полягає у опрощенні і поверненні до природного – християнського – стану. Мудрування вчених і філософів на цьому шляху не тільки зайві, а і шкідливі. Досягти мети можна через аскезу, самопізнання і, найголовніше, через віру в Ісуса Христа.

3. Патристика

Протягом IV ст. статус християнства у суспільстві зазнав радикальних змін. З релігії, яку переслідували і всіляко намагались знищити, вона перетворилась спочатку на одну з дозволених, а потім і на єдину державну релігію Римської імперії (380). З іншого боку, різноманітні язичницькі вірування поступово втрачали своїх прихильників і перетворювались на заборонені поганські культи. Сумний кінець чекав на античну культуру взагалі: нищились не тільки храми старих богів, а і бібліотеки; у 393 році відбулись останні за давніх часів Олімпійські ігри; у 529 р. імператор Юстиніан I розпустив платонівську Академію, що визнається “датою смерті” античної філософії. Ці процеси відбувались на тлі агонії і загибелі Римської імперії, підірваної різноманітними проявами внутрішньої кризи і остаточно знищеної навалом північних варварів (за виключенням дочірньої Візантії).

Зміни у суспільному стані християнства не могли не відбитися у характері його ідеології: відпала необхідність захищатися і обґрунтовувати своє “право на життя”, прийшов час вказувати шлях і вести світ, що руйнувався, до спасіння. На зміну активності апологетів прийшла діяльність

отців церкви, розпочався етап *патристики* (від грецького πατήρ – отець).

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

Августин народився у 354 році у Тагасті (місто знаходилося у межах сучасного Алжиру). Його батько був звичайним римським чиновником і тримався язичницької віри. Проте матір, жінка розумна і з сильною волею, сповідувала християнство. Саме їй Августин у значній мірі зобов'язаний своїм духовним зростанням.

Грунтовну риторичну освіту майбутній отець церкви одержав у Карфагені. Він досконало оволодів латинською мовою, познайомився з поглядами видатного римського оратора і філософа Марка Тулія Цицерона. Серед іншого Августин почав читати і Священне Писання, проте спочатку воно здалося йому темним за змістом і стилістично недосконалим. Довгий шлях Августина до християнства проліг через захоплення однією з конкуруючих релігій – маніхейством, потім – поглядами скептиків і, нарешті, філософією неоплатоників. Саме вони створили у душі майбутнього отця церкви той благодатний ґрунт, на якому проросло зерно християнської віри. *Читання книг неоплатоників напоумило мене шукати бестілесну істину*, щиро визнавав він з часом. Розуміння цієї обставини визначило конструктивне, на відміну від Тертулліана, ставлення Августина до античної філософії.

Аврелій Августин прийняв християнство у 387 році. У своїй знаменитій “Сповіді” він з дивовижною силою описав той глибокий неспокій, який ще з юнацьких років оселився у його серці. Цей неспокій спричинила суперечність між потягом до християнства, різноманітні прояви якого Августин усе частіше спостерігав навколо і сутність якого він намагався досягти, та досить міцними *“путами плотської пожадливості”* зовсім не злиденного чи нудного життя. Розірвати ці путі і зробити вирішальний крок до віри йому допоміг один випадок.

Знайомий Августина розповів, як нещодавно були наведені до християнства навіть два агенти таємної римської поліції. Це настільки вразило мислителя, що він остаточно позбавився спокою. *“Що це з нами? – закричав він своєму другові. – Піднімаються неукі і викрадають Царство Небесне, а ми лишаємося з нашою бездушною наукою і вилежуємося у плотській багнюці! Чи не тому, що вони попереду, соромно йти слідом, а зовсім не йти не соромно?”* У розпачі вибіг Августин з дому і несподівано почув слова, що нібито промовляла маленька дитина: *“Візьми, читай! Візьми, читай!”* Євангеліє потрапило до його рук. Відкривши книгу, він прочитав рядки, які 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 толі не обертайте на пожадливість”*. Далі він читати не схотів. Та у цьому і не було потреби: *серце залили світло і*

спокій, а морок сумнівів зник назавжди.

Докладний аналіз змістовно насиченої і художньої неповторної “Сповіді” виходить за межі нашої книги, але зробити деякі висновки необхідно. Та щоб робити їх не наосліп, слід сформулювати вихідну схему розуміння творчості Августина Блаженного.

