***Історія філософії. Лекція 19***

**Схоластика**

План:

1. Схоластика. Періодизація схоластики.

2. Суперечка про універсалії. Номіналізм і реалізм

3. Період розквіту схоластики

4. Філософія та теософія Томи Аквінського

5. Пізня схоластика. Вільям Оккам

**1. Схоластика. Періодизація схоластики**

Слово «схоластика» належить до тих філософських термінів, які у повсякденній мові, також як і згадувані вже терміни «епікуреїзм», «скептицизм», «кінізм», має дещо негативне звучання. Адже коли когось називають схоластиком чи приписують йому схоластичний спосіб мислення, це означає, що він є формалістом, для якого суть справи, правда чи істина важливої ролі не відіграють. Такі докори схоластам не завжди справедливі. Схоластика – це історія, це закономірний етап розвитку усієї філософської думки.

Саме слово «с***холастика***» походить від грецького «схоласт», що означає «вчитель та учень вільних мистецтв». Згодом це значення було поширено на всіх, хто займався шкільною наукою. У ширшому розумінні схоластика означає середньовічну філософію (арабську та єврейську). У вужчому – філософію християнську, якою займались у середньовічних навчальних закладах (монастирських, єпископських, університетських). Там схоластика мала в основному релігійний характер і служила головно християнській теології. У словнику схоластичної філософії Бернарда Вюллера читаємо:

«**Схоластика** 1. філософія та теологія викладачів навчальних закладів чи християнських шкіл у середні віки та сучасних їх послідовників;

2. схоластична філософія, тобто систематична філософія, що розвивалась у середні віки від Арістотеля до Августина, свій вищий розвиток вона отримала у Томи Аквінського. Вона відзначалася тенденціями до метафізики, теїстики та гуманістичного інтересу, що відповідало католицизму».

В іншому словнику про схоластику читаємо:

«Схоластика – релігійно-філософські вчення західноєвропейського середньовіччя і Нового часу, які на противагу містиці бачили шлях осягнення Бога у логіці і міркуванні, а не в надрозумовому спогляданні та почутті...».

Отже, схоластика є певним типом філософії, характерними ознаками якої було принципове підпорядкування примату теології, поєднання догматичних передумов з раціональною методикою та особливий інтерес до формально-логічної проблематики.

Започаткувавшись у пізній античності, вона пройшла через середні віки, пізнє середньовіччя, або, як ще його називають, добу Відродження, Новий час і подекуди продовжує жити і сьогодні. Як живий організм філософії, схоластика відзначалася злетами і падіннями. Вона живила, а часом і гальмувала філософську думку різних народів, проте в цілому принесла філософській науці більше користі, ніж зла. Позитивну історичну місію схоластики досить вдало висловив далеко не її симпатик, німецький філософ Людвіг Фейєрбах: «... хоча схоластична філософія перебувала на службі Церкви, оскільки вона визнавала, доводила і захищала принцип останньої, однак вона виходила з наукового інтересу, будила і заохочувала вільний дух дослідження. Вона перетворювала предмет віри в предмети мислення, переносила людину з області бездумної віри в область сумніву, дослідження і знання. Намагаючись довести і обґрунтувати предмети віри, заснованої лише на авторитеті, вона доводила цим, правда, здебільшого всупереч власному знанню і волі, авторитет розуму і таким чином вносила у світ, або принаймні підготовляла інший, ніж у старої Церкви, принцип - принцип мислячого духу, самосвідомості розуму» (Фейербах Л. Собрание сочинений в 3 тт. – М., 1967, т. 1. – С. 72).

З побутуванням схоластики пов’язана діяльність вищих навчальних закладів у Західній Європі. В XII ст. виникають перші університети - Болонський в Італії, Паризький у Франції та інші, на базі яких схоластика набуває свого розвитку (XI - XII ст. - рання схоластика, XII -XIII ст. - зріла схоластика, XIII - XIV ст. - пізня схоластика, XIV - XVII ст. - друга схоластика і сучасна схоластика як неотомізм).

**Схоластика** (лат. scholastica, від schola – школа) – шкільна наука, шкільний рух у період західнохристиянського Середньовіччя; релігійно-філософські вчення, що, на противагу містиці, вбачали шлях осягнення Бога в логіці та дискурсі. Для С. (ІХ-XV ст.) характерним є те, що наука і філософія ґрунтувались на християнських істинах, які мали свій вираз у догмах. Основне завдання схоластики полягало в обґрунтуванні, захисті і систематизації непорушних богословських істин. Проте, і в цей час було висловлено багато /гумок, що не узгоджувались з догмами християнства, особливо під прикриттям вчення про подвійну істину. В історії С. вирізняють три етапи: рання, середня і пізня.

***Рання С.*** (ІХ-ХІІ ст.) стоїть на ґрунті нерозчленовування, взаємопроникнення науки, філософії, теології. Будується на платонізмі і неоплатонізмі. Вивчає і систематизує філософські здобутки патристичної доби. Характеризується оформленням схоластичного методу ("sic et non" - "так чи ні") у зв'язку з осмисленням специфічної цінності та специфічних результатів діяльності розсудку і у зв'язку з дискусією про *універсали.* Визначними культурно-освітніми центрами в цей час стають філософські школи. Осередком "граматичних студій" вважалась *Шартрська школа,* одним із головних завдань якої було розв'язання проблеми "слова" (імені) і "мови", через яку її представники намагались вирішувати всі інші питання. *Іоанн Солсберійський -* вихованець цієї школи - підкреслював, що "граматика є колискою усякої філософії". Видатними представниками цієї школи були брати Бернар і Тєррі Шартрські, *Ґільом де Коти.* Інша відома філософська школа була сформована на базі гуртка прихильників філософії, що цікавились схоластикою, вільними мистецтвами і навіть науками, хоча і вважали, що пізнавальні зусилля людини можуть бути реалізовані виключно у сфері містичного пізнання Бога. Цей гурток склався в абатстві Св. Віктора на околиці Парижа. Засновником його був *Ґільом із Шампо,* а видатними представниками - *Гуґо Сен-Вікторський* та *Ріхард Сен-Вікторський.* Взагалі витоки стилю мислення, що був характерним для ранньої С. ми знаходимо ще в *Алкуїна* - засновника Палатинської школи при дворі Карла Великого, і у *Іоанна Скота Еріуґени.* Серед видатних постатей цього періоду - Адельгард з Бата, *Росцелін,* Я'єр Абеляр, *Ґільберт Порретанський, Бернар Клервоський, Ансельм Кентерберійський* та ін.

***Середня С.*** (XIII ст.) характеризується остаточним розмежуванням науки і філософії (особливо *натурфілософії)* від теології, а також розповсюдженням і впливом вчення *Арістотеля*. Формується філософія великих Орденів, особливо францисканського і домініканського. Це час завершених релігійно-філософських систем. Серед них системи Альберта Великого, Александра Гельського, *Бонавентури, Фоми Аквінського, Іоанна Дунса Скота,* Роберта Гросетеста, *Роджера Бекона.* Це час палких дискусій між послідовниками *Авґустина, Арістотеля* і *Аверроеса;* між томістами і скотистами. Середня С. розробила і внесла у філософську скарбницю докази буття Бога, божественного творення; запропонувала шляхи вирішення проблеми універсалій, співвідношення віри і розуму. Це був час великих філософсько-теологічних енциклопедій.

***Пізня С.*** (ХІV-ХV ст.) характеризується раціоналістичною систематизацією теологічного знання (внаслідок якої термін "С." отримав негативний зміст), подальшим формуванням природознавчого та натурфілософського мислення, виробленням логіки та метафізики ірраціоналістичного спрямування, остаточним відмежуванням містики від церковної теології. У цей період зростає впливовість номіналізму. У зв'язку з тим, що з поч. XIV ст. церква вже остаточно віддала перевагу томізму, С. з релігійного боку перетворилась на історію томізму. Найвпливовіші представники пізньої С: Альберт Саксонський, Жан Буридан, Ніколай Орезмський, *Вільям Оккам* тощо.

Схоластичне філософське мислення зосереджувалось в основному на двох проблемах: з одного боку, на суперечці номіналізму і реалізму, а з другого - на доказі існування Бога.

**2. Суперечка про універсалії. Номіналізм і реалізм**

***Суперечка номіналістів з реалістами.*** Зовнішній привід до суперечки: популярний у середні віки коментатор (III ст.) *Порфирій* поставив у своєму «Isagoge» запитання: по-перше – існують роди і види (genera et species) самостійно чи існують тільки в думках, по-друге – якщо існують, то це тіла чи безтілесні речі, по-третє – вони мають окреме буття чи існують у чуттєвих предметах і поряд з ними? Загальне (рід і вид) позначалося тоді терміном universale. В основному питання полягало в тому, чи є універсали чимось реальним (realia), тобто, як тоді висловлювалися, речами, що існують поза Розумом людини, чи вони – лише слова. Останній термін у XII ст. звичайно замінювався словом «nоmеn» («ім'я»). Звідси назва двох ворогуючих течій: реалісти («universalia sunt res») і номіналісти («universalia sunt nomina»). Реалізм і номіналізм можна теж поділити на ряд типів і відтінків. Крайній реалізм – «загальне реально до речей», або по пунктах Порфирія: – універсалії реальні, існуючі поза людським розумом; мають духовну природу; трансцендентні чуттєвому світу і передують окремим речам. Помірний реалізм – по-перше – універсали реальні; по-друге – універсали збігаються, по суті справи, з «формами» і, як такі, по-третє – іманентні речам чуттєвого світу. Номіналізм на противагу реалізму стверджував, що «універсали суть імена (назви) після речей». Реальні тільки окремі, одиничні індивідуальні речі. Універсали не існують «ні на небі, ні на землі», ні в божественній свідомості, ні в чуттєвому світі, позбавлені об'єктивної значущості за межами людської думки і мови. Коли так, то відпадають і два інших запитання Порфирія. Концептуалізм – найбільш помірний вид номіналізму, що допускав існування загального, але лише в людських поняттях, що фіксують подібні риси в речах. Проблема номіналізму – реалізму має три аспекти: онтологічний – охоплює питання про самостійне існування ідей, духовної суті, тілесних речей тощо; гносеологічний – займається проблемою природи, творення і значущості понять; логічний – вирішує питання про взаємодію загального і окремого.

У період ранньої схоластики знову виник спір, змістом якого було питання: чи існують реально універсалії, чи ні? Ця проблема, будучи головною темою філософії ранньої схоластики, не зникає у період розквіту схоластики, а через пізню схоластику переходить і в філософію Нового часу. Проблема універсалій сягає своїм корінням у філософію Платона і Аристотеля. Аристотель критикував вчення Платона про ідеї як особливий світ, реальність якого полягає в незмінності та нерухомості ідей, які є істинною причиною всіх речей, їх властивостей і відношень а також їх ціллю. За Аристотелем, ідеї не передують чуттєво сприйманим речам, не є причинами речей, але залежать від них. Неможливо, щоби ідеї як сутності речей були відокремлені від того, сутністю чого вони є.

