

ТЕКСТ ЛЕКЦІЇ

з навчальної дисципліни «Філософія науки»
обов'язкових компонент
освітньої програми третього рівня вищої освіти

053 «Психологія» (юридична психологія)
(для денної та заочної форми навчання)

за темою: Середньовіччя: філософсько-наукова думка на службі у
богослов'я

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, доктор філософських наук, професор Тягло Олександр
Володимирович

Рецензент:

Декан філософського факультету ХНУ ім. В. Н. Каразіна, доктор
філософських наук, професор Карпенко Іван Васильович

План лекції «Середньовіччя: філософсько-наукова думка на службі у богослов'я»

1. Занепад Античності й базові цінності Середньовіччя.
2. Християнська думка щодо філософсько-наукової спадщини Античності: від категоричного заперечення (Тертулліан) до обмеженого сприйняття (Августин). Специфіка августинівської концепції креаціонізму.
3. Суперечність віри і розуму (П'єр Абеляр). Спроба узгодження віри і розуму через концепцію двоїстої істини.
4. Значення для розвитку наукового пізнання розділення понять первинної і вторинних причин за Фомаю Аквінським. Специфіка концепції креаціонізму Аквіната.
5. Особливість філософсько-наукової думки Візантії (Михайло Пселл).

Текст лекції

Початок середньовічної філософсько-наукової думки інколи співставляють з подіями, що мають загальноісторичне значення, наприклад з падінням Римської імперії у 476 році або з коронацією у 800 році 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 думку зі специфічним світоглядом і способом мислення, 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 філософсько-наукову думку 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 думці того неповторного забарвлення, котре складає підставу ідентифікації її проявів. Отже, історія філософсько-наукової думки Середньовіччя починається

підпорядковуванням 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 філософсько-наукова думка бере свій початок раніше, ніж закінчується антична. На момент народження спадкоємиці антична думка не тільки не вичерпалась, але, навпаки, стояла на порозі створення неоплатонізму – потужного синтезу багатьох попередніх систем. Засновником неоплатонізму вважається Плотін (205-270). Для поглядів неоплатоників вихідною є думка Платона про Космос як живу істоту, що має душу і розум.

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 мислення, досягнутий греками і римлянами, не було зведено нанівець ранньосередньовічним варварством. Після певного опору філософсько-наукова думка відмовилась від незалежності і трансформувалась переважно у засіб систематизації та тлумачення християнського віровчення.

Розвиток 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 філософсько-наукової думки на землі наших предків.

Сьогодні фахівці розрізняють західноєвропейську і східноєвропейську вітки релігійно-філософської думки, тому і ми їх будемо розглядати окремо.

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.

Ворожість широкого загалу примушувала християн всіляко захищатися. Так виникли апології (від грецького ἀπολογία – захищаю) – особливий різновид літературних творів. У них освічені християни боронили свою віру від нападків 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.

На думку Тертулліана, 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 філософсько-наукової думки у вирішення релігійних проблем. Така 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 розмислів, 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*).

Розгляд позиції Тертулліана щодо проблеми істини – її природи, шляху пізнання та критерію відділення від хибі – 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.

Тертулліан знаходився у активній опозиції до усієї античної культури. Він не тільки засуджував філософсько-наукову думку, 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 людей на цьому шляху не тільки зайві, а і шкідливі. Досягти мети можна через аскезу, самопізнання і, найголовніше, через віру в Ісуса Христа.

Протягом IV століття 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 вчення: 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). Патристика – це 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 найушлявленіших її представників вважається Аврелій Августин або, у вітчизняній традиції, Августин Блаженний.

Співставлення віри і розуму має характер загальної теми міркувань Августина. Це співвідношення розкривається ним у кількох аспектах. Перший з них пов’язаний з витлумаченням віри як *довіри авторитетові*. Його цілком пояснює влучний приклад, наведений отцем церкви: *“Оскільки будь-яка людина стає освіченою з неосвіченої та будь-хто неосвічений не в змозі знати, як йому себе поводити і що робити для набування здатності до вчення, то для усіх, хто прагне вчитися великому і потаємному, воротами слугує авторитет”*. Отже, віра-довіра передуює пізнанню, але з часом вона повинна знайти своє пояснення і виправдання розумом.