“Хочу пізнати Бога і душу. І нічого окрім цього? Цілком нічого”, – прокламував свої наміри отець церкви. Отже, бог і людська душа, – обов’язково “і”, бо без урахування простого сполучника заява Августина не буде зрозумілою – утворюють поле його роздумів. Не втратити “і” важливо тому, що воно висловлює певне співвідношення між богом і людиною, зрозуміти яке не менш важливо, ніж його “сторони”. Що ж головне в цьому відношенні? Найважливішим для людини є спасіння, котре християнство розуміє як сходження недосконалої особи до найдосконалішої – бога.

І тут ми зачіпаємо чи не головну релігійно-філософську інновацію Августина – **тему особи**. Можливість її постановки і розробки визначається вже специфікою фундаментального християнського уявлення про бога. Бог християн не якась неусоблена сила, що внутрішньо притаманна природі, а інколи і тотожна їй. Натомість він є саме *особа, персона*. Тому і людина, яку створено за образом і подобою творця, теж виявляється особою. Правда, внаслідок гріхопадіння вона втратила досконалість і цілісність.

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

Повертаючись до наведеного фрагменту “Сповіді”, не важко зрозуміти: Августин на власному прикладі намагається довести, що навернення у християнство є прояв активності двох осіб – бога і людини. Роль бога не у тому, що він колись створив світ і зараз є десь поза його межами. Навпаки, він – активний творець усіх подій, що відбуваються. Дійсно, а чи зробив би Августин останній вирішальний крок, не почувши “*невідомо звідки*” наказ: “*Візьми, читай!*”? Чи увірував би він, якби “випадково” не знайшов під рукою Євангеліє і не прочитав саме ті слова, котрі переповнили його серце?! Визнання постійної і вирішальної присутності бога у світі взагалі виявляється характерною рисою вчення Августина Блаженного. Насправді, навіть їжа, котру одержує немовля, іде, вважав він, не від батьків чи годівниці, а лише через них: “*Ти через них давав мені їжу, необхідну немовляті по установленні Твоєму і по багатствам Твоїм, розподіленим до глибин творіння*”, – дякував отець церкви богові. Господь постійно творить і керує світом, не залишаючи без своєї уваги найменшої дрібниці. Таким чином він поєднує собою генетичне, субстанційне, “законодавче” і безпосереднє “виконавче” начало Всесвіту.

Та якщо “Сповідь” й інші твори Августина – це досягнення індивідуальності, початок теоретичних досліджень особи, то його знаменита праця “Про Град Божий” започатковує **тему суспільної історії**. Історія

суспільства здавна цікавила людей. Досить згадати такі шедеври Античності, як “Історія” Геродота (V ст. до н.е.) або “Аннали” Тацита (I-II ст. н.е.). Історична наука вважалась однією з головних і навіть мала власну музую-покровительку Клію. Проте наука ця фактично вичерпувалась описом сукупності видатних подій і ушляхених імен, вона була, якщо використовувати сучасну термінологію, суто **феноменологічною**.

А чи криється щось за мозаїкою змін суспільного життя? Чи існує мета історії? Чи є у ній певні закономірності? Такі питання, безумовно, хвилювали давніх мислителів, але запропоновані відповіді були досить обмеженими. Типовим було розуміння історії людства як фази еволюції Всесвіту, що підкоряється загальному Логосу і, 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 і на усі без виключення суспільні процеси. Детермінована таким чином течія подій і складає історію. Виходячи з таких загальних міркувань, отець церкви запропонував ряд конкретних інновацій.

Історія має початок – творення богом світу, а суто людська історія починається з Адама і Єви. Історичні зміни мають визначену богом мету і її досягнення буде абсолютним “кінцем світу”. Тому **земна історія має напрямок**: з собаки, який без кінця намагається схопити себе за хвіст, вона преобразилась на стрілу, котру твердою рукою спрямовано у ціль. Оскільки ж введено поняття напрямку і мети історії, остільки з’являється можливість визначення прогресивних змін (від латинського *progressus* – успіх, рух уперед). Рух суспільства уперед, наближення його до кінцевої мети свого існування і є **прогрес**. Він має, на думку Августина, провиденціальний характер, тобто цілком визначається провидінням божим. Отже, отець церкви обґрунтовує як загальне розуміння прогресу, так і його особливу християнську модель.