У середньовіччі питання про універсалії приходить не прямо від великих філософів античності, а від їх коментаторів, зокрема від учня Плотина Порфирія, який, як уже згадувалось, поставив питання про характер родів і видів, про те, чи існують вони в природі, чи тільки в розумі, в інтелекті, в душі; якщо існують, то тілесні вони чи безтілесні, чи відокремлені вони від чуттєво сприйманих речей, чи містяться в-них. Порфирій не дав відповіді на поставлені питання.

Боецій у своїх коментарях підійшов до нової проблеми: чи є категорії Аристотеля видами реальних речей, чи лише знаками мовлення? Під впливом стоїцизму він схилявся до висновку, що вони є знаками.

Філософською основою суперечки між реалізмом і номіналізмом було питання про відношення загального і одиничного, індивідуального. **Реалізм** (від латинського «realis» – «реальний», «дійсний») приписував існування лише загальному. Він проявлявся у концепціях, у котрих викладалось відношення до реальності загальних понять і одиничних речей. Крайні реалісти дотримувались платонівського вчення про ідеї, загальне – це ідеї котрі існують перед одиничними речами (ante res) і поза ними. Прихильники поміркованого реалізму виходили з аристотелівського вчення про загальні роди. Згідно з цим вченням, загальне реально існує в речах (in rebus), але в ніякому разі поза ними.

**Номіналісти** (від латинського nomen – «ім’я») не допускали реального існування універсалій. Загальне, на їх думку, існує лише після речей (post res). Прихильники крайнього номіналізму вважали загальне лише пустим подихом голосу, що не має ніякого змісту. Більш помірковані також заперечували реальність загального в речах, але визнавали його як думки, поняття, імена, що відігравали важливу роль у пізнанні (концептуалізм).

Одним з найбільш яскравих представників реалізму був **Ансельм Кентерберійський** (1033 – 1109). У Середньовіччі творцем схоластики вважали Ансельма Кентерберійського***,*** якого називали «другим Августином», бо від Августина взяв багато чого, насамперед принципи взаємодії Віри і Розуму, а також поняття Бога. Серед праць – «Монолог», «Додаток до міркування», трактати про основні питання теології, реальність і характер Бога. Ансельм Кентерберійський, так само як Еріугена, тісно поєднував філософську істину – Розум і Істину одкровення – Віру. Мислення має бути підлегле вірі, яка є передумовою, і без Віри немає справжнього пізнання. У словах «вірю, щоб розуміти» (credo, ut intelligam) Ансельм Кентерберійський чітко визначає позицію схоласта. Віра має бути висхідною і метою раціонального мислення, але Віра повинна бути виключена з операцій мислення, не може служити аргументом. Розум вільний і самостійний – але в межах догматів. Девіз Ансельма Кентерберійського: «Віра шукає Розум». Уперше сформулював завдання теології і філософії. Ансельм Кентерберійський у розумінні світу стояв ближче до Платона: реальні тільки поняття (одиничні і загальні). Істина є не тільки в мисленні, а самостійна, реально існує. Судження щирі, тому що входять в істину взагалі, тому, наприклад, і справедливі дії на основі поняття справедливості взагалі. Ставлення Ансельма Кентерберійського до універсалій – загальних понять, що мають власне, незалежне від одиничних речей існування, показує, що вони зв'язані з істиною. Докази буття Бога складаються з двох посилок: перша випливає з того, що Бог є сущим і має таку властивість, що не можна мислити деяке суще вище порядку, аніж Бог. Отже, Бог існує в мисленні людей. Друга посилка полягає в з'ясуванні, якщо те, що таке велике, що не можна мислити нічого ще більшого, не може існувати лише в мисленні людини і що якби це було так, то було б неможливо осмислити визначену річ ще більшою і такою, що існувала б незалежно від мислення людини, реально. Звідси Бог існує не тільки в мисленні людей.

***Іоанн Росцеллін*** – основний представник номіналізму в епоху ранньої схоластики, вчив, що поза окремими речами не існує нічого, немає кольору поза конкретним кольором, немає мудрості поза мудрою душею. Загальне не має ніякої власної реальності, реально можуть існувати тільки окремі речі. Загальні поняття (ідеї або універсалії) є лише звуками, голосом, мовою. Номіналізм Росцеліна порушував церковну догматику. Іоанн Росцеллін запропонував тритеїстичну доктрину: якщо існують три божественні особи, то існує не один, а три самостійних боги, – і тим самим похитнув і августіанську концепцію єдності церкви, тому що вказав, що єдність церкви як однорідного тіла Христа є порожнім звуком, що в дійсності існує різнорідність окремих індивідів. У 1092 році Церковний собор у Суассоні оголосив вчення Іоанна Росцелліна єретичним.

Учень Іоанна Росцелліна – ***П'єр Абеляр*** намагався примирити реалізм і номіналізм, формулюючи вчення, що називається концептуалізмом.

Дещо середню лінію між крайніми реалістами та крайніми номіналістами займає ІГєр Абеляр (1079 — 1142 рр.). Кардинал Йосиф у своїх «Нарисах...» пише, що цей «син бретонського лицаря - це живий, рухливий, все неспокійний дух, імпульсивна, пристрасна і честолюбива натура. Вже як учень Росцеліна легкодушно пірвався до пояснення пророцтв Єзикиїла, а в пізнішім віці брався не раз із від’ємним успіхом до пояснювання правд віри. Як з однієї сторони, будучи гарним із вигляду, палким бесідником і ще зручнішим діалектиком, легко з’єднував собі симпатію в окруженці - стягнув велику авдиторію з Англії, Германії, Еспанії і Баских Гір, так із другого боку, через своє критиканство легко попадав у конфлікт. Учив по різних містах, в Сан Женвіє, у Парижі, але всюди коротко. В часі учителювання розпочав був любовний роман зі своєю ученицею Гельоїзою, який скінчився обопільною неславою» (с. 42). До слів Йосифа Сліпого, які дуже влучно характеризують особу Абеляра та його життєвий шлях, додати нічого, хіба те, що середньовічний схоласт написав автобіографічну книгу «Історія моїх бід». Цей твір можна розглядати як своєрідну сповідь Абеляра і в певній мірі як покаяння. Однак його любовний роман з Елоїзою у світській літературі подавався як романтична історія, яка, як завжди, закінчується трагічно.

Але Абеляр більш цікавий як філософ навіть для свого часу. Його праці поділяються на такі, що мають особистий, теологічний і логічний характер. В теології він ішов своїм шляхом і опинився поза головною лінією розвитку схоластики. Найбільше філософське значення мають його логічні праці. Заслуги Абеляра полягають головним чином у тому, що він розвиває діалектику (тобто логіку і теорію пізнання в дусі Аристотеля), яку і використовує при дослідженні віри і церковної догматики.

У питанні про відношення віри і розуму Абеляр займає помірковану позицію. У творі «Про божественну єдність і Трійцю» він намагається вирішити проблему, як зробити віру зрозумілою за допомогою доведень розуму, адже не можна вірити в те, що є незрозумілим. На противагу позиції Ансельма «вірю, а пізніше знаю» він формулює принцип «пізнаю те, у що вірю». На відміну від теологічного раціоналізму Ансельма він формує основи такого раціоналізму, котрий фактично накреслює можливість отримання самостійності філософією, відокремлення її від теології. В етиці поряд із сократівським «пізнай себе» він акцентує на значимості внутрішнього життя людини.

Помітною була позиція Абеляра стосовно проблематики універсалій. Він був учнем як крайнього номіналіста Росцеліна, так і крайнього реаліста Гільома з Шампо і, таким чином, знав основи і джерела цих протилежних поглядів. У своїх власних підходах до цього питання він намагався подолати однобічність обидвох вчень. На думку Абеляра, діалектика не може бути зведена лише до проблеми універсалій, однак питання універсалій було для діалектики завжди одним з найважливіших.

Реалісти сформулювали положення «універсалії існують перед речами (перед одиничними речами)», а в номіналістів універсалії були після одиничних речей.

Абеляр же вважає, що універсали суть у речах. А це означає, що недоречно твердити, що реальною є лише «людськість», а не люди, «кінськість», а не окремі коні. Не можна недооцінювати загальне в одиничному, але й індивідуальні відмінності також суттєві. Було б помилкою твердити (як це робив Росцелін), що лише одиничне є реальним і суттєвим і що взагалі поняття є лише іменами, адже загальним поняттям відповідає реальне існування сутності в одиничних видах, люди називаються людьми не тільки на основі спільних ознак, але поняттю «людина» також відповідає реальність загальнолюдського, що існує у всіх людях. Це спільне перебуває лише в конкретній людині, а не поза нею.

Загальне має значення для пізнання великого класу індивідів, розширює осягнення сутності проявів індивідуальності. Однак як таке загальне існує лише в мисленні, а не поза ним, як твердив Ансельм.

Загальне, вважалося, не існує реально поза речами. Загальне існує в самих речах і виділяється Розумом людини, коли розглядаються, вивчаються речі. Розум («концепт») породжує загальне, і для Розуму людини загальне повністю реальне. Разом з тим, оскільки Розум людини повністю реальний, то і загальне в Розумі реальне. Що ж стосується вчення про Трійцю, то П'єр Абеляр пропонував вирішити суперечність: Три Особи Трійці – це три атрибути, невід'ємні якості Бога, а саме: могутність, мудрість і доброта. Разом утворюють досконалу Істоту. Виходило, що П'єр Абеляр фактично говорить про одну особу Бога і зводить Трійцю до існування якостей однієї особи. Виступивши проти крайнього номіналізму Росцеліна та крайнього реалізму Гільома в характерному для середньовічної філософії сперечанні про природу універсалій, П'єр Абеляр формулює особистий підхід до проблеми універсалій, універсали не мають самостійної дійсності, а справді існують лише окремі речі. Проте універсалії можуть одержувати певну реальність у сфері розуму як поняття в результаті діяльності розуму. У питанні про взаємодію віри та розуму П'єр Абеляр дотримувався помірної позиції, намагався вирішити проблему, як зробити віру зрозумілою з допомогою доводів розуму, оскільки розуміти, що не можна вірити в те, що незрозуміле.

Абеляр, таким чином, є першим представником поміркованого номіналізму, який пізніше буде названий концептуалізмом.

Погляди П'єра Абеляра рішуче відкинуто, осуджено католицькою церквою як єретичні.

**3. Період розквіту схоластики**

У середньовічній філософській думці XIII ст. умовно можна виділити два напрямки - августианство і томізм. Традиції августианства продовжували переважно францисканські вчені, перш за все в Паризькому університеті. Професори цього навчального закладу зберігали основні положення Августина в теологічних питаннях, але починали застосовувати і філософські елементи арістотелізму. Одним із перших професорів Паризького університету, котрий поєднував августинізм із аристотелізмом, був францисканець Олександр з Гельса (1170 - 1254 рр.). Його велика Зитш а ипіуегзае Summa universae theologiae була важливою ланкою на шляху до основних схоластичних систем. Для наступного розвитку схоластики велике значення мав інтерес Олександра до Аристотеля та його арабських коментаторів. В теології він доводив існування Бога як августинівським, так і аристотелівським способами. У теорії пізнання він твердив, так само як і Августин, що пізнання перших сутностей потребує допомоги Бога (Бог освячує людський розум), і в той же час виходив із арістотелівського розуміння, яке полягало в тому, що пізнання фізичного світу відбувається шляхом доказів і абстракції. Він сприйняв теорію Аристотеля про форму і матерію, застосував її і до нетілесних предметів, вводячи поняття «духовна матерія». Його твори сприяли засвоєнню Аристотеля середньовічними теологами.