На відміну від Тертулліана, Августин не виступає прихильником концепції *чистої віри*. Ті, хто покладається виключно на віру, знаходять у його творах зневажливу оцінку: *“Якщо вони вже занадто ледачі, або заклопотане у інших справах, або не мають до науки жодної схильності, то нехай вже вірять”*, –

якось написав мислитель. Тим же, хто дійсно прагне істини, уникати раціонального пізнання не слід. Воно необхідне, по-перше, як підготовча робота до увірування в бога і, по-друге, як засіб осягнення принаймні частини того вищого знання, яке відкривається віруючому.

“Вірую, щоб розуміти”, – цей знаменитий афоризм Августина є лейтмотивом усієї його творчості. Та він виправдовується не тільки для однієї людини і у одній сфері духовності. Так, історія науки демонструє досить прикладів, коли віра в існування закону або явища допомагала його відкриттю. Той же, хто віри не мав, проходив поряд зі знахідкою, не помічаючи її. Отже, розглянутий висновок Августина стосовно співвідношення віри і розуму має певне загальнометодологічне розширення: щоб відкрити нове, слід повірити у його існування (хоча одна “гола віра”, яка не ґрунтується на серйозних міркуваннях, достатньою причиною відкриття нового зазвичай не є).

Віра являє собою не лише своєрідний поріг на шляху раціонального осягнення світу. Вона відкриває ще й іншу – найвищу – можливість пізнання через божественне одкровення, тобто Священне Писання та Священні Перекази. Тільки цей шлях веде до повної істини і “бездушна наука” вичерпати його плоди буває не в змозі. *“Що я розумію, у те я вірю, але не усе, у що вірю, я розумію”*, – стверджував Августин. Інакше кажучи, знання завдяки вірі ширше і вище за здобутки розуму земної людини, для якого сфера божественного завжди залишається певною таємницею.

Особливе співставлення віри і розуму, а також очевидна релігійність визначають трактовку Августином Блаженным відношення релігії і науки. За його вченням, наука існує не заради чистого знання – як було у греків; її найперша задача – бути інструментом зміцнення і розповсюдження християнства. Ті галузі наукового пізнання, які відповідають такій вимозі, отець церкви підтримує беззастережно, інші – рішуче засуджує як шкідливу *“похіть очей”*.

Августин стверджував: уся сукупність можливих понять й ідей уможлидного пізнання передуює досвіду, тобто є апіорним вмістом пам’яті. *“Здається, – писав мислитель, – що душа народженої дитини принесла усе, і так зване навчання є не що інше, як пригадування і подавання минулого теперішньому”*. Таким чином він демонстрував свою належність до платонівської гносеологічної традиції, головними складовими якої є припущення природженого знання і пізнання як пригадування. Але як християнин Августин Блаженний не мав змоги прийняти платонівські міркування беззастережно. Цьому перешкоджала, перш за все, гіпотеза необмеженої кількості перевтілень людської душі, якої тримався філософ з Афін. З точки зору християнського віровчення це неможливо, адже душа втілюється і з’являється у земному світі один-єдиний раз. Тому Августин відкинув гіпотезу Платона, а джерелом апіорних знань визнав не блукання душі у світі зразків-ейдосів між двома черговими утіленнями, а первісну наявність у ній “божественного умоосяжного” знання. Найважливішою його складовою є знання про самого бога: *“Істинно добрий, вірний, джерело насолоди, де знайти Тебе? Якщо не знайду Тебе в моїй пам’яті, то я не пам’ятаю Тебе? А як я знайду Тебе, коли я Тебе не пам’ятаю?”*. Отже, заглиблення у власну пам’ять дозволяє людині знайти господа. Тому

самопізнання для Августина – необхідний і справжній подвиг християнської душі.

Знаменита праця Августина “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 музу-покровительку Клію. Проте наука ця фактично вичерпувалась описом сукупності видатних подій і ушлявлених 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 – кесареви, а Богові – Боже”* (Лк. 20; 25).

Період латентного або розчиненого у теології існування філософсько-наукової 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 цільності, досконалості*.