І нарешті, з чистої феноменології історична наука переобтяжується на поглиблене дослідження, яке має пояснити перебіг наочних подій на підставі фундаментальних – божественних – законів. На такому шляху Августин стверджує: історія – це боротьба між прихильниками Господа, які будують “*Град Божий*”, і послідовниками диявола, що організували світську державу. Два *гради* базуються, вважав мислитель, на двох видах любові, а саме – на *земній любові аж до зневажання Бога, і 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 пришествя спасителя. Тоді держава “*синів Каїна*” загине, а на її місці восторжествує “*вічна світова Божя держава*”.

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

Піддаючи критиці світську державу, Августин у той же час розглядав її як інституцію природну і навіть таку, що до певної міри відповідає божому провидінню. Оскільки держава існує, міркував отець церкви, *нею слід користуватися, хоч і 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: *“То ж віддайте кесареви – кесареві, а Богові – Боже”* (Лк. 20; 25).

Подвійне ставлення Августина до “державної тематики” деякою мірою можна пояснити особливістю історичної ситуації, у якій йому довелося жити. Християнська церква вже перемагала світський Рим, проте не мала ще власної – теократичної – держави. Імперія правила за тимчасове пристановище для неї і, з такої точки зору, це уособлення *Граду Земного* нестерпним злом не вважалось. Але і 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 Гіпоні, він більше за усе просив бога послати йому смерть раніше, ніж поганці візьмуть місто.

4. Схоластика

Період латентного або розчиненого у теології існування філософської думки тривав приблизно до VIII ст., а далі почали з’являтися перші представники вже власне середньовічної філософії. Їх зусиллями був підготований і започаткований новий період релігійно-філософської активності, що одержав назву *схоластики* (від грецького – *σχολαστικος* – шкільний, вчений).

Схоластика народжувалась у ті часи, коли широкі соціальні струси і панування необмеженого варварства почали відходити в минуле, а на теренах Європи розквітала феодальна культура. Стабілізація суспільного ладу і, до якоїсь міри, геополітичного становища позбавляла людей напружених есхатологічних очікувань і притупляла потребу в релігії як у засобі негайного порятунку. У релігійній свідомості відбувався певний зсув акцентів: безумовність віри – дієвого чинника примирення і об’єднання під смертною загрозою представників різних цивілізацій, етносів чи верств населення – було послаблено, що сприяло відродженню придушеного розуму. Цей процес підтримувався інтересами самих церковників: *як церква Христова утворює єдину впорядковану систему, так і її вчення повинно набути цілності, досконалості*.

Систематизація віровчення вимагає виявлення (чи навіть вироблення) змістовного і логічного зв’язку між головними догматами та похідними положеннями. Інакше кажучи, загострюється потреба у доказовій композиції, завдяки якій релігійна ідеологія набуває довершеної форми: це робить можливим вчити і навчатись їй. Такий напрямок розробці християнства надає схоластика. Місце отців церкви поступово займають, так би мовити, доктори християнських наук. Філософія ж відновлює своє існування як системотворча

розумова активність у сфері богослов'я: цим, зокрема, і визначається особливість схоластики.

Одним з найвидатніших схоластів вважають Фоми Аквінського (1225-1274). Він народився у Неаполітанському королівстві у родині графа Ландольфа Аквінського. Багато хто з його предків був знаним у військовій і політичній еліті Західної Європи. Проте юнак мріяв зовсім про іншу – духовну – діяльність. У 19 років він став монахом Домініканського ордену і 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 смерті Аквіната його вчення – **томізм** – було визнане за офіційну доктрину домініканців, а її автор одержав титул “*ангельського доктора*”. Наприкінці ж XIX століття енциклікою папи Льва XIII томізм був відроджений і проголошений теологічною доктриною вже усієї католицької церкви. Сьогодні **неотомізм** займає провідні позиції у світовій релігійно-філософській думці.