Одним з тих, хто зробив великий внесок в освоєння аристотелізму католицькою філософією, був францисканець **Джованні Фіданца**, названий **Бонавентурою** (1221 - 1274 рр.). Навчався у Парижі, був учнем Олександра з Гельса, став його спадкоємцем. З 1248 р. він - професор теології Паризького університету, пізніше - єпископ та кардинал. Бонавентура добре знав праці Аристотеля, але був переконаний, що його філософія не відповідає повного мірою християнству, тому у головних засадах свого вчення він зберігає вірність Платону та Августину. Вчений був традиціоналістом, не силкувався виробити нові погляди. Переважно він займався теологією, і його філософські погляди слід шукати перш за все у цій галузі.

Теорія пізнання Бонавентури була своєрідним поєднанням аристотелізму і августинізму, теорії абстракції з теорією «осяяння душі», раціоналізму з містицизмом. Але провідним був містичний підхід.

Якщо джерелом пізнання природних речей є надприродний фактор, то тим більше він є шляхом до Бога. Повне пізнання Бога можливе лише за допомогою екстазу. Бонавентура був одним із великих містиків XIII ст.

Його філософський підхід виразно проявляється в інтерпретації двох давніх доктрин, які відповідали августинівському розумінню світу. Це були «метафізика світла» і теорія «зародкових доказів». «Метафізика світла» була за походженням платонівською. Її модифікація Бонавентурою полягала в тому, що світло нематеріальне, але є силою, яка діє у матерії, і, якщо перекласти це на мову Аристотеля, є формою. Світло є загальною формою всього тілесного. Від того, як предмети та матерія причетні до світла, залежить і їх включення у нього. Теорія «зародкових доказів» служила ґрунтом пояснення розвитку предметів. Закономірності їх розвитку були б незрозумілими, якщо б не мали причин у самих предметах. В кожному з них з самого початку прихований «зародок», котрий визначає розвиток предмета і управляє ним. Ці по суті стоїчні принципи Бонавентура поєднав з арістотелівського теорією, ототожнив «зародок» з «формами» речей так само, як і в теорії світла. «Зародкам» він, однак, приписав надприродне походження - в цьому він спирався на Августина.

Бонавентура твердив, що «зародки» речей перебувають у божественному розумі, звідки вони і вливаються у речі.

Філософські погляди Аристотеля набувають дедалі більшого поширення. З одного боку, арістотелізм міг прислужитися наступному розвитку християнської філософії і теології, а з другого - він містив у собі небезпеку виникнення різних єресей, котрі шкодили б католицькому вченню. Особливо небезпечним був латинський аверроїзм, проповідуваний Сігером Брабантським. Пристосування Аристотеля до католицького вчення стало життєвою необхідністю для Церкви. Це завдання виконали схоласти домініканського ордену Альберт Великий і Тома Аквінський.

**Альберт Великий** (1193 - 1280 рр.) вивчав вільні мистецтва, природничі науки, медицину і філософію Аристотеля в Падуанському університеті в Болоньї. В 1223 р. він вступає в домініканський орден, котрий посилає його в Кельн-на-Рейні для вивчення там теології та філософії. В 1245 р. був переведений у Париж. Альберт був широко відомий як вчитель і часто був змушений виступати на великому майдані, тому що в залах слухачі не поміщалися. В 1260 р. він був висвячений на єпископа у Дрездені. За його ж бажанням був звільнений від цієї посади і останні роки життя знову провів у Кельні. В монастирському усамітненні він повністю присвятив себе науковим і письменницьким заняттям.

Це була широко освічена людина, він знав праці Аристотеля, котрі мали на нього великий вплив, знав твори Авіценни, Августина і Псевдо-Діонісія. До нас дійшло багато його творів. Більшу частину становлять коментарі до творчості Аристотеля. Значення Альберта полягає в тому, що він одним із перших намагався використати ідеї Аристотеля для систематизації християнського світогляду.

Він зрозумів, що проникнення античного мислення в культуру Західної Європи не можна зупинити і що, навпаки, слід використати філософську мудрість античності для обґрунтування та зміцнення християнства. У своїй творчості він часто звертається до трактатів Аристотеля, коментує їх, зокрема, дає високу оцінку логіці. В її дусі він знову вводить у схоластику XIII ст. реалістичне вирішення проблеми універсалій, причому в її компромісній формі.

Він надає філософії більш самостійну роль, ніж старші схоласти. Альберт розрізняє, наприклад, проблеми релігійних догматів і містерій (триєдності, втілення, викуплення, воскресіння і т.д.), що є змістом теологічного дослідження, і природничо-наукові проблеми, які потребують філософського пояснення.

В аристотелізмі Альберта з ’являються й елементи інших ідейних концепцій, зокрема неоплатонізму. По суті це вже аристотелізм, пристосований до вимог християнства і церковного вчення. Альберт проводив дослідження і спостереження в природничо-науковій галузі, зокрема зробив дуже багато в зоології, хімії (алхімії) та астрономії.

Широта філософських, природничо-наукових і богословських інтересів Альберта була підставою для того, щоби назвати його «doctor universalis», а починаючи з XIV ст. він був удостоєний звання «Великий» (Magnus). Цей найбільш відомий німецький схоласт сам не розробив логічно стрункої, єдиної філософської і теологічної системи. Це завдання виконав його учень Тома. Однак без Альберта не було б Томи. В основних питаннях вони притримувались однакової думки.

Отже, Важливий вплив на філософію Середньовіччя мали схоластики домініканського ордену, найвидатніші з яких – ***Альберт Великий*** та Хома Аквінський, що пристосували вчення Аристотеля до католицизму. Одним з перших Альберт Великий (Альберт фон Больштедт Magnus), зрозумів, що проникнення античного мислення в сферу культури Західної Європи не можна зупинити і що, навпаки, варто використовувати філософську мудрість античності для обґрунтування і зміцнення християнства. У своїй творчості Альберт Великий часто звертається до трактатів Аристотеля, коментує їх, зокрема високо оцінює логіку. В її дусі знову вводить у схоластику XIII ст. реалістичне вирішення проблеми універсалій, причому в її компромісній формі, відводить філософії самостійнішу роль, аніж старші схоласти. Широта філософських, природничо-наукових і богословських інтересів Альберта Великого стала підставою, щоб його називали doctor universalis, а починаючи з XIV ст. вважали гідним звання Великий. В основних питаннях обидва філософи – Альберт Великий і Хома Аквінський – дотримувались однакової думки.

**4. Філософія та теософія Томи Аквінського**

Почесне місце серед релігійних філософів християнства займає ангельський доктор **Хома (Тома, Фома) Аквінський**.

***а) Життя та творчість***

Святий Тома народився у кінці 1225 або на початку 1226 року у знатній сім’ї графа Ландульфа у Неаполітанському королівстві поблизу містечка Аквіна. Сім’я графа була багатодітною: Тома був восьмим сином. Англійський письменник Г.К.Честертон дуже вдало зауважує, що за дивною і навіть символічною випадковістю Святий Тома з ’явився на світ у самому центрі цивілізованого світу - там, де перехрещувались головні сили часу, що стверджували католицьку віру. Він був і італійцем, і французом, і німцем - європейцем у повному розумінні цього слова. Тома мав родинні стосунки з володарями Рейну і Дунаю, які сперечалися за корону імператора Священної Римської імперії Карла Великого. Фрідріх І Барбаросса доводився йому двоюрідним дідом, Фрідріх II - троюрідним братом.

З дитинства він виховувався у бенедиктинському монастирі Монте Кассіно. Хлопчик був тихий, товстий, серйозний і на рідкість мовчазний. За своєю натурою він наче був призначений для Церкви, особливо для монастиря. Його родина могла б йому допомогти зробити кар’єру в Церкві, він міг би зайняти місце, що відповідало його рангу. Однак кар’єра не цікавила Тому, він обирає шлях бідного монаха-домініканця. Метою його життя стає служіння Богові і праця над теологічними проблемами. Тома прийшов із світу, де міг би насолоджуватися неробством, а праця назавжди зберегла для нього втіху дозвілля. Він був на рідкість працьовитий. Тома мав риси, що вирізняють тих, хто працює тоді, коли може і не працювати. Він народився вельможею, а любов до спокою може залишитися звичкою, не будучи спокусою. Він мав кращі риси знатних - вроджену ввічливість, велику терплячість.

Тома не хотів бути абатом, не хотів бути осідлим монахом, все життя відмовлявся від будь-якої посади у своєму ордені - він завжди просто хотів бути одним з бідних братів. Рішення Томи пов’язати свою долю з орденом домініканців було сприйнято у сім’ї негативно. Його рідні брати не без погодження з батьком подерли жебрацьку монашу ношу, зв’язали його і зачинили у вежу як безумця. Своєму ув’язненню він підкорився спокійно. Для нього не було так важливо, де думати, міркувати — у вежі чи келії. Тільки один раз він вийшов із себе; ніколи більше він так не гнівався. В перший і в останній раз Тома себе не тямив. Було це тоді, коли його брати підіслали до нього розмальовану блудницю, бажаючи застати його зненацька і розбестити або хоч би ввести у спокусу. Гнів його був би виправданий при інших моральних діях, але тут брати вчинили не тільки погано, але й низько. Для нього було очевидним, що вони знають (і вони знали, що знає він), як образить його сама пропозиція, ніби він може піддатися такій провокації. Побачивши розмальовану блудницю у своїй келії, Тома вихопив з вогню палаюче поліно і замахнувся ним як вогненним мечем. Дівиця закричала, очевидно, і вибігла з кімнати. Він міг підпалити будинок, але цього не зробив. Як тільки зачинились двері, Тома намалював цим поліном на них великий чорний хрест. А потім повернувся, положив поліно у вогонь і знову сів на своє місце, де так любив розмірковувати.

З часом сімейні пристрасті уляглися, і Тома отримав змогу поїхати вчитися у Паризький університет, тоді вже широко відомий центр теологічної думки католицького світу. Тут Тома став учнем Альберта Великого. Хроністи оповідають, що Тома був тяжкий як віл, товстий, повільний, дуже лагідний і великодушний, але не дуже товариський. Сором’язливість його була сильніша, ніж цього потребує смиренність, а неуважність не пропадала і в проміжках між захопленнями, які він приховував.