“Останнім отцем церкви і першим схоластом” інколи називають Ансельма (1033-1109 рр.), який з 1093 року був архієпископом Кентерберійським у Англії. *“Я вірую, щоб розуміти, а не прагну розуміти, щоб вірити”*, – так Ансельм сформулював своє кредо у сфері пізнання. Утілюючи його, він побудував знамените “онтологічне доведення” буття бога. Воно полягало ось в чому.

Віруюча людина має самоочевидне поняття про Господа, істоту найдовершенішу. Але для повної довершеності ознака буття є необхідною. Отже, Бог реально існує.

Вже сучасники архієпископа Кентерберійського піддавали сумніву таку аргументацію остільки, оскільки вона робила висновок від існування ясного поняття про річ до реального існування цієї речі. Та хіба не річ передуює поняттю про неї? Хіба, наприклад, з’являться у кишені гроші завдяки одній тільки думці про них?! Проте така критика навряд чи мала вагу для Ансельма: адже він вважав свій висновок насправді результатом віри і божественного одкровення, а його “логічне” обґрунтування – лише легкозрозумілою формою пред’явлення істини.

Якщо зміст схоластичних міркувань репрезентується здобутками Ансельма Кентерберійського, то їх типову форму або спосіб представлення було вироблено П’єром Абеляром з Франції (1079-1142). Він аж ніяк не був супротивником християнства. Навпаки, суб’єктивно він намагався зміцнити віру через обґрунтування розумом. Його кредо – *розумію, щоб вірити*. Проте самостійний

розум, раціональне пізнання рано чи пізно наштовхується на суперечності у текстах отців церкви чи навіть у самій Біблії.

У відомому творі французького мислителя “Так і ні” ці суперечності виявились предметом спеціального дослідження. Він взяв на себе сміливість не тільки їх зафіксувати, а і витлумачити, проте не як прояв незбагненої небесної мудрості, а як рукотворні вади і помилки, що виникли з цілком зрозумілих причин.

Перша з них полягає у тому, що *“одні й ті ж слова використовуються різними авторами у різних значеннях”*. Це досить розповсюджене явище у будь-якій природній мові, воно зберігається і сьогодні. З’ясування нетотожних смислів міркувань, побудованих з використанням омонимів, дозволяє, за думкою Абельяра, *“легко позбутися”* позірної суперечності віровчення. По-друге, різні помилки та неточності виникли внаслідок численних переписувань текстів: адже головним засобом тиражування книг за часів Середньовіччя залишалась праця переписувачів. виправлення таких вад здається суто технічною справою. Проте у разі відсутності першоджерела і тривалого відтворення ці вади набували значення оригінального тексту і сакралізувались. Їх виправлення ставало якщо не неможливою, то досить важкою і навіть небезпечною справою.

Абельяр, нарешті, наважився визнати, що *навіть самі пророки і апостоли не уникали помилок остільки, оскільки інколи були позбавлені благодаті Божої. Тому не дивно, що і у святих отців щось виявляється “вимовленим або написаним помилково”*. Це вже був явний замах на авторитети, якого церква стерпіти не могла. Один з відомих супротивників Абельяра єпископ Бернар Клервоський так висловив *“загальну думку”* католицьких ієрархів.

Осміюється віра простих, роздирається найпотаємніше Бога, ганьбі піддаються отці... Таким чином людський розум захоплює собі усе, нічого не залишаючи вірі. Він прагне досягнути те, що вище за нього, він досліджує те, що сильніше за нього, він удирається до найпотаємнішого і скоріше опоганює святиню, ніж робить її зрозумілою, те, що зачинене і запечатане, не розкриває, а роздирає, і усе, що знаходить для себе незрозумілим, він вважає нізащо, не визнаючи гідним віри.

Папа Інокентій II, поділяючи таку оцінку, засудив своїм рескриптом Абельяра *“як єретика до вічного мовчання”*. Церква заступила шлях спробам незалежного мислення, навіть попри те, що вони мали на меті удосконалити віровчення. З іншого боку, *“діалектика”* П’єра Абельяра, котра базувалась на глибокому дослідженні аргументів “за” і “проти”, на формальній логіці та вмінні дискутувати з часом набрала значення традиційного методу схоластики.