Та не тільки церква вплинула на діяльність Фоми Аквінського. Справа у тому, що у межах феодальної культури швидко прогресувала її міська складова. Як місто є певною альтернативою типового для феодалізму сільського ладу життя, так університет виявився альтернативою монастиря у сфері життя духовного. Потяг розуму до вивільнення, підтриманий відносною свободою існування городянина, знайшов втілення у створенні середньовічних університетів. Хоч вони спочатку і залежали від церкви, але з часом стали середовищем формування світської інтелігенції, осередком продукування світського знання. Це трапилось пізніше – за часів Відродження, проте вільнодумство і спроби вийти з-під духовного всевладдя релігійних інституцій були притаманні університетам завжди.

Діяльність Аквіната тісно пов'язана з одним із перших у Європі – Паризьким університетом. У його стінах майбутній “*ангельський доктор*” розробляв систему християнського віровчення, викладав його і всіляко боронив від порушень. Він уособлював розум, котрий, підкоряючись вірі, намагається робити власну справу. Та усе ж головна мета Фоми Аквінського полягала у використанні розуму для зміцнення і поширення християнства. Тут він досяг велетенських успіхів, у повній мірі заслуживши історичне визнання. Це і не дивно, бо одній геніальній людині “допомагала” інша – великий Аристотель. Як інколи кажуть, Аквінат уславився завдяки тому, що “*охрестив Стагірита*”.

У епоху раннього Середньовіччя твори Аристотеля у Західній Європі залишалися маловідомими. Вони були чи то просто втрачені, чи то губились у саяві спадщини Платона і неоплатоників. Августин, Ансельм й інші найвидатніші представники патристики тримались саме цього річища філософської думки. Та починаючи з XI століття внаслідок загального впливу арабської культури, котра зберігала і розробляла “грецьку мудрість”, вчення Аристотеля поступово почало поширюватись і на Заході. З початку XIII століття воно набуло особливої популярності завдяки тлумаченню і коментарям Ібн-Рушда (латинізоване ім'я – Аверроес, 1126-1198).

Спочатку аристотелізм 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 і використано” для потреб християнства, то вчення Аристотеля, зорієнтоване на раціональне пізнання Всесвіту, здавалось вкрай ворожим. Його фундаментальні твердження щодо, наприклад, нероздільності матерії і форми або досить пасивної участі бога у справах світу жодною мірою не могли задовольнити церковну верхівку, котра трималась платонівсько-августинівської традиції. Негативне ставлення підсилювалось і тим, що араби додали аристотелізму небажаного для релігії 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 Аквіната визначився не стільки зовнішньою загрозою пріоритету віровчення, скільки внутрішньою потребою довершення системи християнського світопогляду. Справа у тому, що вчена людина Середньовіччя мала кінець-кінцем досягнути природу як своєрідний об'єкт і включити уявлення про неї до загальної картини Всесвіту подібно до того, як раніше була вироблена християнська концепція особи і суспільного життя. Цю потребу актуалізував поступовий прогрес природознавства, розвиток раціоналістичної гілки схоластики. Удача Аквіната – використання у вирішенні важливої для християнства проблеми поглядів Аристотеля, котрі залишались довершеною теоретичною системою навіть через півтора тисячоліття після його смерті.

За Аквінатом, 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 Аквінський подав віровчення в вигляді повної системи, що охоплює весь Універсум.

Просуваючись у вивченні томізму, слід взяти до уваги його загальнометодологічну особливість. А чи вдалося б Аквінату синтезувати християнське вчення і філософську спадщину Стагірита, не змінивши їх деяких елементів або тлумачення? Хіба уник би сам Фома сумної долі Абеяра й інших вільнодумців, коли б він вирушив проти міцної платонівсько-августинівської традиції схоластики під прапором ортодоксального аристотелізму? Відповідь на такі питання зрозуміти не важко: “*ангельський доктор*” подолав перешкоди і досяг успіху завдяки тому, що повів себе як майстер компромісу та релігійно-філософського синтезу. Не тільки типовим, а і принципово важливим прикладом компромісно-синтезуючої методології виявляється вирішення **проблеми універсалій**.