Коли інші сперечались, він завжди мовчав, і товариші визнали його тупим. Для них він був переростком, і вони називали його безсловесним волом. З нього не тільки сміялися - його жаліли. Один сердечний студент так шкодував Тому, що вирішив пояснити йому основи логіки. «Тупий» студент подякував йому лагідно і ввічливо, і великодушний добродій почав жваво пояснювати, поки не дійшов до того місця, у якому сам не міг розібратись. Тоді «тупий» винувато і зніяковіло запропонував правильне вирішення цього питання. Добродій не міг повірити, що Томі під силу вирішувати такі складні проблеми.

Альберт Великий звернув увагу на цього великого і товстого дивака. Він почав давати Томі невеликі завдання, переконуючи його подолати сором’язливість і взяти участь у суперечках. Як усі добрі вчителі, він розумів, що тупий учень не завжди тупий. Все це природньо, і все ж є щось дивне і символічне в тому, що він зробив. Аквінат все ще мовчав і нічим не виділявся, коли Великий Альберт порушив мовчанку своїми прославленими словами: «Ви називаєте його тупим волом. Говорю вам, віл заричить так голосно, що його рев заглушить світ».

З Парижа разом з Альбертом Тома подався до Кельна, щоби налагодити викладання теології. Але у 1252 році він повертається у Париж і стає магістром теології. Викладацька і письменницька діяльність стала справою його життя. В 1259 році папа Урбан IV відкликав його до Риму, де він продовжив викладати теологію в домініканських школах. Але найбільш важливою справою, яку йому доручила римська курія, стала переробка арістотелізму у християнсько-католицькому дусі. В 1269 році з новим завданням Тома повернувся у Паризький університет, де перебував аж до 1272 року.

Власне тоді традиційне августиніанство вело боротьбу проти латинського аверроїзму на чолі з Сігером Брабантським. Сам Тома активно включився в полеміку і проводив її начебто на два фронти. З одного боку, він не погоджувався з августиніанцями тому, що вони, по суті, зігнорували нові віяння, пов’язані з філософією Аристотеля та її арабомовними інтерпретаціями. Ця позиція Томи знайшла свій вираз у трактаті «Про єдність світу проти бурчунів». Але основне своє зусилля Тома спрямовує проти латинського аверроїзму.

Сігер Брабантський говорив, що Церква має рацію з богословської точки зору, але може помилятися з наукової. Існують дві істини: одна — про надприродний світ і друга - про світ природний - несумісна з нею. Поки ми досліджуємо природу, ми можемо вважати християнство нісенітницею. Якщо ми раптом згадаємо, що ми ~ християни, то нам доведеться визнати, що наша віра хоча й нісенітниця, але істина. Іншими словами, Сігер проголошував, що людина має дві свідомості: одна може вірити, друга - не вірити. На думку Сігера, не два правильні шляхи ведуть до однієї істини, але один сумнівний шлях веде до двох різних істин.

Йдучи за своїм вчителем Альбертом, Тома пише трактат «Про єдність розуму проти аверроїстів». Він не заперечує того, що до і с т и н и можна й т и двома шляхами, але твердо вірить, що істина — одна. Все, що існує у природі, не суперечить вірі, бо віра істинна. Саме тому, що віра істинна, то ніщо, засноване на вірі, не може суперечити науці. Святий Тома винятково сміливо поклався на істиність віри і виявився правий. Наукові дослідження XX століття не заперечили його рації.

Тома Аквінський був не тільки раціоналістом, у його житті та діяльності було багато містичного. Г.К.Чесгертон пише, що в його житті було менше чудес, ніж у житті інших святих, але всі вони майже повністю достовірні, адже він був людиною свідомою і, що ще важливіше, він мав багато ворогів, котрі відразу ж викрили б неправду. Вважають, що він зцілив жінку, котра торкнулася його одягу.

Було кілька випадків, які можуть бути варіантами чуда про Розп’яття. Одне ясно показує нам його приватне життя, його власні почуття - те, що він виражав у поезії. Одного разу вчені Сорбони спитали його про природу перетворення хліба і вина, і він почав, як завжди детально, викладати свою думку. При всій своїй простоті він відчував, яким серйозним є його завдання, і не без підстав хвилювався більше, ніж звичайно. Він молився довше, як завжди, а потім поклав свою працю до ніг Розп’ятого і знову став на коліна. Брати, що спостерігали за цим, твердять, що Христос зійшов з хреста перед їх смертними очима і сказав: «Томо, ти написав добре про таїнство Мого Тіла». За переданням, саме після цього він чудесним способом піднявся у повітря.

В 1272 р. Тома повертається в Італію і викладає теологію в Неаполітанському університеті. На початку 1274 року на заклик папи Григорія X він виїхав на Собор в Ліоні, але по дорозі тяжко захворів і помер 7 березня 1274 року.

Філософія і теософія Томи Аквінського мала дійсно щасливу долю. Не випадково вона визнана у світі віковічною філософією. Добрим словом згадує св. Тому видатний діяч доби Відродження Лоренцо Валла. 7 березня 1457 року в римській церкві Санта Марія сопра Мінерва, що належала домініканцям, він виголошує проповідь «Похвальне слово святому Томі Аквінському». Лоренцо Валла зазначає, зокрема: «Тома відповідно до значення цього єврейського імені перекладається або як «безодня», або як «близнюк». Таким був Тома Аквінський - або безодня якоїсь науки, або близнюк науки і добропорядності, і в тому та іншому випадку єдиний і неправдоподібний, він - наче якесь сонце, що сяє у найвищому ступені блиску вченості, і не в меншому ступені блиску вченості він повинен бути поставлений поміж херувимами, а внаслідок жару добропорядності - серед серафимів». Святіший отець Іван Павло II називає Тому виразником усього багатства і складності усілякого створеного буття, особливо людського. Тома з Аквіна не перестає бути майстром філософського і теологічного універсалізму. Отже, філософія св. Томи і нині залишається дуже актуальною, особливо у процесі нової євангелізації.

Вже після смерті Аквіната йому було присвоєно титул ангельського доктора (сіосіог ап§е1ісиз). Цей титул було присвоєно не стільки за викладацьку діяльність, скільки за наукову. Цей імпозантний, мовчазний і розсіяно-зосереджений чернець відрізнявся від своїх колег величезною працьовитістю. За досить коротке життя, приблизно 48 років, він написав величезну кількість праць, присвячених різноманітним питанням. Ці праці можна поділити на декілька груп. До першої групи можна віднести різного роду коментарі на біблійні теми.

Другу складають теологічні та філософські коментарі до творів Петра Ломбардського, до Боеція, до книги «Божественні імена Ареопагітик», до книги «Про причини Прокла». Особливе місце серед цієї групи творів Аквіната займають його різні коментарі до творів Аристотеля з логіки, фізики і метафізики. До третьої групи можна віднести спірні питання на різні релігійно-філософські теми. В них відображена та полеміка, яку Тома вів із своїми опонентами.

В четверту групу зараховують порівняно невеликі трактати Томи, переважно філософського змісту. Серед них виділимо книгу «Про сутнє та існування».

П’яту групу складають найбільш об’ємні твори - його знамениті «Суми». Перша з них називається «Сума про істинність католицької віри проти поган», 1254 - 1264 рр. Язичниками у цій праці називаються арабомовні філософи, ідеї котрих поширювалися у Західній Європі. Тома звертається тут до читача, котрий ще начебто не знайомий з католицьким віровченням, яке грунтується на Святому Письмі. Розглядаючи філософські докази, як і докази природничо-наукового характеру, Тома намагається показати їх недостатність і неповноцінність порівняно з положеннями християнсько-католицького віровчення, в якому вже немає нічого суперечливого. Оскільки в перших трьох книгах цієї «Суми...» (а їх було чотири) переважає філософський матеріал, а посилань на Святе Письмо небагато, то в історико-філософській літературі цей твір називається ще «Сумою філософії».

Крім того, св. Тома має ще одну велику працю, де обгрунтування християнсько-католицьких положень було метою всіх його зусиль. Це був його останній твір «Сума теології», 1265 - 1274 рр. Цей твір вважається незакінченим.

Тома був байдужий до питань природознавства і торкався їх лише в теолого-філософському контексті. Але він ніколи не був байдужим до логіки. Він дуже цікаво коментував аристотелівські трактати «Про витлумачення», «Друга аналітика», намагаючись систематизувати теорії умовиводів. Логічні пошуки цікаві тим впливом, який вони мали на систематизацію і виклад ним теологічно-філософських питань (зокрема «Суми теології»), що стала зразком схоластичного викладу теоретичних проблем. Цей виклад поділявся на тези, для пояснення яких ставилася велика кількість спеціально сформульованих питань. Давалися різні протилежні вирішення цього питання, після чого автор давав власне вирішення, відхиляючи можливі закиди чи заперечення. Пізніше весь цей виклад одягався у силогічну форму. Ці характерні особливості схоластичної методики відображали спосіб викладання, що панував в європейських середньовічних університетах.

***б) Теологія та філософія***

Тома займає досить гнучку позицію у вирішенні цієї проблеми. Він не може повністю заперечити ірраціоналізм і містику в плані теології, як і не може не рахуватися з роллю зростаючого у його час наукового знання. Завдання у Томи виявилось не з легких, адже в ті часи існували різні трактування цієї проблеми. З одного боку, існувала позиція надмірної раціоналізації теології (Абеляр, Аверроес). З другого - існувала дещо поміркована форма раціоналізму (Маймонід, Роджер Бекон), але і ця позиція ставила теологію в залежність від філософії. Але найбільш впливовою була теорія «двох істин» релігії та теології і відсутність протиріч в силу цієї відмінності. Другим різновидом цієї теорії був латинський аверроїзм. Він констатував протилежності між наукою та філософією, з одного боку, та теологією і релігією, з другого, що в кінцевому рахунку вело до конфлікту. Всі ці концепції підкреслювали ірраціональний характер догм, неможливість осмислити їх людським розумом.

Тома розробляє власну доктрину, яка діє і по сьогодні. На його думку, за методом досягнення істин наука і релігія повністю відрізняються одне від одного. Наука і нерозривно пов’язана з нею філософія виводить свої істини, спираючись на досвід і розум, в той час як релігійне віровчення черпає їх в Об’явленні, у Святому Письмі. Але настільки радикальна відмінність методів зовсім не означає повної відмінності предметів філософії і теології, галузей їх застосування. За вченням Томи, така відмінність є лише частковою. Звичайно, існує багато положень та істин, відкритих на шляхах досвіду і розуму, істин, необхідних у людському житті, які не мають прямого відношення до релігії і теології, але і в теології є низка першорядних положень, догматів, які потребують філософського обгрунтування. Не тому, що вони не можуть без нього обійтись, а тому, що будучи доведені, вони стають ближчими людині як мислячій істоті і тим самим укріплюють її віру. Але не все може бути доступне людському розуму.