Справу Абельяра, хоч і з зовсім іншими наслідками для церкви і для себе, продовжив уславлений представник зрілої схоластики Фома Аквінський (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.

За Аквінатов, 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.

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 посилаючись 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.

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, Тертуліаном утворився більш-менш гнучкий компроміс. Його вигляд далі змінювався тяж, але і сьогодні церква в основному спирається на запропоноване Фомаю Аквінським розв’язання проблеми.

На візантійському Сході, як і на Заході, філософсько-наукова думка виживала у лоні християнства. Необхідність у ній визначалась, зокрема, “технічним забезпеченням” додання протиріч і досягнення єдності у питаннях віровчення. А підстав для суперечностей, що жилились таємничістю бога і його одкровення, було вдосталь.

У 1054 році папа Лев IX відлучив східнохристиянську (православну)

церкву від західної (католицької). Константинопольський патріарх Михайло Керуларій у відповідь прокляв папу і його прихильників (прокляття мало силу майже тисячоліття, його було знято лише 1967 році). Відбулося остаточне роз'єднання двох головних християнських церков, а відповідно – і розмежування східноєвропейської та західноєвропейської гілок релігійно-філософської думки. За цих часів жив візантієць Михайло Пселл (1018-1096). Він уславився як філософ і політик, його було запрошено виховувати спадкоємця імператорського престолу. Та не уникнув він і утискань з боку церковних ортодоксів.

Припускати оцінку Пселла як “світоча розуму”, що потерпів внаслідок панування “релігійного мороку”, було б помилковим і по суті, і з історичних обставин. По-перше, сама така опозиція, як ми розуміємо, досить умовна і обмежена. По-друге, Михайло Пселл, як і кожна неординарна особа, не був “однокольниковим”. Так, разом з піднесенням раціонального способу пізнання, глибокою розробкою питань логіки він був знаний як прихильник “мудрості халдеїв”, котра не підлягає логічному аналізу.

Візантійський мислитель поділяв філософію на “нижчу” і “вищу”. Перша з них – це власне філософія, її предмет – земна природа, яка досягається чуттями і розумом. Предмет “вищої” філософії – бог, шлях до нього лежить через одкровення і осяяння. Меж “вищою” і “нижчою” філософією Пселл вмістив математику, що за його часів було досить незвичайним.

Відповідно до двох природ – небесної і земної – Візантієць розрізняв *кінцеву* та *найближчу* причини речей. Перша, найвища – бог, друга – різноманітні природні чинники. У такому поділі причин речей (кінцева – найближча) і шляхів їх пізнання (віра і теологія – наука) не можна не побачити випередження подібних поглядів Фоми Аквінського. Він також поділяв причини на *первинні* (божественні) і *вторинні* (природні), вивільняючи тим самим у межах християнства певне місце природознавству.

Михайло Пселл уособлює раціоналістичну лінію візантійської духовності, якій протистояла інша – містична. Її походження і зміст, зокрема, пов'язані з ісихазмом – особливим вченням та духовною практикою, що їх було започатковано у середині I тисячоліття н. е. Ісихазм (від грецького ησυχία – спокій, мовчання) вчив про шлях людини до з'єднання з богом, який лежить через очищення серця сльозами і концентрацію самосвідомості. Для цього було розроблено систему засобів самоконтролю, подібних до тих, котрі застосовують індійські йоги. Вони поєднували нахилене у особливий спосіб сидяче положення тіла, регулювання дихання і руху крові, а також “*умну молитву*” (вона полягала у зосередженому повторюванні однієї і тієї ж сакральної фрази кілька тисяч разів).

У XIV століття ісихазм поширився у Візантії. Не в останню чергу це була, мабуть, реакція на становище у країні, яка впритул наблизилась до своєї загибелі. Земна мудрість у котрий раз виявилась нездатною відповісти на суворі виклики життя, і людська душа шукала останнього порятунку у християнській містиці. Видатним представником візантійського ісихазму став Григорій Палама (1296-1359).

З часом містична тенденція духовного життя набрала у Візантії переважного значення. Послідовників Пселла було засуджено, натомість

паламізм визнано офіційною доктриною православної церкви (1351). З часом його запозичила церква Московської держави, де він має традиційно сильний вплив.