За аристотелівською концепцією форми Аквінат вчив, що загальне міститься у одиничних речах (*in res*), є їх сутністю. Це так звана *безпосередня універсалія*. Крім того, загальне відшукується людським розумом і тому з’являється у ньому після речей (*post res*) – вже як *розумова універсалія*, загальне поняття. Такий погляд теж відповідає розумінню загального Стагіритом. Але ж були ще і платонівсько-августинівські універсалії, що існують до речей (*ante rem*) – Аквінат не міг їх ігнорувати і тому залучив до своєї концепції як третій вид. Він витлумачив “загальне до речей” як ідеї або “*вихідні форми, що містяться у божественному умі*” і, таким чином, обумовлюють існування та пізнання загального у природних утвореннях. Це відрізняло позицію Фоми Аквінського від Аристотеля і до певної міри примиряло з поглядами схоластів-реалістів. Адже йому вдалося подолати обмеженість позиції отців церкви не через заперечення, а завдяки “зануренню” у ширшу і досконалішу, яку називають **помірним реалізмом**. У подібний спосіб уникнув він і крайності номіналізму.

Майстерний компроміс дозволив Аквінату вдосконалити і концепцію **креаціонізму** або, інакше 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 “ангельський 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, які 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 навіть походження людини від мавпи, коли його буде остаточно доведено, не похитне християнського вчення про

створення людини остільки, оскільки бог міг за своїм бажанням створити людину з допомогою відповідних біологічних процесів.

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

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

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

Визнаючи, подібно до Абеляра, плідність логічного мислення у вирішенні богословських проблем, Аквінат у той же час уникав визнання можливості повної раціоналізації християнського віровчення. За його думкою, тільки деякі з догматів піддаються аналізу і доведенню розумом. До них належить догмат існування 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 і т.ін. Міркування з цих питань мають той предмет, що об’єднує філософію, науку і теологію. Однак значна частина фундаментальних тверджень релігії 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 протирозумні, а надрозумні*, 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, які з’ясовані іншою, вищою наукою; остання є те знання, котрим володіє Бог... Отже, подібно до того, як теорія музики бере на віру основоположення, передані їй арифметикою, точнісінько так же священне вчення бере на віру основоположення, що передав їй Бог, – аргументує свою позицію Аквінат.

За умов розвитку філософсько-наукового пізнання, що ставило в скрутне становище ортодоксальний католицизм, Фома Аквінський 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 навіть можливість суперечностей між одкровенням і розумом, вірою і філософсько-науковими міркуваннями. А у разі виникнення позірних, за його гадкою, протиріч останнє слово повинно належати віровченню і теології – більш надійним і вищим шляхам пізнання істини. Сформульоване Аквінатом у такий спосіб “правило заперечення” – на відміну від різноманітних спроб повністю вивільнити розум – встановлювало хоч і “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 філософсько-наукової думки зазнало радикальної зміни: замість категоричного заперечення претензій чуттєвого і раціонального пізнання, наприклад, Тертулліаном утворився більш-менш гнучкий компроміс. Його вигляд далі змінювався тяж, але і сьогодні церква в основному спирається на запропоноване Фомою Аквінським розв’язання проблеми.

Філософія і мистецтво Античності зберігають певну цінність,

оскільки вони мають бути переображені істиною Нового Заповіту, повчає сучасний православний ієрарх. Наукове дослідження зберігає свою свободу і після Євангелія Христа, але лише оскільки воно не нав'язує метафізику, що суперечить Божественному Одкровенню та власній сутності, котра є переважно запитанням, фактично відтворює він “правило заперечення” Аквіната.

Звернення до земної науки у Фоми Аквінського було досить стороннє, він не заглиблювався у дослідження її проблем по суті. У цьому відношенні від нього суттєво відрізняється – і 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 років з успіхом викладав фізику, математику та мови (цікаво зауважити, що крім англійської і французької він володів латинською, грецькою, давньоєврейською і, 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. І “брат Роджер” не втратив свого шансу. Менш ніж за рік він написав “Opus majus” – дійсно великий твір, що за свою новизною і повнотою перевершував знані схоластичні праці того часу.

Цей твір мав сім частин: 1) причини помилок людського розуму; 2) співвідношення філософії і 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 філософія, що обговорює ставлення людини до Бога і до інших людей (у цьому ж розділі описаний досвід порівняльного вивчення релігій).

Протягом 1267-1268 років Бекон написав і 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 років. Але усно відомості й переписані примірники опусів Бекона вже поширювались серед освіченої публіки, поступово набуваючи значення важливого елемента культури зрілого західноєвропейського Середньовіччя.