Тома займає дуже обережну позицію стосовно раціоналізації теології. Тільки деякі з її догматів піддаються доказу. Це положення про буття Бога - основа інших тверджень теології та релігії. Доказовими є єдність Бога та інші Його якості, особливо Його діяльність, як і безсмертність людської душі. Але значне число догматів не піддається раціональному обґрунтуванню, наприклад, ортодоксальна віра у Святу Трійцю як існування надприродного Бога - єдину істоту і одночасно в трьох ликах. Тома твердить, що природний розум дійсно може довести єдність божественної сутності, але безсилий зробити це стосовно відмінності Його ликів. Аналогічним чином він безсилий у доказі догматів виникнення світу у часі з нічого, первородного гріха, втілення Христа, воскресіння тіл із мертвих, Страшного суду, вічного блаженства - власне всіх християнських тайн. Тома вважає ці догмати не протирозумними, не ірраціональними, а надрозумними. їх доказ не під силу людському розуму, вони непізнавані, але повністю ясні досконалому розуму безконечної божественної особистості.

У цьому твердженні - центральний пункт вчення Аквіната про співвідношення віри і розуму, теології і філософії. Виходячи з того, Тома надає теології значення науки, яка стоїть вище філософії і науки у звичайному розумінні цих слів. Вчення Аквіната про перевагу віри над знанням грунтується на його переконаності у більшій достовірності першої. Адже людський розум постійно помиляється, в той час як віра непохитно спирається на абсолютну правдивість Бога.

Віра універсальна, розум дається далеко не кожному. Віра морально більш цінна, ніж знання.

Сутність вчення Аквіната про відношення між Об’явленням і розумом визначається його настирливим намаганням усунути протиріччя між ними. На його думку, протиріччя між знанням та вірою виникають лише в результаті «неправильних» висновків першого з них (знання). Такого роду висновки завжди з ’являються, коли вчені розглядають свою діяльність як самоціль, забуваючи про Бога і вищі істини Об’явлення. У такому захопленні вони забувають про слабкості природного знання, про безперервні помилки чуття і міркування, які й створюють ілюзію протиріччя між знанням і вірою. А якщо і виникне якийсь конфлікт, останнє слово належить віровченню.

Отже, теологія - богооб’явлене і надрозумне знання, а науково-філософське - недосконалий його прояв. Сама теологія не тільки не залежить від будь-якого наукового обґрунтування, всі без винятку інші науки повинні узгоджуватися з нею, в протилежному випадку вони впадають у гріх, який губить людину. Вище завдання астрономії, фізики, біології, історії полягає у підкріпленні їх висновків висновками Святого Письма. Отже, знання підпорядковується вірі. Наука є служницею теології. Вся наука є преамбулою віри. Філософ йде від творінь до Бога, а теолог сходить від Бога до творінь. Філософ має рацію тоді, коли він розкриває залежність речей від Бога. Так філософ стає теологом. А теологія Аквіната по-своєму філософічна.

***в) Природна теологія***

У ній Тома доводить основний догмат християнського віровчення, який стверджує абсолютну необхідність буття Бога. Кілька слів про історію цього питання. З часів патристики поширилось уявлення про те, що буття Бога очевидне саме по собі, бо кожна людина має те чи інше поняття про Нього. Це уявлення просто було уявленням буденної свідомості. Візантійський філософ Іван Дамаскин (VIII ст.) виходив з того, що поняття про Бога вкорінене у серці кожної людини.

Близька до цього і августинівська позиція, бо за нею найбільш адекватно Бог осягається людиною у глибинах власної душі. Раціоналістичне (апріорістське) обгрунтування ця позиція отримала в онтологічному доказі Ансельма Кентерберійського. З властивою йому логічною гостротою Аквінат показав недостатність цього доказу. Він показав необгрунтованість стрибка із сфери мислення у сферу буття. Положення «Бог є» самоочевидне, але не для людини, котра безсила осягнути Його сутність (принаймні у своєму земному житті). Відповідно, не знаючи різноманітних, безконечних ознак поняття Бога - найскладнішого поняття - неправомірно робити висновок про Його буття.

Заперечення Томою цих апріорних доказів було спрямоване не так проти августинівської традиції, як проти різних єретичних рухів, ідейною базою яких служив містичний пантеїзм з його переконаністю у прямій присутності Бога у людській душі. Тут існувала та небезпека сектантства, що говорила про непотрібність Церкви. Правда, Тома виходить з божественної першопричини, йдучи до розмаїття її наслідків. Він міркує апріорно, тобто до досвіду, бо іншим не може бути лад теологічного мислення. Але такого роду міркування від причини до наслідку не може бути доказом у природній теології.

Вона повинна виходити тільки із творінь Бога, тобто з наслідків, конкретних речей і явищ природньо-людського світу. Заглиблюючись у найбільш загальні риси цього світу, філософ, на думку Томи, приходить до висновку про буття Верховної Істоти.

Існують п’ять шляхів від світу до Бога. Всі вони запозичені в Аристотеля, орієнтовані на його уявлення про відношення світу і Бога. Всі свої докази Тома наситив креаціоністським змістом, який повністю був відсутнім в Аристотеля.

Перший шлях, на його думку, найбільш очевидний. Він грунтується на понятті руху. Все, що рухається, має своєю причиною щось інше, адже це щось інше не може приводити в рух і бути рухомим одночасно і в тому ж самому відношенні. При цьому рух слід розуміти не тільки в механічному розумінні, але і в тому, в якому Аристотель говорив про зміну речей і явищ природи як про перехід з потенціального стану в актуальний. Оскільки, відповідно, неможливим є саморух предметів і кожний з них приводиться в рух від іншого, інший ще від іншого, то в цьому ряді повинен бути якийсь останній «предмет», а ним є арістотелівський першорушій, тобто Бог.

Цей, як і наступні докази Томи, є доказами так званого космологічного типу (від світу до Бога). Найбільш загальна їх передумова - думка про скінченність світу, що протиставляється Богові, який перебуває поза ним. На відміну від Аристотеля Аквінат всемірно підкреслює безконечність божественної істоти і Його творчу роль стосовно світу. Таке міркування, що береться в його механічному сенсі (приведення в рух одного тіла іншим), називають кінетичним.

Другий шлях полягає у понятті діючої. У розвитку одного доведення з найбільшою силою виявляється відзначена вище роль філософа, що досліджує «власні причини речей». Тут, як і в попередньому доведенні, думка філософа повинна дійти до переконання в існуванні первинної діючої причини, тобто Бога. Як і в доведенні «з руху», з уявлення про множинність причинних рядів робиться довільний висновок про існування єдиної діючої причини, котрій приписується абсолютно творча роль в створеному світі.

Третій шлях складає висновок, що виходить з поняття випадковості (або можливості) та необхідності. Спостереження за безперервними змінами, які відбуваються в оточуючому світі, приводить до висновку про численні можливості чи випадковості, що характеризують будь-яку річ чи явище. Але світ в цілому не може бути якоюсь випадковістю, що немає ніякої причини. Він вимагає уявлення про якусь абсолютно необхідну причину, якою може бути Бог. Даний хід міркування, що протиставляє випадковість і необхідність, навіяний як арістотелізмом, так і неоплатонізмом.

Четвертий шлях називається доведенням від ступенів досконалості, які можна бачити на всіх речах. Всі речі, істоти, люди володіють різним ступенем краси, добра, істини, тої чи іншої досконалості. Але ступінь цієї досконалості вимірюється якимось абсолютним мірилом, якоюсь межею всіх цих достойних якостей. І знову цим мірилом може бути Бог. В цьому доведенні арістотелівська основа — Бог, що протистоїть скінченному світові, - доповнюється пізньоантичною (неоплатонівською) і середньовічною онтологізацією моральних і естетичних якостей, як і метафізичною онтологізацією істинності, характерної як для античної, так і для середньовічної філософії.

П’ятий шлях називається доведенням божественного керівництва світом. Якщо друге доведення ґрунтується на причинності, що бачиться в оточуючому світі, то дане доведення наскрізь пронизане поняттям доцільності. Як відомо, в Аристотеля причинність була підпорядкована доцільності. Але аристотелівська теологія мала виключно іманентний характер та випливала з доцільної ідеї форми в кожному процесі змін. Бог же як остання ціль, що гармонізувала всі доцільні процеси, не задавав ці цілі як надприродний Творець і Промислитель, бо таким Він не був в Аристотеля. Але саме таким Він став у Томи, бо у нього Бог є розумною істотою, яка надає ціль тому, що відбувається у природі. Тим самим аристотелівська доцільність стала тут доцільністю трансцендентною.

Йдучи по будь-якому з п’яти шляхів, людський розум переконується у бутті Бога. Що стосується властивостей Бога, то Тома приймає ті, котрі зафіксовані у Святому Письмі і обговорені Отцями Церкви, але у порівнянні з ними Тома вносить в поняття Бога поправки в дусі Арістотеля. Оскільки сутність Бога залишається для людини назавжди закритою, то уявлення про Нього можна скласти перш за все за допомогою негативних визначень (негативна теологія ареопагітики).

Але разом з тим він не міг відмовитися від позитивної теології, бо певний мінімум позитивних уявлень про Бога був необхідний (а негативна теологія таїла небезпеку пантеїзму).

Позитивне уявлення про Бога можна отримати тим же шляхом, який був представлений в «Ареопагітиках» - шляхом так званоїеміненції, тобто безкінечного посилення скінченних властивостей предметів (звичайно, перш за все людських якостей - досконалості, мудрості, всемогутності і т.д.) Головною характеристикою Бога залишається Його абсолютна незалежність не тільки від земного, але й від небесного світу, і, навпаки, їх повна залежність від Нього.

***г) Метафізика***

Найбільше арbстотелівських елементів знаходимо в томістичному вченні про буття, яке складає сутність метафізики. У ньому Аквінат відтворив основні категорії першої філософії Стагірита, але вирішував завдання, що були чужими для Арістотеля. У Стагірита категорії метафізики пов’язувалися з його природничими пошуками, а для Томи майже всі пошуки філософії підпорядковані богопізнанню. І все ж, за прикладом Аристотеля і на противагу більшості своїх сучасників, що були на позиціях августинівського платонізму, Тома виходив з того, що загальне безпосередньо не дане людському розуму не тільки у пізнанні Бога, але і в пізнанні власної душі і навіть у пізнанні оточуючих людину одиничних речей. їх слід визнати дійсними субстанціями, котрим притаманні різні акциденції (арістотелівські несуттєві ознаки). Однак цей хід думок Аквіната лише формально відтворює ідеї Стагірита. Якщо в Арістотеля в цих ідеях заховується натуралістична тенденція, то для «ангельского доктора» вони стали лише засобом утвердження божественної реальності, від якої залежить всяка інша реальність. Існування загального зовсім не відкидається Томою, але його останнім джерелом може бути лише надприродний розум Бога.

Найважливіший вияв загального складає сутність, якою володіє все існуюче, починаючи від Бога і закінчуючи будь-яким одиничним буттям, будь-яким існуванням. Сутність, за визначенням Аквіната, - це те, що виражено в дефініції. «Дефініція ж обіймає родові, а не індивідуальні основи». Розрізнення сутності та існування лише в початковій формі можна констатувати в Аристотеля, який у своїй метафізиці зосередив увагу перш за все на одиничному існуванні, без котрого і поза котрим неможливою є будь-яка пізнавальна діяльність. Але у середньовічній філософії, де проблема загального стала так чи інакше пов’язуватися з божественним буттям, Аквінат надає їй ще більшого значення. Можливо, більшу роль відіграла тут позиція латинських аверроїстів, які говорили, що різниця між сутністю, яка виражає якісь глибинні властивості речей, та існуванням, у якому виражене те, чим річ завжди виступає, насправді не існує, а є продуктом пізнавальної діяльності.

На відміну від них Тома займає суто онтологічну позицію. Він настоює на тому, що між сутністю та існуванням існує реальна та принципова різниця. Виходячи з того, що сутністю володіє будь-яке одиничне буття, «ангельський доктор» хотів підкреслити його причетність до надприродної реальності, а разом з тим і залежність реального чуттєвого світу від світу божественного. Між цими світами лежить прірва. Така прірва виникає тому, що у Бога з притаманною Йому максимальною єдністю та всезагальністю не може бути різниці між сутністю та існуванням, що існування Бога стає прямим результатом Його власної сутності. Інакше виглядає справа з одиничним буттям - від ангела до людини чи каменя. Тут сутність зовсім не визначає усієї конкретності їх існування. Для того, щоби воно з ’явилося, необхідним є особливий акт існування, що завжди йде від милостивого Бога. Томістське вирішення проблеми сутності та існування остаточно закріпило дуалізм Бога і світу.

Та більшу роль відіграють у метафізиці Аквіната головні аристотелівські категорії матерії і форми. Що стосується форми, то у ній можна побачити конкретизацію ідеї сутності. Разом з тим категорії форми і матерії покликані дати дальше пояснення як видової і родової визначеності кожної речі, так і її безперервної зміни, переходу одного в друге. Форма виражає загальний зміст речі, а матерія пояснює індивідуальність і конкретність її існування. Відновлюючи арістотелівський гілеморфізм, Аквінат підкреслює, що матерія деяким чином обмежена формою і форма матерією. Кожна одинична субстанція обов’язково становить собою конкретну єдність форми і матерії. Як і в Аристотеля, провідним началом виступає при цьому форма. Однак цей аристотелівський зміст категорій матерії і форми, будучи підпорядкованим догматам християнської теології, отримав в Аквіната значну видозміну. В Аристотеля велику роль відіграє поняття першої матерії, що відрізняється від конкретної матерії. Будучи головним носієм пасивного начала, вона не залежить від форми, яка в Арістотеля близька з божеством. Креаціонізму тут немає. Але Тома і тут підкреслює чи підносить ідею креаціонізму.

Розвиваючи арістотелівську ідею пасивності першоматерії, Аквінат оголосив її продуктом надприродної творчості Бога «з нічого».

Теологічному переосмисленню Тома піддає арістотелівське поняття форми. У Стагірита форма завжди виступає в єдності з матерією за єдиним винятком - повністю безтілесною була лише вища форма, що збігалася з Богом. Християнська теологія Томи не допускала настільки спрощеного вирішення цього питання. Земні субстанції завжди тілесні, але цього не можна сказати про небесних істот, тобто про ангелів. Поряд з матеріальними формами Тома визнає існування нематеріальних форм. Зовсім безтілесні небесні форми (ангелів) він називає субсистентними формами, а матеріальні - інгерентними, тобто такими, що перебувають в чомусь відмінному від них.

Що стосується вирішення проблеми універсалій, то Тома поміркований реаліст. Цей реалізм йде від Аристотеля, а крайній реалізм, як відомо, відбруньковується від Платона. Тома говорить про трояке існування універсалій.

По-перше, загальне перебуває в речах, складаючи їх сутність. Це безпосередня універсалія. По-друге, загальне вибирається звідти розумом і тому існує у ньому після речей. Це мислима універсалія . Третій різновид універсалій - перед речами. В Аристотеля такого різновиду не передбачається.

Існування загального перед речами означало у Томи не існування їх як якихось ідеальних форм, зісланих розумом місячної сфери в тілесний світ земного буття. Для Томи загальне перед речами - це ідеї чи первісні форми, що містяться в божественному розумі, а Бог є першопричина всіх речей як їх зразок. Визнаючи існування універсалій перед речами, Аквінат стає на позиції платонізму, хоча і підкреслює свою відмінність від нього, а ця відмінність полягає в тому, що речі народжуються від безтілесних форм не безпосередньо, а за допомогою божественного розуму і небесного руху.

***д) Картина світу***

Християнську концепцію стосунків Бога і світу Тома намагається обгрунтувати, використовуючи головним чином категорії арістотелізму. Проблема матерії і форми якнайтісніше переплетена з проблемою можливості і дійсності, або, як він говорить, потенцією й актом. Матерія і є цією можливістю, яка актуалізується завдяки формі.

Вищою активністю, останньою актуальністю володіє Бог як остання безтілесна форма, а остання пасивність і універсальна потенціальність міститься в першій матерії. Бог є чистим актом. В Аристотеля Бог не бере активної участі у всьому, Він лише першорушій. Тома ж підкреслює постійну участь Бога у всіх процесах. На цю тему Тома постійно полемізує з арабськими коментаторами Аристотеля.

Тома відрізнявся від августинців тим, що не розглядав кожне явище як результат безпосереднього втручання Бога. Він визнавав, що наука повинна шукати природні причини, що арістотелівська доктрина потенції й акту дає важливіші результати. Але Тома не ізолює Бога від світу, як це було в арабів. Природні причини він називає вторинними (чи інструментальними). Бог мудро використовує природні причини як свої інструменти. Бог як перша причина, що приводить у дію як природні, так і добровільні причини, у кожній речі діє відповідно з її особливістю.

Йдучи шляхом креаціонізму, Аквінат твердив, що і творення Богом світу «з нічого» почалося зі створення першої матерії. Надприродне творення мало місце у часі (точніше перед всяким часом) і, причому, відразу, а не було якимсь поетапним процесом, як про це говорили араби, що були під впливом еманаціонізму. Творення було справою не якоїсь необхідності, а божественної особистості, котра діє, виходячи із діяльності свобідної волі. Тома підпорядковує свобідну божественну волю розумній основі, поза якою її дія є неможливою.

Створивши світ, Бог безперервно управляє ним. Божественне Провидіння (ргоуісіепііа), складовою частиною якого є, поширюється на всі речі. Створивши всі речі, Бог не може не знати їх в кожну мить існування і не цікавитися ними, а араби, як відомо, виключали одиничне із сфери божественного знання та інтересу.

Найважливіший аргумент на користь одноразовості створення світу Аквінат бачив у його єдності та гармонійній упорядкованості. Божественна воля мала справу з багатьма можливостями, але здійснена була тільки одна - світ, де ми живемо. Він єдиний і скінченний у просторі.

Цю думку висловлював Аристотель. Тома відкидає вчення Демокрита про множинність світів.

Мовлячи про гармонію світу, Аквінат акцентує на проблемі нерівності у світі. Тут він близький до Августина. У світі, говорить він, добро цілісного світопорядку з необхідністю передбачає якусь недосконалість, яка уявляється людям часто як зло. Але люди переважно не розуміють, що зло - тільки видимість, за якою приховується добро. Різноманітність ступенів досконалості як основа світової гармонії конкретизується в уявленнях Аквіната про універсальну ієрархію, що панує як на небі, так і на землі. У небесній ієрархії центральну роль відіграють чисті інтелігенції - безпосередня ланка між Богом і людьми. Тим, власне, Аквінат доповнює Аристотеля.

Кілька слів про антропологію як проблему душі і тіла. Якщо августинці нехтували тілом і зосереджували свою увагу на душі, то Тома так питання не ставив. Зневага до тіла, на його думку, це рецидив маніхейства. Поєднання душі з тілом для нього - явище нормальне, адже така єдність являє собою повну субстанцію. Тіло не кайдани для душі, а необхідне її доповнення. Тут також бачимо вплив ідей Аристотеля. Душа і тіло - це земне життя, а воно є рухом і пізнанням. Тома зберігає арbстотелівський поділ душі на вегетативну, сенситивну і раціональну. Але, на відміну від Аристотеля, перші два види підпорядковуються третьому, навіть зливаються з ним. Така єдина душа не локалізована в якомусь одному органі, але завжди міститься у будь-якій його частині.

Вищі функції пізнаючої душі (мислення і воля) не пов’язані з тілесною діяльністю. Ці потенції є визначальними для її безсмертної природи. Душа - безсмертна. Безтілесна душа твориться Богом для індивідуального тіла (а не так, як в арабів), вона завжди співрозмірна йому. Душа не втрачає індивідуальності після смерті тіла, яке вона оживляє. Безтілесне існування припиняється в день Страшного суду після поєднання з воскреслим тілом. А інакше душа сама по собі є неповноцінною. У Томи розумне начало стоїть вище від вольового. В Августина, як пригадується, було навпаки.

***е) Проблеми пізнання***

У трактуванні знання Аквінат доводив, що арістотелівський емпіризм повністю узгоджується з християнським віруванням. Він використовує поняття «природне знання», яке ототожнюється з чуттєвим знанням, адже людина пов’язана із світом. Тому чуттєвому пізнанню він надає великої ваги. Але це чуттєве пізнання Тома підпорядковує теологічній доктрині.

Процес пізнання реалізують найважливіші здатності душі: мається на увазі безсмертна розумно-пізнавальна душа, яку Аквінат називає «mens» - розум, свідомість. «mens» включає в себе як мислення, так і волю. Але власне пізнавальна діяльність, абстрагована від фактора волі, здійснюється розумом (intellectus). Теперішнє значення «інтелект» все ж означає мислительну здатність людини - те, що у Томи «mens».

Гносеологічним фактором, підпорядкованим розуму, виступає «ratio» (розум, глузд). Всі ці душевно-пізнавальні здатності мають справу з тим матеріалом, який дається їм досвідним чуттєвим знанням. Воно необхідне, не тому, що душа безсмертна, а тому, що - смертна. Нижче місце в ієрархії відчуттів займають зовнішні відчуття. Спочатку дотик, потім нюх, смак, вище слух та зір. Звертаючись до арістотелівського емпіризму, Тома хоче підкреслити чисто рецептивний характер людського пізнання. Суб’єкт зримо залежить від об’єкта. Це відбувається при виникненні чуттєвих образів як ознак індивідуальних речей. Але з цього починається дематеріалізація об’єкта, бо в тілесній формі він не може діяти на речі. Наступна стадія обробки множинності чуттєвих образів наступає тоді, коли вони потрапляють у сферу дії внутрішніх відчуттів сюди відноситься пам’ять, уявлення (фантазія) і особливо загальне відчуття. Повна дематеріалізація чуттєвих образів досягається при обробці їх розумом. Процес абстракції, що позбавляє їх індивідуальних ознак і виявляє родові і видові форми речей, перетворює чуттєві образи в образи розумові. Тома знову користується арістотелівським поділом інтелекту на активний і пасивний.

Активний розум стає в Аквіната тією силою, за допомогою якої чуттєві образи трансформуються в розумові, або, як їх ще називають - інтелегибельні. Пасивний розум у Томи виступає, коли йдеться про перехід від можливості до дійсності. Тома веде мову про імпресивні розумові образи, тобто вже саме пізнання на основі діяльності розуму.