Від сучасників Бекон одержав титул “дивного доктора”, а за наших часів його звично згадують як алхіміка і навіть чаклуна. Підстави для цього існують, адже якийсь Петро з Тарнау наприкінці XIV ст. писав про те, як “брат Роджер” збудував через згушення повітря міст від Англії до Франції, а потім через розрідження його знищив. Він же зробив і дзеркало, за допомогою якого можна було бачити “другий край світу” і т.ін. 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

“*грим і блискавку*”. Деякі фахівці вважають, що Бекон виробив порох.

Навіть коли піддати сумніву найбільш дивовижні свідчення про діяльність монаха-францисканця, перелік досліджень і 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-сучасників.

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

Позитивна програма монаха-дослідника ґрунтувалась на твердженні: *рух усієї філософії 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 і причини речей. Без досвіду нічого задовільно пізнати не можна*”, – підкреслював він. У межах досвіду чи не центральне місце посідає експериментальна наука, яка “*повеліває усіма іншими науками як своїми служницями*”.

Та щоб уникнути спрощення і модернізації поглядів середньовічного мислителя, небезпека чого криється у поверхневому тлумаченні наведених слів, далі слід зауважити: Бекон визнавав два види досвіду. Так, існує зовнішній – чуттєвий – досвід. Розбуркана ним людина знаходить причинне пояснення таємницям природи і ремісництва. Але експериментальна чи, взагалі, практична діяльність не вичерпує джерел людського пізнання, хоч “*дивний доктор*” і 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 і 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 і 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 і 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 різновимірність середньовічної думки. Цей феномен є свідоцтвом багатства релігійно-філософської думки і, 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: Флоренція, Венеція, Мілан, Болонья тощо. Стрімке піднесення у XIV – XVI століттях їх особливої матеріальної і духовної культури є безпосередньою підставою виділення у світовій історії епохи Відродження або Ренесансу (з французької – Renaissance).

Таким чином, епоха Відродження ґрунтувалась на переході від сільської до міської культури. Розквітли торгівля, банківська справа, ремісництво, 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 і становило зародки нового.

Примноження і концентрація цих зародків взаємопов’язані зі зміною не лише економічного життя, вмісту чи організації праці, але і з суттєвим переображенням самовідчуття урбанізованої людини. Майстер – ремісник, купець чи художник – не мислимий без глибокої поваги до своєї діяльності, а тому – і до себе самого як її суб’єкта. Він не існує без свободи волі й готовності нести за неї повну відповідальність, без індивідуальної творчої активності. А це усе – важливі ознаки *особи*. Тому народжена міським життям масова майстерність спричинила зростання значущості особи, а також найширше їх суспільне визнання.

Поняття особи було уведене ще Августином Блаженным і відтоді закріпилось у релігійно-філософській думці. Але поряд з найдосконалішою

особою бога земна людина вважалась неповноцінною, позбавленою цілісності. 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 навіть бога. Тому основним принципом Ренесансу є ідея повноцінної людяності або гуманізму. Можна сказати і так: ***Ренесанс виявляється теорією і практикою гуманізму.***

Ідею гуманізму було розгорнуто у studia humanitatis (латиною studia – вчені заняття, humanitatis – людська природа), гуманітарних дослідженнях. Через них здійснювалось різноманітне за формами осягнення людської особи. Терміни “дослідження” і “осягнення” тут слід розуміти у широкому значенні: вони не обмежуються філософськими чи науковими міркуваннями, а охоплюють також сферу освіти, мистецтва, ремісництва тощо. Отже, для суто філософських шукань думки Відродження найширші гуманітарні студії виявляються типовим контекстом. Саме ця обставина в значній мірі визначає, хоча і не вичерпує, характерні риси філософії Ренесансу.

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

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

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

Встановлення рівності господа і людини здійснювалось через два зустрічних процеси. З одного боку, людина обожнювалась, переображувалась на богоподібну істоту-титана: це була не тільки філософська ідея чи поетична метафора, а і поширена норма реального буття. У той же час бог і його “земне тіло” – християнська церква – “занурювались” у світ, церковна діяльність усе більше набирала форми хоч і специфічної, але світської справи. 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 католицизму був період, коли

кілька пап воювали один з одним – час так званої схизми. Світська орієнтація духовного і практичного життя взагалі стала суттєвою відзнакою Відродження. Отже, *гуманізм цієї епохи являє собою нічим не обмежений у думці й дії світський індивідуалізм.*