Активний розум Тома трактує як божественне творче світло. Хоча активний розум не має вроджених понять, він все ж володіє деякими переддосвідними принципами, так само укоріненими у ньому Богом, без яких пізнання було б неможливим. Ангели - важливий ступінь пізнання. Вони виконують гносеологічні функції. Ангельське пізнанняне потребує чуттєвої інформації. Вони пізнають себе інтуїтивно. Божественне осяяння, на думку Томи, - привілей ангелів.

В теорії істини Аквінат формально наслідує Аристотеля, визначаючи її як погодженість (сопіогтііаз), адекватність між розумом і річчю. Але арістотелівська концепція істини була поганською, адже одинична субстанція, стосовно якої висловлюються різноманітні предикати, являла собою певну самостійну реальність. Для Томи така позиція була неприйнятною, бо «жодне творіння не є своїм власним буттям, але бере участь у бутті». Участь же речей (як і людей) в божественному бутті означає, що їх істинність становить лише жалюгідну частину цієї істинності, котра від віку - як перед їх утворенням, так і після нього - перебуває в розумі Бога. Той елемент крайнього реалізму, який ми відзначили у вирішенні Аквінатом проблеми універсалій, означає повну онтологізацію істини.

Ця фундаментальна позиція досить характерна для середньовічної філософії, у ній переважали вирішення проблеми загального в дусі реалізму. В Аквіната дана позиція поєднувалася з послідовним креаціонізмом. Тому погодженість істини людського розуму із станом будь-якої речі в дійсності означає її погодженість з предвічними божественними ідеями. Співучасть кожного буття у божественному бутті в гносеологічному плані означає, що пізнаючий розум людини у своєму безсильному наслідуванні божественного розуму засвоює лише жалюгідну частинку істини. Інакше не може бути в умовах, коли людський розум спирається на чуттєвий досвід.

***є) Етико-соціальна доктрина***

Морально-етичні висновки складають головний зміст релігійної філософії. Але у християнських філософських уявленнях попереднього періоду моральні максими черпались у Святому Письмі і осмислювались в аскетично-містичному плані. Це августинівський напрям.

Соціальні зміни у Західній Європі, так само, як і ознайомлення з етико-соціальними творами Арістотеля, зумовили нові моменти в розробці Аквінатом етико-соціальної доктрини християнства.

Основна ідея етичної доктрини Аквіната в загальному та ж, що і в августинців - споглядання Бога і підготовка до вічного посмертного життя. Але засоби досягнення цього значно відрізняються від тих, які були єдино правильними з боку прихильників Августина. Як пізнавальна діяльність є неможливою без чуттєвих образів, так і земне життя людини неможливе без задоволення її тілесних запитів і певних пристрастей. Антропологічною передумовою етичної доктрини Аквіната служила ідея про проміжне становище людини, чуттєва душа якої поєднує її з твариною, а розумна наближає до безсмертної сутності ангелів. Головною проблемою цієї доктрини була також проблема співвідношення свобідної волі, розуму і божественної благодаті.

Визнання свобідної волі необхідне, вважав Тома, бо без такого визнання відпадала б відповідальність людини за свої вчинки. Власне тим обмежувалась фаталізуюча тенденція, властива монотеїзму, із особливою силою підкреслена августинізмом. У Томи вольовий фактор підпорядкований розумовому, відповідно в людини пізнання попереджує бажання, воля йде після розуму. Тому етика Аквіната інтелектуалістична. Формально Тома наслідує Арістотеля, визнаючи право людини на щастя і розглядаючи пізнання як головний засіб його задоволення. Тим самим визнавалась цінність реальних, земних людських справ. Але вищим благом, без знання якого така цінність зникає, залишається, звичайно, пізнання Бога, релігійних тайн і шлях до спасіння під проводом Церкви.

Вслід за Аристотелем Аквінат розрізняв розум теоретичний, що пізнає головні принципи, і практичний, котрий виражається у вольових діях. Свобода волі дозволяє людині робити вибір між добром і злом, морально цінними вчинками та аморальними діями. Але за цією начебто свобідною діяльністю людини прихований її Всевишній Доброчинець, який проводить людей по першому шляху і не відповідає за другий. Тома по суті розвиває тут цю ж доктрину, що й Августин. Але, на відміну від нього, Тома визнає дещо більшу самостійність за людськими діями, у яких виявляється фактор свобідної волі. Подібно до Августина Тома у своїй теодицеї знімає з Бога відповідальність за зло, що існує у світі. Але якщо в Августина ця концепція спрямована проти маніхейського дуалізму, то Тома використав її проти ідеології катарів та дуалістів. Войовничий аскетизм їх морального вчення підсилював намір Аквіната підкреслити повну законність людських прагнень до щастя.

Суспільно-політичним питанням св. Тома присвячує спеціальний твір «Про правління владик». Етизація і теологізація торкається тлумачення права. Тома ускладнює стоїчну концепцію права, що розвивалось римськими юристами. Першим різновидом права він вважає вічне право. Воно - Боже, християнське право. Далі, часткове виявлення вічного права складає природне право (його особливо проповідували стоїки). Керуючись природним правом, люди прилучаються до вічності божественного права. Конкретизацією природного права є людське право, закони якого, на відміну від законів природного права, постійно змінюються. Людське право розпадається на загальнонародне і позитивне, цивільне право, що діє в конкретній державі. В даному місці Тома розділяє думки римських юристів.

Головним джерелом соціально-філософських поглядів Аквіната були твори Аристотеля. У нього Тома запозичує ідею про людину як про суспільну (політичну) істоту - друга ідея Аристотеля у Томи звучить так: держава як логічне ціле випереджає індивідів, які її складають, і добро цього цілого слід ставити вище, ніж добро будь-якої складової його частини.

Філософська спадщина св. Томи є надзвичайно багата, вона дає багато матеріалу для роздумів над нинішніми проблемами життя. Св. Тома і сьогодні як ніколи актуальний. Людина, котра хоче причаститися до духовності, повинна звернути свої погляди, свою думку і до спадщини Аквіната.

У «Сумі теології» (тобто сукупності теологічних вчень) розглядається католицька догматика, що стає основним надбанням усієї схоластичної теорії. Вихідним принципом вчення є божественне одкровення: людині необхідно для свого порятунку знати щось таке, що вислизає від її Розуму, але дається через божественне одкровення. Хома Аквінський розмежовує сфери філософії і теології: предметом філософії є істини Розуму, а теології – істини одкровення. Через те що, кінцевим об'єктом їх обох, як і джерелом усякої істини, є Бог, не може бути принципових суперечностей між одкровенням і справедливо діючим Розумом, між теологією і філософією. Однак не всі істини одкровення доступні раціональному доказу. Філософія є служницею богослов'я і настільки ж нижча за нього, наскільки обмежений людський розум нижчий від божественної премудрості. Релігійна істина, на думку Аквіната, не може бути вразлива з боку філософії, у чисто життєвій, практично-моральній Любові до Бога важливіше пізнання Бога.

Індивідуальність людини – це особистісна єдність душі і тіла. Саме душа має животворну силу людського організму. Душа нематеріальна і самосуща, субстанція, що має свою повноту лише в єдності з тілом. Але тілесність має суттєву значущість. Саме через неї душа тільки й може утворювати те, що є Людина. Душа завжди має унікально-особистісний характер. На думку Хоми Аквінського, тілесний початок людини органічно є спільником у духовно-щиросердечній діяльності особи. Основний принцип пізнання – реальне існування загального. У суперечці про універсали Хома Аквінський відстоював позиції помірного реалізму, тобто загальне існує потрійно: до речей (у розумі Бога як ідеї майбутніх речей, як вічні ідеальні прообрази сущого), у речах, одержавши конкретне здійснення, і після речей – у мисленні людини в результаті операцій абстрагування й узагальнення. Річ існує одночасно у всьому своєму бутті й всередині людей як образ. Спочатку виникають чуттєві образи, а з них інтелект абстраговано осягає образи. Хомі Аквінському належить формулювання в епоху Середньовіччя проблеми свободи волі і самодіяльного людського початку в історії, межі між світом тварин і світом чистих духів, між твариною, з одного боку, і порівняно з ангелом людська особистість є чимось незрівнянно більш низьким і недосконалим. В ієрархії тілесних створінь людина перебуває на найвищому місці як досконала тварина.

**5. Пізня схоластика. Вільям Оккам**

Найбільш послідовним представником середньовічного номіналізму був **Вільям Оккам** (біля 1290 - 1350 рр.). Народився в містечку Оккамі, недалеко від Лондона, навчався і викладав в Оксфордському університеті.

Англійський філософ Оккам не міг не зазнати значного впливу емпіричної філософської школи, пов’язаної з іменами Гроссетеста і Роджера Бекона, рівно ж як і Дунса Скотта. Вільям Оккам вступив у францисканський чин і примкнув до його радикального крила (спіритуалів). Його неординарна філософська позиція, критика авторитетів (в тому числі і Дунса Скотта) привела оксфордського схоласта до суду папської курії в Авіньйоні. В 1324 році він був звинувачений в єресі і посаджений у в’язницю. Через чотири роки він втікає звідти і поступає на службу до німецького короля Людовіка Баварського, який виступав проти папи. Оккам сказав королю: «Ти захищай мене мечем, а я тебе - пером». Папа відлучив Оккама від Церкви, його погляди були заборонені як предмет викладання і цитування. З 1330 року він перебуває з королем в Мюнхені, де написав більшість своїх творів, там він захворів на чуму і помер.

Вільям Оккам відомий як автор соціально-політичних та філософських праць. У своїх публіцистичних творах він силкується довести, що папство є тимчасовим явищем, а самі папи не є намісниками Христа на Землі. Духовна і світська влада повинні діяти окремо. Вищий духовний орган - сама громада віруючих і вибраний нею собор. Духовна влада обмежується церковними справами і може приписувати те, що необхідно для спасіння душі. Верховний владика країни — світський володар, бо він уповноважений народом і служить його інтересам.

Йому й повинні підкорятися. Ця теорія служила світській владі і була спрямована проти папи. Але для історії середньовічної схоластичної філософії значний інтерес мають власне філософські твори Оккама: «Розпорядок», «Вибране», «Сума всієї логіки». Щодо теологічних поглядів, то оксфордський схоластик, не заперечуючи необхідності богослов’я, не бачив жодної можливості для філософії як природного знання довести будь-який догмат віри. Це стосується найголовнішого з них - догмату про існування Бога. Під іменем Бога теолог розуміє нескінченну істоту, яка переважає нескінченну множинну різноманітних речей, взятих як окремо, так і разом. Отже, Бог як абсолют є актуальна нескінченність, в той же час, як вивчаючи явища природи і переходячи від одного з них до іншого, ми зустрічаємося лише з потенціальною нескінченністю. Відповідно, саме поняття Бога як актуальної нескінченності є поняттям ірраціональним, воно не може бути ніяк обгрунтоване засобами природного знання.

Ірраціональність божественної природи стверджувалась Оккамом і в зв’язку з тим, що він ще більше посилив волюнтаризм божественної діяльності. Він, по суті, вилучив з божественного розуму ідеї як безтілесні архетипи всього сущого. Підірвавши тим самим головну тезу крайнього реалізму понять, Оккам зруйнував фундамент і всілякого схоластичного реалізму, адже, якщо загального немає у божественному розумі, немає його і в речах, котрі завжди одиничні. Загальне притаманне лише людському розуму, а божественному відомо лише постільки, поскільки воно наявне у людському. В такому контексті досягалася повна ірраціоналізація богослов’я, яке повинно спиратися лише на документи Святого Письма. А предмет філософії, що спирається на розум і досвід, зовсім не залежить від теології. Таким чином, позиція Оккама у питанні співвідношення релігійної віри та природного людського розуму є радикальним проявом концепції «двох істин», того її варіанту, котрий стверджував відмінність предметів теології і філософії.

Традиція схоластичного реалізму в добу Оккама була переповнена вербальними псевдоузагальненнями, які виявились гальмом розвитку дійсно наукового, предметного знання. Метою зруйнування такого гальма послужила знаменита «бритва Оккама». Формулювання цієї «бритви» було подане таким чином: «Не слід збільшувати сутності без необхідності». Ця теза Оккама була спрямована проти споглядально-реалістичної схоластики. Вона відкидала всі витончені формальності, повністю усувала реальність розрізнення сутності та існування, без чого не можна собі уявити онтологію томізму. Разом з тим дана «бритва», що відсікала й іншу словесну «мудрість», яка отримала виключно онтологічну роль, переносила проблему істинності з плану онтології у план гносеології.

Засобом такого роду переносу стало рішуче заперечення Оккамом тих образів, чуттєвих та інтелектуальних, котрі в трактуванні пізнання Аквіната, складали головну пов’язуючу ланку між об’єктом і суб’єктом. Номіналістична позиція Оккама, що приписувала реальність існування тільки одиничним речам, відкидала такого роду копії об’єктів. На заміну їх схоласт висунув поняття інтенції, спрямованість людської душі на предмет пізнання. Утворення універсалій - це інтенція душі, яка за своєю природою така, що є предикатом в багатьох речах. Тут сформульовано, по суті, концептуалістичне вирішення проблеми загального, яке існує не поза людським розумом, а тільки у ньому.

У зв’язку з тим Оккам розвиває дуже важливе вчення своєї гносеології про існування двох різновидів знання. Перше з них він називає знанням інтуїтивним. Інтуїтивне знання в Оккама означає наочне і включає в себе як відчуття, так і внутрішнє переживання його. Оскільки з нього і починається засноване на досвіді знання , інтуїтивне знання в трактуванні Оккама наближає його до лінії сенсуалізму. Основне призначення цього знання - констатувати наявність тієї чи іншої речі.

Другий різновид знання Оккам називає абстрагованим знанням. З одного боку, це загальне знання можна безпосередньо осягнути в душі, і тоді він називає його так само інтуїтивним. Але перший зміст абстрагованого знання визначається тим, що воно відноситься до множини одиничних речей, і тут найбільш очевидний його концептуалістичний сенс. На відміну від інтуїтивного знання абстраговане може відхилятися від їх існування чи неіснування.

Оккамівську теорію загальних понять прийнято називати термінізмом. Термін - це найпростіший елемент будь-якого знання, завжди виражений словом. Саме по собі воно одиничне, але стає загальним (в умі) у зв’язку з тим чи іншим значенням, яке йому надається. Тому універсали трактуються Оккамом як знаки. Одні з них природні і можуть бути безпосередньо віднесені до відповідних речей (дим - до вогню, стогін - до страждання, сміх - до радості). Інші ж штучні, умовні, коли словам надається те чи інше значення, то відноситься не до однієї, а до багатьох речей. Власне кажучи, Оккам є зачинателем теорії мови як знакової системи.

Вільям розробляв також концепції суппозиції. Суппозиція і виражає замінну, знакову функцію терміну. її перший різновид - це так звана матеріальна суппозиція, коли термін тільки позначає те чи інше слово. Наприклад, «людина» — це слово, де термін «людина» виступає у своїй прямій функції слова. Другий різновид суппозиції - персональна суппозиція, коли термін позначає вже не слово, а ті чи інші реальні індивіди. Наприклад, у реченні «Роман біжить» термін «Роман» вже не просто слово, а цілком конкретна особа, що здійснює певну дію. Третій різновид суппозиції - звичайна суппозиція, коли термін замінює ту чи іншу спільність. Наприклад, «Роман - це українець» або «Роман - це людина» (видова або родова заміна). У всіх випадках терміни одиничні і стосуються індивідуальних предметів, а загальними стають лише в силу наданого їм значення. Основна суппозиція - персональна, адже вона фіксує не тільки індивідуальну річ, але й конкретну подію.

У другому контексті Оккам розрізняє два види термінів. Термін першої інтенції - це знаки, що стосуються зовнішніх речей, які нічого про них не стверджують. Знання, що пов’язане з ними, заховує у собі психологічну природу, яка пояснює утворення самих термінів «Роман», «людина», «тварина» і т. д. Від них відрізняються терміни другої інтенції, спрямованої вже не на речі, а на терміни першої інтенції. Саме тут і виникають універсали як терміни, значення котрих стосується багатьох речей. На рівні термінів другої інтенції мова повинна йти вже не про психологію, а про логіку. Але оскільки смислове (концептуальне) значення універсалій як термінів нерозривно пов’язане із словесно-граматичною формою, номіналістична логіка Оккама тісно пов’язана з граматикою.

Два різновиди термінів пояснюють і два роди наук. Один з них - реальна наука, що трактує саме буття. Другий - раціональна наука, що розглядає поняття стосовно їх відношення не до речей, а до інших понять. Власне, це - логіка, що має справу з терміном (знаками знаків).

У ній знаки із знарядь знання стають його об’єктом. Тим самим істинність як відповідність думок речам в трактуванні Оккамої логіки замінюється формальною правильністю у співвідношенні знаків.

Завершуючи мову про Вільяма Оккама, зазначимо, що він не був предтечею матеріалізму у середньовіччі. Оксфордський схоласт був і залишається глибоко віруючою людиною. Звичайно, його філософські погляди, як на той час, відрізнялися від традиційних і могли ворохобити частину вченого світу, були дещо заземлені, в руслі англійського способу мислення були спрямовані на емпіричне знання, але у своїй основі вони мали перспективні для розвитку філософської думки ідеї, зокрема, теорію мови, як знакової системи, розробку термінів і термінології. Не буде перебільшенням сказати, що суб’єктивний ідеалізм Іммануїла Канта сягає своїм корінням логіки Вільяма Оккама

**Вільям Оккам (Occam)**

***Біографічні відомості.*** Вільям Оккам (1288-1349) народився в селищі Оккам недалеко від Лондона. У 20 років вступив в орден францисканців. Освіту здобув в Оксфорді, в 1324 р переселився у францисканський монастир в Авіньйоні. Папа Іоанн XXII звинуватив його в єресі, і в 1328 р Оккам був змушений тікати з Авіньйона до імператора Людовика Баварського, ворогували тоді з татом. За переказами, Оккам сказав імператорові: "Захисти мене мечем, а я захищу тебе словом". В 1349 р Вільям Оккам помер від холери.

***Основні праці.*** "Сума всієї логіки" (Summa logicae), "Трактат про таїнства" (Tractatus de sacramentis), "Праця 90 днів", "Компендіум помилок Папи Івана XXII".

***Філософські погляди. Проблема знання і віри.*** Для Оккама характерно повне розмежування філософії і теології. Філософія - не "служниця богослів'я", оскільки істини релігії недоказові раціонально. Розум не здатний надати підтримку вірі, бо істини віри не очевидні, як аксіоми, і не виводяться, як теореми. Теологія - его не наука, а комплекс положень, пов'язаних тільки вірою. Сфери людського розуму і віри не перетинаються, вони розділені і назавжди залишаться такими. **"Вірю і розумію" -** гасло Оккама в вирішенні даної проблеми.

***Проблема універсалій.*** Оккам розробив особливий варіант номіналізму, який отримав назву **"термінізм".** У послідовників Платона і Аристотеля ідеї, або форми (універсалії), грають опосредствующее роль між Богом і світом індивідуальних конкретних речей. За Оккам зазначає, що якщо могутність Творця нескінченно, то він не має потреби ні в яких опосередковують ланках, а здатний створити безліч конкретних речей безпосереднім актом Своєю божественної волі. Звідси, світ виявляється безліччю індивідуальних об'єктів, і тільки вони, а нс загальне (ідеї, форми, універсалії), можуть бути предметом вивчення в науці. Універсалії нс необхідні для пояснення буття, тому їх слід виключити з нашої картини світу. "Не варто множити сутності понад необхідного" - теза Оккама, який отримав назву ***"бритва Оккама* "** (цей принцип став пізніше головним знаряддям критики платонізму та арістотелізму). Універсалій немає в речах і до речей, вони представляють собою лише терміни, знаки речей, які фіксують схожість між усіма об'єктами, званими одним і тим же терміном.

***Доля вчення.*** В період пізньої схоластики вчення Оккама мало велику кількість послідовників, їх називали "оккамістов", а сам рух - "новий шлях", в протиставлення "старому шляху", тобто схоластики. Це рух вплинуло на становлення емпіризму в XVII в.

**Жан Буридан (Buridan)**

***Біографічні відомості.*** Жан Буридан (1290-1358) - французький філософ, послідовник Оккама. З 1328 року він викладав в Паризькому університеті на артистичному (філософському) факультеті.

***Основні праці.*** Більшість робіт Буридана є коментарі до творів Аристотеля, причому будувалися вони у вигляді "питань". Перші його роботи були опубліковані в XV-XVII ст.

***Філософські погляди. Природно-наукові ідеї.*** Жан Буридан абсолютно не займався теологією, в центрі його уваги перебували природничо проблеми. Зокрема, він розвинув вчення про імпульсі, або силі (impetus), яке відіграло важливу роль в подальшому розвитку фізики і суперечить вченню Аристотеля про рух.

***Проблема свободи волі.*** З усіх ідей Буридана найбільшу популярність здобули його аргументи на захист тези про свободу волі і який ілюструє їх приклад, так званий ***"Буриданов осів".*** І хоча згідно з рядом досліджень цей приклад йому не належить, в історії світової культури він виявився тісно пов'язаний з ім'ям саме Буридана.

Суть прикладу полягає в наступному: уявімо собі осла, що стояв між двома в'язками сіна. Ці в'язки абсолютно однакові і знаходяться на абсолютно рівній відстані (праворуч і ліворуч) від осла. Якби вся поведінка живих істот було б причинно-обумовлене (детерміновано), то в такій ситуації осів помер би від голоду, оскільки у нього немає ніяких підстав для вибору в'язанки, з якої він може почати їсти сіно. Але оскільки в реальному житті жоден осів не помер в такій ситуації, отже, навіть у ослів є свобода волі.