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

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

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

Такий спосіб життя був досить поширеним серед найвидатніших діячів Ренесансу і найвідоміших гуманістів. Навряд чи це є випадковістю, яку можна відірвати від іманентних проявів титанізму. Скоріше таким чином розкривається необхідне доповнення його світлого боку або, іншими словами, темна сторона ренесансної форми гуманізму. Кожна людина-титан у своєму нестримному потязі до самоствердження прагне усе в світі охопити і усе собі підкорити. На цьому шляху вона не визнає жодних норм і обмежень, навіть тих, що церква визнала за умови одвічного спасіння. Якщо людина має сама себе творити, то вона в змозі забезпечити і власне спасіння: так доречно продовжити думку Піко делла Мірандоли. І це буде, мабуть, висловленням найвищої претензії гуманізму, 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 гуманізму з’ясовує можливість і цілком нищівної критики доби Відродження. Насправді, жоден з людей-титанів 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 осіб. Найгостріших 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 Відродження.

Парадокс титанізму, 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 Нікколо Макіавеллі (1469-1527).

Макіавеллі походив з небагатої родини і не мав можливості одержати ту універсальну освіту, якою уславились інші гуманісти. Але він все ж таки добре вивчив латинські переклади антиків, серед яких увагу привертав твір Лукреція Кара. Та вирішальний вплив на світогляд Макіавеллі справила не шкільна вченість, а бурхливі події у рідній Флоренції наприкінці XV – на початку XVI століття. Він спостерігав вигнання герцога Медичі й встановлення республіканського ладу, жорстоку боротьбу в політичній верхівці.

З часом, у 1498 році, Макіавеллі вже й собі залучився до політичного життя. Завдяки своїм талантам він досяг посади секретаря Ради Десяти – фактичного уряду Флоренції. Діяльність на цій посаді дозволила йому добре спізнати реальну політику, стати її досвідченим майстром. Після повалення республіки і відновлення у 1512 році синьйорії Медичі Макіавеллі потрапив у немилість, залишив державні справи і подався до свого сільського маєтку. Тут він написав головні теоретичні твори, найвідоміший з яких – “Державець”.

Вміст цієї невеличкої книги складається з описів “*діянь великих людей*”. Але це не проста хроніка часів Відродження, а глибокий аналіз успіхів і поразок у державній діяльності з висновками відносно того, як така діяльність має бути організованою, 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 звіра: він має поєднати у собі два єства, стати напівлюдиною-напівзвіром. Цей “загальнометодологічний” висновок далі пояснено численними прикладами з історії.

Описуючи державотворчу діяльність Цезаря Борджіа, Макіавеллі вказує її пункти: підкуп церковних ієрархів, знищення супротивників разом з їх родинами і т.ін. І чи засуджує він такі звірячі вчинки? Для титана у політиці це цілком природні дії: адже прагнучи досягти великої мети, він не має змоги діяти інакше. З часом думка мислителя з Флоренції набула афористичної форми: *(велика) мета виправдовує засоби*. У філософсько-політичному відношенні вона є чітким прокламуванням виведення політичної діяльності з-під норм моралі: удачливий політик може не бути моральною людиною, хоча йому слід усіляко підтримувати добродетельний імідж.

Чи можна погодитися з таким висновком? Вагомі аргументи “за” наведено самим Макіавеллі. Візьмемо до уваги: він 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 іншого боку, з’являється одвічне питання, у найгостріший спосіб з часом сформульоване Ф.М.Достоевським: *а чи варте навіть вселюдське щастя однієї єдиної сльозинки дитини?! Це, здається, дуже далеке від реального життя запитання-заперечення знаходить сильний відгук в уроках борджіа-гітлерівсько-сталінських “тисячолітніх рейхів”*.

Макіавеллі виробляв чи описував рецепти успішної політичної діяльності, фактично уникаючи аргументи “до волі господа”. Це зовсім не випадкова для ренесансного діяча риса. У передостанньому розділі “Державця” мислитель спеціально торкається проблеми співвідношення волі людини і бога. Не занурюючись у витончені мудрування, він ясно і образно відтворює картину *паритету двох воľ*.

Однак, 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 наводку, 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 Нікколо Макіавеллі, 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 і 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.